





GIOVANNI INVITTO

**FRA SARTRE  
E WOJTYLA**

*Saggi su fenomenologie ed esistenze*



Mimesis

© 2007 – **MIMESIS EDIZIONI**

*Sede operativa e amministrativa*

Via Mario Pichi 3 – 20143 Milano

*Telefono e fax:* +39 02 89403935

*E-mail:* [mimesised@tiscali.it](mailto:mimesised@tiscali.it)

*Sede legale*

Via Chiamparis, 94 – 33013 Gemona del Friuli (Udine)

*E-mail:* [info.mim@mim-c.net](mailto:info.mim@mim-c.net)

*Catalogo e sito Internet:* [www.mimesisedizioni.it](http://www.mimesisedizioni.it)

*Per urgenze:* +39 347 4254976 / +39 3394884523

Tutti i diritti riservati.

*Layout grafico della copertina a cura di*

Marco Brollo / Mimesis Communication s.r.l.

*Sito internet:* [www.mim-c.net](http://www.mim-c.net)

# INDICE

PREMESSA p. ???

## I

### PHAENOMENOLOGICA

1. *Modelli dell'alterità. Tra antropologia e fenomenologia* p. ???
2. *La traslitterazione etica dell'amor sui nelle filosofie dell'assenza del sé* p. ???
3. *Dall'esperienza del magico a quella del religioso* p. ???
4. *La fenomenologia e la regione degli affetti in Karol Wojtyła* p. ???

## II

### SARTRIANA

1. *Sartre: Dio, fede, morale* p. ???
2. *La gioventù come maschera nel teatro di Sartre* p. ???
3. *"Io sono dunque io penso"* p. ???
4. *Per un'ermeneutica degli scritti postumi. Il caso Sartre.* p. ???

III  
MERLEAUPONTYANA

1. *Corporeità e carnalità: approdi concettuali, a partire da Merleau-Ponty* p. ???
2. *Note su Merleau-Ponty e la psicologia* p. ???
3. *Merleau-Ponty interprete di Bergson. Il problema di Dio* p. ???

IV  
DEL FEMMINILE

1. *Dal Labirinto alla "stanza tutta per sé". Pensatrici femminili del Novecento* p. ???
2. *Il femminile tra antropologia e cristianesimo. La lettura di A. Ales Bello* p. ???
3. *Edith Stein, tra fenomenologia e mistica* p. ???
4. *L'ecofemminismo: togliere l'uomo? Alcune schede di lettura* p. ???







## PREMESSA

Perché si avverte il bisogno parlare ancora di fenomenologia, dopo che si è anche ipotizzato il percorso dell'“oltre-fenomenologia”<sup>1</sup>? La fenomenologia, infatti, dopo un secolo di fasti, sembra essere messa in crisi come sapere datato, ancora fermo alle alternative tacciabili o tacciate, a seconda dei casi, di idealismo e realismo, di formalismo categoriale e intenzionalità coscienzialistica. E così via. In alcune situazioni, poi, essa ha assunto il carattere di metodologia solidamente strutturata e difficilmente trasgredibile; può presentarsi come un'algebra del sapere, sicuramente al di là delle intenzioni del suo iniziatore. Quella fenomenologia potrebbe essere archiviata dopo aver riconosciuto il contributo importante offerto alla riflessione sulla coscienza, sulle essenze, sulla scienza.

La fenomenologia dopo Husserl, però, potrebbe essere permanentemente attiva per la propria riflessione sull'esistenza, per la lettura delle “ontologie regionali”, per l'ermeneutica che ne è scaturita, per la narratologia descrittiva che ne è stata la naturale e, forse, più interessante e feconda conseguenza. I saggi qui presentati vogliono essere un quadro articolato di problemi, di filosofie, di ambiti teoretici che non sarebbero leggibili senza un accostamento alla storia della fenomenologia oppure prescindendo da essa.

Quanto detto vale non solo per autori oramai classici e inseriti di diritto nella storia del pensiero del Novecento, come Sartre e Merleau-Ponty, cui sono dedicate due sezioni, ma vale anche per una costola significativa della nostra cultura come la filosofia femminile che, di volta in volta, si chiama anche pensiero della differenza sessuale o di genere. Hannah Arendt, Edith Stein, Hedwig Conrad-Martius, Simone de Beauvoir e tante altre pensatrici

---

1 Ci si riferisce all'ultimo volume collettaneo *La fenomenologia e l'oltre-fenomenologia. Prendendo spunto dal pensiero francese*, a c. di G. Invitto, Mimesis, Milano 2006, pp. 188; il volume contiene testi di F. Ferrarotti, G. Vattimo, M. Forcina, S. Arcoleo, R. Barbaras, W. L. McBride, R. Capone, D. Le Leo, M. L. Coli.

sono partite da un approccio fenomenologico per poi pervenire ad approdi personali che, sicuramente, non possono essere ridotti o banalizzati come semplici, scolastiche applicazioni di altri teoremi filosofici. Per questo, qui se ne parla anche attraverso Angela Ales Bello, la studiosa italiana che con le proprie opere e tramite il suo Centro romano di ricerche fenomenologiche, contribuisce ad irrobustire la conoscenza di un patrimonio teoretico che può anche non essere condiviso, ma che rimane rete genetica e invisibile di tanto pensiero attivo anche in questi primi anni del terzo millennio. Tanto vale anche per alcune derivazioni attualizzanti, come l'ecofemminismo, di cui qui si dà una prima valutazione.

Nel titolo di questo volume è leggibile anche il nome di Karol Wojtyła, personaggio che nella storiografia ufficiale rimarrà certamente più per il ruolo avuto nella chiesa cattolica che per il suo laboratorio filosofico-fenomenologico attivo sino al 1978, anno del pontificato. Si è voluto accostare, nella titolazione, il suo nome a quello divaricante di Sartre, proprio per significare come dalla stessa forte matrice fenomenologica siano nati pensieri divergenti: quello del francese che ha elaborato una ontologia del Nulla e quello del polacco che ha coniugato la fenomenologia militante con la cultura carmelitana di Teresa d'Avila e di San Giovanni della Croce. Ambedue, comunque, ascrivibili all'universo fenomenologico. Era il medesimo percorso, non solo filosofico, compiuto da Edith Stein, proclamata santa da Wojtyła.

Inoltre, a parere di chi scrive, è stato pure importante il ruolo che ha avuto, non solo in Francia, la produzione di Maurice Merleau-Ponty. Su questo autore, come su Sartre, chi scrive ha dedicato ricerche e studi che hanno seguito e testimoniato una sorprendente torsione teoretica nella lettura della produzione teoretica. Fu, quella di Merleau-Ponty, una produzione che si presentò, tra gli anni Quaranta e gli anni Cinquanta, come una fenomenologia applicata all'arte, alla letteratura, alla politica, al linguaggio, alle scienze sociali. Sennonché gli scritti postumi, inediti che con estrema parsimonia si pubblicano dopo *Le visible et l'invisible*, hanno arricchito se non addirittura capovolto il quadro che si aveva di quel pensiero tanto da giungere alla teorizzazione di una "afilosofia", che non è antifilosofia, ma rilancio e ridefinizione della ricerca teorica sulle ceneri della classica filosofia occidentale, con l'apporto e l'ausilio di altre forme culturali, soprattutto artistiche (poesia, musica...).

Parliamo, in fine, della prima sezione del presente volume nella quale è si tenta di presentare una fenomenologia applicata a situazioni esistenziali. Si pensi all'Alterità, anche nella sua materializzazione nella paura della morte dell'Occidente che si è vissuta nell'ultimo secolo. Altrettanto di parla dei

processi di identificazione del soggetto come “costruzione in malafede” e dell'impossibilità di un *amor sui* che non sia scelta etica di trasferimento dei valori sulla comunità e sul gruppo. Si sono trattati anche i temi del magico e del religioso nella cultura antropologica che sopravvive ad ogni ipotesi razionalistica e che, anzi, sembra ancor prendere maggiore spazio in una società nella quale miti e credenze pagano lo scotto di un adeguamento a processi vertiginosi di mutazione.

Più che presentarsi come sentieri interrotti perché autoconclusivi, i saggi qui presentati vorrebbero, insieme, dare il senso ed essere il segno di una diaspora teoretica rappresentata dall'istanza fenomenologica che non smette, ancor oggi, di presentarsi come ceppo prolifico di ramificazioni e di gemmazioni ognuna con una propria identità, una propria storia, un proprio spazio teorico.

Alcuni dei testi qui presentati avevano visto una precedente pubblicazione. Pur essendo stati, comunque, in parte ristrutturati, se ne danno le primitive indicazioni bibliografiche:

- Modelli dell'alterità. Tra antropologia e fenomenologia*, era in *L'enigma della trascendenza. Riflessi etico-politici dell'alterità*, a c. di N. Comerci, Editori Riuniti, Roma 2006, pp. 129-138;
- La traslitterazione etica dell'amor sui nelle filosofie dell'assenza del sé*, è in [www.cartesius.net](http://www.cartesius.net);
- Sartre: Dio, fede, morale*, “Bollettino Studi sartriani. Gruppo ricerca Sartre”, a. I, 2005, pp. 25-44;
- La gioventù come maschera nel teatro di Sartre*, già in *Le identità giovanili raccontate nelle letterature del Novecento*, a c. di C. A. Augieri, Manni, San Cesario di Lecce 2005, pp. 126-138;
- “*Io sono dunque io penso*”, costituiva l'introduzione a J.-P. Sartre, *La mia autobiografia in un film. Una confessione*, trad., introduz. e note a c. di G. Invitto, Marinotti, Milano 2004, pp. 7-19
- Per un'ermeneutica degli scritti postumi. Il caso Sartre*, nata come postfazione in *Sartre. Dal “gioco dell'essere” al lavoro ermeneutico*, II ed., Franco Angeli, Milano 2005; in ampliata in *Esperienze di lettura e proposte di interpretazione*, a c. C. A. Augieri, Giuseppe Laterza, Bari 2006, pp. 111-128;
- Corporeità e carnalità: approdi concettuali, a partire da Merleau-Ponty*, in “Corposcritto”, n. 4, autunno 2003, pp. 19-28;
- Note su Merleau-Ponty e la psicologia*, costituiva la voce *Maurice Merleau-Ponty. La nuova psicologia*, in *Le fonti fenomenologiche della psicologia*, a c. di A. Ales Bello e A. De Luca, Ets, Pisa 2005, pp. 155-174;

*Dal Labirinto alla “stanza tutta per sé”. Pensatrici femminili del Novecento*, “Segni e comprensione”, n. 48, gennaio-aprile 2003, pp. 76-85;  
*Il femminile tra antropologia e cristianesimo. La lettura di A. Ales Bello*, “Diotima”, [www.diotimafilosofe.it/riv\\_online.php](http://www.diotimafilosofe.it/riv_online.php), 26 febbraio 2005; e “Segni e comprensione”, n. 54, gennaio-aprile 2005, pp. 142-146.

**SEZIONE PRIMA**  
**PHAENOMENOLOGICA**





# 1

## MODELLI DELL'ALTERITÀ.

### TRA ANTROPOLOGIA E FENOMENOLOGIA

#### *L'altro come assenza*

Il termine Altri già nella sua origine lessicale rinvia ad una situazione di differenza, novità, estraneità: ciò che è “fuori” rispetto a noi. Il che non implica che l'Altri necessariamente “venga” da fuori, che non necessariamente sia “straniero”, come nell'accezione del termine in Albert Camus.

Egli può anche coincidere con l'assenza-dell'-altro. Ciò implica, comunque un bipolarismo, un decentramento del soggetto, al di là della ingenua affermazione di Françoise, la protagonista di *L'invitée* di Simone de Beauvoir, quando dichiarava che il centro di Parigi era sempre dove era lei<sup>1</sup>, quasi a significare che la realtà è centralizzata in una presenza, nella mia presenza.

Al contrario, se la fenomenologia (merleau-pontyana) della percezione è una *formalizzazione* della realtà percepita, quella formalizzazione può essere centrata sull'assenza. Sartre aveva scritto:

Non vogliamo dire che Pietro in persona sia irreal. È un essere in carne ed ossa, che in quel minuto è nella sua camera di Parigi. [...] Non bisogna nemmeno credere che ci siano due Pietri, il Pietro reale di Rue d'Ulm e il Pietro irreal che è il correlativo della mia coscienza attuale. Il solo Pietro che io conosca e a cui mi riferisca è quello reale, che abita realmente in questa camera reale di Parigi: è, dunque, quello che invoco, e mi appare. Ma non mi appare *qui*; non nella mia stanza in cui scrivo; mi appare nella sua camera reale, nella camera in cui si trova realmente. Ma allora, si dirà, non c'è più

---

1 Il romanzo è del 1943. Vedi quello che ne dice Merleau-Ponty in *Le roman et la métaphysique*, apparso dapprima in “Cahiers du Sud”, n. 22, 1945, pp. 194-207, poi in *Sens et non-sens*, Nagel, Paris 1948; trad. it. a c. di P. Caruso, Il Saggiatore, Milano 1967. Da ora in poi le citazioni saranno da questa raccolta, prima nell'edizione francese e poi dalla traduzione italiana (in questo caso cfr. la p. 53 e la p. 49 delle due edizioni).





nulla d'irreale? Bisogna intendersi: Pietro e la sua camera, reale in quanto sono situati a Parigi, a trecento chilometri dalla mia posizione reale, non lo sono più in quanto mi appaiono attualmente. Anche se all'evocazione di Pietro in immagine: "Purtroppo non c'è", pensassi, ciò non significherebbe che io distingua Pietro in immagine e Pietro in carne ed ossa. C'è un Pietro solo: quello che, precisamente, non c'è; *non esserci* è la sua qualità essenziale: in quel momento Pietro mi è dato come se fosse in Via D..., cioè come assente. E quest'assenteismo di Pietro, che percepisco direttamente, che costituisce la struttura essenziale della mia immagine, è precisamente una qualità che lo colora tutto intero, è quel che chiamiamo la sua irrealtà<sup>2</sup>.

Il vuoto, l'assenza non rendono concluso l'agire, né lo spezzano: il vasoio per fare il vaso deve concentrarsi sul vuoto, ed il vuoto è ciò che caratterizza il vaso e gli permette di essere usato. Chiara Zamboni, a proposito, riprende Heidegger, ma cita la fonte del tedesco reperita in un testo taoista: "Si ha un bel riunire trenta raggi in un mozzo, l'utilità della vettura dipende da ciò che non c'è. Si ha un bel lavorare l'argilla per fare vasellame, l'utilità del vasellame dipende da ciò che non c'è. Si ha un bell'aprire porte e finestre per fare una casa, l'utilità della casa dipende da ciò che non c'è. Così, traendo partito da ciò che è, si utilizza ciò che non c'è"<sup>3</sup>.

L'intera fenomenologia della percezione comporta una nozione di presenza/assenza dell'altro reperibile nel vissuto del soggetto. Posso anche formalizzare la mia realtà intorno all'assenza dell'Altro piuttosto che alle altre presenze.

Sul rapporto con l'Altro, la cultura occidentale ha maturato *Weltanschauungen* opposte. Se è diventato un *topos* occidentale l'*homo homini lupus* hobbesiano, alcuni secoli prima l'Altri era stato visto, quasi in una anticipatoria contrapposizione lessica e testuale ad Hobbes, come indispensabile alla nostra esistenza. Tommaso d'Aquino aveva scritto: "Naturaliter homo homini amicus"<sup>4</sup>.

- 
- 2 Immagine e coscienza. Psicologia fenomenologica dell'immaginazione, trad. it. a c. di E. Bottasso, Einaudi, Torino 1976, pp. 195-196.
  - 3 Chiara Zamboni, in *L'efficacia dell'agire. Taoismo e Aristotele alla luce della pratica simbolica* (in *Filosofare dialogando. Studi e testimonianze per Angelo Prontera*, a c. di A. Calì, J.-F. Durand, M. Forcina, P. I. Vergine, Milella, Lecce 2002, p. 725), cita Heidegger che non cita il testo taoista, cui si ispira per fare l'esempio del vaso. Per Heidegger, cfr. *La cosa*, in *Saggi e discorsi*, trad. di A. Caracciolo e M. Caracciolo Perotti, Mursia, Milano 1973, pp. 111-112. Zamboni cita *Tao Te ching. Il libro della via e della verità*, a cura di J. J. L. Duyvendak, Mondadori, Milano 1978, p. 43, aforisma XI.
  - 4 *Summa c. Gentes*, IV, 54, 4.





Con la fine della società patriarcale e gerarchizzata, avviene la consumazione archetipica della figura del Padre, in senso religioso, etico, psicologico. È la morte di Dio e dei valori, annunciata da Nietzsche; essa restituisce all'individuo libertà decisionale, ma toglie sicurezza. È l'angoscia analizzata da Kierkegaard come conseguenza del peccato originale e del distacco da Dio-Padre.

L'uomo è solo, in condizione di penuria e di bisogno. L'Altri è chi tenta alla soddisfazione dei bisogni, è chi ci impone la nostra identità da lui costruita (noi ci conosciamo nello sguardo dell'altro: Jean-Paul Sartre). L'Altri, quindi, toglie la nostra libertà sino al limite della alienazione (diventare *dell'altro*), ma anche fonda la nostra libertà come limite.

Come difendersi dalla invadenza coscienziale altrui che, per gli antropologi, porta fino alla occupazione della nostra identità? Fino a farci divenire burattini inconsapevoli che dipendono da scelte altrui? Come vedremo più avanti in questo volume, secondo Ernesto De Martino è questa condizione all'origine della magia. Essa nasce dall'*essere-agito-da* e non dall'*agire*<sup>5</sup>.

Per l'etno-antropologo, anche la *fattura* dipende dall'Altro che ci agisce. Fu questa una delle discrepanze teoriche che allontanarono De Martino da Benedetto Croce e dalla sua scuola. Giuseppe Galasso, introducendo un testo sul tarantismo, afferma che il rapporto tra "ordine simbolico" e "origine storica" del fenomeno richiede una puntualizzazione della questione della *destorificazione*, che rappresenta non solo un punto centrale dell'antropologia di De Martino, ma anche uno dei punti in cui è più evidente il suo forte sostrato filosofico<sup>6</sup>. Un sostrato filosofico caratterizzato non solo dalla presenza altrui, ma da un Altri dalle forti valenze negative.

### *La fondazione dell'Altro e la sua comprensione*

Tornando alla lettura filosofica del problema, la filosofia, soprattutto quella del secondo Novecento, si è interrogata spesso sulla natura dell'Altri, inteso come il Soggetto che l'Io ha di fronte (Sartre, Ricoeur, Lévinas...). Una delle linee di pensiero più diffusa è quella che afferma che si è Altri nella relazione: cioè che la categoria concettuale di alterità implica la relatività del termine. Il punto di partenza era quello husserliano. Tra coloro che si rifanno al fondatore della fenomenologia, Merleau-Ponty presenta una tesi

5 E. De Martino, *Sud e magia*, (1959), Feltrinelli, Milano 1972, p. 73.

6 Cfr. G. Vallone, *Le donne guaritrici nella terra del rimorso*, Congedo, Galatina 2004, pp. 5-9.

originale<sup>7</sup>. In Francia egli costituì un anticipatore di temi tardo-husserliani, prima che gli stessi fossero conosciuti attraverso la pubblicazione degli inediti che Merleau-Ponty aveva consultato a Lovanio.

Nel Corso del 1949-1950<sup>8</sup>, da lui tenuto alla Sorbonne, vennero esaminate le ipotesi offerte dal filosofo tedesco. Così, la soluzione data da Husserl al problema di Altri, era ridotta da Merleau-Ponty all'articolazione di alcuni momenti:

- a) percezione *latérale*: bisogna considerare gli altri non come tanti *persé* ma come una comunità di alter-ego;
- b) l'Altri come *lacune*: egli manca alla mia percezione come percezione di oggetto, mi è zona interdotta (inevitabile è il paragone con la nozione kantiana di noumeno). E qui potremmo riprendere il discorso dell'Altri come presenza/assenza;
- c) percezione della condotta d'Altri: l'Altri diventa uno *style* di comportamento;
- d) la *transgression intentionnelle*: "la percezione d'altri è l'assunzione d'un organismo da parte di un altro". Husserl la chiamava anche "trasposizione appercettiva".

Quest'ultimo atto non costituisce una operazione programmatica, riflessiva del soggetto. È, invece, un'operazione vitale, non logica: "il corpo incontra in un altro corpo la sua controparte che realizza le proprie intenzioni e che suggerisce nuove intenzioni a me stesso"<sup>9</sup>. È l'incontro tra vissuti della stessa stoffa, che è poi la stoffa del mondo, a far traslitterare (*transposition aperceptive*), al di là delle mie intenzioni, la mia costituzione coscienziale sull'altro che sto percependo, quasi per contagio, per epidemia. Tale passività richiama il processo sartriano di nullificazione, prodotto dallo sguardo altrui e dal rapporto tra coscienze.

Proprio la tesi della *transgression intentionnelle*, cioè il processo con cui colmiamo i vuoti della percezione d'Altri, permetteva una ulteriore definizione. Per Merleau, nella realtà non c'era mai un *pleinement exprimé*,

7 I paragrafi 3 e 4 di questo saggio riprendono, in gran parte quanto, già scritto sul tema nel mio volume *La tessitura di Merleau-Ponty. Ragioni e nonragione nell'esistenza*, Mimesis, Milano 2002.

8 *La conscience et l'acquisition du langage*, in *Merleau-Ponty à la Sorbonne. Résumé de cours 1949-1952*, Cynara, Grenoble 1988, pp. 9-87; testo già apparso nel "Bulletin de Psychologie", n. 236, 1964.

9 Cfr. Ivi, pp. 38-40. Il riferimento è alla *Cinquième méditation*, in *Méditations cartésiennes* (Vrin, Paris 1953).

ma lacune e discontinuità, di cui nella propria lingua non si ha coscienza, perché la comprensione tra individui parlanti la stessa lingua non è mai simulata. Nella propria lingua ci si intende, perché si riempiono i vuoti e i silenzi del parlato con il sottinteso.

Si è Altri di fronte all'Io, al Soggetto pensante. Perciò, l'altro può essere inteso come consimile, oppure come diverso, oppure come nemico. Però non si può ignorare un ulteriore elemento, cioè che l'alterità e la diversità sono reciproche. Se l'Altro è diverso da me, io sono diverso per l'altro.

Allora, qual è un fondamento ermeneutico alternativo a questo itinerario nel quale un Io si contrappone ad un altro Io, quasi teologicamente "uguale e distinto"? L'alternativa consiste nella constatazione che si è diversi *nella comunità*. Qui sorge un altro dilemma: è la comunità che sancisce l'Altri in quanto diverso? O la comunità dà solo la percezione della diversità? Qui ci introdurremmo nel problema complesso della diversità che assume connotazione negativa, in quanto derivante da una sanzione sociale della comunità, sulla base di preventive nozioni di normalità e di abilità.

Ma torniamo alla domanda di fondo: si può attestare l'Alterità? Una volta che si dovesse risolvere positivamente tale quesito, ne dovremmo affrontare un altro più specifico: come si può comprendere l'Altro? Per Kierkegaard, riletto da Sartre, comprendere l'Altro vuol dire divenire l'Altro. Ma non si tratta solo di un percorso mentale, perché anche il corpo diviene strumento ermeneutico. Simone Weil, quando vuol conoscere la condizione operaia, diviene operaia e mette in atto una ermeneutica del vissuto corporeo:

Il mondo è un testo a più significati e si passa da un significato all'altro con il lavoro. Un lavoro in cui il corpo ha sempre parte, come quando s'impara un alfabeto di una lingua straniera; questo alfabeto deve entrare nella mano a forze di tracciare lettere<sup>10</sup>.

Insomma, filosofi, artisti, psicologi si sono interrogati sulla fecondità e/o sulla letalità del rapporto Io-Altri, nel contesto comunitario. Per esempio, in Nietzsche è una critica della massa, della collettività in quanto produce oblio di sé. Per Jung, al contrario, l'intersoggettività sul piano sociale ha la funzione di frenare e di rendere meno pericolosa la "luminosità" degli archetipi. Questa è la vera natura della socialità nel pensiero dello psicologo zurighese: le forme del cammino individuativo non possono che venire dall'interno di ognuno di noi, ma sarebbero forze dirompenti se non venissero confrontate e limitate da quel fondamentale principio di realtà

---

10 *Cahiers, I*, Plon, Paris 1970, n. e., p. 132

che è la presenza di Altri. In gran parte della psicologia analitica, l'etica ha proprio il compito di farci riconoscere la presenza di Altri, con la sua funzione limitante.

*Comunicare con l'Altro. Socializzare con l'Altro*

Comunicare con Altri vuol dire avviare una attività di corpi. La tesi fondamentale di Merleau-Ponty era sempre quella della incorporazione o incarnazione. Questo valeva anche per la parola. Per il filosofo francese, la funzione categoriale era incarnata nell'oggetto; il rapporto di quella funzione con il linguaggio si presentava come rapporto esteriore di causa ed effetto;

la parola è un corpo attraverso il quale si manifesta una intenzione. La parola non è un semplice automatismo al servizio del pensiero; essa ne è lo strumento di attualizzazione: il pensiero non si realizza veramente che quando ha trovato la sua espressione verbale<sup>11</sup>.

Alla radice di tutto questo era la tesi di Merleau-Ponty, ampiamente esposta nella *Phénoménologie de la perception* e ripresa nella *Prose du monde*, che la percezione fosse già espressione e che il linguaggio non avesse significazione ma fosse significazione. Il linguaggio del soggetto emergeva da un linguaggio totale indistinguibile dalla attività corporea intenzionata:

Il linguaggio è un prolungamento indissolubile di ogni attività fisica, e nello stesso tempo è nuovo in rapporto ad essa: la parola emerge dal "linguaggio totale" costituito dai gesti, dalla mimica ecc. Ma trasforma. Già esso impiega gli organi fonatori per un uso che non è loro naturale: in effetti, il linguaggio non ha un organo, tutti gli organi che vi contribuiscono hanno già un'altra funzione (Sapir). Il linguaggio si introduce come una soprastruttura: fenomeno che testimonia già un altro ordine<sup>12</sup>.

Tutto questo introduceva il chiasma di linguaggio e intersoggettività. Questo bagno nel linguaggio, il teorizzare la nascita già immersa in esso, offrivano a Merleau-Ponty anche l'occasione per affrontare il tema dell'espressione linguistica infantile e della sua genesi. Egli individuava una

---

11 *La conscience et l'acquisition du langage*, cit., pp. 64-65.

12 Ivi, p. 15.

caratura diversa nel linguaggio dei bambini che, per lui, non nasce né si configura come imitazione del linguaggio degli adulti, ma come gesto assoluto. A questo proposito, il nostro filosofo riprendeva K. Bühler, per il quale la lingua aveva indissolubilmente tre funzioni: rappresentazione; espressione di se stessi; appello agli altri. Il movimento del bambino verso la parola è un appello costante all'altro.

Il bambino riconosce nell'altro un altro se stesso. Il linguaggio è il mezzo per realizzare una reciprocità con lui. Si tratta di un'operazione, per così dire, vitale, e non d'un atto intellettuale solamente<sup>13</sup>.

Il fanciullo, concludeva Merleau-Ponty ricalcando Husserl, avverte subito il corpo d'altri come portatore di condotte strutturate e prova il proprio corpo come un potere permanente e globale di realizzare dei gesti dotati di un certo senso, un *io posso*<sup>14</sup>.

Anche il timore dell'artista, vedi il caso di Cézanne e quanto ne scrive Merleau-Ponty, è verso la risposta che attende dalla visione dell'altro, dalla compartecipazione dell'altro alla propria visione. Perché un quadro non può essere spiegato. Come dirà Sartre, stavolta d'accordo con l'amico, ogni spiegazione della pittura rientra nella letteratura, ma non ci aiuta nella comprensione dell'opera. Insomma, ribadisce Merleau-Ponty, se l'opera d'arte è riuscita si insegna da sé.

Il pittore ha potuto solo costruire un'immagine. Bisogna attendere che questa immagine si animi per gli altri. Allora l'opera d'arte avrà unito le vie separate e non esisterà più semplicemente in una di loro come un sogno tenace e un delirio persistente, o nello spazio come una tela colorata, ma abiterà indivisa in parecchi spiriti, presuntivamente in ogni spirito possibile, come un'acquisizione per sempre<sup>15</sup>.

Il corpo carnale è, d'altro canto, il tessuto che ci permette di superare la chiusura del/nel soggetto che era stata imputata, con motivazioni diverse, tanto alla fenomenologia husserliana quanto a quella presente nel sartriano

---

13 Ivi, p. 30.

14 Ivi, pp. 34-35.

15 *Le doute de Cézanne*, "Fontaine", n. 8, 1945; poi in *Sens et non-sens*, cit., pp. 33-34; p. 38. Nella *Phénoménologie* era scritto: "Senza l'esplorazione del mio sguardo o della mia mano e prima che il mio corpo si sincronizzi con esso, il sensibile non è altro che una sollecitazione vana" (*Phénoménologie de la perception*, Gallimard, Paris 1945, p. 248; trad. it., a c. di A. Bonomi, Il Saggiatore, Milano 1965, p. 291).

*L'Être et le Néant*. Nel saggio *L'Oeil et l'Esprit*, l'ultimo scritto apparso (nel 1961) mentre Merleau-Ponty era in vita, il chiasma “pacifico” della relazione con l'altro è chiaramente definito:

Occorre che con il mio corpo si risvegliano i *corpi associati*, gli “altri”, che non sono miei congeneri, come dice la zoologia, ma che mi frequentano, che io frequento, con i quali frequento un Essere attuale, presente, come mai animale ha frequentato quelli della sua specie, il suo territorio e il suo ambiente<sup>16</sup>.

### *La morte dell'Occidente come paura dell'Altro*

Un discorso sul nostro rapporto con l'altro non può chiudersi nel rapporto intersoggettivo e individuale, ma investe anche i rapporti con comunità e culture “altre”. È quello che avviene nell'epoca della cosiddetta globalizzazione ma che già era avvenuto ai primi del Novecento, quando l'Europa pensava di avvertire la propria fine.

La categoria della globalizzazione, infatti, può esser letta da un punto di vista economico, comporta dei problemi di tipo meta-giuridico, richiede adeguamento delle prassi e dei modelli normativi. Ma oggi la globalizzazione, preceduta dal fenomeno epocale degli esodi, della immigrazione di massa, della realtà interculturale fa rinascere nell'Occidente angosce e paure mai sopite che nel secolo scorso produssero manifestazioni culturali che avevano segnato una stagione.

Era la stagione della temuta “fine dell'Occidente”, allora generata dai fenomeni che si presentavano ideologicamente come non circoscrivibili ad una singola cultura: erano il socialismo, la democrazia, la tecnologia.

Invece, la paura di una massificazione, con perdita delle identità, è stata radicalizzata, alla fine del secolo XX, dal vivere in comunità con soggetti

---

16 *L'Oeil et l'Esprit*, apparve in “Art de France”, n. 1, gennaio 1961, pp. 187-203; poi nel numero di “Les Temps Modernes” dedicato a Merleau-Ponty dopo la sua morte (n. 184-185, 1961, pp. 193-227), quindi in volume da Gallimard (Paris 1964), da cui si cita. Dello scritto sono apparse due traduzioni italiane: la prima, a cura di G. Invitto, Milella, Lecce 1971; la seconda, a cura di A. Sordini, in M. Merleau-Ponty, *Il corpo vissuto*, a c. di F. Fergnani, Il Saggiatore, Milano 1979, pp. 195-243 (la trad. di Sordini ha avuto una edizione autonoma nel 1988, con una nota di C. Lefort). In questo testo, si cita la trad. it. a c. di G. Invitto. Il brano in questione è alla p. 13 e p. 29 di edizione francese ed edizione italiana.

di “altre” terre, di “altre” lingue e di “altre” religioni. Erano gli stranieri che vivevano in casa nostra; avanguardia empirica dei fenomeni di globalizzazione. La risposta che si ebbe all’inizio non fu pacifica.

Nella lingua latina era lieve la distanza lessicale tra “hospes” (ospite-forestiero) e “hostis” (straniero-nemico). Ma era anche lieve la diversità fonetica di “hostis” e “hostia” (vittima). Accanto alla globalizzazione ed al suo lessico rispuntava, però, l’altra paura, quella di una morte senza ritorno: una morte definitiva dell’Occidente che materializzava la paura della fine del mondo. Per l’Occidente la fine del mondo spesso ha significato fine dell’Occidente.

Infatti, la globalizzazione potrebbe rappresentare la sconfitta della cultura occidentale, nei modi in cui esteriormente si è manifestata. Alla fine della seconda guerra mondiale, scriveva Elio Vittorini l’articolo di presentazione di “Il Politecnico” (29 settembre 1945), che aveva per titolo *Una nuova cultura* e per sottotitolo *Non più una cultura che consoli nelle sofferenze ma una cultura che protegga dalle sofferenze, che le combatta e le elimini*. Vi leggiamo:

Per un pezzo sarà difficile dire se qualcuno abbia vinto in questa guerra. Ma certo vi è tanto che ha perduto, e che si vede come abbia perduto. I morti, se li contiamo, sono più di bambini che di soldati [...]. Di chi è la sconfitta più grave in tutto questo che è accaduto? Vi era bene qualcosa che ci aveva insegnato di considerare sacra l’esistenza dei bambini. Anche di ogni conquista civile ci aveva insegnato ch’era sacra; lo stesso del pane; lo stesso del lavoro. E se ora milioni di bambini sono stati uccisi, se tanto che era sacro è stato lo stesso colpito e distrutto, la sconfitta è stata anzitutto di questa ‘cosa’ che c’insegnava l’invulnerabilità loro.

La “cosa” sconfitta era la cultura: anche e soprattutto la cultura occidentale. Era la cultura cristiana e quella idealistica, che avevano segnato per secoli l’Occidente, a dimostrare la loro insufficienza.

Oggi il monolitismo culturale si è frantumato ed esiste una costellazione storica che è visibile nella frantumazione etnico-religiosa dell’Oriente e nella situazione di crisi dell’Occidente. L’economia ha il pregio di introdurre violentemente lessici adeguati ai processi in atto. Mondializzazione e globalizzazione dei mercati stanno a indicare la fine delle autarchie, anche di quelle continentali. Ma potrebbero stare ad indicare anche una nuova forma di controllo totalitario del mondo da parte delle potenze economico-finanziarie.

La paura della fine del “nostro” mondo richiama nell’Occidente un fenomeno dei primi decenni del Novecento: la paura del suo *exitus*. Dal *Tramonto dell’Occidente* di Spengler, alla *Krisis* husserliana, dal tradimento

intellettuale denunciato da Benda alle parentesi della storia e nella storia segnalate da Croce, tutta la prima metà del secolo scorso è stata attraversata da un senso di morte. E ciò è alla base dell'”antimoderno” di Charles Péguy e dello stesso Jacques Maritain, del disagio della civiltà segnalato da Freud, della crisi della civiltà temuta da Huizinga.

Nel 1918, appena conclusa la prima guerra mondiale, Oswald Spengler pubblicava *Il tramonto dell'Occidente*. All'interno di categorie e del lessico del tempo, la sua analisi sui motivi della morte dell'Occidente era esplicitata in maniera chiarissima:

Nell'*imperialismo* [...] bisogna saper vedere il simbolo tipico di una fine. Ora, proprio tale forma è l'ineluttabile destino dell'Occidente [...]. Così l'*imperium romanum* non ci appare più come fenomeno irripetibile, ma come il prodotto normale di una intellettualità rigorosa ed energica, cosmopolita, eminentemente pratica e come uno stadio finale tipico che già si era realizzato altre volte, ma che finora non era mai stato ben identificato [...]. Esistono stadi ben determinati *ancora più spinti* di quelli attuali [imperialistici] euro-occidentali e già ripetutamente apparsi nel corso della storia; [...] di conseguenza il futuro dell'Occidente non sarà mai illimitato ascendere e andare avanti nella direzione dei nostri ideali del momento, per spazi fantastici di tempo, bensì *un episodio della storia rigorosamente circoscritto e incontrovertibilmente determinato quanto a forma e durata, episodio che abbraccerà pochi secoli e i cui tratti essenziali possono essere predetti e calcolati in base ai precedenti esempi*<sup>17</sup>.

L'imperialismo politico e culturale è già sintomo di disfacimento e di morte. La globalizzazione è un imperialismo planetario. Gli intellettuali occidentali del primo Novecento percepirono questo. Perché era la morte che gli europei avevano vissuto nei loro spazi ritenuti sacri e inviolabili: Italia, Francia, Germania, Inghilterra, Spagna... Il potere politico pensò di bloccare la crisi, solidificando la situazione con i “regimi totalitari di massa”.

Più della morte fisica temiamo un'altra morte: quella culturale ed etica. Il mescolamento delle razze, dei linguaggi, dei costumi, delle religioni pare la soluzione finale di questi processi planetari. Davanti a tale situazione, pure l'Occidente deve adeguare i suoi lessici. Anche perché l'Occidente è una determinazione culturale, un modo di presentarsi alla storia. Siamo in uno spazio storico in cui, alla permanenza delle identità che convivono, manca un comune substrato etico, nell'accezione hegeliana del termine. Non basta declamare o praticare individualmente i valori; essi debbono secolarizzarsi,

17 Ripreso in M. Nacci, *Tecnica e cultura della crisi (1914-1939)*, Loescher, Torino 1982, pp.70-72.



mediarsi, storicizzarsi, materializzarsi in normative, strumenti istituzionali, oltre che in atteggiamenti diffusi.

L'uscita dai perimetri culturali dell'Occidente si presenta come deriva di altri popoli e di se stessi. Perché ciò non abbia la dimensione del lutto ma di nuova nascita, l'orizzonte dovrebbe essere un linguaggio in cui le parole ritornino ad essere *consequentia rerum* e valgano per tutti. Ma basterà questo per togliere all'Occidente l'immagine della estinzione vicina? Oppure noi dobbiamo assecondare questo processo di sfiancamento culturale?

Mai come in questo periodo le culture locali sono tornate in auge, tanto in forma benigna, come ripresa e riscoperta di modelli culturali sotterrati da secoli, tanto in forma maligna come contrapposizione tra etnie limitrofe. È il momento di ripensare la convivenza con l'Altro non più intesa come omologazione né come integrazione unidirezionale, ma come compresenza in una comunità di radici diverse che si intrecciano e che sono distinguibili attraverso una riflessione solo analitica, quindi sul piano dell'astrazione.

### *Conclusione*

Il problema dell'alterità, quindi, è un problema centrale, non solo per l'indagine teoretica, in una società che vive la monadizzazione sociale del soggetto. È un tema che trascende la sfera della filosofia morale, pur trovando in essa spazi di riflessione e di ridefinizione comportamentale. È un tema che oggi investe la convivenza mondiale e supera le strettoie ego-centriche di certo esistenzialismo datato.

Questo problema è divenuto, nel '900, domanda ontologica che solo una prassi empatica (vedi il ruolo lévinasiano della carezza) può superare senza ancora spiegare. Sicuramente la "com-prensione" è molto più immediata della fondazione "concettuale" di Altri. In grande parte, la *querelle* storica (e perciò datata) tra Sartre e Lévi-Strauss relativa al concetto di "conoscenza" reificante del soggetto aveva sottotraccia anche questi interrogativi.

Ma se la storia della filosofia, sempre che esista una "storia" della filosofia, come si chiedeva Nicola Abbagnano, è anzitutto storia di domande e non storia di risposte, il rapporto Io-Altri continuerà a costituire un'interrogazione aperta per la quale, forse, come affermava Merleau-Ponty in risposta al paradigma: *L'enfer c'est les autres*, tutto dipende da un nostro modo pre-teoretico e pre-concettuale di atteggiarsi nei confronti di Altri.



## LA TRASLITTERAZIONE ETICA DELL'AMOR SUI NELLE FILOSOFIE DELL'ASSENZA DEL SÉ

### *Il sé, la conoscenza come morte del sé*

Parlare dell'*amor sui* comporta alcuni quesiti preliminari non nuovi. Infatti, il pensiero occidentale si è posto da sempre la domanda del rapporto del soggetto con il "sé". Questo vuol dire porre anche, in maniera propedeutica, le possibilità e le modalità della conoscenza del sé. Presentando, in maniera esemplificativa, alcuni passaggi fondamentali di questa riflessione, vi troveremo conclusioni diverse. Per iniziare dalla linea socratico-platonica, conoscere se stessi è conoscere ciò che si sa e ciò che non si sa. Nel *Carmide* Crizia, nel discutere dell'iscrizione sul tempio: "Uomo, conosci te stesso, e conoscerai l'universo e gli Dei", afferma:

Io, per me, infatti, più o meno sono d'accordo con colui che ha dedicato a Delfi tale iscrizione. Penso infatti che questa iscrizione sia posta in modo da rappresentare un saluto del dio a chi entra, in luogo del "Salve" perché questa forma di saluto non è giusta, augurare di star bene, e non bisogna farsi questa esortazione gli uni con gli altri, ma augurarsi di essere assennati. [...] Certo parla in maniera piuttosto enigmatica, come fa un indovino; e infatti "Conosci te stesso" e "Sii saggio" sono la stessa cosa come sostiene l'iscrizione e come sostengo anch'io, ma forse qualcuno potrebbe parlare diversamente, cosa che appunto, a mio avviso, è capitato a coloro che in seguito dedicarono le iscrizioni "Nulla di troppo" e "Garanzia porta guai"<sup>1</sup>.

Quindi, Crizia, discutendo dell'assennatezza, afferma che la saggezza consiste nel conoscere se stesso. Nello stesso dialogo, la figura di Socrate prolunga e rilancia il discorso identificando la conoscenza di sé con la consapevolezza di sapere ciò che si sa e ciò che non si sa:

1 *Carmide*, trad. di U. Bultrighini, in Platone, *Tutte le opere*, vol. III, Newton, Milano 1997. Brani 146<sup>e</sup>, 165a.

Dunque soltanto l'assennato conoscerà se stesso e sarà in grado di esaminare che cosa egli si dà il caso che sappia e che cosa non sa, e sarà capace allo stesso modo di esaminare anche gli altri, che cosa uno sappia o pensi di sapere, se davvero sa, e che cosa poi pensi di sapere ma non sa: lui solo può farlo, nessun altro. Questo significa dunque essere assennati e l'assennatezza: conoscere se stessi e sapere cosa si sa e cosa non si sa<sup>2</sup>.

Per converso, la cultura ebraica, poi diventata anche cristiana, dichiarava che conoscere se stessi è conoscere il bene e il male, in quanto nostre possibilità, la cui conoscenza era vietata da Dio: "Il Signore Dio preso l'uomo e lo pose nel giardino di Eden, perché lo coltivasse e lo custodisse. Il Signore Dio diede questo comando all'uomo: 'Tu potrai mangiare di tutti gli alberi del giardino, ma dell'albero della conoscenza del bene e del male non devi mangiare, perché, quando tu ne mangiassi, certamente ne moriresti'" (*Genesi* 2, 15-16)<sup>3</sup>. Quindi, in maniera diretta si collega la possibilità di conoscersi con la morte del soggetto. Quando Adamo dice a Jahvé di essersi accorto di essere nudo, la risposta è chiara: "Chi ti ha fatto sapere che eri nudo? Hai forse mangiato dell'albero di cui ti avevo comandato di non mangiare?" (2, 30-31). Conoscersi nella propria nudità è conoscersi e, quindi, morire: "Il Signore Dio disse allora: 'Ecco l'uomo è diventato come uno di noi, per la conoscenza del bene e del male. Ora, egli non stenda più la mano e non prenda anche dell'albero della vita, ne mangi e viva sempre'" (3, 22).

È il passaggio, qui, dalla innocenza che è ignoranza, ma è confinante con l'angoscia. Perdere l'innocenza vuol dire perdere la non imputabilità, quindi meritare la condanna. Kierkegaard, nel 1844 scriveva:

Il racconto del *Genesi* ci dà la giusta spiegazione dell'innocenza: l'innocenza è ignoranza. [...] L'innocenza c'è ancora, ma basta una parola perché l'ignoranza si concentri. Parola naturalmente incomprensibile per l'innocenza: l'angoscia ha però trovato la sua prima preda, al posto del nulla è subentrata una parola enigmatica. Così quando nel *Genesi* Dio dice ad Adamo: "Tu non mangerai i frutti del bene e del male", è chiaro che Adamo non comprende queste parole. Non potrebbe comprendere la distinzione poiché essa è possibile soltanto dopo aver mangiato. [...] La proibizione crea in Adamo l'angoscia perché crea in lui la possibilità della libertà<sup>4</sup>.

2 Ivi, 167°.

3 Le citazioni sono riprese da *La Bibbia di Gerusalemme*, Dehoniane, Bologna 1996.

4 *Il concetto di angoscia*, trad. it. a c. di E. Paci, Paravia, Torino 1953, pp. 49-50, 57.



Già la proibizione lascia intravedere la “possibilità”, cioè la potenziale libertà del soggetto. Andare a fondo, conoscere il sé, in quanto libertà è scegliere la morte. Conoscenza di sé è morte, quindi, e all’origine della tradizione ebraico-cristiana e non a caso sarà una morte rinnovata, quella del Cristo, a riscattare il peccato ed a permettere la resurrezione finale.

Anche nella successiva tradizione greco-latina, troviamo la sequenza: conoscenza di sé-morte. Pensiamo, soprattutto al mito di Narciso. Per Narciso la conoscenza di sé produce la morte, e questo si sapeva sin dalla nascita. Vediamo la versione di Ovidio, attraverso le sue *Metamorfosi*, iniziate nel 3 d. C.:

Notissimo per fama, attraverso le città dell’Aonia Tiresia dava, alla gente che gli si rivolgeva, infallibili responsi. Prima esperienza della sua veridicità e di come fosse vera la notizia, ebbe la cerulea Liriope, che un giorno con avvolgente gorgo fu abbracciata da Cefiso e ne subì, così costretta, violenza nelle di lui onde. Fecondata, la ninfa bellissima partorì un piccolo, tale che già da allora ispirava amore, e lo chiamò Narciso. Consultato se il piccolo avrebbe visto tempi remoti di una tarda vecchiaia, il fatidico vate rispose: “Purché non si miri”. A lungo la frase dell’augure apparve priva di senso: ma la conclusione delle vicende, il genere di morte, la strana follia, la confermarono<sup>5</sup>.

La traduzione qui utilizzata non dà appieno il concetto espresso da Ovidio, tramite Tiresia: il “purché non si miri” italiano è nel testo latino: “*Si se non noverit*”. Narciso non morrà fino a che non si conoscerà. Come era avvenuto per Adamo.

Ma cosa conosce di sé Narciso? Adamo ed Eva si erano conosciuti come possibilità, cioè come libertà. Narciso si conosce anzitutto come essere amante; quindi, quando perviene all’autoridentificazione di amato-amante, si conosce come *imago* come *maschera*. È lo specchio dell’acqua a rimandarlo come immagine: si conosce guardandosi nell’immagine che l’acqua gli rinvia. Qui abbiamo superato il percorso socratico-platonico dell’autoconoscenza come saggezza fondata sulla ragione.

Ovidio riporta, in questo percorso ermeneutico, elementi non razionali ma patici. Facendo salti di secoli un altro cristiano, Pascal, scriverà “Noi conosciamo la verità non soltanto con la ragione, ma anche con il cuore” ed ancora: “Il cuore ha le sue ragioni che la ragione non conosce: lo si osserva in mille cose. Io sostengo che il cuore ama naturalmente l’esser universale,

5 Ovidio, *Le metamorfosi*, v. I, trad. it. di E. Oddone, Bompiani, Milano 1988 (l. III, vv. 338-350).



e naturalmente se medesimo, secondo che si volge verso di lui o verso di sé; e che s'indurisce contro l'uno o contro l'altro per propria elezione. Voi [il libertino] avete respinto l'uno e conservato l'altro: amate forse voi stessi per ragione?"<sup>6</sup>.

Giungendo al Novecento, María Zambrano, attenta anche alla tradizione mistica, soprattutto a quella del Carmelo, tradurrà il cuore pascaliano nella *viscere*, le *entrañas*, a cui fa ricorso sistematico allorché vuole criticare il panrazionalismo di certa filosofia: "San Giovanni ci dice 'gli occhi [del mio amato] che porto disegnati nelle mie viscere'... gli occhi, quanto vi è di più spirituale e insieme di più personale, e che guardano, quando sono desiderati, fino alle stesse viscere, ove restano impressi"<sup>7</sup>.

Ancora una volta l'intreccio tra il sé, il *pathos* (*eros* di Narciso, *cuore* di Pascal, *passione* del kierkegaardiano *Timore e tremore*, *viscere* di Zambrano) è messo in rapporto diretto con l'essere guardati. E lo sguardo rimane impresso nelle nostre viscere. E qui l'*amor sui*, è possibile tanto nella forma dello "speculum", quindi autistica, di Narciso, quanto nel rapporto all'Altro che ci guarda. Ed è l'occhio del Dio amato dai mistici.

### *Il sé della coscienza come vuoto e nulla*

C'è anche, nella filosofia dell'ultimo secolo, una non secondaria *tranche* di elaborazione teoretica per la quale il sé è *néant*, niente. Il pensatore che ha maggiormente radicalizzato e divulgato tale tesi è Jean-Paul Sartre nella fase della ontologia fenomenologica depositata nel suo *L'Être et le Néant*, pubblicato nel 1943, ma risalente agli ultimissimi anni Trenta. Ancora una volta la traduzione italiana è deviante, quando trasforma in Nulla il *Néant* cioè il *Niente*, che è solo una determinazione negativa, come la teologia negativa di altri secolo: possiamo dire ciò che non è, non ciò che è... La coscienza che costituisce il sé del soggetto è definita *ni-ente*: non-ente. Si dice ciò che non è. Si dirà pure ciò che è : per-sé, dove il *per* sta ad indicare attraversamento, transito di fenomeni. Non *res*, ma attività, libertà.

6 *Pensieri*, trad. di P. Serini, Einaudi, Torino 1967. I pensieri citati sono il 144 ed il 146.

7 *San Juan de la Cruz: de la noche oscura a la más clara mística*, "Sur", LXIII, Buenos Aires, 1939; "Litoral", Torremolinos, n. 124-125-126, t. II, 1983; *San Giovanni della Croce: dalla notte oscura alla più chiara mística*, "Nuova antologia", a. XC, n. 1930, ottobre 1961; poi in *La confessione come genere letterario* (vedi), pp. 109-126, pp. 112-113. La citazione in questione è, nella edizione italiana, da cui citeremo, a p. 121.

Allora la coscienza è non-essere perché l'essere in-sé è *res*, cosa, sostanza: "La coscienza è un essere per il quale, nel suo essere, c'è coscienza del suo essere nulla"<sup>8</sup>. Ed ancora: "Il per-sé è l'essere che è a se stesso la propria mancanza di essere"<sup>9</sup>. L'identità è, quindi, vuoto, buco nell'essere, assenza, spazio di riempimento. Una visione più articolata troveremo, nella *Phénoménologie de la perception* di Merleau-Ponty, pubblicato nel 1945 ma scritto alcuni anni prima. Il mondo non era lì un semplice oggetto, poiché era visto come un viluppo di fessure e di lacune, nelle quali le soggettività si alloggiano o che, piuttosto, sono la soggettività stessa. Per Merleau-Ponty, il soggetto è nei buchi, nelle fessure, nelle pieghe del mondo, così come, in quadri teorici completamente diversi, per Hegel e Sartre la coscienza è buco nell'Essere, è il vuoto che si introduce nel pieno e ne fonda il movimento ideale.

Ma l'ontologia sartriana non può eludere un dato fattuale: non ci avvertiamo o ci conosciamo come identità (*id-ens*). Da cosa deriva questa "illusione trascendentale": dalla impossibilità di porci come niente. Perché lo sguardo dell'altro, come lo specchio, comunque, ci trasforma in *res*. Davanti all'identità frantumata, dissolta rimangono lo specchio e lo sguardo. Ci si conosce attraverso specchio. Narciso: "Al sorgere del mio pianto, ho spesso notato anche le tue lacrime; mi rimandi anche un segno d'intesa con un moto del capo, e per quel tanto che immagino dal moto della tua bella bocca, pronuncii parola che non arrivano alle mie orecchie. Ma costui sono io! [...] Ora, invece, noi due concordi morremo in un solo sospiro'. [...] E anche poi, quando fu accolto nella sede degli Inferi, egli cercava di scorgere se stesso nella corrente dello Stige"<sup>10</sup>.

Lacan aveva affrontato dal punto di vista analitico questo passaggio psicologico sin dal 1936 nel suo *Le stade du miroir*, in cui aveva parlato della prima fase della sua infanzia. Aveva scritto che il bambino riconosce se stesso attraverso l'immagine che ne traccia lo specchio che diviene il formatore della funzione dell'Io<sup>11</sup>.

Il tema dello specchio come mediatore nella formazione dell'identità del soggetto era stato presente in quel periodo anche in altri ambiti della

8 J.-P. Sartre, *L'Être et le Néant*, Gallimard, Paris 1986; qui citeremo dalla trad. it. *L'Essere e il Nulla*, a c. di G. Del Bo, Il Saggiatore, Milano 1965, p. 86.

9 Ivi, p. 679.

10 Ovidio, op. cit., l. III, vv. 458-463 e ss.

11 Cfr. *Le stade du miroir comme formateur de la fonction du Je*, in J. Lacan, *Ecrits*, Paris 1966, p. 93; trad. it. a c. di G. Contri, v. I, Einaudi, Torino 1974, p. 86.

cultura europea. Non si può tralasciare, a questo proposito, Pirandello e il suo romanzo *Uno, nessuno, centomila* in cui il protagonista entra in un vortice di alineazione quando si confronta con l'immagine che lo specchio gli rimanda:

E mi fissai d'allora in poi in questo proposito disperato: d'andare inseguendo quell'estraneo ch'era in me e che mi sfuggiva; che non potevo fermare davanti allo specchio perché subito diventava me quale io mi conoscevo; quell'uno che viveva per gli altri e che io non potevo conoscere; che gli altri vedevano vivere e io no. Lo volevo vedere e conoscere così come gli altri lo vedevano e conoscevano<sup>12</sup>.

Anche qui, l'alienazione non è intesa solo nel senso della patologia psichica, ma anche nel senso del furto che lo sguardo altrui fa della nostra soggettività. E il sé si frantuma in una miriade di facce ognuna rinviante ad un soggetto, nessuno dei quali possiede autenticità:

Ripeto, credevo ancora che fosse uno solo questo estraneo: uno solo per tutti, come uno solo credevo d'esser io per me. Ma presto l'atroce mio dramma si complicò: con la scoperta dei centomila Moscarda ch'io ero non solo per gli altri ma anche per me, tutti con questo solo nome di Moscarda, brutto fino alla crudeltà. Tutti dentro questo mio povero corpo ch'era uno anch'esso, uno e nessuno ahimè, se me lo mettevo davanti allo specchio e me lo guardavo fisso ed immobile negli occhi, abolendo in esso ogni sentimento e ogni volontà<sup>13</sup>.

Tornando ai riferimenti filosofici, nella ontologia sartriana l'identità è malafede e recita o gioco, a secondo del senso che diamo al termine francese *jouer*. La morale mancata. Leggiamo, in *L'essere e il Nulla* il brano famosissimo della autocostruzione "identitaria" del cameriere: "Tutta la sua condotta sembra un gioco. Si sforza di concatenare i movimenti come se fossero degli ingranaggi che si comandano l'un l'altro, la mimica e perfino la voce paiono meccanismi; egli assume la prestezza e la rapidità delle cose. Gioca, si diverte. Ma a che cosa gioca? Non occorre osservare molto per rendersene conto; gioca ad *essere* cameriere". Il problema è, però, ontologico, nel senso di quel che vorrebbe dire quell'"essere" cameriere:

---

12 *Uno, nessuno, centomila*, in L. Pirandello, *Tutti i romanzi*, vol. II, Mondadori, Milano 1982, pp. 739.

13 Ivi, pp. 750-751.



Ecco tante precauzioni per imprigionare l'uomo in ciò che è. Come se vivessimo nel timore perpetuo che ne sfugga, ne trabocchi, eluda improvvisamente la sua condizione. Gli è però che dal di dentro, il cameriere non può essere immediatamente cameriere, nel senso in cui questo calamaio è calamaio, o il bicchiere è bicchiere. Non che non possa formulare dei giudizi riflessivi o dei concetti sulla sua condizione. Sa bene cosa essa "significhi": l'obbligo di alzarsi alle cinque, scopare il pavimento del negozio prima dell'apertura del locale, mettere la macchina sotto pressione ecc.<sup>14</sup>.

Da ciò la maschera che noi costruiamo guardandoci in quello specchio anomalo che è lo sguardo altrui e l'impossibilità dello smascheramento, di cui pure aveva parlato Montaigne<sup>15</sup>, non è possibile), dobbiamo recitare un ruolo. La maschera quindi, la *persona* latina, diventa la nostra condizione. Può questo legittimare l'*amor sui*? In questa dialettica di usurpazione e di autoconstruzione insieme, ogni rapporto interpersonale si porrebbe come rapporto di appropriazione, anche l'amore è desiderio di appropriazione. Come può realizzarsi l'"ama il prossimo tuo come te stesso"? Sembra che con la nullificazione coscienziale sia anche arrivata l'annientamento della morale. Se Dio è *causa sui*, l'uomo si fa uomo per essere Dio: "l'ipseità, considerata da *questo* punto di vista, può apparire un egoismo; ma proprio perché non vi è alcuna misura comune tra la realtà umana e la causa di sé che essa vuole essere, si può anche dire che l'uomo si perde perché la causa di sé esista. Si considererà allora ogni esistenza umana come una passione, poiché il troppo famoso 'amor proprio' non è che un mezzo liberamente scelto tra gli altri per realizzare questa passione"<sup>16</sup>. L'*amor proprio*, per quanto diverso dall'*amor sui*, uno stato intraducibile nel lessico del Sartre del 1943, sembra aver fatto naufragare ogni ipotesi morale. Ma, paradossalmente, la situazione è opposta.

### *Sfuggire alla malafede: il rinvio all'etica*

Sappiamo che l'opera ontologica rinvia una serie di problemi ad uno scritto sulla morale che Sartre non pubblicherà mai in vita e che apparirà, nella sua incompiutezza, dopo la morte dell'intellettuale francese. I problemi rinviati sono proprio quelli del superamento della malafede e quello della autenticità: "Se è indifferente essere in buona o malafede [...] ciò non vuol dire che

14 *L'Essere e il Nulla*, cit., p. 100.

15 Nel capitolo secondo del libro sesto dei suoi *Essais*.

16 *L'Essere e il Nulla*, cit., pp. 100-101, 114.

non si possa sfuggire radicalmente alla malafede. Ma questo presuppone un'autoripresa dell'essere corrotto, che chiameremo autenticità, e la cui descrizione non rientra qui<sup>17</sup>. Il terreno nel quale si pone l'autoripresa dell'essere corrotto è quello della morale: "Tutti questi problemi, che ci rinviano alla riflessione pura e non 'complice', non possono trovare la loro risposta che nel terreno morale. Vi dedicheremo un'altra opera"<sup>18</sup>.

Già nel 1940, scrivendo *Bariona* "su ordinazione" di un padre gesuita, compagno nel campo di concentramento, Sartre aveva parlato in termini morali del senso della sofferenza e del sé come dono gratuito. È Baldassare, personaggio il cui ruolo Sartre aveva lasciato a se stesso per quella recita, ad affermare:

Allora scoprirai questa verità che il Cristo è venuto ad insegnarti e che sapevi già: tu non sei la tua sofferenza. Qualunque cosa tu faccia e in qualsiasi modo tu la esamini, tu la superi infinitamente, poiché essa è del tutto quello che vuoi che essa sia. Che tu ti appesantisca su di essa come una madre sul corpo ghiacciato di suo figlio per riscaldarlo o che tu te ne allontani al contrario con indifferenza, sei tu che gli dai il suo senso e che fai ciò che essa è. [...] Ma tu che sei al di là della tua sofferenza, poiché la modelli a tuo piacere, tu sei leggero, Bariona.

Qui il lessico ontologico ritorna e assume tono anticipatori di temi della letteratura successiva, in particolare quello della leggerezza e del sé come dono che l'uomo fa a se stesso: "Se tu sapessi come l'uomo è leggero. [...] E tutto ciò che è al di là della tua parte di sofferenze e delle tue preoccupazioni, tutto ciò t'appartiene, tutto, tutto ciò che è leggero, cioè il mondo. Il mondo e te stesso, Bariona, poiché tu sei a te stesso un dono perpetuamente gratuito"<sup>19</sup>.

Ma come si fondano i valori in una prospettiva atea, come quella di Sartre? La sua filosofia dell'esistenza ritiene molto scomodo il fatto che Dio non esista, perché così svanisce la possibilità di valori *a priori*. "Dostoevskij ha scritto: 'Se Dio non esiste tutto è permesso'. Ecco il punto di partenza dell'esistenzialismo". Ma ciò non è accolto dal nostro pensatore. Proprio perché Dio non è, non tutto è possibile; la nostra "condanna alla libertà"

---

17 Ivi, 753.

18 Ivi, p. 751.

19 *Bariona ou le Fils du tonnerre* in M. Contat-M. Ribalka, *Les écrits de Sartre*, Gallimard, Paris 1970, pp. 616-617. Oggi c'è la traduzione italiana: *Bariona o il figlio del tuono. Racconto di Natale per cristiani e non credenti*, a c. di A. Delogu, trad. di M. A. Aimo, Marinotti, Milano 2003.

moltiplica le nostre responsabilità. L'uomo è "condannato perché non si è creato da solo, ed è, cioè non di meno, libero perché, una volta gettato nel mondo, è responsabile di tutto quanto fa". Responsabilità grandissima, quindi, che si autofonda come la nuova morale della responsabilità<sup>20</sup> Ecco perché l'esistenzialismo è anche un umanismo.

Nei *Cahiers* postumi sulla morale leggiamo che, se le teologie filosofiche avevano sottolineato il nesso tra libertà divina e Bene, un Bene definito da Dio, di cui l'uomo doveva solo prendere atto, ora si trattava di fondare nel tempo e nella storia il bene, in maniera gratuita senza attenderci premi o castighi: "La libertà supplicata non è, come il Dio di Leibniz, sottomessa al Bene [...] ma, come quella di Descartes, costituente il Bene"<sup>21</sup>.

Costituendo il bene nella storia e nei rapporti interpersonali, Sartre si avvicina ad Alain, un autore di cui criticherà l'attitudine a negare gli storicismi<sup>22</sup>. Per quanto il termine "anima" sia estraneo al lessico sartriano, nella definizione che ne aveva dato Alain possiamo trovare alcune anticipazioni di intuizioni successive di Sartre. Nelle *definizioni*, scritte tra il 1929 e il 1934, il maestro di Simone Weil diceva:

L'anima è ciò che rifiuta il corpo. Per esempio, è ciò che rifiuta di fuggire quando il corpo trema, che rifiuta di rompere quando il corpo si irrita, rifiuta di bere quando il corpo ha sete, rifiuta di prendere quando il corpo desidera, rifiuta di abbandonare, quando il corpo ha orrore. Questi rifiuti sono dei fatti umani. Il totale rifiuto è la santità; l'esame prima di seguire [il corpo] è la saggezza; e questa forza di rifiuto è l'anima<sup>23</sup>.

Non c'è anima, perché "questo bel termine", aveva scritto Alain, non designa per niente un essere, ma un'azione. Era la lettura del dualismo

20 *L'esistenzialismo è un umanismo*, ed. italiana, a cura di M. Schoepflin, Pagus, Paese 1993, pp. 48-49.

21 *Cahiers pour une morale*, a c. di A. Elkaïm-Sartre, Gallimard, Paris 1983, pp. 226. Di quest'opera esiste una trad. it. a c. di F. Scanzio, *Quaderni per una morale (1947-1948)*, Edizioni Associate, Roma 1991.

22 Sartre scriverà che tra i negatori della storia sono Pascal e Alain e che hanno ragione. Come hanno ragione coloro che affermano la sua esistenza (Hegel, Comte, Marx): "I filosofi, in generale, cercano o di ordinare questi due aspetti: es. contingenza nei dettagli, unità nell'insieme - o a mostrare l'uno come apparenza e l'altro come realtà. Di fatto sono veri ambedue, non c'è da gerarchizzarli. Occorre descrivere e mostrare la loro ambivalenza"; J.-P. Sartre, *Cahiers pour une morale*, cit., p. 27.

23 *Définitions*, 1953, ma composte tra il 1929 e il 1934, ora in Alain, *Les Arts et les Dieux*, a c. di G. Bénézé, préf. di A. Briboux, Paris, 1958, p. 1031.

cartesiano in cui la *res cogitans* governa la *res extensa*. L'anima non c'è una *res*, bensì un *effort*. Se manca l'azione non c'è anima<sup>24</sup>. Il discorso porterebbe lontano. Ci farebbe tornare sul concetto di "persona", anche nella sua accezione ampiamente positiva e fondante che ne aveva dato Emmanuel Mounier, tanto vicino all'impresa di *Les temps modernes*, quando aveva scritto, nel 1936, il suo manifesto in favore di un personalismo comunitario:

Personalismo è per noi solo una parola intesa significativa, una designazione comune a dottrine diverse, ma che, nella situazione storica in cui ci troviamo, possono essere d'accordo sulle condizioni elementari, fisiche e metafisiche di una nuova civiltà. Personalismo non annuncia allora il costituirsi di una scuola o l'apertura di una chiesa o l'invenzione di un sistema chiuso. Esso è testimone di una convergenza di più volontà, e si pone al servizio di esse senza toccare la loro diversità, per domandare loro i mezzi per incidere in modo efficace sulla storia<sup>25</sup>.

Abbiamo la persona, il soggetto, il sé come sforzo eticamente costruttivo; come impegno dell'uomo senza miti, secondo la formule di Felice Balbo. Così era anche per Merleau-Ponty per il quale l'idea di una umanità fortuita, che non abbia partita vinta *a priori*, dà valore assoluto alla nostra virtù. Si tratta di comprendere, nella situazione e nelle possibilità che essa presenta, ciò che ha valore in funzione dell'uomo: allora i segni e i presagi non mancheranno. Da ciò un recupero di Machiavelli contro il machiavellismo: "Quale umanesimo è più radicale di quello? Machiavelli non ha ignorato i valori. Li ha visti vivi, brulicanti come un cantiere". Per chi compie tali imprese, la religione terrena ritrova le parole di un'altra religione: "Esurientes implevit bonis et divites dimisit inanes"<sup>26</sup>.

24 Su questo tema, cfr. R. Raghianti, *Dalla fisiologia delle sensazioni all'etica dell'"effort"*. *Dall'apprendistato filosofico di Alain alla genesi della "Revue de métaphysique et de Morale"*, Le Lettere, Quaderni del "Giornale critico della filosofia italiana", Firenze 1993; trad. franc. incompleta: *Alain: apprentissage philosophique et genèse de la "Revue de Métaphysique et de Morale"*, Harmattan, Paris 1995.

25 E. Mounier, *Manifesto al servizio del personalismo comunitario*, (1936), trad. it., a c. di A. Lamacchia, Bari 1975, p. 5.

26 *Machiavélisme et Humanisme*, in *Umanesimo e scienza politica*, Atti del Congresso Internazionale di Studi Umanistici, a c. di E. Castelli, Archivio di Filosofia, Milano 1951, p. 304. Lo stesso saggio fu ripreso in *Sens et non-sens*, cit., (p. 286); trad. it., a c. di P. Caruso, Il Saggiatore, Milano 1967. Il brano biblico citato è del Magnificat ripreso dal Vangelo secondo Luca.

Quale morale morale ne nasce? Una morale, anzi un'etica misurata nell'incidenza sulle relazioni umane: "Quale che sia la filosofia che si professa, quand'anche fosse teologica, una società non è il tempio dei valori-idolo che figurano sul frontone dei suoi monumenti o nei suoi testi costituzionali, essa vale quanto valgono in essa le relazioni dell'uomo con l'uomo"<sup>27</sup>.

Da ciò l'eroismo laico e quotidiano di un uomo senza certezze ultraterrene, che deve basarsi sulla quotidianità e costruirla momento per momento. In *Sens et non-sens* si era letto: "I santi del cristianesimo, gli eroi delle rivoluzioni passate non hanno mai fatto altro. Semplicemente tentavano di credere che la loro battaglia fosse già vinta nel cielo o nella Storia. Gli uomini di oggi non hanno questa risorsa. L'eroe dei contemporanei non è né Lucifero, non è neanche Prometeo, è l'uomo"<sup>28</sup>. Il male ed il bene non riguardano solo il proprio sé ma toccano, quasi per contagio, tutti gli altri uomini: "C'è un circuito fra me e gli altri, una nera Comunione dei Santi, il male che faccio io lo faccio a me e, nello stesso modo, combatto contro me stesso quando lotto contro gli altri"<sup>29</sup>.

Cosa è l'impegno teorico e politico del Sartre post-*Critique* se non un modo di rifondare l'*amor sui* in uno spazio che copre i soggetti deboli del genere umano? Altrove abbiamo parlato, a proposito dei *Cahiers pour une morale*, di un passaggio dalla *critique de la raison théologique* alla *critique de la raison éthique*. Nell'arco 1940-1980 tornano in Sartre i termini e le nozioni di fraternità e di speranza. Nell'opera teatrale scritta nel campo di concentramento, era stato Baldassarre-Sartre a rilanciare la fede nella speranza posta da Dio: "Ma quando Dio ha forgiato la natura dell'uomo, ha fondato insieme la speranza e l'affanno. Perché l'uomo, vedi, è sempre molto di più di quello che è. Tu vedi quest'uomo, appesantito dalla sua carne, radicato sul posto dai suoi due grandi piedi e dici, stendendo la mano per toccarlo: egli è là. E ciò non è vero: dovunque sia un uomo, Bariona, egli è sempre altrove. [...] La Speranza è il meglio di se stessi"<sup>30</sup>.

Nelle interviste tanto discusse che Sartre, prima di morire, concesse a Lévy, i due concetti tornano. Non a caso il titolo messo dalla redazione della rivista che le pubblicò fu *L'espoir maintenant*. Ritorna o emerge anche il tema della fraternità:

27 *Humanisme et Terreur*, Gallimard, Paris 1947, p. X.

28 *Le héros, l'homme*, in *Sens et non-sens*, cit., pp. 330-331; p. 217. Il saggio era già apparso, con il titolo *Le culte di héros*, in "Action", n. 74, 1 février 1946, pp. 12-13.

29 *Machiavélisme et Humanisme*, cit., p. 298; p. 278.

30 *Bariona*, cit., pp. 604-605.

*Sartre* - Io penso che le persone dovrebbero avere o possono avere o hanno un certo rapporto primario che è il rapporto di fraternità. *B. Lévy* – Perché il rapporto di fraternità è il primo? Siamo tutti figli di uno stesso padre? *Sartre* - No, ma il rapporto familiare è primo in relazione a ogni altro rapporto. *B. Lévy* - Si forma una sola famiglia? *Sartre* - In una certa maniera, si forma una sola famiglia<sup>31</sup>.

L'umanità ritorna famiglia. L'*amor sui*, ontologicamente impossibile, si traduce in un'etica della compartecipazione e della fraternità in cui il soggetto si sente parte di una sola famiglia grande quanto l'insieme umano. Con le responsabilità, i rischi, la gratuità che questo comporta.

---

31 *Violence et fraternité*, "Le Nouvel Observateur", 17-23 mars 1980, p.171.



### DALL'ESPERIENZA DEL MAGICO A QUELLA DEL RELIGIOSO.

La domanda iniziale è se esista un'esperienza magico-religiosa. La prima risposta è negativa, perché la religione non è un'esperienza ma una forma culturale. Se vogliamo parlare di esperienza dobbiamo rifarci a quella magico-fideistica.

La fede è comunemente definita come adesione incondizionata a un fatto o a un'idea. Non così per il sacro nella cui definizione è un elemento ulteriore, cioè il dato che sia relativo alla "divinità". Il termine mistero deriva da *miste* che indica l'iniziato ai misteri, cioè ciò che è chiuso, riservato, chiudendo gli occhi. Magia, invece, è "l'arte di dominare le forze occulte della natura e di sottoporle al proprio potere" (sec. XIV) e deriva da *mágos*. Erotodo lo riferisce a "sacerdote persiano che interpreta i sogni". Infine, religione deriva da *rélegere*, cioè raccogliere di nuovo, ordinatamente come una costruzione razionale; ma può derivare anche o da *religare*, cioè legare strettamente<sup>1</sup>. Come scrive Angela Ales Bello, di cui parleremo in altra parte di questo volume, con la religione l'uomo cerca di immaginare il suo rapporto con il mistero e di giungere al mistero che si rileva.

#### *Il mondo magico*

Per parlare del "mondo magico" e della magia, ci si rifà ad Ernesto De Martino che, come è noto, "nasce" culturalmente crociano. Successivamente il suo maestro prenderà le distanze, perché vede nell'analisi dei fattori culturali e antropologici del suo discepolo una forte, condizionante presenza dei fattori socio-economici. De Martino anzitutto contesta Hegel, per il quale la magia constava di "superstizioni" e di "aberrazioni di menti deboli". Lo

---

1 Per le definizioni ci siamo rifatti al *Dizionario etimologico della lingua italiana*, 5 voll, Zanichelli, Bologna 1992.



studioso nostrano, pur segnalando l'elementarietà delle forme magiche di liberazione, le vede come premessa di ulteriori emancipazioni:

Senza dubbio la liberazione che si compie attraverso la magia è assai elementare, ma se l'umanità non se la fosse mai guadagnata, non le sarebbe mai stato possibile porre l'accento sulla liberazione che oggi l'affatica, la reale liberazione dello "Spirito"<sup>2</sup>.

Ma quando e come nasce la magia? De Martino ne vede l'origine in una condizione esistenziale deprivata, che si caratterizza con l'*essere-agito-da* e non con l'agire libero del soggetto<sup>3</sup>. Nella fenomenologia del magico, quindi, il *prius* è la condizione di cattività del soggetto. Infatti, l'*essere-agito-da* che sta alla base della magia e del momento magico della religione, per Ernesto De Martino costituisce la "contropartita individuale e psicologica" dei limiti dell'*agire* civile e laico in una data società e in una data epoca. D'altra parte, egli aggiunge, nel caso che questi limiti gravino sulle coscienze sino al punto di annientarle come energie morali, "il ricorso a più o meno anguste tecniche mitico-rituali, cioè – in ultima istanza – al momento magico serba la sua funzione riparatrice e reintegratrice"<sup>4</sup>. Quindi la magia è collegata al rischio esistenziale, perché la radice del mondo storico, magico, affonda in una esperienza fondamentale: la presenza in rischio, che insorge a difesa della insidia che la travaglia:

La magia risale questa china e si oppone risolutamente al processo dissolvitore. Essa mette capo a una serie di istituti attraverso i quali il rischio è segnalato e combattuto. Un sistema di compensi, di compromessi, di garantigie, sorgono a rendere possibile, in forme più o meno mediate, il riscatto della presenza<sup>5</sup>.

Sulla base di questa traccia, è possibile intravedere una suggestione culturale che potrebbe costituire la magia come "compenso" esistenziale di una alienazione in atto, come in Marx avveniva con la religione. È, però, nel nostro studioso una ulteriore definizione: la magia e la religione sono tecniche che permettono al soggetto di difendersi dal rischio della perdita della "presenza"

2 *Il mondo magico*, (1948), Boringhieri, Torino 1972, p. 258.

3 Cfr. E. De Martino, *Sud e magia*, (1959) Feltrinelli, Milano 1972, 1959, p. 73.

4 Cfr. Ivi, p. 138.

5 E. De Martino, *Il mondo magico*, cit., p. 195.



Vi è però nel *Mondo magico* un nucleo valido, e cioè la tesi della crisi della presenza come rischio di non esserci nel mondo e la scoperta di un ordine di tecniche (alle quali appartengono e magia e religione) destinate a proteggere la presenza dal rischio di perdere le categorie con le quali si innalza sulla cieca vitalità e sulla *ingens sylva* della natura, e destinate altresì a ridischiudere mediatamente il mondo dei valori compromesso dalla crisi<sup>6</sup>.

Il tema delle “tecniche di liberazione” potrebbe richiamare un intellettuale e filosofo torinese che a quelle tecniche ha dedicato riflessione e scritti. Si tratta di Felice Balbo, anch’egli con una formazione crociana che, in seguito, cercherà di mediare con un personale tomismo. Nella prima opera, *L’uomo senza miti*, del 1945, pubblicata da Einaudi, di cui era uno dei responsabili editoriali, i miti erano identificati nella metafisica e nelle ideologie: l’uomo non ha bisogno di *avventure metafisiche*, anzi avverte in esse un limite e un vaniloquio. La metafisica, afferma Balbo, è pura esperienza esistenziale. Essa è, perciò, soltanto *religione* perché è metastorica, cioè rivelazione dell’*uomo eterno*.

Il successivo *Il laboratorio dell’uomo*, che con il titolo stava ad indicare la stessa filosofia, si basava più direttamente sulla nozione di tecnica: anche la filosofia è una tecnica, come la morale, l’economia, la scienza. In questa teorizzazione è visibile in filigrana una eredità del pragmatismo statunitense, nella versione di Dewey, a cui Balbo era stato attento. Però, per lui, la religione, che Balbo non distinse lessicalmente dalla fede ma che distinse dalla ideologia religiosa, non era tecnica, perché sta a sé, è spazio autonomo rispetto alle tecniche umane<sup>7</sup>. Perché, per dirla con Bergson, attraverso la tecnica l’uomo ha ampliato la sua azione sulla natura, e il corpo dell’uomo che si è ingrandito “attende un supplemento d’anima, e la meccanica esigerebbe la mistica”<sup>8</sup>. Quindi, come per Balbo, la tecnica richiede una non-tecnica che è la fede o mistica.

La magia nasce per espungere il “negativo”. Nella religione cristiana, però, al negativo, alla sofferenza si dà un senso, non li si espunge per vie brevi. Il ruolo della passione e della Croce, rimasta anche come gesto che è indicativo e connotativo del credente, è sufficiente per confermare tale

6 Ivi, p. 313.

7 Al pensiero di Balbo, chi scrive ha dedicato alcuni studi, tra cui *Le idee di Felice Balbo. Una filosofia pragmatica dello sviluppo*, Il Mulino, Bologna 1979, pp. 280 e *Felice Balbo. Il superamento delle ideologie*, Studium, Roma 1988, pp. 162.

8 Cfr. H. Bergson, *Les deux sources de la morale et de la religion*, P. U. F., Paris 1961, p. 176.

assunto. Ma occorre spiegare, allora, la presenza nella storia del cristianesimo e del cattolicesimo dei miracoli e dei taumaturghi. Questo secondo termine ha due radici che derivano dal greco: “fatto meraviglioso” e “opera, azione”. Eppure il Cristo presentando nel Vangelo chiedeva ai suoi discepoli di non rendere noti i miracoli che egli pure faceva ed era contrario a manifestarsi portatore di doti soprannaturali.

### *Il negativo e la morte*

Quindi, messi tra parentesi i miracoli, presentata come inaccettabile la magia, come metabolizzare il negativo e la morte? Forse questo nodo potrebbe segnalare un parziale fallimento del cattolicesimo nel gran parte del vissuto delle popolazioni di credenti: non c'è oggi una cultura della morte che non sia di paura e di dolore.

I filosofi hanno discettato a lungo su tale tema, sin dagli esordi della speculazione greca e non poteva essere altrimenti. La riflessione si è sviluppata lungo i secoli. In Hegel, ad esempio, proprio il concetto di individualità assume il valore di “negatività infinita”; la morte non è, quindi, che l'inevitabile passaggio da una falsa realtà, che è costituita dalla singolarità individuale corporea, alla vera realtà, che è lo Spirito: “La morte di quella vitalità, che è solo immediata e individuale, è il venir fuori dello spirito”<sup>9</sup>.

Con un procedimento *dialettico*, tipico del suo pensiero, Hegel afferma in sostanza che la morte è inevitabile e che l'individualità si uccide da se stessa, per i suoi limiti intrinseci:

La inadeguatezza dell'animale all'universalità è la sua malattia originale; ed è il germe innato della morte. La negazione di questa inadeguatezza è appunto l'adempimento del suo destino [...]. La vita diventa un'abitudine priva di processo, cosicché l'individuo si uccide da sé” (§ 375).

Al punto opposto si pone la posizione di Simone Weil, ebrea convertita al cristianesimo, per la quale “non si può amare pienamente se non quando si è rinunciato a vivere”<sup>10</sup>. La rinuncia di cui parla non è, evidentemente, la ricerca della morte fisica. Qui la morte, la sua modalità e il suo significato sono orientati dall'attesa di Dio e dall'incontro con lui:

9 Cfr. *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, trad. it. a c. di B. Croce, Laterza, Bari 1966, § 216 e 222.

10 Cfr. *Écrits de Londres et dernières lettres*, Gallimard, Paris 1957, p. 34.

La verità non è manifesta che nella nudità e la nudità è la morte, la rottura di tutti gli attaccamenti che costituiscono per gli esseri umani la ragione di vita - l'ultimo filo, anche piccolo, deve essere il più difficile da tagliare, perché quando è tagliato bisogna volare e questo fa paura<sup>11</sup>.

La vita, cioè, acquista senso da come si accoglie la morte e da come la si finalizza nella propria esistenza. È la forma di un nuovo platonismo che potrebbe richiamare le argomentazioni socratico-platoniche contenute nel *Fedone*.

Altre considerazioni avanza María Zambrano, che affronta anche il tema della morte nella cultura spagnola e, in particolare, in quella mistica del Carmelo. Uno dei "suoi" *auctores* è San Giovanni della Croce che non cerca la morte, perché l'annullamento del soggetto già avviene per altre vie:

L'esistere di san Giovanni è un non esistere, un essere pervenuti al non-essere. E ciò acquista risalto ancor maggiore se si pensa che egli non cantò mai la morte: non l'invocò mai, e neppure la "menzionò" come santa Teresa che, ciò malgrado, vediamo tanto immersa nella vita, tanto presente, sempre, e anche tanto corporea. In san Giovanni avvenne qualcosa di molto più grave; a lui non sembrò che occorresse la morte per oltrepassare certi confini per "andarsene". E ciò conseguì in due modi. Il primo: il misticismo ascetico, l'antica, asiatica religione del Carmelo; il secondo: la poesia<sup>12</sup>.

Ascetismo e poesia, quindi, sono le vie di una morte benigna e anticipata in vita, non magie né taumaturghi che possano espungere il male.

### *Magia e sacro in positivo?*

Allora, sul tema affrontato, cosa può aggiungere dare la magia in più alla religione? Alla fede non può dare niente; alla cultura religiosa potrebbe dare una venatura non razionalistica. Lo stesso Jacques Maritain affermava che c'è più verità nel rosso di una ciliegia che in tutti i trattati di filosofia.

Ma concludiamo con i temi di María Zambrano. La pensatrice, esule dalla Spagna, parla ancora del Carmelo e di Teresa di Avila che coniuga mistica e quotidianità:

11 *La source grecque*, Gallimard, Paris 1953, p. 85.

12 *San Giovanni della Croce: dalla notte oscura alla più chiara mistica*, cit., pp. 112-113.

Così la grande Teresa può anche, durante la preghiera estatica, non dimenticare i pesci che deve arrostitire. Ella non contempla né il proprio lavoro, né la propria vita e i suoi compiti. Ella nell'estasi contempla le cose di Dio e tuttavia viene al tempo stesso trattenuta dalle cose quotidiane in una realtà che non è il mondo dell'estasi<sup>13</sup>.

L'anima è "la luce che riesce a disegnare quello che porta dentro se stessa; a rendere visibili le sue proprie viscere. Le viscere che hanno creato il loro proprio elemento [*medio*]. Anima è, nello stesso tempo, immagine ed elemento che la manifesta"<sup>14</sup>. Nelle viscere, nelle *entrañas*, non nel cuore, né nella testa, per Zambrano è la vita. Potremmo dire, per traslato, che lì ritorna la magia, *l'extispicio*, cioè l'osservare i visceri, per verificare che fossero puri e per trarne predizioni, ma parleremmo di alcuni millenni fa.

---

13 Cit. in A. von Speyr, *La luce e le immagini. Elementi della contemplazione*, Jaca Book, Milano 1999, p. 74.

14 M. Zambrano, *Amor y muerte en los dibujos de Picasso*, in *De algunos lugares de la Pintura*, Espasa-Calpe, Madrid 1988, p. 161; ripresa nella *Introduzione* di C. Ferrucci a *La confessione come genere letterario*, cit., p. 25.



## LA FENOMENOLOGIA E LA REGIONE DEGLI AFFETTI IN KAROL WOJTYLA

### *La ragione degli affetti in Wojtyla*

Il primo problema che è scaturito immediatamente nella fase di definizione del tema è stato determinato dall'assonanza di due termini, ambedue riferibili all'affettività: "regione" e/o "ragione" degli affetti nella filosofia di Karol Wojtyla? Per la categoria di "regione ontologica", avevamo letto nel primo libro della *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica* che ogni oggetto empirico concreto si inserisce, con la sua essenza materiale, in un genere materiale superiore: in una "regione" di oggetti empirici<sup>1</sup>. Questa indicazione husserliana non fu mai praticata in maniera rigida e sistematica, nondimeno è rimasta nel lessico fenomenologico. Come vedremo, quindi, è nel pensiero di Wojtyla una regione degli affetti nello spazio della persona; c'è anche una ragione che interagisce con l'affettività per trasferirla sul piano della piena umanità che è il piano dell'autodeterminazione.

Non sorprenda che, in questo itinerario ermeneutico, il filosofo polacco – solo in questa veste se ne parla qui e non nell'altra prevalente del suo primato e magistero ecclesiali – parta da una solida e irrinunciata matrice tomistica che egli vede sempre in stretto legame con il realismo, soprattutto

---

1 "All'essenza regionale corrisponde poi una scienza eidetica regionale o, come possiamo anche dire, una ontologia regionale. Anzi, noi assumiamo che nell'essenza regionale, o meglio nei diversi generi che la costituiscono, si radicano delle conoscenze così ricche e ramificate, che, in vista del loro sviluppo sistematico, dobbiamo parlare di un complesso di discipline ontologiche corrispondenti ai singoli componenti generici della regione"; E. Husserl, *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica. Libro primo. Introduzione generale alla fenomenologia pura*, trad. it., a c. di E. Filippini (1965), I ed. con trad. di G. Alliney (1950), integrata da E. Filippini, sulla base dell'edizione di *Husserliana*, Einaudi, Torino 1976, p. 26.



di marca aristotelica. Da questo punto di vista, la sua iscrizione all'ateneo domenicano *Angelicum* di Roma lo immetterà in quel programma di *reditus ad Thomam*, predicato decenni prima da Leone XIII.

Come si spiega, allora, la sua torsione, se di questo si può parlare, verso il metodo, il lessico, gli orizzonti fenomenologici? Con un altro *reditus*, la sua attenzione al nocciolo duro della ricerca fenomenologica, che è la definizione alle essenze, pur in una messa tra parentesi del giudizio sul mondo, è stata sempre collegata al manifesto fenomenologico del "ritorno alle cose".

E nel ritorno alle cose, indicato da Edmund Husserl, si troveranno la fenomenologia essenzialistica e significativa di Wojtyła come la fenomenologia programmaticamente atea di Jean-Paul Sartre<sup>2</sup>. La fase storica, come quella degli anni Trenta-Quaranta, in cui Wojtyła si formò e l'Europa attraversava la sua fase di "sonno della ragione", richiedeva ricerca di senso ed a ciò potevano servire la fenomenologia e alcuni punti certi dati dall'impianto tomistico, scervo dei neotomismi e dalle neoscolastiche e letto in un permanente confronto con la filosofia husserliana che aveva parlato di sé come scienza rigorosa (poi definita "sogno finito") e aveva diagnosticato la crisi delle scienze europee.

Se scrivendo di tutto ciò, Tommaso sarà citato poco, ma spesso sottinteso, sarà solo perché preme cogliere non la cornice teoretica di quella teoresi, che diamo per definita, ma le novità che vi si introducono, senza tentennamenti e remore.

L'autoricostituzione della propria biografia intellettuale fatta da Wojtyła è chiara: "Furono [...] due tappe nel mio itinerario intellettuale: la prima consistette nel passaggio dalla letteratura alla metafisica; la seconda mi portò dalla metafisica alla fenomenologia"<sup>3</sup>. Poi, come normalmente avviene in chi si accosti alla cultura fenomenologica, l'attenzione per la letteratura non venne mai meno. È il motivo per cui, in un ultimo libro di ricordi, leggiamo che, quando rientrava dal colloquio col primate Wyszyński che aveva annunciato al trentottenne sacerdote la sua nomina a vescovo, egli tiene a scrivere questo: "La sera stessa, quindi, salii sul treno diretto a Olsztyn. Avevo con me il libro di Hemingway *Il vecchio e il mare*. Passai tutta la notte a leggerlo, riuscendo ad assopirmi solo di tanto in tanto"<sup>4</sup>.

2 Sull'accostarsi sartriano alla fenomenologia come "ritorno alle cose", cfr. J.-P. Sartre, *La mia autobiografia in un film. Una confessione*, ed. italiana, con introd. e note, a c. di G. Invitto, Marinotti, Milano 2004.

3 *Alzatevi, andiamo!*, trad. a c. di Z. J. Brzozowska Scga, Mondadori, Milano 2004, p. 76.

4 Ivi, p. 15.

Ricerca di senso, dicevamo, e non poteva non esserci questa esigenza che non era orpello intellettuale e teoretico, ma domanda dell'esistenza. Durante le persecuzioni, Wojtyła aveva cominciato a lavorare come operaio in una cava di pietra e successivamente nelle officine chimiche Solvay: "Lavorando manualmente sapevo bene che cosa significasse la fatica fisica. Mi incontravo ogni giorno con gente che lavorava pesantemente. Conobbi l'ambiente di queste persone, le loro famiglie, i loro interessi, il loro valore umano e la loro dignità"<sup>5</sup>. Qui non possiamo non collegare questa esperienza del polacco a quella fatta da un'altra filosofia, Simone Weil, che nella seconda metà della anni Trenta, aveva lasciato l'insegnamento per fare l'operaia nelle officine. Lì volle conoscere la condizione operaia, divenendo ella stessa operaia (comprendere vuol dire divenire, aveva detto Sartre riprendendo Kierkegaard). È il primato del vissuto, anche del vissuto corporeo, su cui si soffermerà la riflessione di Wojtyła, come strategia e via ermeneutica. In *Persona ed atto* leggeremo che la coscienza non è l'Io puro assoluto, ma è un io concreto che vive interiormente se stesso come soggetto dei propri atti e delle proprie esperienze vissute. "Il termine 'io' ha un contenuto più vasto del termine *suppositum*" che nella ontologia tradizionale definiva il soggetto oggettivamente, indica il soggetto reale, il "soggetto dell'esistenza e dell'azione [...] e nello stesso tempo stabilisce la sua nuova dimensione, cioè quella della soggettività vissuta"<sup>6</sup>.

L'esperienza fisica del dolore, della paura, della sofferenza, cioè dell'affettività che definiamo dolorosa e negativa, segna non solo la giovinezza del giovane studioso, ma la sua generazione: "La mia generazione è stata segnata dalla paura dei bombardamenti, dalle deportazioni, dalle rappresaglie. Conosco purtroppo cosa significhi provare paura"<sup>7</sup>. Paura davanti al male; disagio partecipante dinnanzi alla sofferenza fisica: "C'era bisogno di un po' di coraggio per presentarsi davanti a un sofferente ed entrare, per così dire, nel suo dolore fisico e spirituale, senza farsi condizionare dal disagio e riuscire a mostrargli almeno un po' di amorevole compassione"<sup>8</sup>.

5 *Dono e mistero, nel 50° anniversario del mio sacerdozio*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1996, p. 27.

6 *Persona ed atto*, introd. di T. Styczeń, trad. it. a c. di G. Girgenti e P. Mikulska, in K. Wojtyła, *Metafisica della persona. Tutte le opere filosofiche e saggi integrativi*, a c. di G. Reale e T. Styczeń, revisione dei testi italiani, apparati e indici di G. Girgenti, Bompiani, Milano 2001, pp. 888 e n.

7 Discorso tenuto in Slovenia il 19 maggio 1996.

8 *Alzatevi, andiamo!*, cit., pp. 61-62. Wojtyła continua affermando che il senso profondo del mistero della sofferenza umana gli si svelò solo più tardi. "Nella debolezza dei malati vidi sempre più chiaramente emergere la forza, la forza

La “regione” delle affezioni è una grosso ripostiglio da ordinare, a cui dare un ordine razionale. Da qui il ruolo della filosofia.

Normalmente si vedono tre fasi nello sviluppo teoretico del Nostro: la prima è segnata dallo studio su Max Scheler (1954) e da alcuni saggi di filosofia morale e *Amore e responsabilità* (1960); una seconda fase, in cui l’opera filosofica più importante è *Persona ed atto* (1969); e la terza fase, rappresentata dall’ultima sezione di *Persona ed atto* (*Partecipazione*) e dagli scritti di filosofia sociale anteriori all’elezione pontificia (1978).

Detto questo, se è stato riconosciuto che il modo di fare filosofia per Karol Wojtyła è essenzialmente quello fenomenologico, in conformità con il principio indicato da Husserl di andare *alle cose stesse*<sup>9</sup>, è anche vero che egli rifiuta il trascendentalismo husserliano che rischia di divenire un nuovo apriorismo (universo filosofico a cui è stato sempre contrario). Wojtyła si serve del metodo fenomenologico visto principalmente, se non esclusivamente, come la forma di un’indagine che ha per oggetto l’agire che rivela l’essere dell’uomo.

Tutto ciò non poteva non portarlo ad interessarsi delle filosofie dell’esistenza, rampollate dalla fenomenologia. Perciò, agli inizi degli anni Cinquanta inizia uno studio critico di quelle filosofie, per le quali il vissuto emotivo era momento rivelativo delle profonde dinamiche coscienziali, e pensa ad una riforma della fenomenologia, pur nella eterogeneità del tessuto speculativo. Infatti, nell’intervento *Partecipazione ou aliénation*, tenuto al Seminario di studio internazionale di Friburgo del 1975, Wojtyła ripete la critica a Sartre, basata in gran parte sulla prima opera, *L’Essere e il Nulla*, in cui è palese una secca chiusura all’altro, come, peraltro, lo stesso filosofo francese riconoscerà, dopo meno di dieci anni dal volume di ontologia fenomenologica<sup>10</sup>. Lo stesso Sartre è, però, richiamato come esempio positivo, in *Persona ed atto*, per la valenza del nesso tra etica e antropologia, presente nel pensiero fenomenologico più che in quello positivistico e negli studi degli analitici anglosassoni<sup>11</sup>. Parlare alla fine degli anni Sessanta, in ambito cattolico, di valenza etica del pensiero sartriano significava introdurre interpretazioni che scardinavano tanti luoghi comuni.

---

della misericordia. In un certo qual modo, essi ‘provocano’ la misericordia”.

9 Cfr. A. Wierzbicki, *Presentazione*, in K. Wojtyła, *L’uomo nel campo della responsabilità*, a c. di A. Delogu, present. di A. Wierzbicki, trad. it. di L. Crisanti, Bompiani, Milano 2002, p. 13.

10 Cfr. *Partecipazione o alienazione?*, in *Saggi integrativi*, nuova introd. di G. Reale, trad. di A. Setola, R. Buttiglione, A. Cipolla, E. Tartagni, G. Giarratana (ed. orig. Leonardo), compreso in *Metafisica della persona*, cit., p. 1395.

11 Cfr. *Persona e atto*, cit., p. 842.



Merleau-Ponty è richiamato, invece, in una nota sempre di *Persona ed atto*, a proposito della visione delle essenze che ribalta categorie vetero-positivistiche. Il fatto da approfondire, dal punto di vista del lettore, è che per la stessa nota, nella edizione curata da Karol Woityla e da Tymieniecka, il riferimento è a Ingarden<sup>12</sup>, mentre nella edizione curata da Reale e Styczeń, il riferimento è a Merleau-Ponty<sup>13</sup>.

In sostanza, questo sacerdote, già vescovo, si riconosce nella pratica filosofica. Ricordando il ritorno a Cracovia dopo il mandato episcopale, afferma: “Cercai di mantenere i rapporti anche con i filosofi: Roman Ingarden, Władysław Stróżewski, Andrzej Póttawski; e con i sacerdoti filosofi: Kazimierz Kłósak, Józef Tischner e Józef Życiński. La mia personale impostazione filosofica si muove, per così dire, tra due poli: il tomismo aristotelico e la fenomenologia. Mi interessava in modo particolare il pensiero di Edith Stein, una figura straordinaria anche per il suo itinerario esistenziale”<sup>14</sup>.

Quest’ultima citazione della Stein, a cui egli si accosta intorno al ’60, permette di introdurre un altro tema, spesso non adeguatamente trattato.

12 “I fenomenologi parlano di conoscenza di ciò che è essenziale (nel nostro caso parlerebbero di conoscenza di ciò che è essenziale nel fatto ‘l’uomo agisce’). Secondo loro questo tipo di conoscenza è *a priori*, rimane in correlazione con una specifica intuizione e non è, di conseguenza, raggiungibile per via induttiva. R. Ingarden, ad esempio, scrive: ‘sebbene [...] il fenomenologo non rinunci essenzialmente alla indagine dei fatti, il campo proprio delle sue indagini è altrove. Suo compito principale è la *conoscenza a priori dell’essenza degli oggetti*’ (*Z badań nad filozofią współczesną*, p. 318). Questo rilievo unilaterale è tuttavia una ragione di più per cui sembra assolutamente necessario evidenziare maggiormente il ruolo dell’induzione com’è concepita da Aristotele (in contrapposizione con la concezione di induzione dei positivisti)”; *Persona e atto*, testo definitivo stabilito, in collaborazione con l’autore, da A.-T. Tymieniecka, intrd. di A. Rigobello, trad. it. di S. Morawski, R. Panzone, R. Liotta, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1982, p. 33 n.

13 “I fenomenologi parlano di conoscenza di ciò che è essenziale (nel nostro caso parlerebbero di conoscenza di ciò che è essenziale nel fatto ‘l’uomo agisce’). Essi chiamano questa conoscenza ‘visione dell’essenza’ o ‘ideazione’ e la descrivono come *a priori*. L’ideazione, comunque, parte dal particolare come esempio e –come viene sottolineato (cfr. per esempio, M. Merleau-Ponty, *Le problème des sciences de l’homme dans Husserl*, Paris 1955) – precisamente un tentativo di approfondire il concetto tradizionale di induzione in contrapposizione alla concezione positivista come generalizzazione di una serie di casi di co-occorrenza di elementi estranei ad altri casi simili”; *Persona e atto*, ed. it., cit. del 2001, p. 846 n.

14 *Alzatevi, andiamo!*, cit., p. 73.

## *La passione mistica e il sonno degli appetiti*

Nella ricostruzione di una biografia intellettuale di Karol Wojtyła non va trascurato il 1940, anno in cui conosce un sarto, Jan Tyranowski, formatosi alla scuola carmelitana. Questi fa leggere al giovane universitario, al secondo anno della facoltà di Lettere e Filosofia, gli scritti di Giovanni della Croce e di Teresa di Avila. L'orma del Carmelo e di quella che poi diverrà una triade mistica (Giovanni della Croce, Teresa di Avila, Teresa Benedetta della Croce, cioè Edith Stein) rimarrà sempre sottesa nella sua cultura teologica e filosofica. Coi, che poi proprio da papa Wojtyła sarà proclamata santa, diventa un centro di interesse significativo nel suo percorso filosofico: "Mi interessava la sua filosofia, leggevo i suoi scritti, tra cui in particolare *Endliches und Ewiges Sein (Essere finito ed eterno)*, ma soprattutto mi affascinava la sua vita straordinaria e la sua tragica sorte, intrecciata con quella di milioni di altre inermi vittime della nostra epoca. Una discepola di Edmund Husserl, una ricercatrice appassionata della verità, una monaca claustrale, una vittima del sistema hitleriano: davvero un 'caso umano' più unico che raro"<sup>15</sup>.

Con questa profonda attenzione allo spirito carmelitano, spieghiamo anche la tesi di laurea, discussa il 19 giugno del 1948, su *Doctrina de fide apud S. Joannem a Cruce*. Relatore era il domenicano, di impronta aristotelico-tomistica, Réginald Garrigou-Lagrange. In questa sede, la ricerca su san Giovanni della Croce interessa per ciò che dice dei sentimenti e degli affetti, in una prospettiva di ascesa e di asceti mistica:

Quando interviene l'amore per le creature, in forza della sua natura rende l'anima a loro simile e a loro l'assoggetta; l'amante uguaglia e giunge a sottomettersi all'amato; per questa soggezione e somiglianza con l'oggetto del suo amore, resta prigioniero e costretto, incapace di evaderne, incapace di trasformarsi nell'unione divina [...]. Solo rinunciando all'affezione, meglio, all'adesione alle creature, la volontà e l'intera anima si aprono ad un amore altro. Questo distacco, privazione dell'appetito per le creature che si presentano ai sensi, è l'elemento proprio della *notte*<sup>16</sup>.

Liberarsi dall'amore per creature, dell'"appetito" (*ad-petere*) verso di loro, facendosi "notte" dentro, per aprirsi ad altri appetiti e ad altri amori. La definizione di notte è presente, scrive Wojtyła, nelle prime pagine della

15 Ivi, pp. 73-74.

16 K. Wojtyła, *La dottrina della fede in S. Giovanni della Croce*, (1948), a c. di M. Bettetini, Bompiani, Milano 2003 (I ed. Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1979), pp. 187-189.

*Salita*, “dove il Santo dottore, conscio della sua importanza simbolica, ne fornisce una spiegazione *ex professo* [...] : ‘intendiamo qui con *notte* la privazione di gusto nell’appetito verso tutte le cose”<sup>17</sup>. Appetito e *fagia* costituiscono il lessico di san Juan. Mangiare, cibo, sazietà:

Dalla sua risposta intuimmo che la radice della notte si riduce al *velle-querer*, alla volontà. Non si oppone alla *notte* un qualsiasi contatto tra un oggetto di conoscenza e i sensi, ma la disposizione della volontà ad aderire a tale oggetto, a tale bene, soddisfacendo e saziando il desiderio, l’appetito, “perché l’anima non è soddisfatta dalle cose di questo mondo, né da loro che è condannata, non essendone permeata, ma dalla volontà e dall’appetito che in lei dimorano”<sup>18</sup>.

Il misticismo è stato sempre collegato a forme di anoressia, sintomo della “fame d’assoluto” che esclude altri appetiti e altri cibi, perché l’amore è *ad-petere*<sup>19</sup>; è l’oggetto di questo appetito che va individuato e dev’essere un oggetto non creaturale che sazi.

L’amato, pertanto, è Dio. San Giovanni della Croce, ripreso da Wojtyla, scrive: “L’anima vede Dio come suo possesso, come sua eredità, con proprietà di diritto, come figlia adottiva di Dio [...]. Ed essendo suo possesso, lei può donarlo e comunicarlo a chi liberamente vuole. E l’anima lo dona al suo amato, Dio che a lei si è donato, e ripaga Dio di quanto gli deve perché la volontà dona tanto quanto riceve”<sup>20</sup>. Ma quello citato dal sacerdote polacco è anche un mistico che parla delle viscere, dove sono disegnati gli occhi dell’amato. Wojtyla, dal *Cantico della salita al Monte Carmelo*, riprende un’immagine forte: “Queste verità vengono definite occhi perché (l’anima) avverte fortemente la presenza dell’Amato, che le pare stia sempre a guardarla. Per questo afferma: ‘che nascondo nelle mie viscere/disegnati’. [...] Afferma di averli ‘nelle mie viscere/ disegnati’, cioè nella sua anima, secondo l’intelletto e la volontà”<sup>21</sup>.

Dobbiamo ricordare qui che circa dieci anni prima delle tesi di Wojtyla, l’esula spagnola María Zambrano aveva scritto su *San Juan de la Cruz*:

17 Ivi, p. 183.

18 Ivi, p. 185.

19 Sull’anoressia delle mistiche, cfr. *Il corpo delle mistiche e la fame di assoluto*, in M. Forcina, *Soggette. Corpo, politica, filosofia: percorsi nella differenza*, II ed., Angeli, Milano 2000, pp. 18-30. Sullo stesso tema, cfr. R. Bell, *La santa anoressia*, trad. it., Laterza, Bari 1987; G. Reinbault. C. Eliacheff, *Le indomabili*, trad. it., Leonardo, Milano 1989.

20 *La dottrina della fede in S. Giovanni della Croce*, cit., p. 212.

21 Ivi, p. 194.

*de la noche oscura a la más clara mística*, riportando lo stesso passo: “San Giovanni ci dice ‘gli occhi che porto disegnati nelle mie viscere’ ... gli occhi, quanto vi è di più spirituale e insieme di più personale, e che guardano, quando sono desiderati, fino alle stesse viscere, ove restano impressi”<sup>22</sup>. L’unità di vita, mistica e conoscenza è nell’affermazione di Giovanni della Croce: “Gli occhi del mio amato che porto disegnati nelle mie viscere”<sup>23</sup>. Indirettamente, Zambrano pare anticipare l’itinerario wojtyliano, nel suo lasciarsi coinvolgere dal misticismo del Carmelo, quando afferma che per san Giovanni, l’essere è un non esistere, “un essere pervenuti al non-essere”, ma a lui “non sembrò che occorresse la morte per oltrepassare certi confini per ‘andarsene’. E ciò conseguì in due modi. Il primo: il misticismo ascetico, l’antica, asiatica religione del Carmelo; il secondo: la poesia”<sup>24</sup>.

Anche per Wojtyła la letteratura, la poesia, il teatro rientrano in una forma di risalita dalla notte oscura alla mistica spiegata dalla ragione.

#### *Il discorso del metodo: Max Scheler*

Detto questo, non si può negare che il discorso del metodo wojtyliano sia riconducibile alla ricerca su Max Scheler. Il motivo è semplice: Scheler era stato colui che aveva applicato metodo ed istanze fenomenologiche all’etica e Wojtyła, dall’ottobre del 1953, insegna “Etica sociale cattolica” alla Facoltà Teologica dell’Università Jagellonica di Cracovia (che sarà abolita l’anno successivo). Nel dicembre dello stesso anno si abilita alla docenza discutendo una dissertazione che, già nel titolo, sintetizza l’itinerario filosofico dell’autore: *Valutazioni sulla possibilità di costruire l’etica cristiana sulle basi del sistema di Max Scheler*.

L’influsso su Wojtyła del pensiero di Roman Witold Ingarden, allievo di Husserl, è stato da molti considerato notevole. Forse andrebbe ridimensionato. Ingarden si inserisce in un clima e in un orientamento particolare della fenomenologia: ed a quelli Wojtyła si riferisce. Stiamo parlando del cosiddetto gruppo di Gottinga, dove aveva anche insegnato Husserl che, all’interno dell’indirizzo fenomenologico, sottolineava la dimensione realistica. Ciò coincideva con le istanze del nostro giovane docente. Di quel

22 *San Giovanni della Croce: dalla notte oscura alla mistica chiara*, cit., p. 121.

23 Ivi, p. 125.

24 Ivi, pp. 112-113.

gruppo avevano fatto parte, all'inizio, Max Scheler e poi anche due filosofe come Edith Stein e Hedwig Conrad-Martius, oltre a Schapp, Koyré, Hering e lo stesso Ingarden. Di tutto questo movimento rappresenta la posizione avanzata ed innovativa una filosofa, di origine polacca, cara al pontefice e sua collaboratrice: Anna Teresa Tymieniecka.

In sintesi, la posizione di Wojtyła riguardo all'etica di Scheler, in rapporto all'impostazione cristiana, è chiara: "Benché il sistema etico creato da Scheler non si adatti fondamentalmente ad interpretare l'etica cristiana, però ci può essere collateralmente d'aiuto in un lavoro scientifico sull'etica cristiana. Ci facilita cioè l'analisi dei fatti etici sul piano fenomenologico 'sperimentale'"<sup>25</sup>. La sperimentaltà dei processi analitici sarà uno dei punti fermi della metodologia di Karol Wojtyła. Anche per tale motivo nascono le critiche all'etica kantiana. Approfondendo Scheler e Kant, Wojtyła giunge alla conclusione che solo apparentemente le loro teorie sono diverse o contrarie. Kant, infatti, guarda al soggetto e alle sue forme apriori; la moralità si realizza solo al livello della coscienza, nell'extrafenomenico *homo noumenon*, mediante la volontà e gli imperativi categorici. Ma rivolgersi alla forma della norma etica e non ai beni della sfera empirica, crea una frattura con l'esperienza e con gli atti concreti dell'uomo. L'unico elemento empirico è il sentimento del rispetto per la legge<sup>26</sup>.

Venendo al tema delle emozioni e dell'affettività, per il Nostro, Scheler ammette l'influenza dell'emozione nell'esperienza etica, ma quest'ultima, in realtà, "non consiste principalmente in una emozione". Perciò ritroviamo anche in Scheler la negazione o il distacco dell'atto morale dall'esperienza, come in Kant. Questi con la pura doverosità, Scheler con il puro valore, non mettono in luce i momenti del dovere, della responsabilità e della volontà come atto autonomo della persona<sup>27</sup>. È la critica all'apriorismo quando ignora i diritti del "vissuto" che Wojtyła ha colto, invece, nella linea positiva della tradizione fenomenologica-esistenzialistica.

Tutto ciò non vuol dire che non siano riconosciuti i guadagni realizzati dalla riflessione sull'etica, grazie all'apporto scheleriano, anche in relazione ai temi dell'affettività e delle emozioni. Anzi, leggiamo:

25 *Valutazione sulla possibilità di costruire l'etica cristiana sulle basi del sistema di Max Scheler* (ed. orig. Logos), in *Metafisica della persona*, cit., p. 446. Questa tesi è ribadita più volte: "Il sistema etico costruito da Max Scheler fondamentalmente non si adatta alla formulazione scientifica dell'etica cristiana" (ivi, p. 439).

26 Cfr. *I fondamenti dell'ordine etico*, trad. it. a c. del Centro di studi europeo orientale di Bologna, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano, 1980, pp. 34-35.

27 Cfr. Ivi, pp. 62-84.

Il primato delle emozioni si esprime nel sistema di Scheler in un modo tale che per lui la conoscenza emozionale del valore precede la conoscenza intellettuale della 'cosa': anzitutto, dunque, percepiamo affettivamente il valore di un dato oggetto e solo in un secondo luogo penetriamo nella sua struttura concreta. Nella nostra conoscenza, in tutto il nostro rapporto con la realtà prevale questo tratto pratico, così come lo intende Scheler. E Scheler lo concepisce come sinonimo dell'attitudine emozionale, che domina nel rapporto uomo-realtà. L'assiologia precede dunque l'ontologia, l'etica si lega all'assiologia, e perciò l'etica non si collega con l'ontologia<sup>28</sup>.

Ciò che va integrato, quindi, nel sistema di Scheler è il ruolo dell'ontologia. Il passaggio dall'essere all'avere avviene attraverso il dare, che è essenzialmente un ricevere. È chiaro che l'etica materiale dei valori, che è un oggettivismo etico, contro il formalismo kantiano, è fondata sull'esistenza di valori oggettivi indipendenti dalla volontà del soggetto, colti con un atto di intuizione a priori. Parrebbe una prospettiva platonica, se non ci fosse una via diversa della fenomenizzazione dei valori perché Scheler sostiene che i valori si manifestano nell'esperienza emozionale che ha la sua origine nell'amore e considera il dovere come pura negatività, essendo egli convinto della forza attrattiva esercitata dalla stessa percezione affettiva del valore. Siamo entrati, così, a pieno titolo nella regione dell'affettività che è cittadina di un nuovo universo assiologico e ontologico.

La vita emozionale diviene, in Scheler, la via fenomenologica di manifestazioni dei valori, i "valori oggettivi"<sup>29</sup>. Qui, nell'oggettività dei valori, che però è sempre mediata nella situazione e nella contingenza, è la possibilità di aggancio tra l'etica scheleriana e quella cristiana. Ma l'autore è contro ogni relativismo situazionistico in senso assoluto. Nel 1978 Wojtyła scrive ancora:

Il situazionismo assume come principio fondamentale (lo attinge dall'esistenzialismo) la convinzione dell'impossibilità di qualsiasi oggettivazione di ciò che è soggettivo, ed in questo contesto esclude la possibilità di una norma etica, nel senso che una decisione totalmente e puramente soggettiva non può essere conformata ad alcuna verità del bene (anche se essa fosse

---

28 *Valutazione sulla possibilità di costruire l'etica cristiana sulle basi del sistema di Max Scheler*, cit., p. 278.

29 "Oggetto dell'etica non sono i 'fatti formali', ma quelli 'materiali', non le costruzioni soggettive, ma i valori oggettivi. E i valori, secondo Scheler, sono oggetto di un'esperienza. Essa è la cosiddetta esperienza fenomenologica: il nome le deriva dal fatto che i valori, oggetto di quest'esperienza, si manifestano nel contenuto della vita emozionale umana"; Ivi, p. 271.

comunque possibile). Secondo tali premesse la piena originalità dell'auto-determinazione e della decisione umana consisterebbe nel fatto che essa è soltanto la *risposta ad una determinata "situazione"*: ad una situazione in senso interiore ed esteriore. In questa risposta, sarebbe il soggetto stesso a 'creare' il bene o il male, al di fuori di qualsiasi norma della moralità<sup>30</sup>.

Max Scheler, però, ha avuto il merito di considerare la fenomenologia come "il metodo appropriato per l'etica" e di averla introdotta anche nel campo religioso. Prendendo in esame il principio dell'*imitazione* presente anche nell'etica cristiana, Wojtyła individua le peculiarità degli approcci. Scheler afferma che l'imitazione deriva dall'ideale essenza di valore del maestro che appare all'esperienza emozionale-conoscitiva del discepolo ed è frutto di una esperienza intenzionale (tendere-in) verso valori oggettivi<sup>31</sup>. Nell'etica cristiana il modello da imitare è la persona che mette in pratica l'ideale di perfezione attraverso gli atti. L'imitazione è il tentativo di personalizzare i valori di colui che li realizza attraverso l'azione<sup>32</sup>. In Scheler il momento emozionale-emotivo è prevalente, quasi in un rapporto empatico e per contagio; nell'etica cristiana prevale, invece, la "personalizzazione" del portatore, che diviene "modello" esemplare.

Il criterio della *sequela* dei valori personali è dato dal fatto che i valori diventano sempre valori reali. Se in Scheler ciò avviene tramite la co-sperimentazione dei valori basata sull'amore per un'altra persona, per Wojtyła questo non è sufficiente, perché si è ancora fermi allo stato emozionale. Invece, solo Dio manifesta la volontà di una reale perfezione etica della persona, rendendola simile a se stesso. La discriminante è proprio nella categoria cristiana della perfezione o, per meglio dire, nella categoria della perfezione cristiana.

L'insistenza sul fatto emozionale, però, non toglie a Scheler, nella stessa ricostruzione che ne fa Wojtyła, la dimensione della sperimentazione nell'atto. Anzitutto Scheler, all'interno delle esperienze emozionali che possiedono un carattere di semplici stati affettivi, individua gli atti emozionali che hanno un carattere intenzionale, cioè rivolti ad un mondo oggettivo. Così il valore si manifesta nella vita emozionale ed è legato all'esperienza che il soggetto ha dell'oggetto. Inoltre, per il pensatore tedesco, quando diciamo che un dato atto è eticamente buono o cattivo, ne definiamo il valore, che costituisce il contenuto dell'esperienza emozionale e che sperimentiamo

---

30 *L'uomo nel campo della responsabilità*, cit., p. 163.

31 Cfr. *I fondamenti*, cit., pp. 166-167.

32 Cfr. Ivi, pp. 160-163.

compiendo quell'atto. Compito della fenomenologia scheleriana è, quindi, quello di individuare il valore contenuto nell'esperienza vissuta e di oggettivarlo scientificamente, nel significato fenomenologico del termine scienza.

Passando ad un vissuto emozionale-affettivo, l'amore, che è anche, per l'etica cristiana, valore massimo e assoluto, il riferimento è al testo evangelico. Quando Gesù dice al giovane che chiede la vita eterna: "Va', vendi tutto quello che hai e distribuiscilo ai poveri, e avrai un tesoro in cielo; e poi vieni e seguimi", il comando entra immediatamente in rapporto con la conoscenza da cui scaturisce l'atto volontario. Ne deriva, dice Wojtyła, che l'atto d'amore proviene dalla interazione tra l'esperienza del valore e l'esperienza del dovere.

I punti di contatto individuati tra l'etica cristiana e l'etica scheleriana sono sul piano di un personalismo radicato nell'amore che nella dottrina cristiana è il più grande comandamento e nel sistema di Scheler l'origine più profonda dei valori etici. Come interpretare, in questo contesto il comandamento dell'amore, tra Kant, Scheler ed il testo evangelico?

La soluzione è evidentemente contro Kant, però contemporaneamente mette in questione il modo d'interpretare proprio di molti scrittori cattolici e protestanti. Il comandamento dell'amore non ha un significato normativo. L'amore è un atto spontaneo, non può essere oggetto di nessun comando. La frase evangelica che contiene il 'comandamento dell'amore' definisce – secondo Scheler – solo la regola etica dell'amore, indicando le conseguenze etiche del riferimento dell'amore per una persona. È una frase che certifica dove si trova più alto il valore etico. E contemporaneamente Gesù Cristo chiama con questa frase a seguire la sua persona.

Nella versione scheleriana, e ciò ne costituisce il limite secondo la lettura del nostro, "l'emozionalismo vi celebra i suoi trionfi"<sup>33</sup>. La critica incide ancora più a fondo, affermando che, secondo Scheler, l'amore, come in modo del tutto simile anche l'odio, è un atto spontaneo di natura puramente emozionale, che però non si può definire né come una risposta ai valori, né tanto meno come lo stesso complesso di stati affettivi. "La regola interna di esperienza dell'amore è completamente diversa dall'aspirazione: l'amore fondamentalmente mira a manifestare apertamente i valori dell'oggetto, non all'appagamento o alla soddisfazione, come è nell'aspirazione"<sup>34</sup>. L'amore

33 *Valutazioni sulla possibilità di costruire l'etica cristiana sul pensiero di Max Scheler*, cit., p. 296.

34 Ivi, p. 289.



è manifestazione disinteressata del valore dell'oggetto amato; l'aspirazione tende all'appagamento, quindi al possesso dell'oggetto.

È importante pure, prima di concludere questo tassello di riflessione sulla costruzione teorica dell'etica in Scheler, porsi una domanda sulla dialettica tra morale ed etica, termini sinonimici per Kant, alternativi per Hegel. Quella di Scheler è solo prospettiva etica, cioè "materiale", "oggettiva", "visibile", o è anche morale, cioè interiorità, soggettività che implica il rischio individuale e una decisione esistenziale?

La lezione di Scheler, nella lettura di Wojtyła, pare contenere le due ipotesi, per quanto il momento dell'etica costituisca il momento finale della concretizzazione dei valori: "Nella concezione di Scheler ogni etica è etica di un qualche amore o odio. Dall'orientamento di questi due atti primari della vita emozionale dipende la configurazione del mondo dei valori sia nelle singole persone come anche nella vita di tutti gli ambienti e le società; questa configurazione crea l'*ethos*, e l'*ethos* contiene già determinati valori morali, positivi e negativi"<sup>35</sup>. La dialettica è, pertanto, tra l'amore e l'odio, come tra il bene e il male. In Scheler la regione dell'affettività fonda la regione dell'etica.

La distinzione lessicale ed epistemologica di Wojtyła è, però, più netta e non lascia adito ad equivoci: "Per indicare il bene e il male useremo alternativamente l'espressione 'valori morali', in quanto costituiscono il contenuto di esperienza o anche 'valori etici', in quanto costituiscono oggetto di scienza"<sup>36</sup>. Valori etici sono il bene ed il male, in quanto oggetto di scienza; valori morali sono il bene e il male, cioè l'amore e l'odio, in quanto contenuto di esperienza personale: gli affetti, quindi, sono letti come esperienza specifica della persona.

### *La persona amante*

Una volta chiuso il confronto diretto e puntuale con la metodologia scheleriana, l'elaborazione teoretica ed etica di Karol Wojtyła prosegue in maniera autonoma, senza però trascurare le convinzioni acquisite, come quella per cui la struttura fenomenologica deve essere assunta dal moralista quale fondamento per la sua interpretazione dell'esperienza etica<sup>37</sup>.

Fino alla pubblicazione, nel 1969, di *Persona e atto*, i temi dell'affettività, positiva o negativa, continuano ad essere oggetto di analisi e di

35 Ivi, p. 289.

36 Ivi, p. 321. Il testo è chiuso da parentesi.

37 Cfr. *I fondamenti*, cit., p. 52.

proposte. In *Amore e responsabilità*, apparso nel dicembre del 1960 (in gennaio era stato pubblicata la dissertazione su Scheler) l'autore afferma che la base iniziale dei processi umani è l'attrazione che coinvolge la sfera intellettuale, quella emotiva e quella della volontà. Qui si introduce, però, la distinzione tra una affettività puramente sollecitata da dimensioni estetiche (e potremmo chiamarla *tout court* sensualità) e una affettività che coinvolge l'altro come persona integrale. Infatti, leggiamo che la bellezza che suscita grazia e fascino, se intesa solo come dimensione fisica e sessuale, con il tempo si logora, mentre i valori che la persona ha in se stessa non hanno limite<sup>38</sup>.

Quindi, Wojtyła distingue la sensualità, che è solo una componente dell'amore, che si dirige al corpo come "possibile oggetto di desiderio", e l'affettività, che è la "facoltà di reagire alla femminilità e alla mascolinità". L'affettività coinvolge l'immaginazione e il desiderio di essere sempre vicini alla persona che è oggetto dell'amore affettivo<sup>39</sup>. In fine dei conti, potremmo qui trovare, se non una reminiscenza, una convergenza con la concezione platonica dell'Eros come mancanza. Nella visione wojtyliana dell'amore, è della persona nella sua interezza che si avvertono la distanza e il desiderio e non solo della sua componente fisico-estetica.

Perciò, riprendendo la definizione medievale di *amor concupiscentiae*, egli dichiara di riferirsi ad esso non come al desiderio sensuale, ma come al "desiderio di un bene per sé"<sup>40</sup>. Però anche questo amore non è un amore completo, perché non permette "l'attualizzazione massima della potenzialità intrinseca della persona"<sup>41</sup>. L'amore autentico è *amor benevolentiae*, così chiamato da san Tommaso<sup>42</sup>. Nel rapporto tra uomo e donna, si integra con l'*amor concupiscentiae* quando l'amante, che prova "la meraviglia che desta nel cuore la bellezza dell'altro", nello stesso tempo ricerca la via migliore per il compimento del destino della persona amata<sup>43</sup>.

Anche l'amore ha bisogno di riferirsi ad un bene (valore) oggettivo<sup>44</sup>. Di conseguenza "non può esserci pienezza psicologica dell'amore senza pienezza morale". Bisogna guardare all'amore come ad una virtù orientata all'affermazione del valore della persona amata. Abbiamo detto prima

38 Cfr. *Amore e responsabilità. Morale sessuale e vita interpersonale*, trad. it., di A. Berti Milanoli, Marietti, Torino 1979 (1969), pp. 67-68.

39 Cfr. Ivi, 97-102.

40 Cfr. Ivi, pp. 70-71.

41 Cfr. Ivi, p. 72.

42 Cfr. Ivi, pp. 72-73.

43 Cfr. Ivi, p. 73.

44 Cfr. Ivi, pp. 105-106.

che l'amore è la manifestazione in noi del valore dell'altro ed in questo è diverso dall'aspirazione.

Per la morale cristiana, la virtù in questione è soprannaturale e divina, "affonda le proprie radici nella natura e riveste una forma umana solo grazie all'azione dell'uomo"<sup>45</sup>. Perciò, l'amore è inseparabile dal senso di responsabilità, fatto di preoccupazione per il bene autentico dell'altro<sup>46</sup>. Per Wojtyła è il matrimonio che manifesta e oggettivizza la responsabilità delle persone amanti. L'amore sponsale è basato sul mistero della "appartenenza reciproca delle persone [che] si esprime mediante la facoltà dell'uomo di accettare e di donare nel tempo"<sup>47</sup>.

È evidente come, pur partendo e rimanendo in un impianto teoretico di natura fenomenologica, sia sempre presente la radice personalistica, di origine tomistica: "La persona in sé non perde mai il valore essenziale di persona"<sup>48</sup>. Anzi, afferma il nostro filosofo, con la definizione di Tommaso-Boezio: *persona est rationalis naturae individua substantia*, si annulla il conflitto persona-natura rilevato dai fenomenologi, in quanto il diritto naturale è concepito come qualcosa di specifico per l'uomo e nello stesso tempo come partecipazione ad un diritto eterno divino<sup>49</sup>.

Wojtyła è parimenti convinto che il bene non si trovi nell'essere, ma nel divenire della persona. Non sarebbe fuori luogo, a questo proposito, un riferimento alla teoria del personalismo comunitario di Emmanuel Mounier ed al suo manifesto che parla proprio del personalismo come progetto e non come dottrina. Ma l'obiettivo primario che comunque Wojtyła si prefigge di raggiungere è quello di "incontrare" l'uomo servendosi del metodo fenomenologico, alla luce dei principi tomistici, partendo dalle "esperienze vissute della persona" (che richiedono una materializzazione nel sociale e nel politico)<sup>50</sup>.

---

45 Cfr. Ivi, pp. 107-108

46 Cfr. Ivi, p. 118.

47 Ivi, pp. 113-116 .

48 Ivi, p. 122.

49 Cfr. *I fondamenti*, cit., p. 134. Durante la IV Settimana filosofica organizzata nel 1961 dal Circolo Filosofico Cattolico dell'Università di Lublino, Wojtyła difese la seguente tesi: "Il personalismo tomistico parte dal presupposto che il bene individuale dovrebbe essere subordinato al bene comune al quale mira la collettività: la società". Però, "esistono dei diritti della persona umana che devono essere garantiti dalle leggi della società"; il più importante è il diritto alla coscienza. Cfr. J. Szczpka, *Giovanni Paolo II, Papa Wojtyła, da Cracovia a Roma* (parte prima), trad. it. di A. Kurczab, European Book, Milano 1986, pp. 62-63.

50 Cfr. *I fondamenti*, cit., p. 143.

Nello specifico fenomenologico, si tratta di vedere come, in questi vissuti, la volontà e gli atti decisionali si rapportino alle esperienze affettive ed emozionali. L'uomo "vive la verità sul bene realizzato nell'atto", esaltando la soggettività spirituale della persona, la cui essenza consiste nel bene come oggetto della volontà<sup>51</sup>. Wojtyła segue la distinzione tomistica in *bonum honestum, utile, delectabile*: il primo è il bene che costituisce un fine; il secondo tipo di bene è utilizzato come mezzo; il terzo, che è un bene soggettivo, conduce ad una sorta di soddisfazione o piacere dei sensi<sup>52</sup>. Questo preferisce l'utilità alla onestà, ma poiché un atto etico deve perfezionare realmente il soggetto che lo compie (perfezionismo)<sup>53</sup>, Tommaso reputa degni della natura razionale solo i piaceri spirituali<sup>54</sup>.

In san Tommaso, la volontà, che ha come soggetto la sostanza spirituale dell'anima, ha due fonti: la prima è l'*appetitus*, cioè "l'inclinazione a tutto ciò che rappresenta il bene", ed è insita nella natura umana; l'altra è la ragione che, guidando il modo del desiderio, lo rende *appetitus rationalis*<sup>55</sup>. Quindi una duplice determinazione dell'*appetitus*, la prima come esigenza ed affetto (nel senso di *afficere*) generici, ed un'altra come inclinazione governata dalla ragione. Ma anche qui non possono essere espunti, per l'allora vescovo polacco, l'esperienza e il suo valore ermeneutico. Infatti, egli dice che, poiché la volontà consiste nel rivolgere il desiderio verso tutto ciò che è bene, questo implicherebbe un'analisi metafisica della causalità della persona. Prima di intraprendere uno studio dei pensieri metafisici di una verità etica, è indispensabile un rapporto appropriato della stessa con l'esperienza, in cui ogni uomo si riconosce artefice di una moralità a cui è chiamato per sua natura<sup>56</sup>. La facoltà razionale ha anche il compito ben definito di indirizzare attraverso giudizi "la causalità del desiderio che costituisce l'essenza stessa della volontà, in direzione di oggetti appropriati"<sup>57</sup>.

L'etica contemporanea si trova, quindi, da una parte l'empirismo che considera l'esperienza "criterio di oggettività della conoscenza", dall'altra l'apriorismo che vede nella ragione l'origine dei giudizi primari. L'etica non riesce più a stabilire "che cosa viene considerato moralmente buono e

51 Cfr. Ivi, p. 122.

52 Cfr. Ivi, pp. 86-90.

53 Cfr. Ivi, p. 29.

54 Cfr. Ivi, p. 90.

55 Cfr. Ivi, p. 54.

56 Cfr. Ivi, p. 55.

57 Cfr. Ivi, p. 54. Nel testo si aggiunge che san Tommaso chiama questo processo *motio quoad specificationem* (p. 55).

che cosa viene considerato moralmente cattivo in un determinato individuo, in una determinata società o in un determinato periodo della storia di questa società”<sup>58</sup>. Perciò essa deve essere fondata come “scienza filosofica della moralità”<sup>59</sup>. Occorre un ritorno dell’etica, se vuole rimanere scienza, alla moralità del soggetto e della persona, nei suoi vissuti emozionali e nel suo esperire gli affetti.

### *Lessico e fenomenologia degli accadimenti affettivi*

Nel dicembre del 1969, quando da due anni Karol Wojtyła è già cardinale, appare *Persona ed atto*, per conto della Società Teologica Polacca di Cracovia. È sicuramente l’opera più impegnativa e più sistematica dal punto di vista teoretico del nostro autore. Il libro è stato scritto nella cappella: “Nella cappella privata non soltanto pregavo, ma rimanevo anche seduto e scrivevo. Lì scrissi i miei libri, tra cui la monografia *Persona e atto*”<sup>60</sup>. Se potessimo aprire una parentesi, potremmo parlare anche dei luoghi nei quali un autore scrive: *L’Être et le Néant* fu concepito sui tavolini di un bar parigino; Virginia Woolf, da parte sua, per le scritture di donna richiede una “stanza tutta per sé”... e così via. Scrivere nella cappella privata è anche segno di una intenzionalità diversa relativa alla destinazione dello scritto.

Ma torniamo al merito del discorso. Il sesto paragrafo del cap. VI di *Persona e atto* è intitolato *La specificità della commozione e l’affettività dell’uomo*<sup>61</sup>. Ciò è ulteriore testimonianza di come la riflessione sul dato emozionale, affettivo, sentimentale, passionale sia sempre presente nella costruzione di Karol Wojtyła. Fenomenologicamente, egli elabora una mappa concettuale delle varie forme dell’*afficere*, identificandole con accadimenti: “I sentimenti ‘accadono’ nell’uomo. Accadono in quanto sorgono, si sviluppano o passano. La dinamica emozionale non è soggetta, almeno in gran parte, all’operatività della persona. I sentimenti non dipendono dall’intelletto, come hanno già osservato i grandi filosofi greci; sono nella loro essenza ‘irrazionali’. Tuttavia qualcuno potrebbe facilmente intendere questo termine in senso peggiorativo”<sup>62</sup>. La cautela nel segnalare che anche

58 Cfr. Ivi, pp. 8-10.

59 Cfr. Ivi, p. 13.

60 *Alzatevi, andiamo!*, cit., p. 113.

61 Nella trad. italiana edita nel 1982 al posto di *affettività* è *emotività*.

62 *Persona e atto*, cit., p. 1140.

l'attributo "irrazionale" non va condannato aprioristicamente è un elemento che conferma come per l'autore anche ciò che accade, ciò che sfugge alla nostra operatività va valutato, va tenuto in conto in quanto ci costituisce comunque. Ed è segnale di esigenze non sottovalutabili.

In questo recupero del momento affettivo, Wojtyła va ancora oltre, contestando ogni teoria che riferisca ai sentimenti e alle passioni i processi di disintegrazione del soggetto. "Il fatto che l'uomo, con l'insorgere del sentimento o della passione, si trova di fronte al bisogno di una certa integrazione, come dinanzi ad un compito specifico da svolgere, non vuol dire affatto che il sentimento o la passione di per sé determinino la disintegrazione". Una visione negativa di questo tipo può discendere da ogni filosofia che si basi sull'apriorismo etico ed antropologico che, "per sua natura", non tenga conto dell'esperienza. In tal modo sono criticate in prima linea l'etica stoica e l'etica kantiana<sup>63</sup>.

Invece, egli ribadisce la propria convinzione, richiamando le proprie fonti realistiche (lungo l'asse Aristotele-Tommaso-fenomenologia):

Sulla base del pensiero realistico, cui cerchiamo di essere fedeli, ammettiamo che nessun sentimento o perfino nessuna passione umana determina di per sé la disintegrazione della persona nell'atto. È vero invece che essi pongono davanti all'uomo un compito particolare di integrazione. Se l'autodominio e l'autopossesso sono propri della struttura della persona, allora si spiega pienamente il compito di integrare l'emotività (e l'emozionalità) umana nell'autodeterminazione della persona<sup>64</sup>.

Ecco allora che la regione dell'emotività non va espunta né rimossa, ma valorizzata, integrandola nella persona per permettere a questa di esercitare in pieno l'autodominio.

Nella fenomenologia dei sentimenti, che pare essere una sezione originatissima nella filosofia di questo autore e che è degna di avere un posto a sé nella riflessione contemporanea sul tema, si crea, come dicevamo, una mappa concettuale e lessicale precisa. Tutto ciò è programmaticamente dichiarato quando l'autore afferma che, caratterizzando i sentimenti, attribuendo ad essi nomi diversi, distinguiamo innanzitutto le diverse commozioni: "E così una commozione distingue il sentimento della tristezza, un'altra quella della gioia, un'altra il sentimento dell'ira, un'altra ancora il sentimento della tenerezza, quello dell'amore o dell'odio, ecc."<sup>65</sup>.

63 Cfr. Ivi, p. 1143.

64 Ivi, p. 1144.

65 Ivi, p. 1139.

Qui siamo ancora all'interno di un'unica categoria, quello di sentimento. Vediamo, invece, la distinzione tra le categorie esperenziali e del vissuto che Wojtyła stila tra emozione, sentimento, stato affettivo, commozione:

Benché ogni sentimento, persino più fuggevole, sia uno stato emozionale dell'uomo-soggetto, tuttavia si può parlare più propriamente di stato emotivo quando il sentimento si fissa. C'è invece da domandarsi in che misura, fissandosi, resterà emozione. Sembra piuttosto che ciò che chiamiamo stato affettivo si sia molto spesso già allontanato dal suo midollo emotivo originario, che è la commozione dotata di un determinato contenuto, e sia diventato in qualche modo parte della volontà<sup>66</sup>.

La commozione è, dunque, il “midollo emotivo originario” da cui ci si allontana per inglobarla nella volontà, avendo perso la sua natura occasionale, contingente, parcellare, ed essendo divenuta stato emotivo<sup>67</sup>. Questo, però, vuol dire anche che il contenuto delle commozioni resta, talvolta, in stretta connessione con la via spirituale dell'uomo, sino a legarsi alla coscienza morale; è il caso di commozioni-vissuti come il rimorso, la purificazione, la giustificazione, la conversione. “Facciamo dunque esperienza ad esempio delle commozioni estetiche legate alla contemplazione del bello, delle commozioni conoscitive legate alla scoperta di qualche verità, di diverse varianti di commozioni collegate con la sfera dei beni, in particolare del bene e del male morale. Queste ultime esperienze vissute, che Scheler considera manifestazioni più profonde dell'emotività dell'uomo, si sviluppano in stretto legame con i processi della coscienza morale”<sup>68</sup>.

La puntuale diagnosi wojtyliana assume anche la specificità della commozione come differente rispetto all'eccitazione, poiché la commozione “accade” nell'uomo-soggetto allo stesso modo dell'eccitazione, anche se possiamo facilmente distinguere in esse due varianti all'interno delle *passiones animae*. E, sempre in tema di etimi, Wojtyła aggiunge tra parentesi che vale la pena di ricordare che il termine *passio*, che i tomisti, sull'esempio del loro maestro, usano per definire diversi fatti della vita emotiva,

66 Ibidem.

67 “Qui parliamo di diversi sentimenti, di diverse manifestazioni dell'emotività dell'uomo. Midollo di ognuno di essi è una certa commozione. Questo midollo emotivo sembra irradiarsi all'interno creando un'esperienza vissuta emozionale sempre diversa. Chiamiamo questa esperienza sentimento”; Ivi, p. 1138.

68 Ivi, p. 1138.

letteralmente indica proprio l'“accadere”, presentando, con questo, anche la storia filosofica del proprio lessico<sup>69</sup>.

Tornando alle distinzioni nell'affettività presentate in *Persona e atto*, l'eccitazione sembra più vicina alla vita “sensibile” dell'uomo, la commozione sembra più lontana. L'autore aggiunge che, benché l'una e l'altra siano accompagnate da una reazione somatica, l'eccitazione vi sembra maggiormente radicata, la commozione meno: “Viviamo dunque interiormente la commozione come manifestazione di una emotività, per così dire, pura come ‘attivazione’ della sola psiche, in cui il condizionamento somatico risulta meno chiaramente. Perciò anche nell'esperienza vissuta di molte commozioni la sensazione fisica sembra cedere il posto alla sensazione spirituale”<sup>70</sup>. Ci si avvia, insomma, verso un recupero progressivo all'interno dello spirituale, del vissuto emotivo, nella sua manifestazione diasporica.

Delogu ha scritto che, in questo quadro, “Wojtyla, in sostanza, vede uno scarto di significato tra soggetto e soggettività: il soggetto è generalità, categoria, dimensione astratta e astrante dell'esistente; soggettività o persona è l'esistenza esperita, che, egli sottolinea, viene messa tra parentesi quando si parla di *suppositum*”<sup>71</sup>. Per Wojtyla era pregiudiziale e propedeutico distinguere la libertà, che è “il modo di dinamizzarsi della persona”, dall'istinto che è “il modo di dinamizzarsi della natura”. La libertà non è volgersi verso un oggetto che si impone dall'esterno, ma è un “io voglio” che impegna il soggetto nell'azione: “La decisione è quasi una soglia attraverso la quale la persona, in quanto persona, va verso il bene”. Questo orientamento verso il bene, che è potenziale, diventa attuale con la scelta<sup>72</sup>. La scelta comporta un atto di trascendenza. La trascendenza verticale è la conferma dell'io che supera se stesso, rimanendo nell'ambito del proprio mondo interiore, la trascendenza orizzontale è l'io che esce da se stesso in direzione dell'oggetto, negli atti intenzionali, negli atti conoscitivi e nei voleri che “hanno carattere di tendenza”<sup>73</sup>.

Ciò sfocia nell'atto umano e nell'azione, in quanto l'*agere* della persona lo distingue da ogni *pati* (l'accadimento)<sup>74</sup>. Qui un riferimento alla teoria blondeliana dell'azione sarebbe obbligatorio anche se, per Wojtyla,

69 Cfr. Ivi, p. 1137

70 Ibidem.

71 A. Delogu, *L'attualità dell'etica di K. Wojtyla*, Introduzione a *L'uomo nel campo delle responsabilità*, cit., p. 41. Il riferimento è a *Persona e atto*, p. 131 (ed. it. del 1982).

72 Cfr. *Persona ed atto*, cit., pp. 992-994.

73 Cfr. Ivi, p. 982.

74 Cfr. Ivi, p. 1003.



c'è sempre una “dipendenza nella verità” che realizza l'indipendenza della persona nel campo intenzionale<sup>75</sup>. Il momento proprio della libertà è l'autodeterminazione<sup>76</sup> e questo implica una scelta di “profondità”.

Anche gli psicologi, leggiamo nel volume del 1969, distinguono generalmente i sentimenti più bassi da quelli più elevati, indicando anche una diversa profondità dei sentimenti umani e un loro carattere più “periferico” o più “centrale”. Ciò presuppone l'interiorità dell'uomo-persona, come spazio immateriale, nel cui ambito, “in base alla percezione, si può distinguere il centro e la periferia, si possono anche determinare differenti livelli di profondità”. Per cui si aggiunge che nell'uomo non si debbono confondere questi livelli di “profondità” con i livelli dei sentimenti, che possono essere più bassi o più elevati<sup>77</sup>.

Ma esiste un rapporto, un nesso tra affettività a valori? Anche in questo caso il testo che stiamo esaminando è esplicito, dichiarando che si vuole parlare non del valore dell'esperienza vissuta, ma dell'esperienza vissuta del valore, perché le commozioni e i sentimenti umani sono riferiti sempre a qualche valore ed hanno origine da tale riferimento.

In ognuno di questi casi c'è un certo riferimento al valore, tutta l'emozione costituisce, in qualche modo, questo riferimento. Esso tuttavia non è né conoscitivo né “appetitivo”. L'emozione – commozione o sentimento – indica un certo valore, ma di per sé non lo conosce né lo “desidera”. Si può solo dire che le emozioni “dimostrano”, e ciò in un particolare modo sperimentale, l'esistenza dei valori al di fuori di esse, al di fuori del soggetto che vive l'esperienza emozionale<sup>78</sup>.

Le emozioni indicano i valori senza conoscerli e senza desiderarli. Sta alla nostra ermeneutica vissuta recuperare ciò che è sotteso, ciò che è come segnalato a dito. Potremmo dire, utilizzando il linguaggio medico, che le emozioni hanno una funzione sintomatica, non diagnostica né eziologica né catartica o terapeutica.

Anche il sentimento di piacere e lo stato di felicità “accadono”, ma la felicità – che per Scheler, ma non per Wojtyła, è solo un piacere più profondo – rimane strutturalmente unita all'esperienza dell'agire, quindi alla trascendenza della persona nell'atto<sup>79</sup>, e ciò all'interno di una persona

75 Cfr. Ivi, p. 1007.

76 Cfr. Ivi, p. 1009.

77 Cfr. Ivi, p. 1141.

78 Ivi, p. 1149.

79 Cfr. Ivi, p. 1055.

fondata sull'autopossesso, sulla libertà. La prima responsabilità "davanti a qualcuno" è anzitutto responsabilità davanti al proprio io, che è in posizione di giudice rispetto a me stesso. Così si rivela la struttura complessa della persona che risponde *di sé* come pure risponde *davanti a sé*, realizzando l'autodeterminazione del soggetto.

### *Finalizzazione etica e significazione del patire affettivo*

Da quando appare *Persona ed atto* a quando il cardinale Wojtyła è eletto pontefice, trascorrono circa nove anni. Nel frattempo lo studioso di filosofia continua a scrivere e i suoi temi non possono essere diversi da quelli sino ad allora trattati.

Wojtyła filosofo difende l'autoteleologia umana, dove il *telos* è inteso non solo come "fine" ma come "confine" e si addice all'io soggettivo che "attraverso l'atto di volontà che vuole un qualunque valore e la scelta in esso contenuta, dispone contemporaneamente di sé stesso e vuole e sceglie se stesso in un certo modo"<sup>80</sup>. È l'uomo che responsabilmente decide di sé.

Per capire il principio di responsabilità egli ci dice che dobbiamo chiamare in causa la norma della moralità, che rappresenta "il fondamento dell'attualizzarsi della potenzialità etica" della persona come soggetto individuale e sociale insieme<sup>81</sup>. Stavolta riprendendo la norma kantiana, egli afferma che ci deve essere l'assenza di interesse in rapporto alla dignità della persona come scopo dell'azione<sup>82</sup>.

In tutto questo, l'altro va considerato come un "altro io" che possiede la stessa autocoscienza, quando entra in relazione con me, e dà vita ad "un trasferimento di ciò che ci è dato come il nostro stesso io"<sup>83</sup>. Per questo il Wojtyła alle soglie del pontificato ribadisce che l'alienazione è nella mancanza di solidarietà tra gli uomini che comporta un indebolimento o, addirittura, l'annullamento della possibilità di sperimentare un altro essere umano come un altro-io. L'alienazione è legata ai limiti e agli ostacoli che impediscono alla persona un'autentica relazione con l'altro, cioè la piena realizzazione di sé<sup>84</sup>.

80 Cfr. *Perché l'uomo. Scritti inediti di antropologia e filosofia*, a cura di M. Serretti, Leonardo, Milano 1995, p. 142.

81 Cfr. Ivi, p. 275.

82 Cfr. Ivi, p. 276-278.

83 Cfr. Ivi, p. 123.

84 Cfr. Ivi, pp.129-134.

In *L'uomo nel campo delle responsabilità* egli conferma le sue prospettive riguardo al rapporto tra moralità e diritto naturale, affermando che la norma personalistica indica la direzione della giustificazione delle norme della moralità umana, ma è una direzione un po' diversa, sebbene non sia contraria ad esso ma complementare a quella del diritto naturale. Qui ribadisce il valore particolare dell'amore il quale, come principio di comportamento, corrisponde nel modo più pieno a quella realtà che è la persona<sup>85</sup>.

Egli riconosce che alcune forme di relazioni interpersonali "io-tu", soprattutto l'amicizia e l'amore, hanno avuto numerose e molteplici trattazioni e chiarificazioni, e non cessano di essere un tema privilegiato della riflessione umana, ma dice che egli le esamina il punto di vista della comunità e la reciprocità io-tu<sup>86</sup>. All'interno di queste, l'amore ha un posto primario. Ancora nel 1978 scrive: "Consideriamo infine anche il valore particolare dell'amore il quale, come principio di comportamento, corrisponde nel modo più pieno a quella realtà che è la persona"<sup>87</sup>.

L'amore, come sempre, ha la manifestazione più alta, per Wojtyła e la dottrina cattolica, nell'amore coniugale, perché è il "dono 'di sé'" che sta alla base dell'"alleanza coniugale", portando in essa una particolare dimensione d'amore che è contenuta nel concetto di "amore sponsale"<sup>88</sup>. All'interno dell'amore coniugale e sponsale si collocano i ruoli della maternità e della paternità su cui l'autore si sofferma e che erano già stati oggetto di precedenti scritti anche letterari<sup>89</sup>.

Tutta questa valorizzazione della dimensione morale ed etica dell'amore coniugale non significa annullamento, dichiara esplicitamente Wojtyła in uno scritto del 1975, della dimensione sessuale del soggetto, ma il suo

85 Cfr. *L'uomo nel campo della responsabilità*, cit., p. 158.

86 Cfr. *La persona: soggetto e comunità*, in *Saggi integrativi*, cit., p. 1366.

87 *L'uomo nel campo della responsabilità*, cit., p. 185.

88 Cfr. *La famiglia come "communio personarum"*, in *Saggi integrativi*, in *Metafisica della persona*, cit., p. 1473.

89 "Diventando padre, sono schiavo d'amore./ E tu, diventando figlia, sei anche schiava d'amore./ Nello stesso tempo, attraverso l'amore, vengo liberato dalla/ libertà/ e tu pure./ finalmente vengo liberato dalla solitudine./ che non voglio scambiare con l'amore./ Figlia, figlia./ Diventando padre, devo volere/ che diventi mia questa meravigliosa creatura./ delicata e pur timorosa./ ardità e spensierata./ gaia e pur triste./ resistente e pur infinitamente sensibile./ devo ora volere che sia mia questa meravigliosa creatura/ che tu sei [...]./ Se amo, devo continuamente scegliere te in me./ devo, dunque, continuare a generarti e continuare a nascere/ in te"; *Fratello del nostro Dio e Raggi di paternità*, trad. it. di R. Panzone e A. Setola, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1982, pp. 167-168.

inserimento nella integralità della persona: “In pratica questo non indica una tendenza a minimizzare la funzione dell’istinto sessuale, ma solo il concepirlo sulla base della realtà integrale costituita dall’uomo persona e dalla peculiarità comunionale in essa inserita”<sup>90</sup>.

Ancora nel 1976 egli tiene a ribadire la propria posizione:

L’amore non è un esercizio del bene, al contrario, questo esercizio sarebbe contro l’amore. L’amore è primariamente manifestazione di valori buoni, positivi, superiori, proprio al loro massimo grado, così come l’odio manifesta valori cattivi negativi nel grado più basso. *Amore e odio* sono dunque la *sorgente fondamentale della conoscenza dei valori, dell’esperienza cognitiva di essi* e, oltre tutto, se intendiamo correttamente Scheler, il “principio” specifico del *procedere emozionale del soggetto nel mondo dei valori*, con una chiara direzione di tal procedere “verso le altezze” grazie all’amore e “verso il basso” grazie all’odio<sup>91</sup>.

Le emozioni, i sentimenti sono una via ermeneutica per conoscere i valori, non per praticarli.

Il problema, pertanto, è rinviato all’agire umano: *operari sequitur esse*. “Se infatti l’*operari* deriva dall’*esse*, allora esso – procedendo in senso inverso – costituisce la via più appropriata per una conoscenza di questo *esse*. È dunque una dipendenza gnoseologica. In questo modo dall’umano *operari* noi attingiamo la conoscenza non solo del fatto che l’uomo ne è il ‘soggetto’ (*sub-jectum*), ma anche di chi sia l’uomo come soggetto del proprio agire”<sup>92</sup>.

Allora, il momento originario del valore morale “del bene” o “del male” non è la “teoria” ma la “prassi”, e lo è dove la prassi è la realtà adeguata, cioè nell’atto, nell’attività della persona in cui l’uomo diviene buono o cattivo. “L’aspetto ontologico dell’assiologia è più originario dell’aspetto gnoseologico”<sup>93</sup>. È una chiara, ulteriore presa di posizione contro ogni forma di intellettualismo e apriorismo etico.

Il primato dell’esperienza interiore e del vissuto, con tutto ciò che comporta di elementi definiti “irrazionali” non giustifica, per Karol Wojtyła né l’esorcizzazione di un presunto negativo né l’abbandono passivo ad esso. L’affettività, che ha le sue regioni, va governata dalla persona, che è ragione

90 *Paternità-maternità e la “communio personarum”*, in *Saggi integrativi*, cit., p. 1483.

91 *L’atto intenzionale e l’atto umano. Atto ed esperienza*, Ivi, p. 1427.

92 *La persona: soggetto e comunità*, cit., p. 1337.

93 *L’uomo nel campo della responsabilità*, cit., p. 89.

e sentimento, nella sintesi di un atto morale che indica responsabilità, possesso di sé, autodeterminazione. Cioè libertà consapevole dei valori, anche dei valori chiasmaticamente reperiti nella regione degli affetti.



**SEZIONE SECONDA**

**SARTRIANA**







# 1

## SARTRE: DIO, FEDE, MORALE<sup>1</sup>

In una edizione italiana del 2005, di un testo tedesco non recente, Rupert Neudeck, a proposito di una citazione in *Les mots*, tiene a dire che lo Spirito Santo si trova lì non come “barzelletta” o “caricatura”, ma come eredità nascosta del Sartre “cattolicamente educato”: “Per tutta la sua vita e per tutta la sua *oeuvre* Sartre non aveva mai potuto rimuovere completamente quest’eredità cristiana”. Le sue radici sono riconosciute nella sua religione cristiana, nelle due versioni del cattolicesimo (i Sartre) e del protestantesimo (gli Schweitzer)<sup>2</sup>. Inoltre, sempre nel romanzo autobiografico, Sartre aveva scritto:

Avevo bisogno di Dio, mi fu dato, lo ricevetti senza capire che lo cercavo. Non potendo attecchire nel mio cuore, egli ha vegetato in me, poi è morto. Oggi, quando mi si parla di Lui, dico con quel tanto di divertito senza una punta di rimpianto con cui un vecchio vagheggino si rivolge a una vecchia fiamma incontrata per caso: “Cinquant’anni fa, senza quel malinteso, senza quell’errore, senza quell’incidente che ci separò, avrebbe potuto esserci qualcosa fra noi”<sup>3</sup>.

Questa premessa all’argomento scelto è d’obbligo perché tra le varie definizioni con le quali è stata più frequentemente etichettata la filosofia di Sartre c’è quella di “esistenzialismo ateo”. Se sulla definizione di esistenzialista Sartre ha manifestato sempre perplessità (ma preferendola costantemente a quella di marxista), dell’ateismo egli ha spesso dichiarato che era strutturale

- 
- 1 Questo intervento riprende i temi del volume *Sartre. Dio: una passione inutile*, Messaggero, Padova 2001.
  - 2 Cfr. R. Neudeck, *L’immortalità postuma di J.-P. Sartre*, in M. Suhr, *Jean-Paul Sartre tra “esistenza” e “impegno”*, ediz. it. a c. di M. Grasenack, Massari, Bolsena 2005, p. 124-125.
  - 3 J.-P. Sartre, *Le parole*, trad. a c. di L. De Nardis, Il Saggiatore, Milano 1968, p. 98.



al suo pensiero. Ma la sua filosofia non fa fatto i conti con Dio una volta per tutte, perché sul tema è ritornata più volte. Chiariamo: la domanda intorno a Dio pare a lui di averla risolta, con codice negativo, nella prima adolescenza. Ma quella domanda non poteva non rimanere in permanenza nel suo pensiero, perché era ed è connessa ad un'altra domanda, quella morale, che è rimasta sempre centrale nella costruzione teoretica di Sartre.

Nel 1961, aveva dichiarato: "Si crede di credere ma non si crede"<sup>4</sup>. La fede, quindi, era intesa come illusione. Era anche l'illusione dell'uomo di diventare Dio, cioè, ma non solo, di realizzare l'immortalità. Potremmo dire che queste sono illusioni kantianamente "trascendentali", cioè ineliminabili, pur nella consapevolezza della loro erroneità. E Sartre, a questa "passione inutile" farà riferimento sino alle fine della sua esistenza, segnalando i residui attivi che ancora, di quella fede, operano in lui che si era proposto di scrivere la "prima" filosofia atea.

Ma, pur partendo dall'affermazione "Dio non è", ritorna la domanda, già presente nella sinistra hegeliana, da Feuerbach in poi: "Perché si crede in Dio, se Dio non è?". La prima risposta di Sartre è che l'uomo pensa Dio perché tende ad essere Dio, cioè soggetto di statuto divino: *causa sui*. Certamente la fede è una passione non una costruzione razionale. Kierkegaard lo avevo detto in *Timore e tremore*, parlando anche dei costi umani della fede. Pure in Sartre, questa passione non è gratuita, in quanto si paga con l'angoscia, con il silenzio, con il vuoto; ed è dannosa, poiché per inseguirla, il soggetto rinunzia alle proprie capacità essenziali, alla costruzione della morale e della storia. Nonostante questi danni, l'uomo non può fare a meno di assumere per sé il punto di vista di Dio, di pensare "come se Dio esistesse", perché la natura del Dio creduto è la stessa natura dell'uomo, che, però, è specificata dalla contingenza e dalla penuria.

Ancora nel 1974, all'interno dei colloqui-interviste con Simone de Beauvoir, la riflessione si concludeva con il tema dell'assenza di Dio. Sarebbe come se de Beauvoir avesse voluto chiudere la sua *cérémonie des adieux*, riprendendo il *grand affaire* della filosofia sartriana: le cose sono sole, l'uomo è solo come un assoluto<sup>5</sup>. Era questo il compito dell'atei-

4 Cfr. J.-P. Sartre, *Merleau-Ponty vivant*. "Les Temps Modernes", n.184-185, 1961, p. 315. Di questo articolo, dopo la traduzione parziale presente nella raccolta J.-P. Sartre, *Il filosofo e la politica*, Editori Riuniti, Roma 1964, esiste una ulteriore traduzione in J.-P. Sartre, *Merleau-Ponty*, a c. di R. Kirchmayr, Cortina, Milano 1999, pp. 1-103.

5 Cfr. S. de Beauvoir, *La cérémonie des adieux, suivis de Entretiens avec Jean-Paul Sartre, août-septembre 1974*, Gallimard, Paris 1982; trad. it.: *La cerimonia degli addii*, a c. di E. De Angeli, Einaudi, Torino 1983.

simo materialistico: far vedere la voracità insaziabile dell'immagine divina fabbricata dall'uomo, che è poi l'uomo moltiplicato all'infinito. Era l'anti-Agostino. Se per il filosofo di Tagaste l'anima umana, con il suo *esse posse velle*, rappresentava l'orma imperfetta della trinità divina, per Sartre era l'immagine di Dio ad essere costruita sul furto, sull'autoalienazione umana delle sue possibilità ontologiche del soggetto.

Qui si colloca il problema della morale, perché, per Sartre, la certezza, indimostrabile, dell'assenza di Dio apre una domanda che ribalta, ancora una volta, il tema agostiniano: se Dio è, *unde malum*, e se Dio non è, *unde bonum*? Il bene di cui si parla non è quello metafisico o fisico, è quello morale. In *L'existentialisme est un humanisme* si legge che alcuni filosofi laicisti ed atei hanno voluto togliere di mezzo Dio "con la minima spesa". Alla fine dell'Ottocento, osserva Sartre, hanno ragionato affermando che Dio è un'ipotesi inutile e costosa, e che solo per questo andava eliminata. Ma non si può contemporaneamente rinunciare a Dio e ai valori e, pertanto, per quei pensatori, occorre dimostrare che quei valori esistono *a priori* anche in assenza di Dio. "Dostoevskij ha scritto: 'Se Dio non esiste tutto è permesso'. Ecco il punto di partenza dell'esistenzialismo". Ma Sartre non è d'accordo perché in ciò consiste la condanna alla libertà. L'uomo è "condannato perché non si è creato da solo, ed è, ciò non di meno, libero perché, una volta gettato nel mondo, è responsabile di tutto quanto fa"<sup>6</sup>. L'esistenzialismo non solo vuole essere ateo nel tentativo, sartrianamente impossibile, di dimostrare che Dio non esiste, ma afferma che, anche se Dio esistesse, non cambierebbe nulla. Sartre ritiene che la convinzione "fideistica" che "Dio non è" fondi la nuova, vera morale costruita dai soggetti, in cui i valori nascono nella contingenza e sono valori "materiali", cioè materializzati nella storia, nella *praxis*, nelle concrete relazioni intersoggettive.

In una intervista-film del 1972, troviamo un Sartre che ricorda (o immagina in maniera letteraria?) di aver risolto la questione della fede positiva tra gli undici e i dodici anni, quando era a La Rochelle:

All'epoca un fanciullo aveva una religione – quella cattolica, per esempio – che aveva una famiglia molto disunita dal punto di vista della religione, perché anzitutto credevano pochissimo gli uni e gli altri – quel tanto per ascoltare l'organo a Saint-Sulpice o a Notre-Dame, ma in sostanza non molto – e poi avevano ciascuno la propria religione: mio nonno era protestante, mia nonna era cattolica. Mia madre mi educava ai sentimenti cattolici, il mio nonno lo aveva permesso, ma si faceva beffe di queste cose pur senza darvi importanza; non mi sembrava che egli avesse particolarmente ragione,

6 *L'esistenzialismo è un umanismo*, cit., pp. 48-49 e 102.

ma il cattolicesimo, quando appariva, era contestato. Ho perduto la fede completamente verso gli undici anni, o piuttosto mi sono accorto di averla perduta: ero a La Rochelle, attendevo due amichette con le quali prendevo il tram per andare al liceo, e per distrarmi mi sono detto: “Toh, Dio non esiste”. È capitato in questo modo, e non è mai ritornato.

Della sua religiosità anteriore, infantile, Sartre dà una giustificazione filosofico-esistenziale: “Penso che avessi una religiosità latente – una cosa frequente nei fanciulli in quell’epoca – e semplicemente il bisogno d’essere giustificato”<sup>7</sup>.

Sartre, lungo la sua vita, dichiarerà che per sessant’anni non si è più posto il problema e ha ragione se ci riferiamo alla eventuale riproposizione della domanda intorno all’esistenza di Dio come opzione della coscienza. Però la questione-Dio continua ad essere presente in molti scritti e nella sua riflessione. Se in *L’Être et le Néant* l’ateismo è divenuto la pelle di quella filosofia ed è, pertanto, indiscernibile dalla totalità dell’opera, nei *Cahiers pour une morale*, scritti tra il 1947 e il 1948, quale debito rimasto insoluto con i lettori del saggio ontologico, il tema-Dio è ripreso in maniera frontale.

Quegli appunti presentano una radicalizzazione filosofica dell’ateismo, in maniera organica e articolata come in nessun’altra delle opere sartriane. *L’Être et le Néant* era stato, infatti, la summa, il manifesto, *le discours de la méthode*, ma non tutto vi era stato adeguatamente fondato e giustificato. Soprattutto la morale, tanto che della famosa espressione: “Noi siamo condannati a essere liberi”, Sartre dirà che “ciò che significa [...] non lo si è mai ben compreso. È non di meno la base della mia morale”<sup>8</sup>. Pochi anni prima della sua morte, avvenuta nel 1980, Sartre riaffermerà che *L’Être et le Néant* conteneva una esposizione delle ragioni del suo rifiuto dell’esistenza di Dio, ma che quelle non erano le ragioni autentiche del suo ateismo. Il suo ateismo, insomma, era stata l’intuizione degli undici anni e non era riducibile a una discussione di tesi filosofiche sulla possibilità-impossibilità dell’esistenza di Dio.

Oggi c’è una retrodatazione che potrebbe porre il problema Sartre-fede in maniera leggermente diversa. Ci si riferisce a una *pièce* che Sartre scrisse nel 1940, quando era recluso nel campo di concentramento e che affronta in maniera diretta il problema del rapporto uomo-Dio. È la stessa Simone de Beauvoir a descriverci la nascita di *Bariona, ou le Fils du tonnerre*: “Allo

7 *La mia autobiografia in un film. Una confessione*, trad. cit., p. 40.

8 *Cahiers pour une morale*, cit., p. 447.

stalag XIID a Trèves dove era prigioniero dall'agosto 1940, Sartre intrattene rapporti eccellenti con parecchi sacerdoti, in particolare con l'abate Page che, mi si dice, aveva guadagnato la sua simpatia per il suo *charme* e per il 'rigore con il quale accordava la sua condotta alle sue convinzioni'<sup>9</sup>. Secondo una recensione, che Rémy Roure riprese in un articolo del "Figaro Littéraire", *Bariona* ottenne un grande successo presso i prigionieri e avrebbe anche provocato la conversione di uno di loro, sconvolto dalla recita "sincera, ardente, bruciante di fede" di Baldassarre-Sartre.

Sono il tema e il privilegio dell'incarnazione a caratterizzare tutto il mistero, che diviene il mistero della sacralità della carne umana: "E guardate, l'angelo ha l'aria interdetta davanti a questi pensieri troppo umani: rimpiange d'esser angelo perché gli angeli, non possono né nascere né soffrire. E questo mattino d'Annunciazione, davanti agli occhi sorpresi di un angelo, è la festa degli uomini, perché è la volta dell'uomo di essere sacro"<sup>10</sup>.

*Bariona* è già la lotta esplicita tra uomo e Dio, tra le loro due libertà assolute. La libertà è l'unico elemento che non possiamo espungere da noi. Come affermerà in quegli anni, secondo Sartre all'uomo non è tolta alcuna libertà, fuorché una: quella di non essere libero. È questo il tema centrale di *Bariona*: il Dio fatto uomo. Mistero pari al mistero del concepimento e della maternità, in cui la madre sente, volta per volta, che il Cristo è suo figlio, il suo piccolo per lei, e che è Dio.

Ci siamo soffermati su questa *pièce*, anche per sottolineare come, una volta acquisita la certezza, indimostrabile, dell'ateismo, rimane in Sartre una esplicita sensibilità verso la *humus* religiosa, visibile nei temi del rapporto con Dio, del distacco da lui, dell'incarnazione come evento che salva e che salda in una universale fraternità, del dovere della speranza, dell'eroismo degli umili. Ci troviamo, sinora, dinanzi a un esistenzialismo umanistico, ad un ateismo non irreligioso.

Ma quale peso può avere, in un'ermeneutica complessiva, un'opera nei confronti della quale l'autore, non volendola pubblicare mai in vita come opera a sé, ha sempre detto era uno scritto "commissionato"? Anzitutto c'è da fare una premessa. Gli anni che vanno dal 1943 al 1948, data in cui Sartre abbandona la scrittura degli appunti dei *Cahiers pour une morale*, sono gli anni del consolidamento dell'ontologia e dell'antropologia atee e, contemporaneamente, del radicamento della fondazione di una morale laica e radicale nelle prospettive. Però, in quegli stessi anni, Sartre non tralascia alcuna occasione per affrontare con la consueta serietà, pur all'interno del

9 *La force de l'âge*, Gallimard, Paris 1960, p. 524.

10 *Bariona, ou le Fils du tonnerre*, cit., p. 566.

suo universo concettuale, le problematiche della religiosità, del sacro, di Dio. Per esempio, ancora nel 1944, Sartre parla del pensiero religioso e afferma che esso rimane anche nei non credenti. Scrive, in quel frangente, Sartre: “L’esistenzialismo non è niente di tutto, se non un certo modo di esaminare le questioni umane rifiutando di dare all’uomo una natura fissata per sempre. Esso andava, altre volte, in Kierkegaard, di pari con la fede religiosa. Oggi, l’esistenzialismo francese tende ad accompagnarsi a una dichiarazione di ateismo, ma ciò non è assolutamente necessario. Tutto quello che posso dire - e senza voler insistere troppo sulle somiglianze - è che esso non si allontana molto dalla concezione dell’uomo che si troverebbe in Marx”<sup>11</sup>.

Ciò che costituisce, negli anni Quaranta, il nesso Sartre-Dio-morale è la convinzione che la *Weltanschauung* degli atei sia della stessa natura di quella dei credenti. Se è difficile isolare in *L’Être et le Néant* ciò che è discorso sull’ateismo da ciò che non lo è, si può dire che la nozione di Dio è vista come trasposizione della nozione di *Autre*. Vi è, certo, la vergogna davanti a Dio, “cioè il riconoscimento della mia *objectivité*, davanti a un soggetto che non può mai divenire oggetto” ed in ciò è la base della alienazione umana, ma vi sono anche la profonda contraddizione e il “perpetuo scacco” implicati nel tentativo di riconoscimento assoluto di Dio come soggetto che non può mai essere oggetto. Il che è poi l’eterna illusione dell’uomo: non essere oggetto, ma pura coscienza.

Allora, la razionalizzazione, non nuova, che Sartre presenta dell’idea di Dio è quella di un essere verso cui la realtà umana tende e che è nel cuore della stessa realtà: Dio è la realtà umana vista come totalità. Per Sartre, insomma, “l’uomo è l’essere che progetta di essere Dio”. Al di là dei riti e dei miti delle religioni positive, Dio è anzitutto “sensibile al cuore” dell’uomo come chi lo annunzia e lo definisce nel suo progetto ultimo e fondamentale: “Essere uomo, è tendere a essere Dio: o, se si preferisce, l’uomo è fondamentalmente desiderio di essere Dio”<sup>12</sup>. La domanda sottesa rinvia ancora ad altre questioni: perché l’uomo desidera essere Dio e non si accontenta della propria contingenza? Da dove e perché nasce l’esigenza di diventare Dio?

Siamo, quindi, nella fase di un ateismo non trionfante e glorioso, ma squilibrato ed insicuro, perché la ragione umana è ragione essenzialmente teologica, cioè ragione che funziona come se l’orizzonte umano fosse

11 *A propos de l’existentialisme: Mise au point*, “Action”, n.17, 29 décembre 1944, p. 11; poi in M. Contat-M. Ribalka, op. cit., p. 655.

12 *L’Être et le Néant*, Gallimard, Paris 1986, p. 626.

l'orizzonte divino. Si tratta, allora, di decostruire quella ragione. Sartre non perde occasione per procedere nel suo progetto. Nel 1946, "Il Politecnico" di Elio Vittorini, rivista di una intellettualità vicina al Partito Comunista Italiano (da cui ripetutamente Sartre si dirà attratto, sino alla morte di Palmiro Togliatti), pubblica alcune domande a Sartre e a Simone de Beauvoir e le relative risposte. Gran parte dell'intervista è dedicata al problema religioso. Sartre ha modo di chiarire, ancora una volta, alcuni punti importanti della sua concezione, quando dice che anche l'ateismo è un rapporto con Dio. Afferma che è necessaria una conversione filosofica all'ateismo, ma respinge la critica marxiana della credenza in Dio, in quanto questa, secondo il nostro autore, non è originata dal condizionamento storico e sociale, ma dalla situazione umana: "Per dirlo con una formula, si tratta di rovesciare il mito di Cristo. In Cristo c'è un Dio che ci sacrifica perché l'uomo viva; ma in realtà la passione dell'uomo è quella di sacrificarsi perpetuamente perché Dio esista. Sacrificio inutile e dannoso". È inutile perché non produce salvezza, dannoso perché comporta il sacrificio della libertà umana.

Il sentimento religioso è, però, su quelle premesse, una struttura permanente del progetto umano. Allora, l'uomo è condannato a pensarsi "secondo Dio", "come se Dio esistesse"? Sartre è convinto che nell'epoca moderna moltissimi uomini si rendono conto che "Dio è morto"; è però anche convinto che non sarà l'ateismo tradizionale quello che potrà salvaguardarci dagli dei. L'umanesimo ateo non sostituisce a Dio miti o altre formule religiose, perché esso è rivolto a espellere i residui religiosi da ogni luogo. Ma è possibile tutto ciò, se la nostra è una ragione "teologica"?

La risposta indiretta è questa: quello sradicamento è possibile, ma produce sofferenza. Un tale ateismo, che pure è segno di emancipazione umana, si paga, però, secondo Sartre, con la solitudine e la disperazione: "Esso è la persuasione che l'uomo è un creatore, e che è abbandonato, solo, sul mondo. L'ateismo non è quindi un allegro ottimismo, ma, nel suo senso più profondo, una disperazione"<sup>13</sup>.

Tutta questa problematica assume il carattere sistematico di una "critique de la raison théologique" che troveremo nei *Cahiers pour une morale*, dove il problema di Dio è affrontato in maniera tendenzialmente esaustiva. Qui abbiamo la fondazione più radicalmente filosofica dell'ateismo sartriano e il tentativo di una teologia dell'ateismo, partendo da una analisi metastorica della condizione umana. Infatti, l'uomo "si vuole Dio o Natura: oscillazioni.

---

13 Alcune domande a Jean-Paul Sartre e a Simone de Beauvoir, "Il Politecnico", n. 31-32, luglio-agosto 1946, pp. 33-35.

In generale tutt'e due le cose insieme": Dio come *causa sui*, Natura come permanenza e continuità. L'idea di Dio, come Altro assoluto, genera il Dio mitico, che è il Dio Re o Sovrano o Padrone. La fede cristiana, scrive Sartre, parte appunto dal presupposto che l'uomo si possa vedere con gli occhi di Dio. "Egli [il Capo] è puro sguardo. Il suo sguardo come quello di Dio mi attraversa, dissolve gli accidenti (soggettività) e va all'essenziale. Io sono dunque perpetuamente sotto il suo sguardo, vivo sotto sguardo. Da questi momenti, per lui come per me, la menzogna perde la sua nocività"<sup>14</sup>.

Nel primo dei *Cahiers*, Sartre dice che ciò che conta nell'*homo religiosus* non è girare lo sguardo verso Dio, ma è, al contrario, sentirsi guardati da Lui. Così Dio, in quanto tale, è oggetto di una credenza marginale: vi si crede solo quando vi si pensa. Per contro, noi abbiamo l'esperienza perpetua di essere *objet-de-regard*, perché l'esistenza altrui l'abbiamo nella dimensione originale, presente anche nella condizione di solitudine *d'exister sous regard*: "Credere in Dio è fare solamente che questo sguardo (che è quello del sovrano) di fatto sia nello stesso tempo un dover-essere. Ora è una falsificazione comoda, poiché lo sguardo per natura è libertà. Dio come il sovrano è il *milieu* della nostra necessità. Uomini di diritto divino"<sup>15</sup>.

Questa è una vera e propria destrutturazione del sentimento religioso: costitutività dell'esser guardati – Dio, l'occhio eterno sempre presente – quell'occhio ci pone come soggetti legati da obbligo morale. Quindi, dalla fenomenologia della percezione vissuta, Sartre è passato alla deduzione della teologia mitica, quindi alla costituzione dell'uomo come soggetto morale. Siamo creati, in un mondo ordinato dal Bene e dal Male e non basterà lo stesso ateismo essenziale di Sartre ad eliminare queste illusioni trascendentali. Egli lo riconosce.

In tale contesto, sentirsi guardati dall'occhio di Dio vuol dire percepire l'essere come dover essere, cioè come morale. Il che vuol dire che da Dio promanano la morale e il diritto, se questo diviene oggettivazione etica (Hegel) della morale. Ecco allora la legittimità delle domande lasciate aperte dalla morte di Dio: perché la morale e, se c'è, da dove proviene? Poi, incardinata nella visione marxistica della storia, un'altra domanda: la storia segue l'intenzione morale? Tutto ciò spiega la traslitterazione, operata da Sartre, della *raison théologique* in *raison historique*: "Quando noi esigiamo il riconoscimento dei nostri fini, è per ottenere il riconoscimento del nostro diritto d'essere (guerre religiose). Si tratta di essere uomo di

14 *Cahiers pour une morale*, cit., p. 215.

15 Ivi, p. 155.



diritto divino. L'oppresso è la specie, la natura. L'oppressore è l'uomo di diritto divino. La Storia è storia della inautenticità, cioè della lotta per essere uomo di diritto divino"<sup>16</sup>.

Nel secondo *Cahier*, Sartre trae da queste sue domande delle risposte. Creando, l'uomo si crea, e da quello che crea apprende ciò che è ed così diviene diviene *causa sui*, ma solo sul piano dell'autosignificazione di se stesso. L'uomo è il *Mitsein* di Dio. Sartre cita a tal proposito il mistico tedesco del XVIII secolo Silesius Angelus: Dio ha bisogno di me. Ma il testimone di Dio non è degno di lui, in quanto non può essere un altro Dio. Dio ha creato l'uomo libero e la libertà è infinita. "C'è qui l'idea stessa del rischio. Il rischio di Dio è la libertà dell'uomo, proiezione nell'assoluto del rischio del creatore umano che non crea la libertà dell'Altro ma che crea nella dimensione della libertà dell'Altro"<sup>17</sup>. Il "moralismo" sartriano, inteso solo come ineludibilità di una prospettiva morale, ritorna. Nella cultura dell'uomo borghese Dio è morto e l'Eterno è stato sostituito dall'infinito temporale. Ma la morte di Dio ha aperto all'uomo gli spazi che da solo si era alienato: "Se Dio non esiste, noi dobbiamo da soli decidere del senso dell'Essere"<sup>18</sup>.

Qui il nodo essenziale: anche l'ateismo è una delle forme della fede: "La decisiva assenza di fede è una fede incrollabile. Il fatto che un universo senza mito sia una rovina di universo - ridotto al nulla delle cose - privandoci eguaglia la privazione alla rivelazione dell'universo..."<sup>19</sup>. Morto Dio, la definizione dei valori spetta all'uomo, nel suo essere società, e alla Storia: "L'uomo si trova erede della missione del Dio morto: tirare l'Essere dal suo sprofondamento perpetuo nell'assoluto indistinto della notte. Missione infinita. Quando Pascal scrive: il silenzio eterno di questi spazi infiniti mi spaventa, parla da non credente, non da credente. Perché, se Dio esiste, non c'è silenzio, c'è l'armonia delle sfere. Ma se Dio non esiste, allora sì, questo silenzio è spaventoso perché non è né il niente d'essere né l'Essere illuminato dallo sguardo. È il richiamo dell'Essere all'uomo; e già Pascal si suppone come passione, trascinato solo in questi spazi per integrarli al mondo"<sup>20</sup>. La disperazione conseguente all'ateismo deriva da questo sentirsi, in linea con un Pascal credente, apparentemente contraddittorio, vaganti in un infinito ontologicamente ed eticamente insignificante.

---

16 Ivi, p. 110.

17 Ivi, p. 539.

18 Ivi, p. 502.

19 Ivi, p. 40.

20 Ivi, pp. 509-510.

Il problema di una prima filosofia “veramente atea”, che non è bastata a chiudere il discorso su Dio, riapparirà negli scritti e nei colloqui successivi di Sartre che, avendo connesso la morte di Dio alla permanenza, ancora più responsabilizzante per il soggetto, dell’istanza morale, introduce l’esigenza non più di una morale relativa ed individualistica, ma di una etica del soggetto che superi lo stadio delle pure intenzioni e si materializzi in rapporti storici concreti, in cui la liberazione del singolo e dei gruppi sociali sia forma di avanzamento reale della *Histoire*.

La domanda di fondo rimane: qual è il rapporto tra morale, fede e politica?

Nel 1951, *Le Diable et le bon Dieu*, riprende nello sfondo il tema di Dio e in maniera diretta quello della morale efficace. Come è noto, il protagonista, Goetz, decide di personificare prima il Male assoluto, poi il Bene assoluto. L’effetto è, comunque, disumano perché tutti e due i percorsi sono intessuti di morte. L’odio come via per l’amore è, qui, la traduzione di un altro nesso concettuale di Sartre: la violenza come via per il Bene e per la giustizia. È stato scritto che questa opera teatrale è una “stupenda allegoria dell’ateismo militante” di Sartre<sup>21</sup>. Sarà poi la fenomenologia della rivoluzione, oggetto delle minute analisi della successiva *Critique de la raison dialectique*, a illustrare l’inevitabilità del ricorso ad una azione materiale, concreta di liberazione. *Le Diable et le bon Dieu* è, sì, la commedia del disincanto, della frustrazione derivata dalle pratiche gratuite e velleitarie del Bene e del Male, ma è anche un testo che sancisce l’includibilità dell’etica, pure in un universo ateo. Questa etica sarà un’etica duttile nelle strategie e in cui i valori si misurano sui risultati. È Machiavelli contro il machiavellismo, di cui aveva parlato Merleau-Ponty<sup>22</sup>. È il Machiavelli che deve coniugarsi col progetto marxiano.

L’opera sartriana apparentemente più lontana dalla tematica religiosa è proprio la *Critique*. La radice del discorso è ancora profondamente etica, perché la rivoluzione, per Sartre, si giustifica soltanto all’interno della dialettica tra Bene e Male. Il tema religioso non è esplicitato direttamente, ma è filtrato da quello etico. Leggiamo: “Nel manicheismo della *rareté*, la violenza è al servizio del Bene, essa stessa è il Bene”<sup>23</sup>.

21 Cfr. R. Massari, *Sartre e il buon Dio*, in M. Suhr, op. cit., p. 12. Il testo di Massari, che fa da premessa all’opera del 1987 di Suhr, era apparso come necrologio per la morte di Sartre in “La Classe”, a. V, n. 30, maggio 1980, pp. 6-7.

22 Cfr. il ns. *Merleau-Ponty et Machiavel*, in *Merleau-Ponty. Le philosophe et son langage*, a c. di F. Heidsieck, «Recherches sur la philosophie et le langage», n. 15, 1993, pp. 169-181.

23 *Critique de la Raison dialectique*, t. II, *L’intelligibilité de l’Histoire*, a c. di A. Elkaim-Sartre, Gallimard, Paris 1985, p. 33.

Nello stesso periodo Sartre si sofferma su un problema che riappare periodicamente alla sua riflessione: quello della immortalità, così come è presentata dal vissuto di un credente e come viene tradotta nella consapevolezza di un ateo. Leggiamo in *Les écrivains en personne*, del 1960: “Il cristiano, per principio, non teme la morte perché deve morire per cominciare la vera vita. La vita terrena è un periodo di prove per meritare la gloria celeste. Ciò comporta degli obblighi precisi, dei riti da osservare, ci sono dei voti come: obbedienza, castità, povertà. Io prendevo tutto ciò e lo trasferivo sul piano della letteratura: sarei stato misconosciuto per l’intera mia esistenza. Ma avrei meritato la vita eterna per la mia applicazione nello scrivere e per la mia purezza professionale”<sup>24</sup>.

Tra il primo tomo e il secondo tomo della *Critique*, Sartre si sofferma su un autore che lo aveva condizionato molto, per quanto costituisse il *pendant* alternativo alla sua concezione dell’esistenza: Kierkegaard. Partecipando, nel 1964, al convegno parigino su *Kierkegaard vivant*, Sartre aveva quasi fatto il consuntivo non solo dell’attualità del danese, ma di quello che questi aveva rappresentato indirettamente per la formazione del suo pensiero. Il riferimento non è limitato alla tematica religiosa, ma si apre anche all’incipiente formazione di un pensiero ermeneutico e di una comprensione diversa dalla conoscenza “oggettiva”, tipica della scienza e della antropologia.

Uno dei temi kierkegaardiani su cui Sartre si sofferma maggiormente è il paradosso della storicità, congiunta alla transistoricità, di Cristo. Quella congiunzione è, però, di tutti e in tutti i soggetti. Questo è lo stesso tema del secondo tomo della *Critique*, ma è anche il tema permanente di come si possa surrogare la nozione cristiana con una parallela nozione laica di immortalità. Scrive Sartre: “E, beninteso, ciò che [Kierkegaard] ha di mira qui è il paradosso scandaloso della nascita e della morte di Dio, della storicità di Gesù. Ma bisogna andare più lontano perché, se la risposta è affermativa, la transistoricità appartiene, allo stesso titolo di Gesù, a Soeren, suo testimone, a noi, nipotini di Soeren. E, come dice egli stesso, noi siamo tutti contemporanei”<sup>25</sup>.

24 *Les écrivains en personne* (1960) in J.-P. Sartre, *Situations. IX. Mélanges*, Gallimard, Paris 1972, pp. 32-33.

25 *L’universel singulier*, in J.-P. Sartre, *Situations. IX. Mélanges*, cit., p. 154. Il testo costituiva la relazione di Sartre al Colloquio su Kierkegaard svoltosi a Parigi nel 1964. Gli atti furono pubblicati nel 1966. Trad. it. in *L’universale singolare. Saggi filosofici e politici dopo la “Critique”*, a c. di F. Fergnani e P. A. Rovatti, Il Saggiatore, Milano 1980, pp. 135-164.

Se Abramo era l'uomo della fede, del dogma, della credenza positiva, anche per l'ateo Sartre il tema del dogma è uno di quelli che non possono essere liquidati. La relazione del '64 riaffronta in maniera diretta il problema di Dio. L'idea di Dio è in noi, non è costruzione artificiosa, razionale; essa ci costituisce nel momento in cui esistiamo pensando di divenire Dio: "Occorre tornare a Kierkegaard e interrogarlo come testimone privilegiato. Perché privilegiato? Io penso alla prova cartesiana dell'esistenza di Dio per il fatto che io esisto con l'idea di Dio"<sup>26</sup>.

Riprendendo tematiche anche freudiane<sup>27</sup>, Sartre vede nell'assassinio del Padre, nella bestemmia contro Dio, la indiretta giustificazione della figura paterna e divina. Lì trovano giustificazione l'incarnazione e la morte di Cristo, l'incarnazione e la corporeità come anello che unisce storicità e transitorietà del soggetto e permette anche l'immortalità laica, l'unica possibilità che lo scrittore pensa che si possa raggiungere nell'universo della morte di Dio.

Concludiamo con domande finali. Quando Dio è diventato non-problema, la sua idea è ininfluente? Sartre conferma, nei colloqui con de Beauvoir, che in lui sono rimasti elementi dell'idea di Dio. Egli non si sente un granello di polvere apparso nel mondo, ma un essere atteso, provocato, prefigurato; si sente un essere che sembra poter derivare solo da un creatore, da una mano creatrice che rinvia a Dio. Naturalmente, Sartre riconosce che l'idea della "creaturalità" non è chiara e precisa, e che entra in funzione ogni volta che pensa a se stesso. È un'idea, egli sottolinea, che contraddice molte altre, però è un'idea che rimane presente, vaga. Dio permane, quindi, anche nel Sartre settantenne, come orizzonte, come illusione trascendentale, come errore inconsapevole ma ineliminabile. Lo stesso impianto morale è riportato alle nozioni di Bene e di Male assoluti ricevute da Sartre con il catechismo. In lui si sovrappongono il moralismo assoluto e la sensazione illusoria di essere "creatura".

La "critica della ragione teologica", che era esposta nei *Cahiers*, non era orientata a sostituire *le vécu* di un'assenza di Dio, intraducibile in dimostrazioni e concetti filosofici. L'ateismo rimane una opzione totale nei confronti del mondo. Nello stesso momento in cui lo afferma, però, e sono passati oltre trent'anni dall'opera ontologica, Sartre non ha remore nel dichiarare che gli rimangono dei residui di quella fede in Dio che era il bersaglio

26 Ivi, p. 154.

27 Cfr., sui rapporti con la psicoanalisi, *Sartre, il cinema, la psicoanalisi*, in G. Invitto, *L'occhio tecnologico. I filosofi e il cinema*, Mimesis, Milano 2005, pp. 49-78.

forte e qualificante del suo programma intellettuale. È, indirettamente e anche provocatoriamente, l'attestazione di una insufficienza di una critica della "illusione" teologica, come di ogni critica filosoficistica che voglia eliminare ciò che è riconosciuto come elemento costitutivo della coscienza del soggetto.

Infine, le interviste concesse da Sartre a Benny Lévy per "Le Nouvel Observateur" e che apparvero pochi giorni prima della morte del filosofo, se per molti critici non furono autentiche, propria per l'apparente novità dei temi e dei lessici morali, costituiscono la continuità di un pensiero che recupera e rilegge positivamente i temi della speranza e della fraternità.

Sartre, in quei colloqui, ribadisce che l'uomo desidera esser Dio, cioè causa di se stesso. Ma il suo orizzonte si chiarisce, quando affronta il tema della disperazione: "È esatto, io non sono mai stato disperato da parte mia, né ho intravisto, da vicino o da lontano, la disperazione come una qualità che potesse appartenermi. Per conseguenza, era in effetti Kierkegaard che mi influenzava molto su quello"<sup>28</sup>.

Senza ambiguità, Sartre è esplicito. Il ricondursi al desiderio di essere Dio, cioè di essere *causa sui*, comporta la coscienza di trovarsi all'interno della tradizione che va dal cristianesimo a Hegel, anche se Sartre dichiara di tentare il superamento dei fini e dei confini del cristianesimo. È la conclusione, perché si è conclusa la sua vita biologica ed intellettuale, di una filosofia che ha progettato di ricordare, in un'esistenza senza fondamenti, "la passione inutile" dell'uomo quella di voler essere Dio.

Per tutto questo, il filosofo che, più degli altri, nei primi anni di diffusione del suo pensiero in occidente, fu accusato di perversione e di immoralismo, può essere letto come colui che più di tanti, inseriti in orizzonti eticistici, ha cercato di scorgere i fondamenti di una morale-senza Dio, visto che l'ateismo, fede, cioè certezza indimostrabile razionalmente, alternativa alla fede positiva in un Dio rendeva ancora più urgente e doverosa la costruzione di una morale.

Potrà sorprendere che l'ultimo Sartre riprenda categorie che erano tipiche della tradizione cristiana, come solidarietà e fraternità, ma esse vanno lette come una ulteriore secolarizzazione degli anni Sessanta e Settanta: quella di un marxismo dogmatico, intransigente, dottrinale. Non è, ancora una volta, nel suo sviluppo nodale, un tentativo di *épater les bourgeois*, ma la continuità di un pensiero che era cresciuto su se stesso. I temi ripresi dalla formazione cristiana, che qualcuno ha riferito ad una senilità del pensatore

---

28 *L'Espoir, maintenant...*, "Le Nouvel Observateur", a c. di B. Lévy, 10-16 mars 1980, p. 27.

di cui ha voluto difendere l'immagine, sono reperibili lungo tutto il percorso teoretico sartriano. L'ateismo crea un vuoto che bisogna colmare: quello di una nuova etica "soggettiva" (non "individualistica") nella quale i valori forti del singolo e della comunità siano fondati in un universo nel quale l'illusione trascendentale di essere "creature" di un Dio, pur nella sua ineliminabile erroneità, lascia in eredità all'uomo il compito di portare nella *Histoire* una morale efficace.



## LA GIOVENTÙ COME MASCHERA NEL TEATRO DI SARTRE

### *Tra autobiografia e ricostruzione ideologica*

Figure giovanile attraversano il teatro di Sartre, ma la gioventù in quanto tale non è mai tematizzata. Eppure non è difficile tracciare le categorie con le quali Sartre, nella varietà della sua produzione letteraria, saggistica, teatrale e filosofica, definisce lo stato giovanile. Quelle categorie sono le categorie che egli rintraccia per ogni fase biologica o anagrafica dell'esistenza umana. Non si è in sé giovani, vecchi, adulti, adolescenti. Lo si è nello sguardo degli altri. Come aveva detto Simone de Beauvoir delle donne ("Donne non si nasce, donne si diventa"), per Sartre si diventa giovani, adulti, vecchi costruendo sul nostro nulla una determinazione dell'essere. Allora "giochiamo" ad essere giovani o vecchi o camerieri, così come ci vede e ci vuole lo sguardo dell'altro. *Jouer* è insieme giocare e recitare: mettere una maschera.

Sartre ha dichiarato poco prima di morire: "La mia vecchiaia non è una cosa che in se stessa mi faccia capire niente. Ciò che mi fa capire qualcosa è l'atteggiamento degli altri in confronto a me. Detto diversamente, il fatto che io sia vecchio per altri, è esser vecchio profondamente. La vecchiaia è una realtà che gli altri sentono, essi mi vedono e dicono: questo vecchio buonuomo, e sono amabili perché morirò presto, e sono rispettosi ecc.: la mia vecchiaia sono gli altri"<sup>1</sup>.

Questa via breve della recita, per illudersi di "essere" ciò che non si può "essere" (solo le cose sono: non la coscienza), è anche presente in una ricostruzione autobiografica del 1972, poi apparsa in film del '76. Qui Sartre, quasi settantenne, ricorda i suoi maldestri tentativi di apparire, ad 11 anni, un ragazzo che già, nei fatti, come i giovani più grandi, praticava

---

1 J.-P. Sartre, *L'espoir maintenant ...*, I, cit., p. 102. In questo testo la traduzione è nostra.



amore e amanti. Era la demistificazione dell'età come recita e maschera. Leggiamo:

Allora, se immaginate che può essere un piccolo parigino di undici anni, pieno di proibizioni, e che aveva vissuto una comoda vita fino a undici anni, che aveva imparato a parlare un po' più elegantemente – vale a dire stupidamente – degli altri, se vedete quel che ciò può produrre, il risultato è brutto. Soprattutto perché, d'altra parte, all'inizio, credendo di farmi giudicare bene – loro parlavano tutti di amiche donne o giovinette che essi avrebbero avuto e con le quali avrebbero fatto le peggiori orge – allora ho creduto mio dovere inventarmene una, e ho detto al liceo a dei compagni che effettivamente, a Parigi, c'era una ragazza (avevo undici anni) con la quale andavo in albergo; era soprattutto questo che sembrava sorprendente, vale a dire che io la raggiungevo il pomeriggio, poi cercavamo un albergo, e facevamo quello che essi pretendevano di fare con le loro ragazze. E ho anche fatto scrivere da una giovinetta, che faceva la domestica da mia madre, una lettera indirizzata a me: "Mio caro Jean-Paul..." non so che, ed è stata letta da qualcuno, e quelli dei miei compagni che erano più vicini a me avevano evidentemente intuito l'inganno. Allora l'ho confessato a due o a tre: questo ha fatto il giro della classe e, a partire da quel momento, io sono divenuto veramente il Parigino, cioè il tipo che inventa menzogne, che ha delle maniere di parlare ridicole e anche dei sentimenti ridicoli <sup>2</sup>.

È evidente, in tutta la scrittura sartriana, che, per l'intera esistenza, noi siamo nello e dello sguardo dell'altro. Così è anche quando parla della sua infanzia, nel romanzo autobiografico *Les mots* (ebbe il Nobel, da lui rifiutato), ed è estremamente severo con il ruolo degli adulti: "La mia verità, il mio carattere e il mio nome erano nelle mani degli adulti; avevo imparato a vedermi attraverso i loro occhi; ero un ragazzo, questo mostro che essi costruiscono con i loro rimpianti"<sup>3</sup>. Ma questa manipolazione generazionale non dipende da una estemporanea perfidia degli adulti ma dalla condizione ontologica dell'esistenza.

In *L'Être et le Néant* troviamo il lessico e la fondazione di tutto ciò. Essendo nulla, siamo obbligati a camuffarci da essere, da cose. Mettiamo le maschere, più maschere secondo le situazioni e recitiamo. Ma la recita, se radicalizzata, annulla se stessa come nel caso della recita di chi vuol essere troppo attento e finisce col non seguire più. Se il buon parlatore è colui che *recita* a parlare, perché non può *essere parlante*, l'allievo attento che

2 *Sartre par lui-même*, a c. di A. Astruc e M. Contat, Gallimard, Paris 1977, pp. 18-19; trad. it., cit., pp. 32-33.

3 Cfr. F. Jeanson, *Sartre par-lui-même*, Seuil, Paris 1971, p. 130.



vuole *essere* attento, “l’occhio fisso sul maestro, le orecchie bene aperte in ascolto”, si esaurisce a tal punto rappresentando la parte dell’attento, che finisce con non l’ascoltare più nulla<sup>4</sup>.

In questa reciprocità con lo sguardo dell’altro noi ci conosciamo, prendiamo coscienza della nostra in-essenza e nella nostra penuria. Fergnani aveva ricordato a suo tempo l’immagine sartriana dei galeotti che soffocano di collera e di vergogna perché una donna bella ed elegante viene a visitare la loro nave, a vedere i loro cenci, la loro miseria<sup>5</sup>. Sono vecchio per lo sguardo dell’altro, sono leccio per lo sguardo dell’altro, sono misero per lo sguardo dell’altro. Qui potrebbe essere interessante accostare tale visione a quanto si trovava, insospettatamente, in un’opera teatrale di Carlo Goldoni, *Le smanie per la villeggiatura*: “I villeggianti portano seco loro in campagna la pompa e il tumulto delle Città, ed hanno avvelenato il piacere dei villici e dei pastori, i quali dalla superbia de’ loro padroni apprendono la loro miseria”<sup>6</sup>.

Tutte queste premesse teoretico-ontologiche non escludono la presenza nelle opere sartriane e nello specifico del suo teatro di alcuni schizzi che ci fanno comporre una poliedrica maschera della gioventù. La gioventù, proprio come nella commedia dell’arte, pare assumere alcune connotazioni che la definiscono, in sostanza isterilendola e riducendola a condizione fittizia.

### *La gioventù come innocenza*

Cerchiamo di seguire, per quanto sarà possibile, un percorso cronologico rispetto ad una esemplare scelta di opere teatrali di Sartre, recuperando pezzi di testo dove della età giovanile si presentano alcuni squarci di situazione. Partiamo da *Les Mouches* del 1943. Giove parla ad Oreste, di cui ignora o pare ignorare l’identità, e gli narra cosa gli direbbe se effettivamente incontrasse il vero Oreste:

Mah! Guardate, se in tal caso io lo incontrassi gli direi... gli direi così: “Giovinotto...”. Lo chiamerei giovinotto perché ha la vostra età, pressappoco, se è vivo. [...] Io direi dunque: “Giovinotto, andatevene! Che cercate qui? Volete far valere i vostri diritti? Eh! Siete focoso e gagliardo, sareste un valoroso capitano in un esercito bellicoso, avete di meglio da fare che

4 Cfr. *L’Essere e il Nulla*, cit., p. 102.

5 Cfr. F. Fergnani, *Marxismo e filosofia contemporanea*, Cremona s. d., p. 46.

6 C. Goldoni, *L’autore a chi legge*, in *Le smanie per la villeggiatura*, commedia in tre atti, rappresentata per la prima volta a Venezia nel 1761.

regnare in una città semimorta, una carogna di città tormentata dalle mosche. Gli uomini di qui sono grandi peccatori, ma si son messi sulla via della redenzione. Abbandonateli, giovinotto, abbandonateli, rispettate la loro impresa dolorosa, allontanatevi in punta di piedi. Voi non potreste condividere il loro pentimento, perché non avete partecipato al loro delitto, e la vostra impertinente innocenza vi separa da loro come un fossato profondo [...]. Hanno la coscienza sporca, hanno paura – e la paura, la coscienza sporca hanno un aroma per le narici degli Dei. Sì, piacciono agli Dei, queste anime misere. Vorreste toglier loro la protezione divina? E che cosa gli dareste in cambio? Digestioni tranquille, la pace tetra della provincia e la noia, ah!, la noia quotidiana della felicità. Buon viaggio, giovinotto, buon viaggio. L'ordine di una città e l'ordine della anime sono instabili: se li toccate, provocherete una catastrofe. (*Guardandolo negli occhi*) Una catastrofe terribile che piomberà su di voi”<sup>7</sup>.

Quindi: una “impertinente innocenza” allontanerebbe il giovane dagli adulti peccatori, gli vieterebbe di vivere il pentimento che non gli compete. Eppure quella sarà proprio la scelta che Oreste farà, perdendo, però, di conseguenza la sua giovinezza. Oreste afferma di voler lasciare, consapevolmente, la leggerezza senza macchia della giovinezza: “Lasciami dire addio alla leggerezza senza macchia che fu mia. Lasciami dire addio alla giovinezza”<sup>8</sup>.

Ma un altro brano sulla giovinezza è nel dialogo tra madre e figlia, tra Elettra e Clitennestra. Qui la madre rinfaccia alla figlia il fatto che viva nella situazione di innocenza, cioè di non aver avuto tempo per fare il male; perciò ora può condannare. Ma il prosieguo del discorso svela che la madre odia non la giovinezza della figlia ma l'insopportabile, pesante giovinezza che ella sente ancora in se stessa e di cui vorrebbe liberarsi:

CLITENNESTRA: Tu sei giovane, Elettra. Chi è giovane e non ha avuto il tempo per fare il male ha buon gioco a condannare. Ma pazienza: un giorno ti trascinerai un delitto irreparabile. [...] È questa la legge del pentimento. Vedremo allora che cosa diventerà il tuo giovane orgoglio. ELETTRA: Il mio giovane orgoglio? Ma via, è la vostra giovinezza che rimpiangete, ancor più che il vostro delitto; è la mia giovinezza che odiate, ancor più che la mia innocenza. CLITENNESTRA: Quello che odio in te, Elettra, è me stessa. Non è la tua giovinezza – oh no! – è la mia <sup>9</sup>.

7 *Le mosche*, (1943) con *Porta chiusa*, trad. di G. Lanza, Bompiani, Milano 1987, pp. 16-17.

8 Ivi, p. 59.

9 Ivi, pp. 33-34.

In *Morts sans sépulture*, del 1946, Sartre fa trasparire un altro aspetto della relazione tra i ruoli di giovani/adulti/anziani che si aggiunge a quello dello sguardo deificante. È la categoria del rituale, della ripetitività, dell'attesa del gesto che il giovane accoglie senza accettare:

SORBIER: Ho i miei vecchi. Mi credono in Inghilterra. Immagino che ora si stiano mettendo a tavola: cenano presto. Se potessi dirmi che sentiranno, improvvisamente, una piccola puntura al cuore, qualcosa come un presentimento... ma sono certo che sono tranquillissimi. Mi aspetteranno per anni e anni, sempre più tranquillamente, e io morirò nel loro cuore senza che se ne accorgano. Mio padre deve parlare del giardino. Parlava sempre del giardino a cena. Fra poco andrà ad annaffiare i suoi cavoli. (*Sospira*). Povero vecchio! Perché devo pensare a loro? Non m'aiuta<sup>10</sup>.

La ritualità, la cena alla stessa ora, i discorsi sullo stesso tema paiono l'affresco di una esistenza anchilosata che stride con la leggerezza irresponsabile dei giovani che rifiutano anche di pensarci, perché non serve a nessuno.

#### *La gioventù come malattia e sonno*

Più articolato, perché più trasversale, è la fenomenologia dell'esser giovane nel dramma del '48 *Les mains sales*. Come è noto, il tema di fondo è costituito dalla decisione di un intellettuale di diventare rivoluzionario. Lì si scatena la dialettica con coloro che rivoluzionari erano per collocazione sociale e coloro che rivoluzionari diventano per scelta intellettuale e gratuita. Scatta un'inguaribile trascendenza tra le due situazioni che risale al modo in cui si è vissuta l'infanzia. Un'infanzia, anch'essa costruita dagli adulti con violenza psicologica sui fanciulli. Parla Hugo, l'intellettuale apprendista-rivoluzionario:

Per la prima volta, ha ragione, esimio compagno: l'appetito io non so cosa sia. Se tu avessi visto la fosfatina di quand'ero piccolo... ne lascio sempre la metà: che sperpero! Allora mi aprivano la bocca e mi dicevano: un cucchiaino per papà, un cucchiaino per mamma, un cucchiaino per la zia Anna. E mi cacciavano il cucchiaino fino in gola. Ed io crescevo, signore, ma non ingrassavo. È stata la volta che mi hanno fatto bere il sangue fresco al mattatoio, perché ero palliduccio: da allora non tocco più carne... Tutte le sere mio

---

10 *Morti senza tomba*, (1946) trad. it. con *Le mani sporche*, di G. Monicelli, Mondadori, Milano 1974, p. 37.

padre diceva: “Il bambino non ha fame...”. Tutte le sere la stessa cantilena: “Mangia, Hugo, mangia, Tu finirai per ammalarti”. Mi han fatto prendere l’olio di merluzzo: che è il colmo del lusso: una medicina per *metterti fame*, mentre c’era gente per la strada che si sarebbe data via per una bistecca; li vedevo passare dalla mia finestra con i loro cartelli: “Pane! Vogliamo pane!”. Mangia, Hugo, mangia. Un cucchiaino per il metronotte che è disoccupato, un cucchiaino per la vecchia che raccoglie l’immondizia nella pattumiera, un cucchiaino per la famiglia del carpentiere che si è rotta la gamba. Sono venuto via di casa. Sono entrato nel Partito; e tutto pur di sentir sempre la stessa canzone: “Tu non hai mai avuto fame, Hugo, di che t’impicci? Cosa puoi capire, tu? Tu non hai mai avuto fame”. [...] Sono in centomila a guardarmi con quel sorriso. Ho combattuto, mi sono umiliato, ho fatto di tutto perché dimenticassero [...]. Niente da fare! Niente! Io sono figlio di ricchi, un intellettuale, uno che non lavora con le mani. D’accordo, persino quello che vogliono... Hanno ragione loro: è una questione di pelle<sup>11</sup>.

Ma il tema dei giovani si fa anche cogliere direttamente in alcuni passaggi, quasi polarizzando l’esistenza intorno a due fuochi: la giovinezza e l’età matura, con un abisso tra le due condizioni. Infatti, alla moglie Jessica, che gli chiede notizie sull’aspetto della vittima predestinata, Hugo risponde: “Hoederer? Qualsiasi”. E Jessica continua: “Che età ha?”; “Fra le due età”, risponde Hugo. Jessica: “Quali, due?”. “Fra i venti e i sessanta”<sup>12</sup>. La giovinezza, quindi, è il ciglio di fronte all’abisso della responsabilità, della contingenza della ragione. Più avanti viene definita ironicamente una malattia borghese, una condizione anomala, di fronte al rivoluzionario che afferma di non essere mai stato giovane:

HUGO: Certe volte, mi farei tagliare una mano pur di diventare subito un uomo; e altre volte mi sembra che vorrei sopravvivere alla mia giovinezza. HOEDERER: Io non so cosa sia. HUGO: Come? HOEDERER: La giovinezza, non so cosa sia: sono passato direttamente dall’infanzia alla maturità. HUGO: Sì: è una malattia borghese. (*Ride*) Molti ne muoiono<sup>13</sup>.

Degna di una particolare attenzione è la condizione della giovane donna, rispetto all’uomo, così come viene presentata in *Les mains sales*. Se il maschio recita il ruolo che gli assegnano i genitori, gli adulti in genere, la donna giovane subisce un ulteriore copione: quello impostole dalla corporazione maschile. È Jessica a parlare:

11 *Le mani sporche*, (1948) trad. di V. Sermonti, Einaudi, Torino 1972, pp. 51-53.

12 Cfr. Ivi, p. 34.

13 Ivi, p. 73.

Sono diciannove anni che mi hanno installata nel vostro mondo di uomini col divieto di toccare la merce esposta, e mi avete fatto credere che tutto andava benissimo, e che io non dovevo occuparmi di niente, salvo che di mettere i fiori nei vasi. Perché mi avete mentito? Perché mi avete lasciato nell'ignoranza, se un bel giorno poi avreste finito per confessarmi che il mondo si sfascia da tutte le parti, che voi siete degli incapaci, e per obbligar-mi a scegliere tra un suicidio e un assassinio? [...] Io non voglio scegliere [...]. Io non so niente delle vostre storie, e me ne lavo le mani. [...] Io sono innocente<sup>14</sup>.

Ritorna, quindi, l'attestazione di una innocenza generazionale e stavolta avvalorata da una innocenza "di genere". Ma la giovinezza femminile, sogno e sonno, svanisce dinnanzi alla passione: "Io non so niente, non sono né una donna né una bambina, io ho vissuto come in un sogno, e quando qualcuno mi baciava mi veniva da ridere. Adesso io sono qui davanti a lei, e mi sembra che sto per svegliarmi. Lei è vero"<sup>15</sup>

La donna si sveglia, abbandona la giovinezza e, come certi animali, vive la stagione della muta, abbandonando uno strato dell'epidermide. Si riveste di nuovo, nasce una seconda volta, come aveva scritto Kierkegaard un secolo prima nel *Diario del seduttore*. Ed anche per il filosofo danese, prima la giovane vive in uno stato di sogno, che, per lui, è ricchezza<sup>16</sup>. Ma uomo o donna, la fine della gioventù è, per Sartre, la fine di un ruolo imposto: quello dell'innocenza, del sogno, della non responsabilità.

### *Farsi carico degli errori del Padre*

Sartre, quando, alla fine degli anni Cinquanta, è oramai pronto ad elaborare una fenomenologia della storia con una parallela fenomenologia della rivoluzione, dà una nuova tipologia di giovinezza: quella che si strappa da se stessa la pelle per assumere le responsabilità dei Padri. Tutto ciò costituisce la filigrana di *Les séquestrés d'Altona*, apparso nel 1959, un anno prima della *Critique de la raison dialectique*.

I protagonisti di questo dramma nella sceneggiatura sono tutti segnalati con il nome proprio, meno il Padre, che assume qui un valore metafisico e archetipico. È la solita dialettica tra innocenza e colpa. Frantz, il protago-

14 Ivi, p. 97.

15 Ivi, p. 121.

16 Cfr. S. Kierkegaard, *Diario del seduttore*, (1843), trad. it., a c. di L. Redaelli, Newton Compton, Roma 1993, p. 34.

nista, si è autosequestrato assumendosi le responsabilità della storia e finge pazzia, parlando ad un immaginario tribunale di Granchi.

Quando, alla fine del dramma, egli è già morto insieme al padre, i fratelli ascoltano la sua registrazione al magnetofono: “Forse non ci saranno più secoli dopo il nostro. Forse una bomba avrà spento le luci. Tutto sarà morto: gli occhi, i giudici, il tempo. Notte. O Tribunale della notte, tu che fosti, che sarai, che sei, sono stato io! Sono stato io! Io, Frantz, von Gerlach, qui, in questa stanza, ho preso il secolo sulle spalle e ho detto: ne rispondo io! In questo giorno e per sempre! Va bene?”<sup>17</sup>.

Ma l’assunzione delle responsabilità storiche non è un’assunzione epocale, bensì generazionale: i figli si assumono consapevolmente le responsabilità dei genitori. Lo ricorda Leni, la sorella, parlando con il Padre: “Per lui [Frantz] c’erano dei colpevoli e degli innocenti, ma non erano gli stessi. (*Al Padre, che vuole parlare*). So, lo vedo tutti i giorni. Gli innocenti avevano venti anni, erano i soldati; i colpevoli ne avevano cinquanta, erano i loro padri”<sup>18</sup>.

Ma la ricostruzione è sempre la stessa il figlio/il giovane recita il canovaccio scritto per lui dal padre/dall’adulto, anche se è un canovaccio che destina al nulla, all’impotenza e al crimine. È un destino che il padre sceglie perché trasferisce le proprie passioni nel figlio. Lo fa a propria immagine e somiglianza:

IL PADRE: Non amo i rimorsi, Frantz, non serve. Se potessi credere che tu sei efficace altrove o in modo diverso... Ma io ti faccio sovrano; oggi vuol dire: proprio di niente. FRANTZ (*con un sorriso*) Ero destinato? IL PADRE: Sì. FRANTZ: All’impotenza? IL PADRE: Sì. FRANTZ: Al crimine? IL PADRE: Sì. FRANTZ: Da voi? IL PADRE: Dalle mie passioni, che ho messo in te. Di’ al tuo tribunale di Granchi che io sono il solo colpevole – e di tutto. FRANTZ (*con lo stesso sorriso*) Ecco ciò che volevo sentirvi dire<sup>19</sup>.

Ma Frantz, alla fine, si chiede se non ci sia stata una costruzione reciproca, circolare, tra Padre e figlio: “Lo conosco [il Padre] come se l’avessi fatto io. E, per dir tutto, non so più troppo chi di noi due ha fatto l’altro. [...] Sapete perché? Egli mi ha creato a sua immagine – a meno che egli non sia divenuto l’immagine di ciò che egli ha creato (*Ride*). Non capite

17 *Les séquestrés d’Altona*, Gallimard, Paris 1960, p. 375. Il dramma fu rappresentato il 23 settembre 1959. In questo testo la traduzione è mia.

18 Ivi, p. 69.

19 Ivi, pp. 362-363.

affatto? [...] Sono giochi di riflessi”<sup>20</sup>. Questo autorinvio, questo gioco degli specchi, che lacanianamente producono le prime l’identità, o dell’autoidentificazione del soggetto, introduce una domanda nuova e troncata, come tante in Sartre: anche lo sguardo del Figlio influisce sulla recita dei Padri? Domanda a cui non si dà risposta.

Una risposta, ad altra domanda, però, era stata data nella stagione ontologica di *L’Être et le Néant*. Nel romanzo del ’45, *L’âge de raison*, apparsa in frammenti sin dal 1943, la fine della gioventù è segnata dal passaggio all’età della ragione. Anche lì, e non poteva essere diversamente, è presente l’opzione radicale: forse occorre scegliere tra non essere niente e recitare ciò che si è. Il protagonista, “sarebbe terribile, si disse, si sarebbe truccati per natura”<sup>21</sup>.

Inizia l’età della ragione, finisce la giovinezza. Entrano prepotentemente le alternative morali, tutte fittizie, altrettante maschere. Dalla recita dell’innocenza alla recita della ragione (o delle ragioni?). Ecco la conversione di Mathieu, dopo la giornata tumultuosa:

Pensò: “Molto rumore per nulla”. Per nulla: questa vita gli era stata data per nulla, eppure non sarebbe più mutato: era fatto. Si tolse le scarpe e restò immobile, seduto sul bracciolo della poltrona, con una scarpa in mano; sentiva ancora, in fondo alla gola, il calore rosso e zuccherino del rum. Sbadigliò: aveva finita la sua giornata, aveva finito la giovinezza. Già alcune provate sperimentate idee morali gli proponevano con discrezione i propri servigi: c’era l’epicureismo cinico, la sorridente indulgenza, la rassegnazione, lo spirito di serietà, lo stoicismo, tutto ciò che permette da gustare, minuto per minuto, da conoscitore, una esistenza fallita. Si tolse la giacca, cominciò a sciogliersi la cravatta. Si ripeteva sbadigliando: “È vero, non c’è che dire, è vero: sono arrivato all’età della ragione”<sup>22</sup>.

Mathieu non è più giovane; in un momento ha abbandonato la vecchia pelle, quella dell’innocenza, ne ha assunto una nuova, quella della morale o dell’etica, che, però, ha varie alternative interne. Ma non per questo cessa di essere recita, maschera, gioco, malafede, cioè menzogna a se stessi. Come uscirne? Sartre, nel 1943, rinviava la risposta al trattato sulla morale che stava scrivendo. Quel saggio fu chiuso, incompiuto, nel 1948, perché dall’autore ritenuto viziato di idealismo. È apparso postumo nel 1983, tre

20 Ivi, p. 169.

21 Cfr. F. Jeanson, op. cit., pp. 55-56.

22 *L’età della ragione*, (1945) trad. di O. Vergani, Bompiani, Milano 1946; Euroclub, Milano 1978, p. 394.

anni dopo la morte del filosofo. La risposta che Sartre avrebbe dato nelle opere successive sarebbe stata non una diversa etica, ma un'etica diventata ribellione.

*In appendice. L'alternativa pirandelliana*

Quando si pensa a questo testo, viene naturalmente l'esigenza di confrontare la gioventù-“maschera” sartriana con le maschere pirandelliane, per vedere se nel ripostiglio del drammaturgo siciliano sia presente anche la “maschera” gioventù. Certo, l'impresa deve essere messa tra parentesi, perché richiederebbe una ricerca molto ampia e approfondita. Per cui qui si lascia solo una ipotesi.

La convinzione di chi scrive è che l'opera di Pirandello sia colpevolmente trascurata nei repertori del “pensiero” contemporaneo. Però la sua valenza teoretica gli meriterebbe di diritto un posto non secondario in una mappa delle fenomenologie dell'esistenza. E di ciò lo stesso Pirandello sembra consapevole. Lo dice nella *Prefazione* dell'unica opera cui qui si fa cenno, *Sei personaggi in cerca di autore*, quando, dopo aver affermato che vi sono alcuni scrittori di natura più propriamente storica, aggiunge:

Ma ve ne sono altri che, oltre questo gusto, sentono un più profondo bisogno spirituale, per cui non ammettono figure, vicende, paesaggi che non s'imbevano, per così dire, d'un particolare senso della vita, e non acquistino con esso un valore filosofico. Sono scrittori di natura più propriamente filosofica. Io ho la disgrazia di appartenere a questi ultimi. Odio l'arte simbolica, in cui la rappresentazione perde ogni movimento spontaneo per diventar macchina allegoria; sforzo vano e malinteso, perché il solo fatto di dar senso allegorico a una rappresentazione dà a veder chiaramente che già si tien conto di favola che non ha per se stessa alcuna verità né fantastica né effettiva, e che è fatta per la dimostrazione di una qualunque verità morale<sup>23</sup>.

Qui il discorso è chiaro. Nell'opera in questione si presentano tre protagonisti che, anagraficamente, possiamo definire giovani. Ma quanto diversi tra loro! Pirandello li presenta così:

La Figliastra, di diciotto anni, sarà spavalda, quasi impudente. Bellissima, vestirà a lutto anche lei [come la Madre], ma con vistosa eleganza. Mostrerà

23 L. Pirandello, *Sei personaggi in cerca d'autore – Enrico IV*, a c. di C. Simioni, Mondadori, Milano 1981, p. 13.



dispetto per l'aria timida afflitta e quasi smarrita del fratellino, squallido giovinetto di quattordici anni, vestito anch'esso di nero; e una vivace tenerezza, invece, per la sorellina, Bambina di circa quattro anni, vestita di bianco con una fascia di seta nera alla vita.

Il Figlio, di ventidue anni, alto, quasi irrigidito in un contenuto sdegno per il Padre e in un'accigliata indifferenza per la Madre, porterà un soprabito viola e una lunga fascia verde girata intorno al collo<sup>24</sup>.

Ma è nel discorso del Figlio che potremmo trovare, una collocazione *essenzialistica* della gioventù, come di un trovarsi nel palcoscenico dell'esistenza senza volerlo, un recitare, ancora una volta, parti non richieste, bensì imposte dal Padre. Ecco alcuni passaggi presi da battute del Figlio:

Non ho proprio nulla, io, da far qui! Me ne lasci andare, la prego! Me ne lasci andare!<sup>25</sup>; Io non rappresento nulla! E l'ho dichiarato sin dal principio<sup>26</sup>;  
È inutile! Io non mi presto<sup>27</sup>.

FIGLIO: Io non mi presto! non mi presto! E interpreto così la volontà di chi non volle portarci sulla scena! CAPOCOMICO: Ma se ci siete venuti! FIGLIO (*additando il Padre*): Lui, non io! CAPOCOMICO: E non è qua anche lei? FIGLIO: C'è voluto venir lui, trascinandoci tutti e prestandosi anche a combinare di là insieme con lei non solo quello che è realmente avvenuto; ma come se non bastasse, anche quello che non c'è stato!<sup>28</sup>.

Il Figlio vorrebbe stare sulla scena, ma per propria scelta, non per imposizione; per dire quello che egli vuole dire e non quello, anche il falso, che il Padre e la Madre hanno deciso tra loro. Sembrerebbe una anticipazione di quello che scriverà Sartre.

L'opera fu rappresentata per la prima volta da Dario Niccodemi nel maggio del 1921: Sartre aveva sedici anni. Nel 1931 egli scriverà una novella ispirata a Pirandello e, nello stesso anno, citerà l'autore in uno scritto sul cinema. Poi niente, o quasi. Quando Pirandello muore nel 1936, Sartre è pressoché sconosciuto. Eppure tra il teatro dei due e nelle loro poetiche esistono molte similitudini.

Ma è legittima questa operazione proposta qui appena allo stato embrionale? I giovani delle opere teatrali di Pirandello (non quelli de *I vecchi e i giovani*) possono essenzializzarsi nella "gioventù" come situazione meta-

---

24 Ivi, p. 38.

25 Ivi, p. 113.

26 Ivi, p. 114.

27 Ivi, p. 119.

28 Ivi, p. 120.

soggettiva? Stando alla premessa di Pirandello, al suo rifiuto di attribuire valore simbolico e metaforico alle situazioni ed ai personaggi, sembrerebbe escluso. Ma solo una ricerca approfondita potrebbe dare una risposta fondata.



### “IO SONO DUNQUE IO PENSO”

*Sartre: Le “ je suis donc je pense”, non, “je pense donc je suis”, de Descartes a été vraiment et est toujours ma pensée philosophique essentielle...*

*Pouillon: Le lapsus est significatif quand même !*

*Sartre: Oui, il est significatif. Certainement il y a un petit changement.*

*Mais cependant, si vous voulez, “je pense donc je suis” est devenue méthodologique pour moi, c'est-à-dire que si l'on veut se reporter à une vérité, si l'on veut faire un travail, fût-ce un travail de savant, il faut d'abord s'assurer que l'on est, que l'on pense et par conséquent que l'on est.*



Si è dato per titolo di queste riflessioni il più emblematico dei lapsus spontaneamente intervenuti, in una conversazione durata più giorni. E nel far questo, si è voluto lasciare in italiano, nella frase, il pronome personale: “io sono dunque *io* penso”, ben sapendo che quel pronome, essendo obbligatorio nella lingua francese, potrebbe anche essere omesso nella traduzione qualora non fosse particolarmente indicativo nel contesto. Proprio questo è il problema: è l'*io* il protagonista dei colloqui intitolati *Sartre par lui-même*, trasformati in un film biografico. Non solo l'*io*, pervasivo e pacato insieme, di Sartre, ma anche l'*io* di Simone de Beauvoir, di André Gorz, di Michel Contat e di tutti gli altri che facevano da sponda o da specchio in questo dialogo dal nuovo sapore platonico. Un dialogo che non cercava alcuna verità che non fosse la comprensione di un tempo consumato e “significato” da tante scelte.

Quando gli amici si incontrarono per fare il punto storico di “un'esistenza in situazione”, era già visibile il riflusso di quello che era stato il maggio parigino: *l'imagination au pouvoir* si presentava oramai con il sudario del-



l'ultima utopia strozzata dalle tenaglie solide del potere reale. I protagonisti di quella primavera, rimasti in attività, si erano inoltrati, velleitariamente, nelle brume invernali del terrorismo. In Vietnam si combatteva, ma ancora per pochi mesi, un conflitto che aveva assunto valore paradigmatico di alternativa tra la violenza rozza e gratuita e le istanze della "morale" e di una politica che rispettasse l'uomo; una politica per la quale i termini guerra e crimine, se messi in sequenza, costituivano una tautologia. Perciò, secondo Sartre, nell'ex-Indocina si combatteva un conflitto che riguardava l'intera umanità.

In Francia, poi, la situazione era durissima. Sartre aveva deciso di "essere con" piuttosto che "pensare per" *le peuple*, al posto del popolo, pur facendosi carico della sua *cause*. Offriva in ostaggio contro la reazione il suo prestigio, la propria radicalità etica, l'autorevolezza del suo intemerato coraggio civile.

Quanto tempo era trascorso da quando il rampollo di una famiglia borghese, caratterizzata da scetticismo e sostanziale miscredenza, aveva capito che il proprio destino era nella scrittura. "All'epoca, trovavate dunque tutta una ideologia che era una ideologia dell'immortalità che è la morte: voi siete immortali, vuol dire che continuate durante dei secoli, ma la vostra spoglia di carne muore e voi divenite libro"<sup>1</sup>. Scrivere è porsi sullo stesso piano di Dio, che è il piano della creazione. Quando si muore si rimane immortali nei libri.

Sul senso e sulla paura della morte, Sartre ritornava anche in un passaggio strano, quasi "fuori tema", di questa intervista. Ricordando il marxismo pre-esistenziale di Paul Nizan, raccontava un fatto. Diceva che l'amico era partito per la Russia sovietica con l'idea di scoprire se, a rivoluzione avvenuta, la gente non avesse più paura di morire, se la morte fosse divenuta qualcosa di irrilevante nei pensieri di chi viveva in situazioni rivoluzionarie. Nizan pensava che un uomo, impegnato nella massa a fare qualcosa, sapeva che quello che faceva serviva a tutti e che altri avrebbero fatto in seguito come lui; quell'uomo pensava che la massa "lo" avrebbe continuato. Dunque, Nizan riteneva che, nel fervore rivoluzionario, si dovesse pensare alla morte in maniera diversa. Ma, andato lì, aveva visto i russi che pensavano alla morte alla stessa maniera in cui può pensarvi chi vive nel mondo borghese, occidentale, veterocristiano. Ritornò deluso ed aveva detto a Sartre: "Su quel punto, non c'è niente da fare, non sono cambiati"<sup>2</sup>. Anche nei soviet la morte era *ultima linea rerum*.

1 *La mia autobiografia in un film. Una confessione*, cit., p. 29.

2 *Ivi*, p. 66.

Rimanevano, quindi, come temi di fondo la morte e la sopravvivenza, con la giovanile visione di una immortalità data dai libri, anche se Sartre rifiuterà poi di entrare nel *parterre* degli immortali, quando dirà di no al premio Nobel per la letteratura. Gli sembrava il tentativo, non detto e non dichiarato ma vero nei fatti e nell'immagine pubblica, di dargli una immortalità bastarda, in cui non si era mai voluto riconoscere, una immortalità da scrittore "borghese".

Egli si sentiva uno scrittore non borghese, ma, quando scriveva, sapeva di farlo anche per un pubblico borghese. Il dilemma non era risolto. Rimaneva la consapevolezza, da lui stesso definita non lacerante, del Sartre quasi settantenne che stava scrivendo, da intellettuale classico, un libro su Flaubert. Duemila pagine che i suoi compagni rivoluzionari ignoravano e avrebbero continuato ad ignorare per ovvi motivi, indicati dallo stesso autore: non avevano tempo e, poi, a cosa sarebbe loro servito il leggerle?

In fine dei conti, Sartre era conscio di vivere in una situazione di ambiguità, con la sua "pelle borghese" (aveva scritto in *Les mains sales* che essere rivoluzionari è questione di pelle, non può essere una scelta intellettuale fatta a tavolino)<sup>3</sup>; una pelle che gli rimaneva appiccicata nonostante le scelte eversive, da anarco-metafisico<sup>4</sup>, come egli stesso si era definito. Nel medesimo periodo in cui si svolgevano i colloqui qui pubblicati, Sartre confidò in un'altra intervista, nel febbraio 1973, che egli era, sì, per la liberazione della donna, ma sapeva che quando le donne si fossero liberate e disalienate non avrebbero costituito più per lui alcun interesse. Concludeva, con apparente candore innocente, affermando in generale: "Non credo che starò molto comodo nella società che auguro agli altri"<sup>5</sup>.

Diceva queste cose solo per *épater les bourgeois*? Certamente no. In maniera forse troppo letteraria, egli stava ponendo i temi e la fenomenologia dell'ambiguità dell'esistenza e dell'impegno nella storia. Ambiguità, certo, ma non equivocità. Su questo punto, Maurice Merleau-Ponty aveva fatto un po' di chiarezza con il suo *discours de la méthode*, durante la sua prolusione del 1953 al Collège de France: "Il filosofo si riconosce dal fatto che egli ha,

3 "Ho combattuto, mi sono umiliato, ho fatto di tutto perché dimenticassero [...]. Niente da fare! Niente! Io sono figlio di ricchi, un intellettuale, uno che non lavora con le mani. D'accordo, pensino quello che vogliono... Hanno ragione loro: è una questione di pelle"; *Le mani sporche*, cit., pp. 51-53.

4 Su questi temi, cfr. la prima parte dello scritto di S. de Beauvoir, *L'età forte*, trad. it. a c. di B. Fonzi, Einaudi, Torino 1961.

5 L'intervista, rilasciata ad "Esquire" e pubblicata in Italia da "L'Espresso", era stata concessa a P. Benichou. Cfr. su questa intervista G. Invitto, *Sartre. Dal "gioco dell'essere" al lavoro ermeneutico*, II ed., cit., pp. 91-93.

*inseparabilmente*, il gusto dell'evidenza e il senso dell'ambiguità. Quando l'ambiguità egli si limita a subirla, essa prende il nome di equivocità. Nei più grandi, invece, essa è posta a tema, e contribuisce a fondare certezze, anziché minacciarle<sup>6</sup>.

Sartre, in questi dialoghi, ha la piena consapevolezza della propria ambiguità di ruolo, del pendolarismo tra la volontà strenua d'impegno politico e sociale a vantaggio delle masse deprivate e l'impossibilità "situazionale" d'impegnarsi in maniera decisiva e "appartenente". Sapeva del proprio oscillare, inevitabile, tra la figura di un intellettuale classico e quella di un intellettuale critico e dialettico, assediato interiormente dalla volontà di collaborare con le avanguardie umane che puntano alla liberazione materiale e all'innovazione sociale, senza potersi riconoscere, però, nelle loro ideologie. E i motivi generazionali da lui adottati potrebbero essere solo un ingenuo pretesto<sup>7</sup>. Non si trattava solo di una nostalgica fedeltà alle passioni giovanili, ricordando le quali il Castoro aveva scritto di loro due: "Insieme, sbranavamo la borghesia"<sup>8</sup>.

Ambiguità, si diceva, e ciò vale pure per il rapporto tra letteratura e filosofia. Anche su questo Sartre dichiarava di aver maturato visioni nuove. Se dapprima la sua filosofia aveva preso dalla letteratura nervi e sangue, per cui nei suoi libri essa era espressa secondo il modo letterario, in seguito egli affermava di aver cambiato completamente idea e modello: "Non penso che la filosofia possa esprimersi letterariamente. Essa deve parlare del concreto, ch'è altra cosa. Ma essa ha un linguaggio tecnico che occorre impiegare"<sup>9</sup>. Così ci spieghiamo la diversità lessicale, strutturale, letteraria, stilistica, per esempio, tra *L'Être et le Néant* e la *Critique de la raison dialectique*. La filosofia ha un suo linguaggio tecnico; non può coincidere con la semplice narrazione letteraria. Qui è un punto di distanza, qualitativamente incolmabile, rispetto al nesso/identità di filosofia e narrazione, così come era posto nelle elaborazioni del pensiero "femminile" di Simone de Beauvoir.

Il filosofo ripercorreva, quindi, nella sceneggiatura del film, la propria infanzia, la propria giovinezza, la propria formazione, l'inesauribile fame di esperienze – pensiamo all'uso della mescalina – ricostruendone fulgori e limiti. Questi dialoghi, che dichiaratamente si collocavano, circa dieci anni

6 M. Merleau-Ponty, *Elogio della filosofia*, trad. it. a c. di C. Sini, Editori Riuniti, Roma 1999, p. 14.

7 "Oggi per essere maoista in Francia non si può avere più di trent'anni"; intervista, cit., a "Esquire" e "L'Espresso".

8 *L'età forte*, cit., p. 32.

9 *La mia autobiografia in un film. Una confessione*, cit., p. 58.

dopo, come una naturale prosecuzione di *Les mots*, riprendevano i temi della formazione sartriana, dove si trovava Husserl, quello di *Ideen* e non quello della *Ricerca logiche*, si trovava lo Heidegger da lui commentato ai preti, nel campo di detenzione Stalag 12D. Non c'erano, all'inizio, Freud e la lettura che ne dava il surrealismo, non c'era Marx. Saranno i fatti a imporgli l'impegno in politica. Nel 1970 aveva dichiarato: "Ho fatto politica non per naturale inclinazione ma per la forza delle cose"<sup>10</sup>.

La sua coerenza consisteva, come leggiamo in questo testo, nell'aver sempre pensato che la morale esiste. Tale dichiarazione poteva sembrare un paradosso, perché detto da un "autore scandaloso", nei confronti del quale l'allora amico Merleau-Ponty, alla metà degli anni Quaranta, dovette prendere strenuamente le difese, in *Sens et non-sens*, contro certa cultura cattolica e contro gli apparati comunisti. Ma anche la riflessione morale sartriana aveva subito una maturazione interna, tanto da fargli definire assurde le concezioni contenute nei suoi primi libri pubblicati e in quelli incompiuti come i *Cahiers pour une morale*.

Rispondendo a Pouillon, affermava:

Penso, insomma, che la coscienza d'essere libero, nel 1940 o nel 1942, era la garanzia stessa, la garanzia intuitiva della libertà. Ora questo mi sembra un fatto che certamente implica la libertà, ma non è più questo, perché la vera libertà non la si afferra mai. [...] Essa si fa a partire da ciò che si è fatto di voi. E questo è importante perché effettivamente ciò che vi si è fatto conta, non si fa mai se non partendo da lì. Dunque, la personalità nella quale si è messa la libertà, quella che chiamo attualmente la 'personalizzazione', implica necessariamente il condizionamento anteriore. Così Flaubert era libero di divenire Flaubert, ma non aveva tante possibilità al di fuori. Ne aveva alcune, quella di non essere nient'altro che un borghese, o quella di essere un cattivo medico; e poi quella di essere Flaubert<sup>11</sup>.

Libertà in situazione che produce la *personalizzazione* della libertà: *io* sono, quindi *io* penso. L'*io* non come chiusa monadica, egoistica, ma come assunzione consapevole di responsabilità storiche ed esistenziali in prima *persona*. Mentre colloquiava in vista del film, il suo orizzonte era etico e politico insieme. Offriva la sua autorevolezza e la sua storia alla causa della ribellione. *On a raison de se révolter*<sup>12</sup>, e Sartre ricostruiva, davanti agli

10 Intervista di Sartre concessa al quotidiano italiano "Il Giorno", 27 gennaio 1970.

11 *La mia autobiografia in un film. Una confessione*, cit., pp. 97-98.

12 È il titolo del volume pubblicato nel 1974, di cui Sartre fu coautore, insieme a Philippe Gavi e Pierre Victor, pseudonimo di Benny Lévy (Gallimard, Paris).

amici, queste ragioni, riprendendole dal tempo della Liberazione, riportandole negli anni Cinquanta, quando per il “socialismo reale” si era gridato: “il re è nudo”. E poi la liberazione algerina, il neofascismo gollista, le uccisioni nelle fabbriche, le morti nelle miniere, i comunisti attenti alle tattiche più che alle strategie politiche di sviluppo e di emancipazione sociale.

Allora si pose, ancora una volta, per Sartre il tema del ruolo dell’intellettuale. Vi fu una domanda di André Gorz su quale dovesse essere la posizione di un intellettuale dinnanzi ad un progetto rivoluzionario, anche quando avesse dimostrato i propri limiti; il riferimento era alla dittatura cubana di Fidel Castro. La risposta di Sartre fu chiara:

Occorre considerarsi come solidali con essa e occorre criticare ciò che c’è da criticare. D’altronde ho sempre pensato [...] che la situazione di un intellettuale si definisce attraverso due cose: fedeltà e critica. Penso che la fedeltà è necessaria: non si può abbandonare un gruppo politico quando e come si vuole; se siete con esso vi restate, durante un tempo, in ogni caso finché ciò è possibile. Ma dovete sempre ricordarvi che un intellettuale è là per marcare i principi di una rivoluzione. Se questi principi non sono rispettati, egli deve dirlo. Allora, fedeltà e critica, è difficilissimo, ma questo dipende da noi: sta a noi sciogliere questo imbroglio che è in noi<sup>13</sup>.

Ancora una volta, quindi, si tornava alla responsabilità del soggetto, del singolo, dell’”universale singolare” che deve storicizzare i due valori, apparentemente inconciliabili, di fedeltà al progetto e di permanente atteggiamento critico e problematico. Era il merleau-pontyano atteggiamento di vigilanza del *savant* che faceva sì, poi, che, quasi per epidemia culturale, si dovesse estendere a tutta la comunità rendendo inutile, se non controproducente, la permanenza dell’intellettuale come categoria-corporazione umana separata. Sartre non arrivò mai a queste conclusioni, che il suo compagno di viaggio aveva fatto soprattutto riguardo alla funzione del filosofo, essendo suggestionato dalle riflessioni della hegeliana *Fenomenologia dello spirito* su cui scriveva appunti per i suoi corsi, quando la morte lo aveva colto improvvisamente. In questa intervista Sartre ipotizzava la possibilità che in una società socialista, “come la si potrebbe sognare”, non ci sarebbero stati più intellettuali. Ma il sogno non coincideva con la contingenza in atto.

Il vincolo che ora e sempre Sartre, conseguentemente e coerentemente, si poneva era quello di un impegno “non appartenente”, perché le appartenenze partitiche limitano le libertà critiche della funzione intellettuale. Non

---

Su questo personaggi vedi una nota successiva.

13 *La mia autobiografia in un film. Una confessione*, cit., p. 144.



si trattava più di salvaguardare una libertà coscienziale e intimistica, “moralistica” e non morale, secondo l’autocritica sartriana. Si trattava di quella libertà che si realizza nel gruppo rivoluzionario, il “gruppo in fusione” della *Critique*, dove l’impegno comune, l’agire insieme liquefanno i limiti del soggetto, la sua *rareté*, e li fondono nella prassi collettiva.

Sono queste le *situations* che qualificavano la fase dell’uomo Sartre, quando si decise di filmare questa confessione di gruppo, in una *recherche* che non era poi tanto di un tempo perduto, perché le emergenze erano cogenti come lo erano state quando il giovane Sartre, davanti a un bicchiere di birra (o era un cocktail di albicocca, come corregge il Castoro?), sognava “il concreto”, attraverso le parole di Aron che gli parlavano della fenomenologia husserliana o attraverso il libro di Jean Wahl.

Allora, qual è il valore di queste conversazioni e della sceneggiatura pubblicata, all’interno della produzione biografica ed autobiografica di Sartre? Anzitutto, possiamo legittimamente presupporre che la destinazione cinematografica debba aver condizionato, anche in sede di montaggio, la ricostruzione del prodotto da presentare al pubblico. Sarebbe altrettanto interessante, infatti, conoscere il testo delle parti dialogiche non inserite nella sceneggiatura finale e sapere perché e chi decise la loro “messa tra parentesi”. Ma il problema è relativo, e forse ininfluyente; è come chiedersi quali sono le pagine che un autore ha deciso di non pubblicare. Perché, comunque, se Sartre, per esempio, scelse di non pubblicare i *Cahiers pour une morale*, lo fece in quanto non riconosceva quell’opera più come opera confacente al proprio pensiero attuale.

Quindi, abbiamo a che fare con un prodotto certificato-Sartre. I limiti della ricostruzione sono limiti relativi al contesto storico nel quale quelle riflessioni collettive avvenivano. E le coordinate politico-sociali, che condizionavano un modello di lettura, con la loro datazione, sono chiaramente visibili in tutto il testo. Questo, però, ha una sua intrinseca unità e una consequenzialità logica.

Volendo utilizzare ancora un altro scampolo sartriano, si potrebbe dire che quello che stiamo leggendo è un nuovo *carnet Midy*, come la rubrica trovata sul *méto*, che spinse Sartre a ordinare i pensieri e definizioni che maturava e a trascriverli in rigoroso ordine alfabetico, così come quel quadernetto imponeva. Questo ulteriore *carnet* non segue l’ordine alfabetico, ma un ordine cronologico quasi altrettanto rigoroso, a parte l’esordio che è dedicato ad avvenimenti del 1972, l’anno in cui avvennero le registrazioni. Per il resto c’è una progressiva scansione delle fasi di una vita zeppa di avvenimenti.

I temi di fondo sono quelli del ruolo dell’intellettuale e del suo impegno; della possibilità di superare l’immagine dell’intellettuale classico; del

rapporto con la cultura borghese e la possibilità di usarla dal di dentro, tipo cavallo di Troia che entra nelle mura della città assediata per distruggerla. Ma l'elemento che emerge di più dalla lettura dell'intero volumetto e che lo caratterizza è la più volte ribadita imprescindibilità della morale. Su questo Sartre non risparmia parole ed insistenze.

È chiaro che per lui la morale non era moralismo, che morale non aveva più come referente l'intangibile coscienza del singolo. Era divenuta una morale che si verificava nella prassi, nella storia, e si verificava non in termini di intenzioni ma in termini di efficacia. Non bastava dire "no" alle oppressioni, affermerà Sartre a proposito della teoria di Epitteto e di Alain; in quel caso sarebbe stata solo una questione di coscienza, improduttiva, inefficace e inoffensiva, cioè una cattiva coscienza: una "mistificazione" della libertà<sup>14</sup>. Occorreva mettere in atto o sollecitare meccanismi storici già presenti per innescare nella società movimenti dialettici. È la fenomenologia della ribellione che troviamo nella *Critique*. Una ribellione che ha radici morali, di una radicalità quasi manichea. Qui forse possiamo trovare una eco di alcuni insegnamenti merleau-pontyani, cioè di un autore che aveva introdotto Sartre nell'analisi politica, adoperando criteri dialettici<sup>15</sup>. In una relazione svolta a Roma, nel 1948, Merleau-Ponty, nel difendere Machiavelli dalle accuse di "machiavellismo", aveva individuato i limiti e le mistificazioni dei suoi detrattori. Da una parte, infatti, c'erano le "anime belle", dall'altra coloro che avevano scisso in maniera radicale la politica da ogni preoccupazione etica. Gli uni e gli altri non potevano o non volevano capire il profondo nesso tra politica e morale, che per Merleau-Ponty e per Sartre è, invece, essenziale. È un nesso che richiede compromessi e deviazioni, poiché, per essere efficace, afferma Merleau-Ponty, una politica deve fare i conti con la materialità e la contingenza. Non basta, quindi, di fronte alla lezione di Machiavelli, battersi il petto reclamando il primato dei valori.

È questa anche la tesi di Sartre che nel 1966, a proposito della guerra vietnamita, definì criminale la politica se scorporata dalla morale e, quindi, dalla sanzione giuridica. Egli criticò, infatti, Talleyrand, perché riassumeva

14 "Se devo non prendere posizione, mi risulta che devo misurare la mia impotenza, perché la mia possibilità (rifiutare l'oppressione) non è più la mia possibilità e non mi appartiene più. Il 'dir no' di Epitteto e Alain è un puro gioco astratto. Dunque, nei fatti, precisamente perché sono libero, prendo coscienza che la mia libertà è una mistificazione - che è una mistificazione ontologica"; J.-P. Sartre, *Cahiers pour une morale*, cit., p. 344.

15 "Io lo leggevo, mi istruivo e finivo con l'appassionarmi alla lettura. Fu la mia guida, è stato *Humanisme et Terreur* a farmi fare il salto"; Merleau-Ponty *vivant*, "Les Temps Modernes", n. 184-185, 1961, p. 379.

benissimo “il modo in cui sono state sempre considerate, nel Corso della storia, le azioni politiche: esse potevano essere abili o maldestre, utili o nefaste; sfuggivano sempre alla sanzione giuridica. Non c’era politica criminale”. Per questo non poteva accettare la formula di Talleyrand che affermava, di fronte ad atti politici ingiustificabili: “È più di un crimine, è un errore”. Sartre dirà che quella formula scardina, colpevolmente, l’azione da ogni valutazione morale e giuridica<sup>16</sup>.

Per spiegare, infine, il titolo di questa nota, va detto che esso intende riassumere il senso pieno del pensiero sartriano, nel momento in cui giungeva al tragitto finale del proprio percorso. Certo, i suoi più cari amici e collaboratori, quando, tra il febbraio e il marzo del 1972, avviarono con il filosofo una conversazione che doveva servire da ricostruzione biografica *par lui-même*, non potevano prevedere alcuni eventi successivi. Per esempio che quel filmato sarebbe divenuto pubblico dopo ben quattro anni – per quanto in una sede privilegiata come il Festival di Cannes –; che Sartre, nel frattempo, avrebbe sofferto la cecità quasi totale, il che gli tolse quella possibilità di scrivere che egli, sin da ragazzo, aveva considerato la propria unica “identità”. Soprattutto, quegli interlocutori di una esistenza non solo raccontata, non potevano prevedere che il loro nume tutelare avrebbe chiuso il suo “je suis” nel marzo dell’80, in un’età neanche troppo avanzata.

Tutto queste scadenze non potevano essere previste. Eppure un’aria di smobilitazione circola lungo quei dialoghi. I protagonisti hanno ricostruito una storia, non solo di Sartre, che inizia prima della Grande Guerra, percorre esistenze individuali che, a loro volta, attraversano nazismi fascismi prigionie Resistenze albe di democrazia. Tutto questo interpolato da cadute di illusioni, frantumazione di amicizie vitali: Merleau-Ponty, Camus per citare i casi più dolorosi. Il conflitto coreano col suo nuovo scacco alla ragione<sup>17</sup>, il XX Congresso del P.C.U.S. e la destalinizzazione, la “normalizzazione” di Budapest, l’Algeria, il Vietnam e il “Tribunale Russell”, De Gaulle... E poi, ancora: la progettualità planetaria del ’68, le nuove restaurazioni a cui si prestavano molti partiti comunisti occidentali, il P. C. F. in testa, che,

16 Cfr. *Le crime*, in *Situations VIII. Autour de 68*, Gallimard, Paris 1972, pp. 29-30.

17 Questo è il colloquio riportato da Sartre: “[Merleau-Ponty:] ‘Non ci rimane che tacere’; ‘A chi? A noi?’, dicevo fingendo di non comprenderlo. ‘Vuoi che si metta la chiave sotto la porta?’, ‘No, ma che non si dica più una parola di politica’. ‘E perché?’, ‘Si combatte’, ‘Certo, in Corea!’, ‘Domani si combatterà ovunque’. ‘E quando si combatterà qui, perché tacere?’, ‘Perché! È la nuda forza che deciderà: perché parlare dal momento che non ha orecchi?’”; cfr. *Merleau-Ponty vivant*, cit., p. 388.

secondo l'espressione sartriana, "servivano i dittatori", i *maos* eredi improbabili di una secolare ansia di giustizia dell'Occidente. Tutto questo è carne e sostanza di quei dialoghi. Erano dialoghi di una generazione importante che iniziava a fare il proprio consuntivo.

Riemersero con Sartre, non molti anni dopo, inattesi, alcuni valori come la speranza, la fraternità, la solidarietà, cioè una nomenclatura etica apparentemente poco familiare al filosofo de *L'Être et le Néant*, cioè a "un genio un po' selvaggio", che provocava in continuazione<sup>18</sup>. Eppure quel lessico riapparve in altre conversazioni, condotte in vista di un libro mai più pubblicato, che avrebbe dovuto parlare di potere e libertà, come è annunciato alla fine di *Sartre par lui-même*, ma i cui dialoghi preparatori furono resi pubblici mentre l'uomo Sartre stava morendo. Furono dialoghi, dapprima contrastati e poi contestati dagli amici storici del filosofo, che temettero una violenza morale nei confronti del loro Socrate parigino, portato, a parer loro, alla revisione-ritrattazione senile di un percorso coerente che aveva segnato il cuore del XX secolo, dagli anni Venti all'anno Ottanta.

Oggi, proprio per quello che abbiamo letto di lui, non riteniamo che quel nuovo lessico distorca l'eredità teoretica, civile, culturale, letteraria di un intellettuale "poligrafo", autore di un lapsus eccezionale (ma casuale?): "je suis donc je pense", nel quale, paradossalmente e forse involontariamente, sono sintetizzati circa sessant'anni di un *engagement* radicalmente etico.

---

18 L'espressione è di Mikel Dufrenne, quando recensisce la *Critique de la raison dialectique* su "Esprit" (aprile 1961, p. 675).

## PER UN'ERMENEUTICA DEGLI SCRITTI POSTUMI. IL CASO SARTRE

1. Nel leggere un testo, bisogna tener conto che si tratta di un libro postumo? O è irrilevante la data della loro pubblicazione? Il problema vale per ogni forma di scrittura, letteraria o filosofica.

Le teorie sono diverse. Esempiarmente prendiamo quello che Enrico Pieruccini ha scritto di Calvino: “Tralascerei, dell’opera calviniana [...] tutti i libri postumi, da *Sotto il sole giaguaro* (1986) a *La strada di San Giovanni* (1990). I libri postumi hanno un senso soltanto per gli scrittori che in vita di riconoscimenti ne hanno avuti pochi o nulla. Pensiamo alla portata, al valore inestimabile del *Processo* (1924), del *Castello* (1926) e di *America* (1927), i tre grandi romanzi postumi di Franz Kafka (1883-1924). A parte qualche eccezione come *Le città del mondo* (1969) di Elio Vittorini (1908-1966), sorta di testamento letterario-spirituale, i libri postumi degli autori stranoti in vita sono avanzi di cucina, rimasugli di pranzi, frasi e idee abbozzate che, non potendo più avere l’avallo dell’autore, possono anche finire al macero. Certi ridicoli quanto naturali feticismi sul grande autore morto di cui si finisce col pubblicare tutto riguardano non la letteratura ma le patologie editoriali e le leggi di mercato”<sup>1</sup>.

Eppure non pochi libri postumi hanno fatto storia. Solo per memoria ne cito alcuni in letteratura e in filosofia. Leopardi a Roma scrive i *Pensieri*, che appariranno postumi nell’edizione Le Monnier curata da Ranieri nel 1845. Baudelaire per vivere è costretto a collaborare a riviste e giornali con articoli e saggi che saranno poi raccolti in due libri postumi, *L’art romantique* e *Curiosités esthétiques*. I suoi poemi in prosa di *Le spleen de Paris* usciranno postumi nel 1869.

Poi due casi clamorosi. *Il Gattopardo* di Tomasi di Lampedusa che l’autore cominciò a scrivere solo negli ultimi anni di vita. Il suo romanzo venne pubblicato postumo da Feltrinelli, per volontà di Giorgio Bassani, nel 1958,

---

1 *Calvino per me è un grande*, in [www.eseresi.it](http://www.eseresi.it).

e diventò subito un best seller e un “caso letterario”. Vittorini, consulente della Einaudi, ne aveva rifiutato la pubblicazione.

Secondo caso, più doloroso, quello di Guido Morselli, morto suicida. *Il comunista* era arrivato addirittura in fase di bozza presso Rizzoli nel '66 e a venti mesi dalla firma del contratto non se ne fece più niente. La sua opera omnia è stata pubblicata da Adelphi. Valentina Fortichiari, sul sito della “Fondazione Mondadori” ha scritto addirittura qualcosa che lascia perplessi: “Del resto, se mai lo scrittore, che tale si considerava almeno in pectore, avesse potuto ottenere la meritata consacrazione, se non avesse dovuto pagare la fama in parte con la propria volontaria rinuncia all’esistenza, se i libri non fossero usciti postumi, il caso Morselli, emblema e proiezione di ogni autore sfortunato, rifiutato dall’industria editoriale e condannato a una notorietà *post mortem*, non avrebbe quella risonanza e, sia pure, quel fascino che tuttora conserva”. Il suicidio ed il rifiuto degli editori aggiungono fascino alla produzione...

Ancora più ampia la mappa degli scritti per la filosofia. Dopo i *Frammenti postumi* di Nietzsche, in quattro volumi, curati da Campioni, Carpitella e Gerratana per Adelphi, ora abbiamo l’edizione degli scritti postumi di Schopenhauer con *I manoscritti giovanili, (1804-1018)*, edizione italiana diretta da Franco Volpi, volume a cura di Sandro Barbera, 1996. Ma potremmo continuare con i manoscritti husserliani conservati a Lovanio che hanno rivoluzionato la lettura del fenomenologo tedesco e della stessa fenomenologia.

Siamo, però, in grado di fare una premessa metodologica sulle opere postume. L’opera postuma può essere un’opera che l’autore non ha voluto completare o che, se finita, ha deciso di non pubblicare perché, giunto ad un certo punto della stesura, non ne condivideva più l’originaria impostazione. Una seconda tipologia delle opere postume riguarda, invece, quelle che, pur essendo sempre condivise dall’autore, egli non è riuscito a completare in vita oppure, se completate, non è riuscito a pubblicare.

2. Vediamo ora il “caso Sartre”. A cento anni dalla nascita ed a un quarto di secolo dalla morte, la figura di Jean-Paul Sartre continua ad essere oggetto di studio, mentre le sue opere sono costantemente lette come segno di un’epoca e come testimonianza di una cultura che fece dell’impegno sociale e politico la specificità di un esistenzialismo disincantato ma non rassegnato. Personaggio che sin dall’adolescenza ritenne di trovare nella scrittura una forma propria di immortalità laica, Sartre ha lasciato, accanto ad opere filosofiche di primario rilievo, romanzi, racconti, sceneggiature cinematografiche, opere teatrali, saggistica, ricostruzioni letterarie e psicoa-

nalitiche, autobiografie, una mole consistentissima di interviste.

Tutto questo materiale si è enormemente accresciuto con gli scritti postumi, segnati soprattutto da due opere, non a caso incompiute e mai pubblicate in vita dell'autore, come *Cahiers pour une morale*<sup>2</sup> e il secondo volume della *Critique*, dedicato alla *Intelligibilité de l'Histoire*<sup>3</sup>, usciti rispettivamente nel 1983 e nel 1985. Nel 1988, Gallimard editava l'edizione critica dei tre tomi de *L'idiot de la famille*, saggio mastodontico dedicato a Flaubert, opera su cui ha lavorato per lunghi anni l'ultimo Sartre<sup>4</sup>, e che l'autore già sapeva che non sarebbe mai stato letto da coloro con cui e per cui viveva e agiva: i giovani del Movimento e della *Cause du peuple*. Parimenti, non vanno trascurate altre edizioni postume come i *carnets* della guerra<sup>5</sup>, la raccolta di alcuni scritti giovanili<sup>6</sup> ed, infine, l'edizione critica del teatro sartriano nella "Bibliothèque de la Pléiade"<sup>7</sup>.

Da noi è stata creata una collana di "inediti" in Italia, da Marinotti, chiamata "Sartriana" e diretta da Gabriella Farina, nata con lo specifico programma di pubblicare scritti del francese non ancora apparsi in edizione italiana.

È, però, opinione di chi scrive, ma anche diffusa che questa serie di nuovi testi, per quanto abbia arricchito ed articolato in maniera decisiva il quadro della produzione sartriana, non modifichi sostanzialmente il profilo di un autore e della sua filosofia tanto "epocali" da far definire il Novecento come il secolo di Sartre: "Sartre come un tempo spiegato. Sartre o l'incontro di tutti i modi di attraversare il secolo, di perdersi in esso, di evitarne i pendii oscuri – e d'impegnarsi, ora, nel secolo che segue"<sup>8</sup>.

2 Cfr. *Cahiers pour une morale*, cit., pp. 604.

3 Cfr. *Critique de la Raison dialectique*, tome II, inachevé, *L'intelligibilité de l'Histoire*, a c. di A. Elkaïm Sartre, Gallimard, Paris 1985, pp. 470.

4 Sempre Gallimard aveva pubblicato, in vita di Sartre, negli anni 1971 (I e II volume) e 1972 (III volume) la prima edizione dell'opera dedicata a Flaubert. Nel 1988 abbiamo la nuova edizione de *L'idiot de la famille. Gustave Flaubert de 1821 à 1857*, sempre in tre volumi, rispettivamente di pp. 1112, 1072 e 832.

5 Cfr. *Les carnets de la drôle de guerre. Novembre 1939-Mars 1940*, a c. di A. Elkaïm Sartre, Gallimard, Paris 1983, p. 434.

6 Cfr. *Écrits de jeunesse*, a c. di M. Contat e M. Rybalka, con la coll. di M. Sicard per l'*Appendice II*, Gallimard, Paris 1990, pp. 560.

7 Cfr. *Théâtre complet*, con la dir. di M. Contat, la coll. di J. Deguy, I. Galster, G. Idt, J. Ireland, J. Lecarme, J.-F. Louette, G. Philippe, M. Ryalka e S. Teroni, Gallimard, Paris 2005, pp. LXII, 1602.

8 B.-H. Lévy, *Le Siècle de Sartre. Enquête philosophique*, Grasset, Paris 2000, p. 15.

Dico questo perché quelli che sicuramente, come ricordato prima, sono gli scritti postumi sartriani ritenuti universalmente più importanti pubblicati dopo la morte dell'autore, cioè i *Cahiers pour une morale* e il secondo tomo della *Critique* pare che non abbiano sconvolto le coordinate ermeneutiche e di valutazione dell'intera opera sartriana. Senza dimenticare gli *Ecrits de jeunesse*.

Dal 1980 in poi la riflessione sul filosofo francese ha avuto momenti cadenzati di ripresa e rilancio. È avvenuto proprio e soprattutto in occasione della uscita di opere postume in Francia ed in Italia, in occasione tanto di alcuni convegni promossi in coincidenza di date e ricorrenze importanti quanto per la nascita di nuove collane dedicate a Sartre. Qui, tra i numerosi eventi realizzati in Italia da quella data in poi, si ricordano tre convegni internazionali. Il primo fu su "Gli scritti postumi di Sartre", svolto tra Lecce (1990) e Genova (1991), nel decennale della morte del filosofo. Quel convegno si soffermò, in maniera prevalente sui *Cahiers*, sul tomo postumo della *Critique*, su *Les carnets de la drôle de guerre*<sup>9</sup>. Il secondo convegno si svolse a Poppi nel 1995 e ebbe per tema "Sartre contro Sartre"<sup>10</sup>. Il terzo ha avuto per titolo "Sartre après Sartre" e si è svolto a Roma, nell'aprile del 2005<sup>11</sup>. Per altro verso, la maggior parte di coloro che si erano interessati a Sartre, in questo periodo, ha continuato a produrre testi e saggi sulla produzione dell'intellettuale francese.

3. Allora, ci si potrebbe chiedere: in questi oltre vent'anni, abbiamo avuto solo una crescita quantitativa della produzione su Sartre? Anche la pubblicazione postuma di inediti non ha modificato per niente il profilo teorico che si era formulato di quel pensiero? La domanda è legittima, se pensiamo, al contrario, alla lettura completamente nuova data della filosofia di Merleau-Ponty sulla base degli scritti postumi o incompiuti come *Le visible et l'invisible* e gli appunti dei corsi. Per Merleau-Ponty, dopo quelle pubblicazioni, si è posto un nuovo modello ermeneutico, una nuova scuola di lettori che paiono totalizzare l'interesse ed il valore del francese nella dimensione dell'ontologia. Assolutamente non è così per Sartre, perlomeno

9 Cfr. *Gli scritti postumi di Sartre*, a c. di G. Invitto e A. Montano, Marietti, Genova 1993.

10 Cfr. gli atti del convegno: *Sartre contro Sartre. Quindici anni dopo*, a c. di G. Farina e C. Tognonato, Cosmopoli, Bologna 1996, pp. 182.

11 Il convegno è stato promosso dal Gruppo di Studi Sartriani e dalle Università di Lecce, Roma "La Sapienza", Tor Vergata, Roma Tre, Salerno e da altre importanti istituzioni.



sulla base di quanto è stato prodotto sinora. Ma è un discorso complesso su cui è il caso di entrare.

Il problema delle opere postume era ben chiaro a Sartre. In una, forse la più importante, delle interviste rilasciate da Sartre in occasione dei suoi settant'anni di età, il tema è focalizzato in maniera netta. Michel Contat, che è l'interlocutore, ad un certo punto sottolinea la paradossalità dell'atteggiamento del filosofo che aveva rifiutato la proposta dello stesso Contat e di Michel Rybalka di pubblicare i suoi inediti come la *Psyché*, la *Morale* del 1947-1949 e i due capitoli inediti della *Critique*. Sartre chiarisce il suo punto di vista: i capitoli della *Critique* non li ha mai finiti e, quanto alla *Morale*, c'era un'idea di morale che doveva passare e che non è stata scritta: "Ciò che ho scritto era una prima parte che doveva introdurre una idea principale", ma lì si è fermato e la maggior parte dei quaderni è andata perduta: avrebbe potuto pubblicarli, ma gliene rimaneva uno solo e gli altri non sapeva dove stessero<sup>12</sup>.

Ma Sartre dice ancora di più: dovranno essere pubblicati dopo la sua morte. Cosa che Contat non accetta perché sarebbe come se, dopo la morte dell'autore, quei testi, dal punto di vista del lettore, fossero diventati diversi. Anche qui la risposta di Sartre è netta:

Saranno più interessanti, nella misura in cui rappresenteranno ciò che, ad un dato momento, ho voluto fare e che ho rinunciato a terminare, ed è definitivo. Mentre, finché sono vivo – a meno che non sia affetto da cocochimia, e non possa far niente di niente –, rimane una possibilità che li riprenda o che dica in poche parole quel che intendevo farne. Pubblicati dopo la mia morte questi testi rimangono incompiuti, così come sono, oscuri, poiché vi si formulano delle idee che non sono tutte sviluppate. Sarà il lettore ad interpretare dove esse avrebbero potuto condurmi<sup>13</sup>.

Quindi, scendendo nello specifico, si può dire che, se l'opera sulla morale rientra nel caso degli scritti rifiutati *in itinere* dall'autore e per questo abbandonati, il testo sulla intelligibilità della storia non aveva creato problemi di autoidentificazione teorica. Quest'ultimo caso è confermato da un'altra intervista dello stesso 1975, apparsa, però, nel 2000 in "Magazine Littéraire"<sup>14</sup>. Alla domanda di una degli intervistatori, Susan Gruenheck,

12 Cfr. *Autoportrait à soixante-dix ans*, in J.-P. Sartre, *Situations X. Politique et autobiographie*, Gallimard, Paris 1976, p. 207.

13 Ivi, pp. 207-208.

14 N. 384, février 2000, a cura di Michel Rybalka e con il titolo *Une vie pour la philosophie, un entratien avec Jean-Paul Sartre*, tradotta in Italia: *Una vita*

che chiedeva a Sartre se rifiutava la prospettiva teoretica di una sintesi assoluta, Sartre rispondeva facendo riferimento al volume in corso d'opera, ponendo le distinzioni rispetto al primo volume. Affermava che rifiutava una sintesi assoluta: "Ma una sintesi dell'epoca, per esempio, no. La nostra epoca è di per se stessa la propria sintesi, e lo spiegherò nel secondo volume della *Critica*. È certo che bisogna superare il tipo di sintesi di cui dispongo nel primo volume per arrivare a delle sintesi riguardanti noi stessi e gli altri. [...] Bisogna quindi cercare un altro modo di concepire quelle sintesi"<sup>15</sup>. Quindi, Sartre conferma il proprio profondo interesse per il libro che sta scrivendo e che, purtroppo, non avrà tempo di completare.

Caso opposto quello dei *Cahiers*. Come è noto, *L'Être et le Néant* si concludeva con il rinvio ad un'opera sulla morale che era già in programma. Di fatto Sartre scrisse parecchie pagine sul tema, ma poi abbandonò l'impresa, perché riteneva di aver superato alcune impostazioni che definiva ancora idealistiche. In un'altra intervista, quella del 1972, qui già citata, Sartre affermava che in quel momento era presente un po' dappertutto la questione morale: "Questione morale che non è altro che la questione politica; ed è su questo piano che io mi ritrovo interamente d'accordo per esempio con i maos". Pouillon gli chiese, allora, se egli non avesse scritto la "Morale" annunciata alla fine di *L'Être et le Néant*; perché in quel momento non poteva dire ciò che affermava, ed invece, successivamente, perché non aveva che la demistificazione della morale come sovrastruttura, senza avere la possibilità dell'altra morale. A questi interrogativi la risposta di Sartre è la seguente:

Esattamente. Attualmente io potrei scrivere una "Morale". Ho inoltre delle note sul tema. Non so se lo farò perché occorre finire prima *Flaubert*, ma certo il problema esiste, è possibile. Io, in fondo, ho scritto due Morali: una tra il '45 e il '47, completamente mistificata, era la "Morale" che credevo di poter dare come seguito a *L'Être et le Néant* (ho mucchi di appunti, ma li ho abbandonati); la seconda è quella degli appunti del '65 circa che si pone il problema del realismo e il problema della morale. Allora avrei potuto fare un libro, ma non l'ho fatto<sup>16</sup>.

---

*per la filosofia. Conversazione con Jean-Paul Sartre*, "Segni e comprensione", n. 55, a. XIX, n. s., maggio-agosto 2005, pp. 5-19. La traduzione è a cura di Lucia Angelino. Nelle note che si riferiscono a questa intervista sarà citata prima la pagina dell'edizione francese poi quella della traduzione italiana.

15 Ivi, p. 44; p. 12.

16 *Sartre par lui-même*, cit., pp. 102-103; p. 124.

Se la prima di queste due morali incompiute costituirà i postumi *Cahiers pour une morale*, dichiaratamente “abbandonati” perché contenenti una morale “mistificata”, parte degli appunti del '65 potrebbero essere confluiti nel secondo tomo della *Critique*. Qui sorge un ultimo, non nuovo, problema interpretativo.

4. Questa ponderosa pubblicazione di scritti postumi e di edizioni critiche, conferma l'idea di una continuità nella elaborazione filosofica e culturale di Sartre o conferma, all'opposto – o introduce – un quadro complessivo con svolte, strappi, torsioni, rinnegamenti?

D'altro canto, che ci sia un diaframma *tranchant* tra due periodi pare riconosciuto dallo stesso Sartre, quando a Gorz, che afferma l'esistenza di un taglio netto tra *L'Être et le Néant* e la *Critique*, risponde: “Sì. Un taglio di vent'anni, d'altronde. Questo dipende anche dal fatto che, quando si scrive un'opera di filosofia, si è svuotati. Non si può ricominciare subito dopo. Detto in maniera diversa, le idee mi mancavano, e in particolare il marxismo”<sup>17</sup>. Era il marxismo, quindi, la chiave di volta e di svolta. Questa tesi non è accolta da tutti i sartrologi, perché anche il salto che comporta l'accostamento ad un marxismo acunistico, se non anticunistico, trasforma ma non elide certamente l'inespugnabile morale sartriana, cioè la morale di un intellettuale ritenuto maestro di sospetto e di immoralità, facendola divenire una morale storica e concreta.

Ed a proposito di coloro che erano stati chiamati “maestri del sospetto”, secondo la nota definizione di Paul Ricoeur che legava insieme Marx, Nietzsche e Freud, può essere accomunato Sartre a questa triade? Aveva affermato Ricoeur, nella sua opera del 1965 su Freud, che, se risaliamo alla intenzione comune dei tre autori, troviamo in essa la decisione di considerare la coscienza, nel suo insieme, come coscienza “falsa”. Con ciò essi riprenderebbero, ognuno in un diverso registro, il problema del dubbio cartesiano, ma lo portano nel cuore stesso della fortezza cartesiana. Il filosofo educato alla scuola di Cartesio, continua Ricoeur, sa che le cose sono dubbie, che non sono come appaiono, ma non dubita che la coscienza non sia così come appare a se stessa; in essa, senso e coscienza del senso coincidono; di questo, dopo Marx, Nietzsche e Freud, noi dubitiamo. Dopo il dubbio sulla cosa, è la volta per noi del dubbio sulla coscienza<sup>18</sup>. Allora, il

17 Ivi, p. 98; p. 119.

18 Cfr. P. Ricoeur, *De l'interprétation. Essai sur Freud*, Paris, 1965, trad. it. *De l'interpretazione. Saggio su Freud*, di E. Renzi, Il Saggiatore, Milano 1967, pp. 46-48.

problema si pone in termini di radici del pensiero: quale rapporto e quando è intervenuto questo rapporto del percorso sartriano con quello marxiano, nietzscheano, freudiano?

Nel colloquio con Rybalka, svoltosi cinque anni prima della morte, Sartre definisce il proprio dare-avere nei confronti di questi pensatori nodali. Ma, ancora una volta, definisce la propria una *evoluzione*, non una *rottura*. “Il grande cambiamento nel mio pensiero è la guerra: 1939-1940, l’occupazione, la resistenza, la liberazione di Parigi. Tutto questo mi ha fatto passare da un pensiero filosofico in senso classico a dei pensieri in cui la filosofia e l’azione, o il teorico e il pratico sono legati: il pensiero di Marx, quello di Kierkegaard, quello di Nietzsche, quello dei filosofi a partire dai quali si potrebbe comprendere il pensiero del XX secolo”<sup>19</sup>. Tra l’altro, il suo rapporto con Kierkegaard si rinsalderà e di definirà in occasione del convegno del 1964 su “Kierkegaard vivant”, per il quale Sartre scriverà il testo *L’universel singulier*<sup>20</sup>, che concluderà parlando di Marx e Kierkegaard come “morti viventi” il cui pensiero ancora condiziona a distanza di un secolo.

Diverso il rapporto con Freud e la psicoanalisi, la cui conoscenza da parte di Sartre era avvenuta durante il corso di filosofia. In seguito aveva letto qualche libro, come *Psicopatologia della vita quotidiana* al primo anno dell’École Normale, infine *L’interpretazione dei sogni* prima di finire l’École. Sartre, però, aggiunge che era indisposto da quella teoria perché troppo distante da un pensiero razionale e cartesiano. Poi si è sempre mantenuto distante e separato dall’idea dell’inconscio, tanto che, intorno al 1958, quando fu interpellato da John Huston per un film su Freud, la sua reazione fu negativa perché, commentò, “non si sceglie qualcuno che non crede all’inconscio per fare un film in onore di Freud”<sup>21</sup>.

Basta, allora, l’accostamento a Marx, Nietzsche e Freud, tra l’altro sempre con tanti punti interrogativi, per parlare di due-Sartre? Certamente no. Con un paradosso solo apparente, la continuità può essere costituita proprio dalla ineludibilità dell’istanza morale. Infatti, ciò è caratteristico anche dell’attività teoretica e pratica nell’ultimo decennio di riflessione di Sartre, è

19 *Une vie pour la philosophie*, cit., p. 42; p. 10.

20 Gli atti del convegno appariranno a Parigi nel 1966; Sartre riprenderà il suo testo in *Situations IX, mélanges*, Gallimard, Paris 1972; la traduzione italiana è nel volume *L’universale singolare. Saggi filosofici e politici dopo la “Critique”*, cit. Nella nota che si riferisce a questa intervista sarà citata prima la pagina dell’edizione francese poi quella della traduzione italiana.

21 Cfr. *Une vie pour la philosophie*, cit., p. 42; p. 10. Su questo fatto, si può confrontare il capitolo *Sartre, il cinema, la psicoanalisi*, in G. Invitto, *L’occhio tecnologico. I filosofi e il cinema*, cit., pp. 49-79.

una insistenza, coerentissima, sulla cogenza del problema morale, anche se esso ha subito una riconosciuta torsione in quel pensiero.

Per esempio, uno degli interlocutori del 1972 pone l'ipotesi che l'ipotesi di due filosofie sartiane derivava dal fatto che fosse cambiata l'idea che Sartre aveva elaborato della contingenza che, all'epoca di *L'Être et le Néant*, era una contingenza atemporale, immediata, mentre successivamente, era una contingenza storica che, di conseguenza, implicava il peso dei precedenti e che faceva sì che la libertà non potesse afferrarsi e farsi immediatamente. Sartre consente con questa lettura:

È certamente questo. Penso, insomma, che la coscienza d'essere libero, nel 1940 o nel 1942, era la garanzia stessa, la garanzia intuitiva della libertà. Ora, mi sembra che questo fatto certamente implichi la libertà, ma non la esaurisca, perché la vera libertà non la si afferra. Essa è, in effetti, uno sfuggire a certe condizioni della storia, che è data in alcuni casi, che d'altronde non può che essere in rapporto a certe circostanze; infine, come ho detto, essa si fa a partire da ciò che si è fatto di voi. E questo è importante perché effettivamente ciò che vi si è fatto conta, non si fa mai se non partendo da lì<sup>22</sup>.

Nelle interviste concesse da Sartre a Benny Lévy per "Le Nouvel Observateur" ed apparse a cavallo della morte del filosofo, alcune posizioni apparvero tanto nuove da far sì che alcuni critici ne potessero in dubbio l'autenticità. Al contrario, oggi è certo che i temi ed i valori, come quelli della speranza e della fraternità, prospettati in quella sede da Sartre, costituiscono la continuità di un pensiero che recupera da sempre prospettive essenziali.

Altro apparente paradosso: il filosofo che più degli altri, dopo Nietzsche, ha proclamato il peso della non-ragione, del non-senso dell'essere e dell'esistenza, confessa il proprio cartesianesimo, nel quale la prima verità è data dal contatto della coscienza con se stessa. Era quello che Paul Ricoeur, molto più attento, a dire il vero, a Merleau-Ponty che a Sartre<sup>23</sup>, richiedeva per non essere ancora una volta "maestri di sospetto". Il che non voleva dire esorcizzare ed annullare il dubbio originario e la sua valenza ermeneutica.

Allora, Sartre "morto vivo"? O solo morto? O solo *vivant* come il Merleau-Ponty e il Kierkegaard di Sartre? Sicuramente possiamo affermare che oggi l'impianto complessivo, quasi sistematico delle opere maggiori di Sartre, si presenta estremamente datato, fedele a quel tempo ed a quella

22 *Une vie pour la philosophie*, cit., pp. 75-76; p. 95.

23 Cfr. *Paul Ricoeur e la "Phénoménologie existentielle"* (1957), in G. Invitto, *Esistenzialismo e dintorni*, Franco Angeli, Milano 1992, pp. 157-164.

storia. Magari sarà diverso per la sua produzione letteraria e teatrale. Ma per quella filosofica va riconosciuto che il suo valore attuale è nelle piste tracciate per la comprensione della realtà, delle dinamiche della coscienza nella e della prassi esistenziale e politica.

Da questo punto di vista, Sartre è diventato un “classico” della filosofia occidentale. Ma siamo sicuri che questa epigrafe lapidea gli sarebbe piaciuta? Sarebbe di no se dovessimo tener presente il suo rifiuto di entrare nell’Olimpo dei Premi Nobel. Ma ancora una volta, Sartre sorprende. Nel colloquio con Contat per i settant’anni, l’intervistatore ricorda al filosofo che, verso il 1967, aveva detto, a proposito della più nota collana editoriale francese: “La Pléiade è una pietra tombale, e non voglio che mi si seppellisca da vivo”. Otto anni dopo, Sartre ha cambiato idea accettando che vi venissero pubblicati i suoi romanzi. Le prime motivazioni espresse sono banali: l’influenza di Simone de Beauvoir, il fatto che in quella collana fossero apparsi altri autori viventi le avrebbe tolto il carattere di pietra tombale... Ma la motivazione reale è un’altra e implica un cambiamento radicale di opinione: “Essere pubblicati nella Pléiade rappresenta semplicemente il passaggio a un altro tipo di celebrità: passo tra i classici, mentre prima ero uno scrittore come tanti altri”. È, quindi, dichiarata esplicitamente come una consacrazione: “Deve rimanere qualcosa di tutto ciò: si appare nella stessa collana di Machiavelli...”<sup>24</sup>.

Allora, Sartre si accetta nella sua icona di “classico”, assumendo una attualità metastorica come quella di tutti gli autori classici. Ma i classici sono “morti” o sono “vivi”? Come si pone per essi la categoria di opera “postuma”? Piace rispondere a questa domanda e concludere questa nota con una citazione presa dal discorso su Kierkegaard del 1964: “Kierkegaard è vivo nella morte in quanto afferma la singolarità irriducibile di ogni uomo nei confronti della Storia, la quale tuttavia lo condiziona rigorosamente. Egli è morto, nel seno stesso della vita ch’egli continua attraverso di noi, in quanto rimane interrogazione inerte, cerchio aperto che esige d’essere da noi conchiuso”; ed ancora: “Kierkegaard e Marx: questi morti-viventi condizionano il nostro ancoraggio e si fanno istituire, una volta scomparsi, come nostro avvenire, come nostro compito futuro”<sup>25</sup>. Le opere postume, nella loro frequente incompiutezza, ci aiutano a definire quello che Merleau-Ponty definiva l’ombra del filosofo ed il suo non detto.

Rimane il problema di correttezza ermeneutica nel trattare le opere che l’autore ha consapevolmente deciso di non pubblicare in vita con pari si-

24 *Autoportrait à soixante-dix ans*, cit., p. 206.

25 *L’universel singulier*, cit, p. 190 ; p. 164.

gnificato e valore di una ermeneutica che abbia per oggetto un pensiero, uno scrittore tramite le opere per le quali ha scelto la pubblicazione in vita. Perché, forse, ogni scrittore è uno scrittore di “pubblica utilità”, come si autodefiniva Pablo Neruda. Se è così, sta a lui decidere come rappresentarsi e presentarsi ai suoi venticinque lettori, di manzoniana memoria<sup>26</sup>.

---

<sup>26</sup> Cfr. G. Invitto, *Un poeta e un filosofo di pubblica utilità*, in M. Nocera, *Neruda. 100 anni*, UM5, Gallipoli 2005, pp. 91-94.





**SEZIONE TERZA**

**MERLEAUPONTYANA**





# 1

## CORPOREITÀ E CARNALITÀ: APPRODI CONCETTUALI, A PARTIRE DA MERLEAU-PONTY

I temi che stiamo affrontando sono chiasticamente connessi con la nozione fenomenologica di corpo, nell'accezione merleau-pontyana di corpo vivo/vivente/vissuto. Senza ripercorrere qui l'intera riflessione del filosofo francese su tale concetto, già da decenni chiarita con letture decisive<sup>1</sup>, va sottolineato un aspetto peculiare di questo pensatore: l'intreccio della corporeità con la carnalità. Con questo intervento si offrono al riguardo alcuni spunti critici e alcuni testi specifici.

### *Corpo, carnalità e corpo "glorioso"*

L'analisi di Merleau-Ponty, sino alla teorizzazione incompiuta di *Le visible et l'invisible*, cerca di tradurre i concetti husserliani di *Leib* e *Leben* nella nozione di carnalità. Non va dimenticato che il francese fu tra i primi a leggere e divulgare in Francia, attraverso i propri scritti, le elaborazioni inedite dell'ultimo Husserl, da lui acquisite negli anni Quaranta presso l'Archivio di Louvain.

Nella nozione di carnalità, nella sua determinazione, la riflessione del francese acquista i toni della novità. Merleau-Ponty, però, mette in guardia dal traslare l'accezione usuale di carnalità su quella che troviamo nelle sue pagine: "La carne di cui parliamo non è la materia"; "Ciò che chiamiamo carne, questa massa interiormente travagliata, non ha nome in nessuna

---

1 Cfr. C. Lefort, *Le corps, la chair*, "L'Arc", n. 46, dedicato a Merleau-Ponty, s.d. (1971); F. Fergnani, *Esistenza e corporeità nel pensiero di M. Merleau-Ponty*, introduzione a M. Merleau-Ponty, *Il corpo vissuto*, cit., pp. 7-51; J.-M. Tréguier, *Le corps selon la chair: phénoménologie et ontologie chez Merleau-Ponty*, Kimé, Paris 1996. Su tutto questo si rinvia al ns. *La tessitura di Merleau-Ponty. Ragioni e non-ragione nell'esistenza*, Mimesis, Milano 2002, pp. 154.



filosofia”<sup>2</sup>. Claude Lefort sottolineò che la carne di cui parla Merleau-Ponty non è sostanza ma elemento, è “latenza”, “dimensionalità”, “nozione ultima”: “Ultima, nel senso che dà un nome a ciò che è senza figura, non risiede in nessuna parte, non si riferisce a un fondo nascosto”<sup>3</sup>.

Siamo, allora, in una nuova metafisicizzazione (uguale: dematerializzazione) della carnalità? Non è così, perché Merleau-Ponty della carnalità, fenomenologicamente, analizza le funzioni nell’uomo e nel mondo. Perché la dimensione carnale, se è elemento, latenza, va reperita ovunque, nel soggetto come nel suo linguaggio.

È importante, perciò, in tale contesto, il rovesciamento che il fenomenologo francese fa della categoria di individualità, vedendone l’ancoraggio nella stessa stoffa di cui è fatto tutto il mondo:

La stessa idealità pura non è senza carne, non è liberata dalle strutture d’orizzonte: essa ne vive, ancorché si tratti di un’altra carne e di altri orizzonti. È come se la visibilità che anima il mondo visibile emigrasse, non già fuori di ogni corpo, ma in un altro corpo meno pesante, più trasparente, come se mutasse carne, abbandonando quella del corpo per quella del linguaggio: essa è quindi affrancata, ma non liberata da ogni condizione<sup>4</sup>.

Il corpo carnale è, d’altro canto, il tessuto che ci permette di superare la chiusura del/nel soggetto che era stata imputata, con motivazioni diverse, tanto alla fenomenologia husserliana quanto a quella presente nel sartriano *L’Être et le Néant*. Nel saggio *L’Oeil et l’Esprit*, l’ultimo scritto apparso (nel 1961) mentre Merleau-Ponty era in vita, il chiasma “pacifico” della relazione con l’altro è chiaramente definito: “Occorre che con il mio corpo si risvegliano i *corpi associati*, gli ‘altri’, che non sono miei congeneri, come dice la zoologia, ma che mi frequentano, che io frequento, con i quali frequento un Essere attuale, presente, come mai animale ha frequentato quelli della sua specie, il suo territorio e il suo ambiente”<sup>5</sup>.

Anche partendo dai concetti che stiamo esaminando, potremmo dire che la meditazione di Merleau-Ponty è una sorta di ri-creazione incesa-

2 *Le visibile et l’invisible*, a c. di C. Lefort, Gallimard, Paris 1964, pp. 191, 193; trad. it., a c. di A. Bonomi, Bompiani, Milano (1969) 1992, pp. 161, 163 (da ora, in sequenza, testo francese e traduzione italiana). Esiste una edizione del 1993 rivista a c. di M. Carbone.

3 C. Lefort, op. cit., p. 13.

4 *Le visibile et l’invisible*, cit., p. 200; p. 168.

5 *L’Oeil et l’Esprit*, cit., p. 13; p. 29 della ed. it.

sante che si corregge più volte, pur tenendo come punti fermi l'impianto fenomenologico e la visione ambiguo/chiasmatica della realtà.

Egli, anche per questo, mette in dubbio la necessità-possibilità di un'opera filosofica compiuta e si chiede se non sia meglio parlare di *dinamica* operante, di energia inesauribile del pensiero. Tanto che l'ultimo testo su cui lavorava era costituito dagli appunti per il Corso su filosofia e a filosofia, partendo dalla *Fenomenologia dello Spirito* di Hegel.

Ma tornando al nostro tema, il fatto è che "lo stile" della carne del mondo e la carne del corpo sono composti della stessa stoffa: "ventri e nodi, pieghe e lacune, contrazioni e dilatazioni dell'Essere"<sup>6</sup>. Merleau-Ponty afferma: "L'unico 'luogo' in cui il negativo sia veramente è *la piega*, l'applicazione reciproca dell'interno e dell'esterno, il punto di rivoltamento"<sup>7</sup>. Se dovessimo usare il lessico di Deleuze, parleremmo di un'ontologia "barocca"<sup>8</sup>. Ma la *Weltanschauung* barocca è antitetica all'essenzialismo teoretico di Merleau-Ponty.

Il dubbio presentato prima, cioè di una dematerializzazione della carne, sembrerebbe avvalorato da un altro passaggio dell'ultimo Merleau-Ponty. In *L'Oeil et l'Esprit* parla delle «dita gloriose», cioè di quelle che io vedo nello specchio e che tengono la pipa. Ma, lungi dal trattarsi di una scarnificazione della sensibilità, è, quella prospettata, un ampliamento cosmico della sensibilità. Ci si rende, però, conto dell'equivocità del lessico adottato. Il "corpo glorioso" è quello sensibile ma non carnale del Cristo dopo la resurrezione. La metafora merleau-pontyana, quindi, estende la sensibilità al mondo, perché il corpo è il prolungamento del corpo e viceversa: mondo e corpo sono dello stesso tessuto.

Tutti questi problemi ermeneutici non si sarebbero posti se non ci fossero state altre figure metaforiche del termine corpo che, di fatto, ne hanno

---

6 Cfr. C. Fontana, *Ontologia e stile*, in *Negli specchi dell'Essere. Saggi sulla filosofia di Merleau-Ponty*, a c. di M. Carbone e C. Fontana, Hestia, Cernusco L. 1993, p. 206.

7 *Le visibile et l'invisible*, cit., pp. 316-317; pp. 274-275.

8 Cfr. G. Deleuze, *La piega. Leibniz e il barocco*, (Éd. du Minuit, Paris 1988), trad. di V. Gianolio, Einaudi, Torino 1990. Il tema deleuziano della "piega" come cifra del barocco è interno a un discorso su Leibniz: "Il barocco non rimanda a un'essenza, ma piuttosto ad una funzione, ad un tratto, non smette mai di fare pieghe. Questo fenomeno non è una sua invenzione: ci sono tutte le pieghe provenienti dall'Oriente, le pieghe romane, romaniche, gotiche, classiche [...] ma il barocco avvolge e riavvolge le pieghe, le spinge all'infinito, piega su piega, piega secondo piega. Il suo tratto distintivo è rappresentato dalla piega che si prolunga all'infinito" (p. 5).

modificato il senso e la realtà. Tutta la tradizione dottrinale e liturgica del cristianesimo è attraversata dal termine corpo: “corpo glorioso”, “corpus Christi”, “corpus Domini”, con il miracolo della fuoriuscita di sangue dall’ostia ecc. Lo stesso Merleau-Ponty vedeva nel cristianesimo una religione che, se da una parte è fondata sull’incarnazione di Dio e sulla resurrezione dei corpi, dall’altra si chiude e si scandalizza quando si afferma che l’anima “tiene” al mondo<sup>9</sup>.

Analoghe tracce erano state presenti quando si era parlato della pittura. Anche il pittore aveva quasi degli occhi “gloriosi” che vedevano ciò altri non vedevano. Da dove derivano questi occhi *gloriosi* di cui il pittore è dotato e che, forse per un difetto, vanno oltre il visibile dell’uomo comune? In *Le doute de Cézanne*, del 1945, leggiamo: “Invecchiando, [Cézanne] si chiede se la novità della sua pittura non derivi da un disordine dei suoi occhi, e se tutta la sua vita non si sia impostata in base a un difetto del suo corpo”<sup>10</sup>. È interrogativo simile a quello sollecitato dai corpi allungati nei dipinti di El Greco e dal suo difetto visivo<sup>11</sup>. Leggiamo ancora: “Al limite, il supposto difetto visivo del Greco è stato dominato da lui e così profondamente integrato alla sua maniera di pensare e di essere, da apparire infine come l’espressione necessaria del suo essere, molto più che come particolarità imposta da fuori. Non è un paradosso dire che ‘il Greco era astigmatico perché produceva corpi allungati’”.

La corporeità è, quindi, una rete di funzioni sensibili, percettive di cui la carne è elemento, dimensione, latenza (vedi Claude Lefort, già ricordato), non è massa grezza, informe, sottofondo materiale del nostro essere. Eppure, su questo punto, il pensiero di Merleau-Ponty ha avuto forti contraddittori.

### *Merleau-Ponty, la corporeità e il pensiero femminile*

Tra le varie correnti che negli ultimi decenni hanno ribadito la centralità filosofica della riflessione sul corpo è, sicuramente, il cosiddetto “pensiero della differenza sessuale”. Esso nasce negli anni Settanta in Francia con Luce Irigaray, si diffonde immediatamente in Italia grazie al gruppo

9 Cfr. *Le polemiche sull’esistenzialismo*, in *Sens et non-sens*, trad. it. cit., p. 98.

10 *Il Dubbio di Cézanne*, *Préface* a *Sens et non-sens*, cit., p. 16; p. 27.

11 Merleau-Ponty, a proposito di El Greco, riprende un’affermazione di J. Cas-sou (*Le Greco*, Paris, 1931, p. 36; *La structure du comportement*, P.U.F.-Gal-limard, Paris 1960; trad. it., a c. di G. D. Neri, Bompiani, Milano 1963, p. 181; p. 270).

*Diotima* che ha il fulcro a Verona, con Luisa Muraro, Adriana Cavarero, Chiara Zamboni, Wanda Tommasi, e che successivamente conta un corollario di pensatrici, anche con peculiarità radicali e originalità profonde, presenti sul territorio come Laura Boella (anch'ella studiosa di Merleau-Ponty), Maria Luisa Boccia, Marisa Forcina, Simona Marino...

Ad esempio, per ritornare a quanto dicevamo sullo svuotamento del concetto di corpo, la tesi di Adriana Cavarero<sup>12</sup> è che, attraverso la figura, metaforica e analogica, del “corpo politico”, la filosofia politica occidentale abbia estromesso il corpo dalla politica. Per far questo, ha dovuto espungere la donna, cioè il soggetto che, tramite il corpo e il suo peso ontologico, aveva rappresentato, in tutta la nostra storia, l'alternativa improponibile a una filosofia hegelianamente tracciata da “teste alate d'angelo”. Di quella filosofia, donne e corpi erano le ferite aperte e occultate.

Negli stessi anni Settanta, a Verona, grazie soprattutto alla presenza di Guido D. Neri, nasceva anche un nuovo polo di lettori merleau-pontyani, oltremodo importante non solo perché ha inciso sul rilancio in Italia del pensiero di quel filosofo (giovani merleau-pontyani crescono)<sup>13</sup>, ma anche perché ebbe, fra i tanti risultati positivi, pure quello di un primo confronto, dopo la lezione di Luce Irigaray, proprio tra il pensiero della differenza sessuale e il tema del corporeità e del “corpo vissuto”, così come era presente negli scritti dell'autore della *Phénoménologie de la perception*<sup>14</sup>.

Luce Irigaray, che ha avuto modo di ascoltare personalmente alcuni corsi merleau-pontyani, ha più volte ribadito la propria distanza dalla teoria della intersoggettività merleau-pontyana, che sarebbe annullata in una forma di chiusura monadica del soggetto in se stesso. La critica della filosofa francese è puntata sul primato che la *visione* ha in Merleau-Ponty rispetto ad altre dimensioni sensoriali, a scapito soprattutto del tatto che, più degli altri sensi, permette l'uscita dal sé verso l'altro<sup>15</sup>. Non sono casuali gli scritti che

12 Cfr. *Corpo in figure. Filosofia e politica della corporeità*, Feltrinelli, Milano 1995, pp.238.

13 Cfr. M. Carbone, *Un posto in cui si parlava merleau-pontiano. A Verona, negli anni Ottanta, intorno a Guido D. Neri*, «Segni e comprensione», n. 44, settembre-dicembre 2001, p. 9. È nel numero contenente un *Dossier Merleau-Ponty*, a quarant'anni dalla morte del filosofo, con scritti anche di G. Invitto, L. Irigaray, S. Mancini, A. Montano, F. Papi, B. Waldenfels e R. Giuliani, C. Zamboni.

14 Cfr. C. Zamboni, *Merleau-Ponty, le amiche, l'ontologia carnale, la politica e gli amici*, ivi, pp. 59-69.

15 Cfr., nella stessa rivista, L. Irigaray, *Dipingere l'invisibile*, ivi, pp. 10-16. Per un confronto tra quella filosofia e il pensiero della francese, cfr. C. Vasseleu,

l'ermeneutica fenomenologica ha dedicato negli ultimi anni alla carezza.

Più articolata e compositiva la posizione di Chiara Zamboni che, pur sottolineando "l'operare segreto della sua [di Merleau-Ponty] differenza maschile", individuato nella mancanza di angoscia nella fedeltà al mondo e al corpo, rivaluta i nessi del pensatore francese:

La posizione di Merleau-Ponty sul pensiero che è fedele al corpo opaco è interessante perché parla del pensiero come qualcosa che è già presente nelle esperienze fatte dal corpo e non si aggiunge ad esse. [...] Le donne si sono poste più volte la questione di che modalità abbia il pensiero legato al corpo. Tutto il lavoro che è stato fatto sul simbolico ha avuto all'origine questo problema. La soluzione che dà Merleau-Ponty è da meditare, soprattutto per l'aspetto di processo a cui essa porta<sup>16</sup>.

Tale lettura conferma, da quest'altra curvatura, l'esigenza di non sottovalutare i temi di cui qui stiamo parlando.

### *Linguaggio e corporeità*

Chi scrive ha avuto più volte modo di ricordare come, da vent'anni a questa parte, si pensa che in Merleau-Ponty sia presente una molto problematica filosofia del linguaggio, ma non ci sia una filosofia della lingua. Eppure, in questo filosofo, il nesso linguaggio-corpo è sempre presente.

Nelle riflessioni sulla parola, egli riprese l'immagine proustiana del palombaro che pare scandagliare, cercando, urtando, contornandosi di flora e fauna marina<sup>17</sup>. Anche lì questo corpo, che si muove senza sconvolgere, come se fosse non-corpo, richiama una natura pochissimo autoreificante, che non fa pesare per niente la propria costituzione materiale, che è docile se coinvolta, come fa il palombaro quando si muove tra alghe e pesci. La duttilità della natura, che ci costituisce nel corpo, era confermata da Merleau-Ponty quando affermava che noi possiamo intervenire sul corpo attraverso il linguaggio. L'esempio di Hellen Keller è emblematico: attraverso l'apprendimento del linguaggio, la giovane sordomuta ebbe conoscenza del

---

*Textures of light: vision and touch in Irigaray, Lévinas and Merleau-Ponty*, Routledge, London-New York 1998.

16 C. Zamboni, op. cit., p. 64.

17 Cfr. *Il problema della parola*, in M. Merleau-Ponty, *Linguaggio, storia, natura. Corsi al Collège de France, 1952-1961*, trad., presentazione e note a c. di M. Carbone, Bompiani, Milano 1995, p. 53.



proprio corpo e cominciò a conoscere le cose e il nome-segno che l'uomo aveva dato ad ognuna di esse.

Infatti, una delle conseguenze della sua impostazione teorica era proprio questa, già anticipata, per cui, come si interviene sul linguaggio attraverso il corpo vissuto, così si interviene sul corpo attraverso il linguaggio: "Questa concezione poggia più o meno sull'esempio di Hellen Keller, sordomuta cieca [...], di cui l'istitutrice realizzò la rieducazione attraverso il toccare. Essa stessa racconta nella sua autobiografia che, per lungo tempo, tutti gli sforzi per darle la nozione di segno furono vani. Ma un giorno, posando dell'acqua, nel momento in cui il contatto dell'acqua fredda sulla mano l'impressionò vivamente, l'istitutrice le tracciò sull'altra mano un segno convenzionale che designava l'acqua: in quell'istante, Hellen Keller ebbe la rivelazione brusca del rapporto segno-significato e, nell'ora che seguì, apprese una trentina di segni. Questa esempio incoraggiò la concezione del tutto o niente: coscienza e comprensione, o affatto linguaggio"<sup>18</sup>. Merleau-Ponty, però, giudicava limitata ed incompleta questa ricostruzione. Egli ribadiva che esiste una differenza di fondo: per l'adulto il segno è una convenzione, per il bambino, che ha un pensiero realistico, è una proprietà delle cose<sup>19</sup>.

La tesi fondamentale di Merleau-Ponty era sempre quella della incorporazione o incarnazione, anche della parola. Per lui, la funzione categoriale era incarnata nell'oggetto; il rapporto di quella funzione con il linguaggio si presentava come rapporto esteriore di causa ed effetto; "la parola è un corpo attraverso il quale si manifesta una intenzione. La parola non è un semplice automatismo al servizio del pensiero; essa ne è lo strumento di attualizzazione: il pensiero non si realizza veramente che quando ha trovato la sua espressione verbale"<sup>20</sup>.

Questo bagno nel linguaggio, il teorizzare la nascita già immersa in esso, offriva a Merleau-Ponty anche l'occasione per affrontare il tema dell'espressione linguistica infantile e della sua genesi. "Il movimento del bambino verso la parola è un appello costante all'altro. Il bambino riconosce nell'altro un altro se stesso. Il linguaggio è il mezzo per realizzare una reciprocità con lui. Si tratta di un'operazione, per così dire, vitale, e non

---

18 *La conscience et l'acquisition du langage*, in *Merleau-Ponty à la Sorbonne, Résumé de cours 1949-1952*, Cynara, Grenoble 1988, p. 19 (il testo era già apparso nel «Bulletin de Psychologie», n. 236, 1964). Il riferimento è a *Sourde, muette, aveugle. Histoire de ma vie*, Payot, Paris 1954; da questo scritto furono tratti un film e un'opera teatrale.

19 Cfr. *La conscience et l'acquisition du langage*, cit., p. 20.

20 Ivi, pp. 64-65.

d' un atto intellettuale solamente"<sup>21</sup>. Il fanciullo, concludeva Merleau-Ponty ricalcando Husserl, avverte subito il corpo d' altri come portatore di condotte strutturate e prova il proprio corpo come un potere permanente e globale di realizzare dei gesti dotati di un certo senso, un "io posso"<sup>22</sup>.

Alla radice di tutto questo era la tesi, ampiamente esposta nella *Phénoménologie de la perception* e ripresa nella *Prose du monde*, che la percezione fosse già espressione e che il linguaggio non *avesse* significazione ma *fosse* significazione. Esso emergeva da un linguaggio totale indistinguibile dalla attività corporea intenzionata:

Il linguaggio è un prolungamento indissolubile di ogni attività fisica, e nello stesso tempo è nuovo in rapporto ad essa: la parola emerge dal "linguaggio totale" costituito dai gesti, dalla mimica ecc. Ma trasforma. Già esso impiega gli organi fonatori per un uso che non è loro naturale: in effetti, il linguaggio non ha un organo, tutti gli organi che vi contribuiscono hanno già un' altra funzione (Sapir). Il linguaggio si introduce come una soprastruttura: fenomeno che testimonia già un altro ordine<sup>23</sup>.

Questo tema del linguaggio che non ha organi propri, ma che utilizza organi di livello diverso (respirazione, deglutizione, salivazione...), prova che per Merleau-Ponty il linguaggio è una struttura superiore; che introduce in un altro ordine e che è forma autonoma. Esso non si apprende per imitazione, ma per il rinforzo che il bambino riceve quando avverte che un suo segno sonoro riceve la risposta che egli attende. Tutto ciò introdurrebbe in un altro universo tematico: quello del rapporto tra linguaggio e bisogni. Ma stiamo sempre camminando sul suolo del corpo e della carnalità.

### *L'ambiguità del reale*

Quando, alla fine degli anni Quaranta, il vietnamita Tran Duc Thao, lettore assieme a Merleau-Ponty degli inediti husserliani di Louvain, sconfessò la fenomenologia perché incompatibile con il suo materialismo dialettico, Merleau-Ponty compiva il cammino inverso, rinunciando al materialismo marxiano a favore di una ontologia carnale nella quale la sensibilità e la percezione passavano al soggetto la possibilità di "dar forma al mondo", senza che il soggetto stesso se lo ponesse in maniera intenzionale.

---

21 Ivi, p. 30.

22 Ivi, pp. 34-35.

23 Ivi, p. 15.

Non eravamo in un universo idealistico, ma in quadro teoretico nel quale la coscienza è inseparabile dalla corporeità, dai sensi, dalle loro forme. Ciò che rimaneva di *irrelativo* era la relatività dell'approccio con un mondo che non è distante da noi. Essere astigmatici e vedere oblungi i corpi o vedere oblungi i corpi e considerarsi astigmatici erano la stessa cosa.

Il problema posto da una parte della critica è un altro: la corporeità è esaltata, sintetizzata, significata solo dalla visione? A questa domanda hanno risposto in maniera diversa, dopo Merleau-Ponty, e spesso discutendo di lui, Lévinas, Ricoeur, Irigaray e tanti altri. Certamente, porre, in un clima culturale egemonizzato dall'ontologia sartriana degli anni Quaranta, il tema del *corpo vissuto* ha significato porre delle alternative serie alle filosofie che avevano vanificato la dimensione materiale, corporea, carnale al punto da farne una mera piattaforma strumentale da cui lanciarsi verso un'esistenza nella quale l'unica libertà negata era quella di non essere liberi.



## NOTE SU MERLEAU-PONTY E LA PSICOLOGIA

*Il comportamento*

Le due opere di Merleau-Ponty che evidenziano un esplicito esplicito impianto di psicologia fenomenologica, *La structure du comportement* e la *Phénoménologie de la perception*, anzitutto respingono ogni teoria deterministica e organicistica dei processi psichici. Infatti, tanto il comportamento quanto la percezione vengono riletti nel quadro della husserliana *Lebenswelt*. Il pensiero di Merleau-Ponty è, contemporaneamente, contro ogni forma sia di idealismo che di realismo:

Non si vede che a partire dal momento in cui il comportamento è preso “nella sua unità” e nel suo senso umano, non è più con una realtà materiale che si ha a che fare e neanche d'altronde con una realtà psichica, ma con un insieme significativo o struttura che non appartiene esclusivamente né al mondo esteriore né alla vita interiore. È il realismo in generale che occorrerebbe mettere in causa<sup>1</sup>.

Nella *Structure du comportement*, egli afferma che è facile obiettare al sociologo che le strutture di coscienza, da lui messe in rapporto con una determinata struttura economica, sono in realtà la coscienza di quelle strutture. La struttura economica, cioè, lungi dall'essere un attributo, una forma della *res*, non sarebbe che uno degli oggetti della coscienza trascendentale, né più né meno dei complessi di cui aveva parlato Freud. Per il filosofo francese, non sono la sola coscienza né la sola economia a muovere il soggetto e la storia, ma è l'uomo in situazione che agisce tra i fatti, apportandovi i sensi

1 *La structure du comportement*, P.U.F.-Gallimard, Paris 1960; trad. it., a c. di G. D. Neri, Bompiani, Milano 1963; p. 197; p. 294. Da ora in poi, in queste note la prima pagina indicherà l'edizione francese, la seconda la traduzione italiana.

della propria coscienza. In questa prospettiva, Merleau-Ponty rifiuta la trasformazione della psicoanalisi di Freud in teoria metafisica dell'esistenza<sup>2</sup>.

Parlando di comportamento, nei primi anni Quaranta, Merleau-Ponty deve necessariamente fare i conti con due importanti orientamenti: il *behaviorismo* e la *Psicologia della forma* (o *Gestalttheorie*). Sulla prima assume un atteggiamento netto perché egli mette in causa il realismo in generale e non solo quello comportamentistico. Il comportamento, se visto nella sua unità e nel suo senso umano, non è una realtà materiale, e neanche una realtà psichica, bensì un insieme significativo o una struttura che non appartiene esclusivamente né al mondo esteriore né alla vita interiore.

Parimenti, egli elabora una rilettura della teoria della forma che già risente di una visione strutturalistica, quella che alcuni critici individueranno in seguito soprattutto a proposito delle sue analisi psicologiche e fenomenologiche del linguaggio. In *La structure du comportement* scrive:

La *Gestalttheorie* ha creduto che una spiegazione causale e anche fisica restasse possibile a condizione che si riconoscessero nella fisica, oltre le azioni meccaniche, processi di strutturazione. Ma le leggi fisiche non forniscono [...] un spiegazione *delle* strutture, esse rappresentano una spiegazione *nelle* strutture<sup>3</sup>.

D'altro canto, per lui è molto difficile separare le funzioni umane, come percezione, visione, espressione linguistica. Per esempio, parlando dei fenomeni visivi "conosciuti dalla coscienza", egli afferma che "potremmo dire altrettanto bene: 'espressi nel comportamento verbale'. Non è necessario introdurre qui la coscienza e noi non lo facciamo che per essere brevi"<sup>4</sup>.

Sulla opzione funzionalistica, quindi antirealistica e antisostanzialistica, Merleau-Ponty è chiaro. Il cervello è, per lui, una entità funzionale e non organica: "Se si chiama 'cervello' una massa di cellule e di conduttori, i comportamenti superiori non sarebbero *contenuti* nel cervello preso in questo senso, essi non deriverebbero che dal cervello come entità funzionale"<sup>5</sup>. Simili concetti esprimerà nella *Phénoménologie*: "Non si farà mai comprendere come il significato e l'intenzionalità possano abitare edifici di molecole o ammassi di cellule: in ciò il cartesianesimo ha ragione"<sup>6</sup>.

2 Cfr. Ivi, p. 192; p. 286.

3 Ivi, p. 208; p. 310.

4 Ivi, p. 136; p. 207.

5 Ivi, p. 79; p. 130.

6 *Phénoménologie de la perception*, Gallimard, Paris 1961; trad. it. con appendice bibliografica, a c. di A. Bonomi, Il Saggiatore, Milano 1965, p. 403; p. 456.

Pertanto, occorrerebbe rinunciare, una volta per tutte, a considerare il sistema nervoso come “superiore” in sé agli altri sistemi, per esempio al sistema sessuale, perché nel funzionamento dell’organismo non li si può separare né, di conseguenza, subordinare l’uno all’altro: “La vita sessuale normale è integrata all’insieme del comportamento”<sup>7</sup>.

### *La percezione*

La sua riflessione si focalizza, quindi, sulle funzioni che potremmo definire basilari dell’attività umana: la sensazione e la percezione. Già in *La structure* era scritto che la sensazione, lungi dall’essere un contenuto primitivo ed elementare della coscienza, cioè l’apprensione d’una pura qualità, è un modo d’organizzazione tardivo ed eccezionale della coscienza umana. Le dottrine che vogliono costituire la coscienza di e su sensazioni sono illusioni antropocentriche. “Ciò che è cronologicamente prima nel comportamento come nella percezione, non è né un mosaico di parti esterne, né l’unità precisa che rende possibile l’analisi: è [...] il sincretismo”<sup>8</sup>. Un sincretismo “formalizzante”.

Scrisse Enzo Paci che nella *Phénoménologie de la perception* è ancora più esplicito l’impegno a fondare l’indagine sulla riduzione al mondo della vita. Pur essendo fondamentale il rapporto con la *Gestalttheorie*, è rifiutato il fondamento realistico di questa e si pone il problema della intersoggettività. Il superamento del solipsismo è permesso dal corpo, inteso come ciò che ci costituisce non in senso materiale, ma nella prospettiva del *Leben*.

La fenomenologia viene letta e praticata come attitudine metaculturale, prima che come filosofia: “*La fenomenologia si lascia praticare e riconoscere come maniera o stile, esiste come movimento, prima di essere pervenuta a una intera coscienza filosofica*. Essa è in cammino da molto tempo, i suoi discepoli la trovano dappertutto, in Hegel e in Kierkegaard certamente, ma anche in Marx, in Nietzsche, in Freud”<sup>9</sup>. Tale “politeismo” culturale potrebbe diluire la carica innovativa del processo fenomenologico se, nella sostanza, non ci fosse il cammino inverso: sono Marx, Nietzsche e Freud ad essere letti con l’alfabeto fenomenologico. Ci troviamo, però, dinnanzi ad una fenomenologia che è sicuramente e

7 *La structure du comportement*, cit., p. 162; p. 244.

8 Ivi, p. 47; p. 87.

9 *Phénoménologie de la perception*, cit., p. 11; p. 16.

in maniera determinante interpolata dalla *Weltanschauung* esistenzialistica, più kierkegaardiana che heideggeriana, se l'autore di *Sein und Zeit* lamenterà che la morte prematura di Merleau-Ponty gli abbia impedito di passare dalla prospettiva husserliana a quella heideggeriana<sup>10</sup>.

Se naturalità e soggettività costituiscono, sin da queste prime opere, un chiasma indissolubile, la categoria della gettatezza è presente ma non in maniera invadente: "Io sono gettato in una natura e la natura non appare solamente fuori di me, negli scritti senza storia, essa è visibile al centro della soggettività"<sup>11</sup>. Ancora Paci, parlando della teoria della percezione in Merleau-Ponty, aveva detto che la forma è inerente a ogni percezione e la percezione non si ferma mai su se stessa. Quindi, il senso degli oggetti, del mondo, della natura è già inserito nella nostra percezione e indisciungibile da essa. Una forma che tende al senso è una forma intenzionale, fondata da e su un tendere verso il centro della cosa, ma non costruita artificialmente<sup>12</sup>.

Allora, l'esistenzialismo di cui stiamo parlando è intrecciato ai concetti di corporeità e di incarnazione, perché il corpo esprime l'esistenza totale, non in quanto ne sia un accessorio esterno, ma poiché l'esistenza si realizza in esso: "Tale senso incarnato è il fenomeno centrale di cui corpo e spirito, senso e significato sono momenti incarnati"<sup>13</sup>.

L'esistenza è una progressiva opera/progetto immediato e inconsapevole (non tetico) di "in-formazione" dell'esperienza che inizia nelle funzioni primarie, come la sensazione e la percezione. "L'esistenza è indeterminata in sé, a causa della struttura fondamentale, in quanto è l'operazione stessa con cui ciò che non aveva senso prende un senso, ciò che non aveva che un senso sessuale prende un significato generale, il caso si fa ragione, in quanto è la ripresa di una situazione di fatto"<sup>14</sup>.

---

10 Cfr. H. Arendt, M. Heidegger, *Lettere 1925-1975*, a c. di U. Ludz, trad. it., a c. di M. Bonola, Comunità, Torino 2001, p. 174; si tratta di una lettera del 2 febbraio 1972, inviata da New York, dove la Arendt dichiara, dopo aver letto Merleau, di averlo trovato più interessante di Sartre. Heidegger risponderà in maniera sfumata, affermando che la morte prematura di Merleau-Ponty ne ha impedito il passaggio da una primitiva, ma permanente, impostazione husserliana a quella heideggeriana (cfr. p. 175). La Arendt definirà interessante questa annotazione, in una lettera da New York a Heidegger del 27 marzo dello stesso anno (cfr. p. 180).

11 *Phénoménologie de la perception*, cit., p. 398; p. 450.

12 Cfr. E. Paci, *Introduzione*, nella trad. it. di *Senso e non senso*, cit., p. 13.

13 *Phénoménologie de la perception*, cit., p. 193; p. 234.

14 Ivi, p. 197; p. 238.



Tutto ciò si basa su un radicamento ontico dell'esperienza che elimina il dubbio cartesiano: "Noi siamo nella verità e l'evidenza è l'esperienza della verità"<sup>15</sup>.

### *La nuova psicologia*

Dopo le sue due opere sistematiche (le uniche apparse finché era in vita), dedicate in maniera totale a temi psicologici, Merleau-Ponty ha continuamente modo di ritornare su tematiche relative all'attività psichica del soggetto. Un intervento caratteristico e interessante è costituito da una conferenza sul cinema. Quando, il 13 marzo 1945, egli è chiamato all'Institut des Hautes Études Cinématographiques di Parigi, per svolgere una relazione sul cinema e la nuova psicologia, i rapporti tra i filosofi e il cinema, in Francia e nel mondo, erano rapporti che cercavano di trovare equilibri e compatibilità.

Merleau-Ponty dedica la maggior parte della sua conferenza a illustrare cosa fosse la *nouvelle psychologie*, per poi spiegare cosa era questa *nouvelle art*. Egli adatta, non casualmente, al prodotto filmico una sintesi teorica tra psicologia della forma e la sua lettura del comportamentismo, recuperando e superando contemporaneamente l'ipotesi della *neutralità* del fotogramma. Parlando del rapporto tra cinema e psicologia della forma, afferma: "Diciamo anzitutto che il film non è una somma di immagini ma una *forma* temporale. È il caso di ricordare la famosa esperienza di Pudovkin che mette in evidenza l'unità melodica del film: Pudovkin riprese un giorno un primo piano di Mozukin impassibile, e lo proiettò preceduto prima da un piatto di minestra, poi da una giovane donna nella bara e infine da un bambino che giocava con un orsacchiotto felpato. Si accorse subito che Mozukhin aveva l'aria di guardare il piatto, la giovane donna e il bambino, e poi che guardava il piatto con l'aria pensosa, la donna con dolore, il bambino con un luminoso sorriso, e il pubblico fu meravigliato dalla varietà delle sue espressioni, mentre in realtà la stessa visione era servita tre volte ed era notevolmente inespressiva"<sup>16</sup>.

15 Ivi, p. XI; p. 25.

16 M. Merleau-Ponty, *Le Cinéma et la nouvelle psychologie*, "Les Temps modernes", a. III, n. 26, 1947 (è il testo della conferenza tenuta il 13 marzo 1945, all'Institut des Hautes Études Cinématographiques); poi in *Sens et non-sens*, cit., pp. 96-97; p. 76. Il film è *La madre*, del 1926, ed è tratto da un dramma di Gorkij, che fu perplesso nell'accettare la sceneggiatura cinematografica di Natan Zarhi. Vsevolod Pudovkin (1883-1953) è uno dei maggiori registi russi del periodo post-rivoluzionario. Altri suoi films furono *La fine di San Pietroburgo*

È chiaro che, nella prospettiva merleau-pontyana, nel “vedere” un film non è solo questione di gusto più o meno educato, bensì di un recupero del primato dell’atto percipiente, in cui non conta solo il vedere degli occhi, ma la predisposizione globale, storico-esistenziale, dello spettatore. La fenomenologia della percezione “re-insegna a vedere questo mondo con il quale siamo a contatto per tutta la superficie del nostro essere, mentre la psicologia classica trascurava il mondo vissuto per quello che l’intelligenza scientifica riesce a costruire”<sup>17</sup>. E non si tratta solo della visione, nella sua accezione monosensoriale, perché Merleau aggiunge che ciò che aveva detto del film *visual*, visivo o senza parole, si applica anche al film sonoro, che non è una somma di parole o di rumori, ma è esso stesso una forma, perché c’è un ritmo del suono come dell’immagine<sup>18</sup>.

La trattazione di *Le Cinéma et la nouvelle psychologie* procede ancora più innanzi, affermando che non ha ancora senso parlare di una separazione del segno (filmico) dal suo significato. La Teoria della Forma, respingendo nettamente la nozione di sensazione, ci insegna, ricorda Merleau-Ponty, a non distinguere più i segni e il loro significato, ciò che è sentito e ciò che è giudicato<sup>19</sup>. Infatti, per il cinema come per la psicologia moderna, la vertigine, il piacere, il dolore, l’amore, l’odio sono delle condotte<sup>20</sup> e, se si tentasse di studiare l’amore o l’odio attraverso la semplice osservazione interiore, non troveremmo che poche cose da descrivere: qualche angoscia, qualche palpitazione di cuore, insomma oscurità banali che non mi rivelano né l’essenza dell’amore né dell’odio<sup>21</sup>.

Ancora una volta, Merleau-Ponty si crea l’occasione per respingere ogni lettura totalizzante della realtà. Possiamo dire, in altre parole, che, per esempio, la sessualità, così come l’economia, è una comprensione totale, ma non totalizzante, dell’individuo. Possiamo leggere tutta l’esistenza sotto la forma sessuale, purché del sesso non si dia solo la forma organicistica e psicologistica.

---

(1927) e *Tempeste sull’Asia* (1929). La poetica del regista russo affermava che la ripresa cinematografica non è la semplice riproduzione di un fatto, ma la rappresentazione di una *forma* particolare, scelta di quel fatto. Già questo spiega l’interesse di Merleau-Ponty verso Pudovkin. L’inquadratura isolata, affermava il regista, ha solo un significato analogo a quello che la parola ha per il poeta; quindi un film non si gira, ma lo si costruisce per immagini.

17 *Le Cinéma et la nouvelle psychologie*, cit., p. 96; p.75.

18 Cfr. Ivi, p. 98; p. 77.

19 Cfr. Ivi, p.90; p. 72.

20 Cfr. Ivi, p. 104; p. 80.

21 Cfr. Ivi, p. 93; p. 79.

La relazione sul cinema del 1945 affronta, nella sua conclusione, una domanda: il film presenta un'idea, che sia filosofica o meno? Visto che l'autore ha parlato sinora della psicologia fenomenologica è da intendersi il tutto come domanda sul rapporto di una confluenza triplice: il cinema, la "nuova" psicologia (non dimentichiamo che ci troviamo nell'anno in cui appare la *Phénoménologie de la perception*) e la filosofia esistenziale. La risposta data da Merleau-Ponty è senza tentennamenti:

C'è sempre nel film una storia, e spesso un'idea [...], ma la funzione del film non è di *farci conoscere* i fatti o l'idea. [...] È la fortuna dell'arte di mostrare come qualche cosa si mette a significare, non attraverso allusione a idee già formate ed acquisite, ma per la composizione temporale o spaziale degli elementi<sup>22</sup>.

L'interrogazione va ancora più a fondo e si chiede perché il cinema, nuova forma di arte, si è radicata tanto mentre, contemporaneamente, si diffonde nell'Occidente la filosofia dell'esistenza. Si tratta, forse, di una semplice coincidenza temporale? La risposta del filosofo, a questa domanda, è negativa. Infatti, afferma che non si tratta di un caso, ma di un'affinità sostanziale e di fondo:

Se, infine, ci chiediamo perché questa filosofia si è sviluppata giustamente nell'età del cinema, noi non dovremo evidentemente dire che il cinema viene da essa. Il cinema è dapprima un'invenzione tecnica e lì la filosofia non c'è per niente. Ma noi non dovremo neppure dire che questa filosofia viene dal cinema e lo traduce sul piano delle idee. Perché si può usare male il cinema, e lo strumento tecnico, una volta inventato, deve essere ripreso da una volontà artistica e come inventato una seconda volta, prima che si giunga a fare film veri. Se, dunque, la filosofia e il cinema sono d'accordo, se la riflessione e il lavoro tecnico vanno nello stesso senso, è perché il filosofo e il cineasta hanno in comune una certa maniera d'essere, una certa visione del mondo che è quella di una generazione. È ancora una occasione di verificare che il pensiero e le tecniche si corrispondono e che, secondo l'affermazione di Goethe, "ciò che è all'interno è anche all'esterno"<sup>23</sup>.

Ma non si tratta solo del cinematografico, perché le analisi e i metodi della "nuova" psicologia hanno invaso tanti altri settori. Merleau-Ponty, per esempio, ne parla anche nel Corso del 1949-1950, tenuto alla Sorbona, su

22 Ivi, p.103; p. 80.

23 Ivi, pp. 105-106; p. 81.

*La conscience et l'acquisition du langage*<sup>24</sup>. Da un punto di vista logico e metodologico, egli afferma che conviene partire dalla distinzione tra filosofia, filosofia del linguaggio e scienze, all'interno del rapporto tra linguistica, filosofia e scienze umane. Il problema del linguaggio si situa tra la filosofia e la psicologia<sup>25</sup>, mentre esiste uno scarto tra il lavoro del linguista e quello del filosofo del linguaggio:

Essendo la linguistica l'esame più rigoroso della lingua come istituzione, non si concepisce filosofia del linguaggio che non sia obbligata a raccogliere e articolare sulle proprie verità quelle che il linguista stabilisce. Se si considera la filosofia come il chiarimento della esperienza umana, e la scienza come un momento essenziale di questa esperienza, il dilemma svanisce. Ciò che domanderemo ai linguisti, non sono le loro conclusioni filosofiche (come filosofi non sono più solidi di altri). Noi cercheremo di partecipare alla loro esperienza del linguaggio<sup>26</sup>.

Ma la scienza del linguaggio non può ignorare ciò che avviene sul piano psicologico e psicopatologico.

Quale conclusione traiamo da tutto questo? Che per Merleau-Ponty la psicologia di impianto fenomenologico non è un sapere disciplinare separato. La sua nascita converge con il sorgere delle filosofie fenomenologiche dell'esistenza e con il radicarsi di nuovi eventi culturali, come il cinema, in un contesto simbiotico e sinergico che dà la propria cifra a tutta un'era.

### *La fenomenologia e le scienze umane*

In uno dei corsi tenuti alla Sorbonne, Merleau-Ponty affronta in maniera diretta il tema del rapporto tra fenomenologia e "scienze dell'uomo", e per scienze dell'uomo intende soprattutto la sociologia, la psicologia, la storia e la linguistica<sup>27</sup>. Egli affermerà nel Corso universitario su *Les sciences de*

24 Cfr. *La conscience et l'acquisition du langage*, in *Merleau-Ponty à la Sorbonne*, cit., pp. 9-87; testo già apparso nel "Bulletin de Psychologie", n. 236, 1964.

25 Cfr. Ivi, p. 9.

26 Ivi, pp. 70-71.

27 Cfr. M. Merleau-Ponty, *Les sciences de l'homme et la phénoménologie, Cours 1950-1951*, C.D.U., Paris 1951, p. 56; ora in *Merleau-Ponty à la Sorbonne. Résumés de cours 1949-1952*, Cynara, Grenoble 1988, pp. 420-423. Esiste una trad. it., parziale, a c. di M. C. Liggieri, con prefazione della stessa. Si tratta di *Fenomenologia e scienze dell'uomo*, La Goliardica, Roma 1985, ma

*l'homme et la phénoménologie*: “La psicologia fenomenologica è, dunque, la ricerca dell’essenza o del senso, ma non fuori del fatto. Infine e al limite, l’essenza non è accessibile che attraverso la *situazione* singolare in cui essa appare. La psicologia eidetica diventa analitica-esistenziale”<sup>28</sup>. Con tale affermazione, Merleau-Ponty chiude il cerchio: la psicologia diviene analitica esistenziale. In tal modo capiamo meglio il passaggio che, nella stessa Francia, anche tramite Paul Ricoeur, si farà dall’analitica fenomenologica all’ermeneutica, intesa come necessità per ogni comprensione di essere mediata da un’interpretazione<sup>29</sup>.

Nel Corso, tenuto alla Sorbonne, Merleau-Ponty accosta sociologismo e psicologismo e li vede esposti alle medesime conseguenze: “A forza di mostrare che ogni nostro pensiero è l’espressione di una situazione sociale, i cui limiti fanno anche che questo pensiero non sia *vero*, si espone a provare troppo, ad accreditare l’idea che lo stesso sociologismo non abbia il suo vero senso in se stesso; da ciò può risultare un irrazionalismo politico, e una condotta politica senza criteri”.

Nella rielaborazione fattane da Merleau-Ponty, Husserl, contro questi pericoli, ha voluto riprendere il compito del filosofo, cioè restaurare la certezza e la distinzione di vero e falso<sup>30</sup>. Ma qual è la tesi di fondo del filosofo? Che ogni operatore di scienze, se e quando vada oltre la mera attestazione fattuale per cogliere l’oltre-empirico, rientra nello spazio della filosofia, così come la intende la fenomenologia. Ciò vale per il sociologo,

---

non è specificato in alcun passo a quale Corso o testo ci si riferisca e a quale edizione..

28 *Les sciences de l'homme et la phénoménologie*, cit., p. 56; pp. 420-423.

29 “Opponendosi alla tesi idealistica della responsabilità ultima del sé filosofante, l’ermeneutica invita a considerare la soggettività come l’ultima, e non la prima, categoria di una teoria della comprensione. La soggettività deve essere persa come origine, se deve essere ritrovata in un ruolo più modesto di quello di origine radicale”; P. Ricoeur, *Phénoménologie et herméneutique*, in Aa.Vv., *Phänomenologie heute. Grundlagen und Methodenprobleme*, Freiburg-München, 1975, p. 38; trad. it. in *Studi di fenomenologia*, D’Anna, Messina 1980. Un mio scritto *Paul Ricoeur e la “hénoménologie existentielle” (1957)* (in *Esistenzialismo e dintorni. Saggi storiografici*, Angeli, Milano 1992, pp. 157-164) concludeva sottolineando come il pensiero di Ricoeur, nella voce apparsa nel 1957 nel XIX volume della “Encyclopédie Française”, evidenziasse già, come passo decisivo verso l’ermeneutica, la transizione dalla fenomenologia trascendentale, nata dalla riduzione kantiana di ogni cosa al suo apparire per me, alla ontologia che restaurava la questione del senso dell’essere per tutto ciò che è detto “esistere”.

30 Cfr. *Les sciences de l'homme et la phénoménologie*, cit., p. 7; p. 419.

per l'antropologo, per il linguista, per lo psicologo. Si propone, quindi, una "comprensione eccedente", che è quella filosofica, rispetto a quella delle singole scienze dell'uomo. La conseguenza, per Merleau-Ponty, è che tutti possono giungere a una lettura filosofica del reale, sciogliendo di fatto la filosofia come "sapere" e, soprattutto, come "sapere separato" rispetto alle altre scienze e riproponendola come "atteggiamento" nei confronti del sapere che ogni operatore di scienze dovrebbe praticare, se quando vuole andare oltre la molteplicità dei fenomeni per coglierne le essenze.



## MERLEAU-PONTY INTERPRETE DI BERGSON. IL PROBLEMA DI DIO. MATERIALI PER UNA RILETTURA

Parlare del rapporto tra il pensiero di Merleau-Ponty e quello di Bergson vuol dire parlare di un rapporto estremamente importante per il primo, tanto da costituire l'oggetto di riflessione di buona parte della sua prolusione tenuta al Collège de France nel 1953<sup>1</sup>. E, in quella lezione, Merleau-Ponty si soffermò in maniera prioritaria sulla definizione del problema di Dio all'interno della filosofia complessiva di Bergson. Occorrono, però, alcune premesse.

### *Questioni di metodo. Quale storia della filosofia?*

Prima domanda da porsi: Merleau-Ponty, quando parlava di altri filosofi, ne parlava con lo sguardo e i metodi di uno storico del pensiero? La risposta è negativa: egli ne parlava e ne discuteva in funzione del deposito teoretico che quei filosofi avevano lasciato in lui o nel dibattito filosofico. Questo è stato più volte detto a proposito del suo rapporto con Husserl, di cui, addirittura, Merleau-Ponty riteneva di prolungare il "non pensato". Egli era implicitamente convinto della non produttività e, spesso, della impossibilità di sceverare il contributo del filosofo che è stato fonte di riflessioni dal pensiero nel quale ha sollecitato reazioni e sviluppi. Questo era stato dichiarato, proprio come impostazione metodologica, più volte. Per esempio, è detto nella relazione del 1959 dedicata ad Husserl:

Noi non lo graveremmo dei nostri commenti importuni, non lo ridurremmo avaramente a ciò che di lui è attestato oggettivamente. Se anzitutto egli

---

1 Hanno affrontato, tra gli altri, il rapporto Merleau-Ponty-Bergson: R. Ronchi, *Bergson filosofo dell'interpretazione*, Marietti; Genova 1990, pp. 83-149; E. Lisciani Petrini, *La passione del mondo. Saggio su Merleau-Ponty*, Esi, Napoli 2002, pp. 15-47.



non fosse là per noi, non già con l'evidenza frontale di una cosa, ma insediato trasversalmente nel nostro pensiero, occupando in noi, come un altro noi stessi, una regione che appartiene solo a lui.

La conclusione non poteva essere che, tra una storia cosiddetta "oggettiva" della filosofia, che mutilerebbe i grandi filosofi di ciò che hanno fatto pensare agli altri, e una "mediazione camuffata da dialogo, in cui faremmo noi le domande e le risposte, ci deve essere qualcosa di intermedio, ove il filosofo del quale si parla e colui che parla sono presenti insieme, benché sia impossibile, anche il linea di diritto, distinguere ad ogni istante ciò che appartiene a ciascuno"<sup>2</sup>.

Lo stesso ragionamento, anche in maniera più radicale è fatto per Descartes che sarebbe "il più difficile degli autori: perché è il più radicalmente ambiguo, colui che dice più indirettamente, in virtù della sua avversione all'Essere e che, per questo, è sempre malcompreso, corretto sempre presuntivamente, senza che, a causa del contenuto latente, ciò sia convincente. È colui che ha maggiore contenuto ambiguo"<sup>3</sup>.

Questa impostazione, come si è detto prima, rimane valida non solo a proposito del suo rapporto con Husserl e Descartes ma anche per quello con Bergson. Anche in questo caso, Merleau-Ponty affermava di aver ricordato, nei suoi scritti, alcune parole non si trovavano tutte nei libri di Bergson, ma spiegava di averlo fatto perché esse "fanno sentire che quel che c'è di malessere nel rapporto del filosofo con gli altri o con la vita, e che il malessere è essenziale alla filosofia". Aggiungeva che questo era stato un po' dimenticato perché il filosofo moderno

è sovente un funzionario, sempre uno scrittore, e la libertà che gli è lasciata nei suoi libri ammatte una contropartita: quel che egli dice entra subito in

- 2 *Le philosophe et son ombre*, in *Éloge de la philosophie et autres essais*, Gallimard, Paris 1960; p. 242. Il testo fu pubblicato per la prima volta in *Edmund Husserl (1859-1949)*, di autori vari, M. Nijhoff, Den Haag 1959, pp. 195-220; poi in *Signes*, Gallimard, Paris 1960; trad. it. *Il filosofo e la sua ombra*, in *Segni*, Il Saggiatore, Milano 1967, p. 212; da ora, in poi sequenza, per tutti gli scritti di Merleau-Ponty si troverà l'indicazione di pagina del testo francese e la traduzione italiana volta a volta cit.
- 3 M. Merleau-Ponty, *Notes des cours au Collège de France 1958-1959 et 1960-1961*, texte établi par S. Ménasé, Gallimard, Paris 1996, p. 264; trad. it. *È possibile oggi la filosofia? Lezioni al Collège de France 1958-1959 e 1960-1961*, a c. di M. Carbone, Raffaello Cortina, Milano 2003, p. 251. L'edizione francese, da noi consultata, all'inizio del brano citato porta prima il termine *malaisé* e due righe dopo il termine *malaise*.



un universo accademico dove le opzioni della vita sono smorzate e le occasioni del pensiero velate. Senza i libri una certa agilità della comunicazione sarebbe stata impossibile, e con c'è niente da dire contro di essi. Ma essi non sono alla fine che delle parole più coerenti

Ed è pure vero che la filosofia depositata nei libri “ha cessato di interrogare gli uomini. Ciò che vi è in essa di insolito e di insopportabile si è nascosto nella vita decorosa dei grandi sistemi”.

Allora per ritrovare l'intera funzione del filosofo bisogna ricordare che “Per ritrovare l'intera funzione del filosofo bisogna ricordare che, sia i filosofi-autori che leggiamo, sia noi stessi in quanto filosofi, non abbiamo mai smesso di riconoscere come patrono un uomo che non scriveva, che non insegnava, quanto meno da una cattedra di Stato, che si rivolgeva a coloro che incontrava per strada e che ha avuto delle difficoltà con l'opinione pubblica e i poteri statali. Bisogna ricordarsi di Socrate”<sup>4</sup>.

Questa prima premessa era necessaria per evitare che un lettore ben attrezzato di arnesi storiografici, agguerrito di perizia filologica e di ermeneutica testuale potesse legittimamente contestare quello che Merleau-Ponty ha affermato e scritto. Quello che noi leggiamo sono una o più filosofie filtrate, selezionate, in parte rilanciate, sulla base degli interessi del filosofo, nei segmenti che egli ha ritenuto produttivi e significanti.

### *Filosofia, cristianesimo, filosofia cristiana*

La seconda premessa a questo confronto filosofico deve indicare quale sia stata, complessivamente, la posizione di Merleau-Ponty nei confronti della religione in generale, del cristianesimo in particolare e, quindi, della filosofia che nei secoli si è richiamata al messaggio cristiano. La storia personale del filosofo francese lo vide da giovane nei gruppi della sinistra cristiana di “Esprit”, tanto che alla morte di Emmanuel Mounier su “Les Temps Modernes” apparve non necrologio non firmato, ma di Merleau-Ponty, in cui si diceva che quel gruppo aveva imparato da Mounier il senso dell'*engagement* culturale. La nota concludeva affermando che la voce del filosofo personalista avrebbe continuato a parlare dalle colonne della rivista sartriana.

A parte questo, il rapporto del fenomenologo francese con la fede fu problematico. Sartre nel famoso testo *Merleau-Ponty vivant*, scritto in occasio-

4 *Éloge de la philosophie*, in *Éloge de la philosophie et autres essais*, cit.; trad. it. *Elogio della filosofia*, cit.; pp. 41-42; pp. 41-42.

ne della morte dell'amico-avversario, ricordò che questi aveva affermato: "Si crede di credere ma non si crede". Ciò non toglie che, come ricordò anche Xavier Tilliette, i funerali religiosi avvennero su richiesta del filosofo. Sappiamo, però, che i fatti dell'esistenza possono talvolta spiegare ma non capovolgere l'elaborazione concettuale esplicitata dai singoli pensatori. In *Les aventures de la dialectique*, opera che tra l'altro sancisce il distacco dall'ipotesi rivoluzionaria e dall'*ultrabolscévismo* di Sartre, Merleau-Ponty scrisse che la religione, il diritto, l'economia fanno una sola storia, perché ciascun fatto di uno dei tre ordini dipende in un certo senso dagli altri due, e anche ciò dipende dal fatto che essi si inseriscono tutti nella trama unica delle scelte umane<sup>5</sup>. La religione rientrava, così, in una struttura ideologica nella quale aveva perduto la propria autonomia, proprio perché era stata ridotta alla sua dimensione culturale.

Ancora più esplicito era il rapporto tra la filosofia e il cristianesimo che "non può essere il rapporto semplice della negazione con la posizione, dell'interrogazione con l'affermazione", perché anche l'interrogazione filosofica comporta le "opzioni vitali, e, in un certo senso, si mantiene nell'affermazione religiosa". La visione dialettica di Merleau-Ponty affermava che "il negativo ha il suo positivo, il positivo il suo negativo: proprio perché ognuno ha in sé il suo contrario, essi sono capaci di passare l'uno nell'altro, e nella storia sostengono sempre la parte di fratelli nemici". Ma il filosofo si chiedeva se sarebbe stato sempre così e avanzava una possibile risposta:

Tra il filosofo e il cristiano (tanto che si tratti di di uomini quanto di quei due uomini che il cristiano sente in lui) ci sarà mai un vero scambio? Ciò non sarà possibile, nel nostro senso, se non quando il cristiano, fatte salve le sorgenti ultime della sua ispirazione, di cui solo lui può giudicare, accettasse senza restrizioni l'impegno di mediazione al quale la filosofia non può rinunciare senza sopprimersi.

Questo era scritto nella premessa che l'autore elaborò per l'opera collettiva *Les Philosophes célèbres*, da lui coordinata ed apparsa nel 1956, in particolare alla sezione dedicata filosofia cristiana<sup>6</sup>. Non va dimenticato che

5 Cfr. *Les aventures de la dialectique*, Gallimard, Paris 1955, p. 28; trad. it., a c. di A. Bonomi, insieme a *Umanismo e Terrore*, trad. it., a c. di F. Madonia, Sugar, Milano 1965, p. 226.

6 *Partout et nulle part*, in *Éloge de la philosophie et autres essais*, cit.; trad. it. in *Segni*, cit.; pp. 214-215; p. 194. L'opera collettiva *Les Philosophes célèbres*, diretta da Merleau-Ponty apparve con Mazenod (Paris 1956).

Merleau-Ponty, per quell'opera affidò a Gilles Deleuze<sup>7</sup> la voce *Bergson*.

Qual era la conclusione di Merleau-Ponty? Che non c'è "la filosofia" cristiana, ma una pluralità di filosofie cristiane: anche quei testi li presentati "ci danno il senso vivo della diversità delle ricerche cristiane, ricordano che il cristianesimo ha alimentato più di una filosofia, qualunque sia il privilegio riservato a una di esse, che per principio essa non comporta una espressione unica ed esaustiva, e che in questo senso, quali che possano essere le sue acquisizioni, la filosofia cristiana non è mai *cosa fatta*"<sup>8</sup>.

Pochi anni prima, il saggio *Le langage indirect et les voix du silence*, dedicato alla pittura portava un significativo passaggio in cui si parlava di un rapporto ineludibile uomo-Dio e di un cristianesimo che non vuole una subordinazione verticale. L'avvio era costituito dalla constatazione che le più belle encicliche del mondo non possono niente contro il fatto che, da venti secoli almeno, l'Europa e una buona parte del mondo avevano rinunciato alla trascendenza detta verticale e che era grave dimenticare che il cristianesimo è, tra le altre cose, il riconoscimento di un mistero nelle relazioni dell'uomo e di Dio, che consiste appunto nel fatto che il Dio cristiano non vuole un rapporto verticale di subordinazione. Egli non è semplicemente un principio di cui noi saremmo le conseguenze, una volontà di cui saremmo gli strumenti, o anche un modello di cui i valori umani non sarebbero che il riflesso. Ci sarebbe, quindi, come una impotenza di Dio senza l'uomo e il Cristo attesterebbe che Dio non sarebbe pienamente Dio, senza sposare la condizione di uomo<sup>9</sup>.

Insomma, ogni ridimensionamento merleaupontyano della o, per meglio dire, delle filosofie cristiane, partiva dal presupposto dichiarato che i temi cristiani sono "des ferments, non des reliques"<sup>10</sup>.

### *I due Bergson: quello reale e quello latente*

Per parlare della lettura che Merleau-Ponty fa di Bergson è utile ricordare un precedente. Jacques Maritain, sin dal 1913, nella sua opera *La philosophie bergsonienne*, aveva parlato di due bergsonismi: quello fattuale, depositato

7 Lo scritto deleuziano è alle pp. 292-299.

8 *Partout et nulle part*, cit., pp. 215; p. 195.

9 Cfr. *Le langage indirect et les voix du silence*, in *Signes*, trad. cit., p. 88; p. 100. Già in "Les Temps Modernes", n. 80, 1951, pp. 2113-2144 e n. 81, 1952, pp. 70-94.

10 *Partout et nulle part*, cit., p. 189; p. 180.

nei testi e quello “intenzionale”, possibile, che è quello che, in sostanza lo stesso Maritain si augurava che fosse. Addirittura, la terza ed ultima parte del volume era intitolata *Les deux bergsonismes* e il primo capitolo *Bergsonisme de fait et Bergsonisme d'intention*<sup>11</sup>. Non va dimenticato che il 1913 era l'anno in cui la Chiesa cattolica stava per prendere una posizione che avrebbe portato al documento, dell'1 giugno 1914, di messa all'indice di tre libri di Bergson. Nel caso di Maritain ci trovavamo di fronte ad uno scritto che non era di storiografia filosofica ma di militanza teoretica.

La tesi era esplicita: “Si è portati a distinguere due bergsonismi, un bergsonismo di fatto e un bergsonismo d'intenzione, non assolutamente incompatibili (almeno finché il secondo resta allo stato di pura intenzione), ma veramente differenti e, in realtà, di senso contrario, perché il primo vuole distruggere ciò che il secondo vuole edificare”<sup>12</sup>. La spiegazione data era nel fatto che la dottrina di un filosofo, a parere di Maritain, per quanto sia espressa e sistematizzata, “ha un carattere di obiettività, d'impersonalità, d'universalità, che la separa definitivamente dalle tendenze intellettuali, dai desideri, dalla sicurezze interiori, ed anche dalla inquietudini: in breve dalla storia individuale di chi l'ha concepita”<sup>13</sup>. La filosofia, cioè, secondo questa impostazione, andava per conto proprio, al di là della consapevolezza dell'autore.

Nel maggio del 1929, Maritain presentò una *preface* alla seconda edizione che così concludeva: “Il meglio che possa fare un filosofo, è umiliare la filosofia davanti alla saggezza dei santi”<sup>14</sup>. Nella quinta edizione fu inserito un post-scriptum dell'autore, datato agosto 1947, che iniziava con la frase del 1929:

Umiliare la filosofia dinnanzi alla saggezza dei santi, è in definitiva quello che Bergson stesso ha fatto nelle *Deux sources*. Si è così conclusa la curva mirabile d'una avventura filosofica incomparabile dove il più puro slancio di spiritualità, ed una costante fedeltà alla luce [la lumière], hanno fatto trascendere alla filosofia il proprio sistema di concetti<sup>15</sup>.

11 Cfr. J. Maritain, *La philosophie bergsonienne. Études critique*, P. Téqui, Paris 1948, V éd. revue et augmenté (ma nel frontespizio è scritto: quatrième édition). Su questo testo maritainiano, può essere utile il mio *Maritain lettore di Bergson*, in G. Invitto, “*Esprit*” e “*raison*”. *Filosofi francesi del Novecento*, Capone, Cavallino di Lecce 1987, pp. 27-34.

12 J. Maritain, op. cit., p. 313.

13 Ivi, p. 309.

14 Ivi, p. LXIX.

15 Ibidem.

L'opera bergsoniana del 1932, in fin dei conti, a Maritain sembrava che avesse soddisfatto le sue attese; sembrava aver ribaltato e trasceso il vecchio sistema ed essersi resa compatibile con la filosofia cristiana in genere e con quella tomistica, in particolare<sup>16</sup>.

Una duplicità del bergsonismo fu individuata anche da Merleau-Ponty, ma in un rapporto opposto rispetto a quello maritainiano: “La verità è che ci sono due bergsonismi, quello dell’audacia, quando la filosofia di Bergson combatteva e, come diceva Péguy, combatteva bene, - e quello successivo alla vittoria, persuaso in anticipo di ciò che Bergson ha trovato dopo lunghe ricerche, già provvisto di concetti, mentre Bergson ha formato da solo i propri”<sup>17</sup>. Persino il titolo del secondo saggio qui esaminato nello specifico, dedicato al filosofo dell’*Évolution créatrice* parlava di un Bergson *se faisant*: cioè di un pensatore nel suo farsi, nel suo svilupparsi, non concluso. E ciò, forse, in un senso diverso da quello offerto dalla traduzione italiana che parla di *Divenire di Bergson*.

La presa di posizione di Merleau-Ponty era netta e rinviava anche ad un dato generazionale:

La generazione cui appartengo io ha conosciuto solo il secondo Bergson, già ritirato dall’insegnamento e quasi silenzioso durante la preparazione delle *Due fonti*, già considerato dal cattolicesimo come un maestro anziché come un pericolo, già insegnato nelle scuole da professori razionalisti.

L’autore ricordava che fra coloro che erano più anziani, e che Bergson aveva formato senza che ci fosse mai stata una scuola bergsoniana, il suo prestigio era immenso. La conclusione suonava, però, pessimistica: “Bisogna attendere un periodo recente per vedere un post-bergsonismo ombroso, esclusivo, come se non si onorasse meglio Bergson ammettendo che egli appartiene a tutti...”<sup>18</sup>.

16 “Non seulement, en effet, la philosophie bergsonienne, si l’on essaie d’en deviner la genèse intellectuelle, se présente à nous comme un effort pour échapper aux vaines formules du dogmatisme moderne et reconstituer une métaphysique spiritualiste; mais encore la plupart des thèses de cette philosophie apparaissent à un certain point de vue comme des tentatives, aussitôt déviées il est vrai, d’affirmations tomiste”; *ivi*, pp. 320-321.

17 *Bergson se faisant*, in *Éloge de la philosophie et autres essais*, cit., p. 289; Lo scritto, del 1959, era già stato pubblicato nel “Bulletin de la Société française de philosophie” (n. 1, 1960, pp. 35-45) e costituiva il testo letto nella seduta di omaggio a Bergson alla fine del Congresso Bergson, 17-20 maggio 1959. In seguito fu raccolto in *Signes*, trad. cit., p. 240.

18 *Bergson se faisant*, cit., pp. 288-289; p. 239.

Nonostante il “bergsonismo”, però, Merleau-Ponty riscopriva una valenza permanente nell’autore. Nella prolusione del 1953, infatti, egli aggiungeva: “Tutto quello che stiamo dicendo non si scopre che dopo aver superato una prima apparenza del bergsonismo. Poiché c’è, anche nello stesso Bergson, una maniera tutta positiva di presentare l’intuizione della durata, quella della materia e della vita, quella di Dio”<sup>19</sup>. Era il Bergson che sentiva maggiormente valido e più consonante con le proprie tesi.

*Bergson e il problema di Dio nell’Éloge de la philosophie (1953)*

Merleau-Ponty ebbe sempre come interlocutore ideale Bergson e la sua filosofia. Già, per esempio, i corsi tenuti nel 1947-1948 all’École Normale affrontavano le elaborazioni di Malebranche, Biran e Bergson intorno al tema dell’unione di anima e di corpo<sup>20</sup>. Ma furono due altre occasioni, ambedue celebrative, a permettere al filosofo una riflessione complessiva sull’autore dell’*Évolution créatrice*.

La lezione inaugurale del 1953 fu strutturata da Merleau-Ponty in maniera tale da parlare di tutti i filosofi che, prima di lui, avevano insegnato al Collège de France. In tale *excursus* Bergson occupava un posto privilegiato, non solo per il ruolo che aveva svolto all’interno del pensiero francese tra fine Ottocento e prima metà del Novecento, ma per alcune affinità ed alcune significative, ma non decisive differenze riscontrate da Merleau-Ponty tra la sua teoria della percezione e quella bergsoniana dell’intuizione; tra la sua incipiente ontologia e la cosmo-teologia di Bergson. Circa metà della prolusione di Merleau-Ponty fu dedicata a questo confronto.

Per i motivi anzidetti, quasi a trovare una continuità, una *concordia discors* tra coloro che si sono succeduti in quella prestigiosa cattedra, Merleau-Ponty parlò del suo predecessore Louis Lavelle, sul quale, tra l’altro, non era stata irrilevante la originaria influenza bergsoniana. Merleau-Ponty era interessato proprio alla dimensione onto-teologica e chiarì un concetto che serviva anche ad una riflessione su Bergson:

In io infinito non è un io. Per Lavelle solo un essere che patisce può dire *io*. Non ho dunque una vera conoscenza di Dio attraverso me stesso. È

19 *Éloge de la philosophie*, cit., p. 16; p. 19.

20 M. Merleau-Ponty, *L’unione de l’âme et du corps chez Malebranche, Biran et Bergson*, notes prises, recueillies et rédigées par J. Deprun, Vrin, Paris 2002, I ed. 1978.

raccogliendosi al di là di se stesso, è per mezzo della fede, dice Lavelle, che il filosofo pone Dio e, per questa stessa ragione, egli non può mai pensare dal punto di vista di Dio. Vi è dunque una verità del mondo e del pensiero dal punto di vista del mondo. Ora, è per essa, dice Lavelle, che, che Dio è “Solitudine infinita, Separazione perfetta, eterno assenza”. Ed è in quanto è per noi inaccessibile, e senza mai cessare di esserlo, che Dio diviene presente alla nostra solitudine e alla nostra separazione<sup>21</sup>.

Lavelle, quindi, appariva come una conferma di alcuni cardini teoretici dell'ontologia merleau-pontyana nell'ultimo decennio, tema che il filosofo ebbe modo di sviluppare anche in quei testi bergsoniani. Diverso, rispetto a Lavelle, il cammino di Bergson che partiva dalla pienezza e non dall'assenza: pienezza della durata, pienezza primordiale della coscienza cosmologica, pienezza di Dio. Questi risultati, affermava Merleau-Ponty, implicano e richiedono una teoria della intuizione come coincidenza o contatto: “E in effetti Bergson ha definito la filosofia uno stato ‘semidivino’ nel quale tutti i problemi che ‘noi poniamo in presenza del vuoto’ sono ignorati”<sup>22</sup>.

Avevamo, quindi, una ontologia della pienezza che partiva dalla coscienza cosmologica: su queste basi si formulava l'idea di Dio. La teologia bergsoniana, inserita tra tutte le teologie successive al cristianesimo, diveniva così una teologia “mossa” dove il rapporto Dio-uomini era un rapporto reciproco e chiasmico nella sua complessità:

Nella teologia bergsoniana, come forse in ogni teologia dopo il cristianesimo, c'è una sorta di andamento oscillante e “mosso” che fa sì che non si sappia mai se è Dio che sostiene gli uomini nel loro essere umano o se è vero l'inverso, poiché, per riconoscere la sua esistenza, bisogna passare attraverso la nostra, il che non è affatto una deviazione.

L'alternativa *ex parte hominis* era la percezione di un'imperfezione e di una decadenza che richiedevano, quasi platonicamente, una risalita, un'ascesi; *ex parte Dei* la con-creazione si presentava come compimento di una storia iniziata: “In rapporto a Dio che è forza la nostra esistenza sarebbe un fallimento, e il mondo una decadenza dalla quale non possiamo guarire se non rimontando al di qua di essa. Al Dio che è dalla parte degli uomini corrisponderà, al contrario, una storia prospettica che è un'esperienza in cerca del suo compimento”<sup>23</sup>.

21 *Éloge de la philosophie*, cit., pp. 13-14; p. 17.

22 Ivi, p. 18; p. 21.

23 Ivi, pp. 33-34; pp. 34-35.

Era evidente che si trattava di una condizione umana provocata da una lacerazione, da una frattura cosmologica originaria. Merleau-Ponty affermava che non si trattava soltanto di confrontare delle idee, ma di incarnarle e di farle vivere. Da tale prospettiva non si poteva sapere di cosa esse fossero capaci se non mettendole alla prova. Lo sforzo umano, essendo un sforzo creativo, diveniva segno dell'uomo "divino":

Questa prova è parzialità e lotta. In questo caso, dice Bergson, la lotta non è che "l'aspetto superficiale di un progresso". È meglio che l'unità primordiale sia stata spezzata, che il mondo, che la storia ci siano. La divisione dell'uomo con se stesso, che gli impediva poc'anzi di essere l'"uomo divino", costituisce ora la sua realtà e il suo valore, Egli è divino perché non una "specie" o una "cosa creata", perché egli è uno "sforzo creativo", dice Bergson, perché l'umanità, per avere un valore, non poteva 'costituirsi definitivamente senza l'aiuto dell'uomo medesimo<sup>24</sup>.

Lo sforzo, riguardava l'uomo: e lo sforzo era anche quello del filosofo il cui tracciato era possibile leggere quando finiva il percorso umano e, quindi, anche quello speculativo. A posteriori si poteva e si può dire tutto, perché morti il filosofo e la sua possibilità di secernere altre idee, tutto appare più facile. Allo sguardo di Merleau-Ponty, nello scritto del 1959, non rimaneva che attestare un bergsonismo retrospettivo e visto dall'esterno: "Non rimane che un bergsonismo retrospettivo e visto dall'esterno. Quest'ultimo ha trovato la sua formula quando il padre Sertillanges scrisse che oggi la Chiesa non metterebbe più all'indice Bergson, non perché essa ritorni sul suo giudizio del 1913, ma perché ora sa come doveva finire l'opera... Bergson non ha invece atteso di sapere dove conduceva la sua strada prima di imbroccarla, o meglio: prima di costruirla". Quando la cultura cattolica e la Chiesa videro come era finito il percorso del filosofo, tutto fu letto in un itinerario positivo. Però, osservava Merleau-Ponty, Bergson non attese di sapere dove conduceva la propria strada prima di imbroccarla o, meglio, prima di costruirla:

Non ha atteso *Le due fonti* per permettersi *Materia e Memoria* e *l'Evoluzione creatrice*. Anche se *Le due fonti* correggesse le opere condannate, non avrebbe senso senza di esse, non sarebbe celebre. O prendere o lasciare: senza rischi non si può avere la verità. Se fin da principio si guarda alle conclusioni, non c'è più filosofia; il filosofo non cerca scorciatoie, ma percorre l'intera strada<sup>25</sup>.

24 Ivi, p. 35; p. 36. La traduzione italiana citata, porta nel periodo finale "divino" per "divisé" presente nel testo francese.

25 *Bergson se faisant*, cit. pp. 289-290; p. 240.



Facendo un passo indietro, a Merleau-Ponty interessava cogliere come, da una visione nella quale la *materia* era dato forte, potesse scaturire una antropologia ed una teologia. Ma di quale materia, di quale coscienza, di quale Dio avrebbe parlato Bergson?

La materia [*manière*], la vita, Dio non ci sarebbero 'interiori', come dice Bergson, se si trattasse della materia in sé che è apparsa un giorno per una sorta di cedimento del principio trascendente; o se si trattasse della vita in sé, questo debole movimento che, una volta, cominciò a palpitare in un po' di protoplasma appena nato; o se si trattasse infine di Dio in sé, forza "immensa" che piomba dall'alto su di noi. Non può trattarsi, invece, che della materia, della vita, di Dio in quanto sono da noi percepiti. La genesi che le opere di Bergson tratteggiano è una storia di noi stessi che raccontiamo a noi stessi, è un mito naturalistico con il quale esprimiamo la nostra intesa con tutte le forme dell'essere<sup>26</sup>.

L' *Éloge* merleau-pontyano toccava anche l'opera del 1907 e vi individuava una nozione ampia e articolata di coscienza. Infatti, l' *Évolution créatrice* congiungerebbe la vita, secondo i termini di Bergson, alla coscienza stessa o a qualcosa che le assomiglia. Il passaggio successivo, nella ricostruzione dell'itinerario bergsoniano, era importante. Infatti, si chiedeva Merleau-Ponty, come qualcosa avrebbe potrebbe somigliare alla coscienza se la coscienza alla quale si pensa non avesse già la pienezza di una cosa. Qui, tramite una coscienza dilatata e diffusa, si formulava, con i termini del 1907 una nuova, atipica teologia:

Capita a Bergson di trattare la coscienza come una sostanza disseminata nell'universo, sostanza che gli organismi rudimentali "comprimono in una sorta di morsa" e che gli organismi più differenziati lasciano che si schiuda. Che è dunque questa 'larga corrente di coscienza' senza organismo, senza individualità, di cui Bergson dice che attraversa la materia? Divenuta fattore cosmologico, la coscienza è irricognoscibile<sup>27</sup>.

Questa traslazione della coscienza in una realtà cosmica diffusa rischiava di perdere la connotazione di coscienza. Divenuta fattore cosmologico, la coscienza era irricognoscibile. Merleau-Ponty, sempre riferendosi al testo sull'evoluzione creatrice, ebbe ad obiettare che, quando alla fine Berg-

26 *Éloge de la philosophie*, cit., pp. 23-24; p. 26. Nel testo francese da noi adoperato il termine *matière* è sostituito, sicuramente per un refuso, dal termine *manière*. Se così non fosse, non si comprenderebbe il prosieguo del discorso.

27 Ivi, p. 17; pp. 19-20.

son identificò quel tipo di coscienza con Dio, si stentò a riconoscere un io in questo “centro dal quale tutti i mondi scaturiscono come raggi di un immenso mazzo”. Un processo di irradiazione poteva mai essere unità e persona? Nella prolusione al Collège è ricordato che ciò sarebbe avvenuto successivamente: “È il Dio dell’esperienza mistica che, nelle *Due sorgenti*, conferisce definitivamente alla coscienza cosmologica la personalità”.

Era questo un passaggio importante ma, a detta di Merleau-Ponty, insufficiente perché, anche qui, il Dio bergsoniano sarebbe restato differente da tutto ciò che noi possiamo chiamare “pensiero” o “volontà”, in quanto escludeva da sé la componente negativa. Il pensiero o la volontà divina, secondo Bergson, erano troppo pieni di se stessi perché fosse possibile trovarvi l’idea del non-essere: “Questa sarebbe una debolezza incompatibile con la sua natura, che è forza”<sup>28</sup>. Se per Lavelle era l’infinitezza, cioè l’assenza del limite, a compromettere il passaggio alla idea di Dio come “io” *sui generis*, per Merleau-Ponty, nel momento in cui si dovesse escludere l’altra limitazione data del negativo, non avremmo potuto parlare di Dio come persona.

Il problema di Dio era anche quello del cominciamento. In un passaggio degli inediti presenti alla B. N. F., Merleau-Ponty affermava che “le commencement n’est que commencement de fait, qu’il ne détermine pas la suite linéaire: où trouverait-on un commencement qui contient en tout (même si c’est Dieu? – moi, du moins, comme distinct de lui, il ne me contient pas). Il faut qu’il soit entendu que la philosophie est circularité”. E al margine del foglio appuntava:

Circularité, qui veut dire qu’il y a un monde avant moi (non seulement physique, mais de culture: histoire). Il faut qu’il soit entendu que nous ne savons pas ce que c’est la Nature, le Cogito ou la pensée, ni Dieu et que nous avons entièrement à redéfinir ces êtres à partir d’une problématique de l’Être qui ignore tous les bifurcations essence existence, fin cause, esprit corps, sujet objet, fini infini. Quand on revient en deçà, on cherche sense de l’Être qui ne soit pas être de la Nature, être de l’homme, être de Dieu, mais qu’il soit l’étoffe dans laquelle tout cela a été taillé, le visible, l’invisible, et l’invisible à la seconde puissance, i. e. Dieu<sup>29</sup>.

28 Cfr. *ivi*, p. 17; p. 20.

29 Ci si riferisce ad acuni inediti di Merleau-Ponty, depositati presso il “Dipartimento dei manoscritti occidentali” della B. N. F., in particolare al volume VI che comprende i *Projets de livres 58-60*. Si ringrazia Maria Lucia Coli per avermi fornito la trascrizione di parte di questi manoscritti. Il brano citato è sempre del vol. VI, titolo della sezione: *Pourquoi cette confusion, ces ruines?*, pagina nella numerazione dell’autore: 2, in quella apposta dalla B. N. F.: 4. Visto che si tratta di testi inediti, si è ritenuto più interessante lasciarli nella

Il negativo era, però, nella storia, nelle coscienze, nella vita, nel mondo e nessuna teodicea lo poteva alleviare o dargli un senso. Qui l'avallo del procedere merleau-pontyano era preso dallo stesso Bergson: "Ciò risulta ancora più evidente in quel che Bergson dice di Dio come principio del bene. Si sa che egli rifiuta energicamente gli argomenti della teodicea classica che fanno del male un bene minore: 'Il filosofo, - egli dice - può dilettersi di argomenti di questo genere nel silenzio del suo studio: che ne penserà di fronte ad una madre che vede morire il suo bambino?'"<sup>30</sup>.

Pertanto, per capire il male, bisognava tornare alla frattura originaria, alla risalita verso l'unità che non poteva avvenire senza la "forza" di Dio. Merleau-Ponty riprendeva questo rapporto sin dalla nozione di *durata* da cui emerge già un'accezione diversa tra la durata divina e quella umana: "Si sa che egli ha definito sinteticamente l'essere di Dio come una durata che è più durata della nostra, 'concrezione', egli dice, di ogni durata, ciò che Bergson chiama l' 'eternità della vita' e che conterrebbe *eminentemente* la nostra durata. Come dire che andando dalla durata di Dio a noi, si va da un più a un meno, dove questo meno non ha bisogno di spiegazione, poiché il nulla, come dice Malebranche, non ha proprietà. Quest'assenza di proprietà, questo nulla che tentava di risalire alla durata eterna, non aveva spiegazioni perché non poteva averle in quanto era contingente. L'uomo non deriva da Dio, ma tende a Dio:

Ma se veramente Dio si è come spezzato per instaurare in se stesso il negativo e se gli esseri non appaiono che nel movimento opposto di conversione, essi non procedono da lui, Dio non è un principio dal quale si possa discendere verso la nostra durata e verso il mondo; è un Dio verso il quale si risale, che la durata presagisce in ogni istante della sua spinta<sup>31</sup>.

La frattura, quindi, fu un atto unilaterale di Dio per caricarsi il negativo (metafora del *qui tollis peccata mundi?*). Allo sforzo dell'individuo che si appoggia alla forza di Dio, è affidata la possibilità di risalita. La dialettica di essere e nulla si riproponeva qui, ma con possibilità di mediazioni nell'esistenza del soggetto che vagava alla ricerca della ricucitura prima interna e poi esterna:

Preso tra le due Potenze, di Dio che è forza e della vita che è azione, l'uomo così com'è non può apparire che un fallimento; egli è il fantasma di una

---

lingua in cui sono stati scritti, piuttosto che tradurli.

30 *Éloge de la philosophie*, cit., pp. 32-33; p. 34.

31 Ivi pp. 31-32; pp. 32-33.

“manità divina” che, dice Bergson, “avrebbe dovuto esistere teoricamente all’origine”, sicché la storia, la vita comunicativa degli uomini non è un ordine autonomo: essa oscilla tra la frenesia dell’azione e la mistica, senza che si possa trovare in lei stessa il filo conduttore<sup>32</sup>.

Eravamo alla ricerca della nostra unità ed alla ricerca della verità. In cosa ci avrebbe aiutato il rapporto con l’istituzione? “a filosofia non può essere un confronto [*tête-à-tête*] solitario del filosofo con la verità, un giudizio emesso dall’altro sulla vita, sul mondo, sulla storia come se il filosofo *non ne facesse parte* – ed essa, d’altra parte, non può subordinare la verità interiormente riconosciuta ad alcuna istanza esterna”. Ancora il *patrono* Socrate: la verità passa anche dal confronto con gli altri e con la storia. Merleau-Ponty richiamava un momento importante della vita di Bergson e del suo rapporto con la Chiesa-istituzione. La sua relazione con la Chiesa cattolica, anche nella fase più produttiva e positiva, non era mai stato un abbandono totale a indicazione e scelte esterne, neanche ad indicazioni “asettiche” della coscienza in rapporto al vero.

Nell’*Èloge de la philosophie*, era riportato il testamento di Bergson del 1937, nella parte in cui, il filosofo, dopo aver dichiarato che le sue riflessioni l’avevano condotto sempre più vicino al cattolicesimo, aggiungeva qualcosa che riguardava l’incidenza del suo operato nei confronti dell’opinione pubblica. Spiegava la scelta di non “convertirsi” ufficialmente, cioè di chiedere il battesimo, col fatto di aver visto prepararsi da anni la terribile ondata di antisemitismo che stava dilagando nel mondo: “Ho voluto rimanere con coloro che saranno domani perseguitati”. Aggiunse Merleau-Ponty, comprendendo e condividendo il senso di tale scelta: “Si sa che egli ha mantenuto la parola, sino a rifiutare, nonostante la malattia e l’età avanzata, le facilitazioni che un potere vergognoso dei suoi stessi principi voleva offrire a questo ebreo illustre. Niente battesimo segreto, dunque, malgrado la leggenda e malgrado l’assenso di fondo”<sup>33</sup>. Non va dimenticato che un’altra illustre “convertita”, Simone Weil, quasi nello stesso tempo di Bergson, non volle battezzarsi per lo stesso motivo, cioè quello di non staccarsi dal popolo di origine, nel periodo della persecuzioni. Non si esclude che, prima della morte, la Weil abbia accettato quel sacramento, ma la storia della sua conversione e della sua esperienza mistica, il riconoscimento della propria etnia in fase di devastazione, il rapporto con la Chiesa romana e con il suo potere, spiegherebbero quel rifiuto senza bisogno di ulteriori motivazioni.

32 Ivi, pp. 17-18; pp. 20-21.

33 Ivi, pp. 38-39; pp. 38-39.

Merleau-Ponty parlava di Bergson, ma avrebbe potuto parlare benissimo di Simone Weil, i cui scritti cominciarono a diffondersi in Francia proprio nel periodo del suo ingresso al Collège de France. Ciò non toglie che non vanno ignorate la disomogeneità e la distanza speculativa tra i loro due pensieri.

Leggiamo nel testo del 1953 che è qui che si vede come Bergson concepiva i rapporti con la verità: l'assenso alle verità che possono recare in sé un'istituzione o una Chiesa non aveva il potere di scioglierlo da questo patto storico intercorso tra lui e i perseguitati di domani;

la conversione sarebbe stata una diserzione e l'adesione al cristianesimo manifesto non può prevalere sul Dio nascosto nelle sofferenze dei perseguitati. Si dirà: se il filosofo pensa veramente che una Chiesa detiene i segreti della vita e gli strumenti della salvezza, non può porsi meglio al servizio degli altri se non servendo quella Chiesa senza riserve.

All'eventuale obiezione, la risposta di Merleau-Ponty sarebbe stata radicale: non c'è un luogo della verità, un suo santuario: "Bergson testimonia che per lui non c'è un *luogo della verità* dove si debba andare a cercarla costi quel che costi, anche spezzando i rapporti umani e i legami della vita e della storia. Il nostro rapporto con la verità passa attraverso gli altri. O andiamo verso la verità con loro, o non è verso la verità che andiamo"

Ma bastano gli altri? Basta essere con gli altri per raggiungere la verità? Ancora una volta la risposta era chiara e riproblematizzante: "Ma il colmo della difficoltà è che, se la verità non è un idolo, per parte loro gli altri non sono degli dèi. Non c'è verità senza di loro, ma non è sufficiente essere con loro per raggiungere la verità"<sup>34</sup>.

Come concludere quest'analisi? Vedendo che le formule bergsoniane, più che esprimere ciò che il filosofo aveva da dire, esprimevano la sua rottura con le dottrine che aveva ricevuto quando aveva cominciato le proprie ricerche, cioè marcavano la diversità e la distanza. Ma, a dodici anni dalla morte, gli avversari di Bergson erano "molto lontani" e non aveva senso leggere la sua filosofia come una filosofia-contro i pensatori o le stesse prime teorie del pensatore. Se, paradossalmente, il Bergson "tutto positivo" fosse quello che si mostrava soltanto polemico, era quando il negativo ricompare nella sua filosofia che la figura di Bergson si staccava e si affermava:

Forse si testimoniarebbe una migliore attenzione ai suoi libri se vi si cercasse, piuttosto che la critica a Taine o a Spencer, dei punti di vista sui viventi e difficili rapporti dello spirito col corpo e col mondo, e, piuttosto che

34 Cfr. *ivi*, pp. 39-40; pp. 39-40.

delle constatazioni separate e successive, il movimento interiore che anima le intuizioni, che le lega l'una all'altra e che spesso rovescia i rapporti iniziali. Allora Bergson sarebbe veramente liberato dai suoi avversari, e così pure dai suoi 'amici', dei quali Péguy diceva che non lo comprendevano meglio dei primi<sup>35</sup>.

### *Il problema di Dio in Bergson se faisant (1959)*

A distanza di sei anni, si ripresentò a Merleau-Ponty l'occasione di fare un nuovo punto sulla filosofia bergsoniana. Non che il nostro filosofo avesse smesso di fare dell'altro un pensatore dialetticamente di confronto, ma perché si trattava di una riflessione complessiva. Il motivo fu il Congresso, tenuto dal 17 al 20 maggio 1959, dedicato a Bergson nel centenario della nascita. Il saggio merleau-pontyano costituiva il testo letto nella seduta di omaggio a Bergson alla fine del Convegno. Quel testo apparirà nel 1960 prima nel "Bulletin de la Société française de philosophie" e, in seguito, in *Signes*.

Rispetto alla prolusione di sei anni prima, la nuova lettura di Merleau-Ponty fu complessiva, non riguardando in maniera pressoché esclusiva la cosmologia e la teologia, ma giungendo alla radice del pensiero ed a quei principi che apparivano più vicini alle categorie teoretiche e fenomenologiche dell'autore. Per esempio, troviamo questa affermazione: "Anche quando si innalzerà alla trascendenza, Bergson penserà di potervi accedere soltanto grazie a una specie di 'percezione'"<sup>36</sup>. Si comprende bene perché l'autore di *Signes* si soffermi sui termini *intuizione* e *percezione*, che gli permettevano di accedere ad un discorso in cui era possibile individuare alcune affinità, pur nelle peculiarità divergenti, con la propria impostazione teoretica.

In un altro settore della riflessione, quello della storia, Merleau-Ponty sembrava ripetere l'impostazione maritainiana del 1913, cioè quella del Bergson che "avrebbe potuto essere" e che non era stato. Qui il punto di riferimento condiviso fu quello di Charles Péguy che avrebbe dimostrato come una "intuizione" bergsoniana della storia sarebbe stata possibile. Ma Bergson, che pure nel 1915 dichiarò che Péguy aveva conosciuto il suo "pensiero essenziale", non aveva seguito su questo punto il fondatore dei *Cahiers de la quinzaine* e, pertanto, non aveva realizzato una virtualità

35 Ivi, pp. 19-20; pp. 22-23.

36 *Bergson se faisant*, cit., p. 298; p. 245.

del proprio pensiero. Infatti, affermava Merleau-Ponty, in Bergson non si trovava “c’è un valore *proprio* della ‘iscrizione storica’, né generazioni che chiamano e generazioni che rispondono: c’è solo un eroico appello tra individuo e individuo, una mistica senza ‘corpo mistico’. Per lui non c’è un unico tessuto in cui si intreccino il bene e il male; ci sono società naturali attraversate dalle irruzioni della mistica”<sup>37</sup>. Questa era in maniera evidente la segnalazione dell’assenza, in Bergson, di un risvolto politico; anzi, per rimane nel lessico pégyuano, etico-politico della storia, dove non si può operare tramite la singola coscienza o con sforzi solitari e mistici, cioè non partecipabili né comunicabili.

Questo è, però, un altro discorso. Il tema qui affrontato, cioè la riflessione su Dio e, quindi, anche sulla religione e sulla Chiesa, era presente nello scritto del 1959, ma all’interno di una disamina più articolata. Discutendo le *Deux sources*, si affrontavano il tema della “natura” di Dio o del rapporto tra la nozione di Dio e quella di natura, perché certamente Bergson non dice certamente *Deus sive Natura*, ma se non lo dice è perché Dio è un’*autre nature*. Nel momento stesso in cui poneva il problema della frattura originaria, Bergson svincolava “definitivamente la ‘causa trascendente’ dalla sua ‘delegazione terrestre’, è ancora la parola natura che gli viene alla penna. In Dio si concentra ormai tutto quanto c’era di veramente attivo e creativo al mondo, il quale è infine ridotto ad ‘arresto’ o ‘cosa creata’”. Era forse questa una novità, all’interno della produzione bergsoniana? Se i termini sono diversi, pareva dire Merleau-Ponty, i rapporti sono omologhi, perché “il rapporto dell’uomo con questa Supernatura rimane il rapporto diretto che i libri precedenti trovavano tra l’intuizione e l’essere naturale. C’è l’atto semplice che ha formato la specie umana; c’è l’azione semplice e semplificata di Dio nel mistico; non c’è atto semplice che instauri il dominio della storia e del male”<sup>38</sup>. Perché la storia e il male non dipendono dal rapporto uomo-Dio.

Si riprendeva, quindi, e non poteva essere diversamente il problema del male; infatti: *Si Deus est...?* Ancora una volta non solo le soluzioni della teodicea classica furono dichiarate false, ma i suoi stessi problemi risultavano privi di senso, nell’ordine della contingenza radicale che era quello in cui si collocava Bergson. Nella contingenza, basata sull’accadimento, non potevano essere un mondo concepito né un Dio concepito, quindi razionale o razionalizzato, ma un mondo esistente e un Dio esistente. Ciò che nell’uomo, in noi, poteva conoscere quest’ordine era al di sotto “de nos opinions

37 Ivi, p. 301; p. 246.

38 Ivi, p. 303; pp. 247-248.

et de nos énoncés”. Per questo nessuno potrebbe mai far sì che gli uomini “non amino la loro vita, per miserabile che sia. Questo giudizio finale pone la vita e Dio al di là delle accuse e delle giustificazioni”<sup>39</sup>. Ne usciva quasi un Dio “al di là del bene e del male”, quanto meno del bene e del male misurati con i parametri umani.

Quindi, il male e lo scacco non hanno senso: “la creazione non è un dramma che si dirige verso un avvenire, ma piuttosto uno sforzo insabbiatosi, e la storia umana un espediente per rimettere in movimento la massa”<sup>40</sup>.

Per tutto questo, in Bergson era vista una filosofia religiosa straordinaria, personalissima, e in un certo senso precristiana. “L’esperienza mistica è quanto resta dell’unità primordiale, che si è rotta quando la cosa creata è apparsa per ‘semplice arresto’ dello sforzo creatore”<sup>41</sup>.

Per questo, Bergson dice che l’esperienza mistica non deve chiedersi se il principio con cui si mette in contatto è Dio stesso o la sua delegazione in terra: “Questa esperienza si sente legittimamente pervadere da un essere ‘immensamente più potente di essa’. Non diciamo neppure un essere onnipotente: l’idea del tutto, dice Bergson, e non meno vuota di quella del niente, e il possibile resta per lui l’ombra del reale”<sup>42</sup>.

Anche negli inediti già ricordati era trattato il tema del nulla e dell’Essere nell’approccio bergsoniano. Merleau-Ponty scriveva che era essenziale a ogni pensiero cartesiano, e forse ad ogni pensiero, mettere all’inizio delle apparenze un pieno d’essere assoluto, da cui ogni essere finito deriva, un essere che genera se stesso, nel quale il senso e l’esistenza non fanno che una sola cosa, che non ha luogo né data, che non ha in alcuna parte né in alcun momento cominciato ad essere, che esiste alla maniera dell’essenza “par le seul effet, disait Bergson, de la force immanente de la vérité”, diceva Bergson de *Évolution créatrice* ripresa dal nostro. L’autoposizione dell’essere, aggiungeva, è un pensiero che per Bergson giunge all’essere “attraverso il niente”, la cui certezza comporta sempre questa segreta fessura, dalla quale la positività si stabilisce su una base di niente. Ma Merleau-Ponty continuava affermando che è poi altro problema sapere se il rimedio a questa filosofia instabile e tormentata dal niente che reprime senza sopprimere, si trova bene, come credeva Bergson, in una critica radicale del niente, in un surplus di positività, in una filosofia che pensa “l’Être directement, sans faire un détour, sans l’assurer d’abord au [ ? ] du néant qui s’interpose entre

39 Ivi, p. 306; p. 249.

40 *Bergson se faisant*, p. 304; p. 248.

41 Ivi, p. 304; p. 248.

42 Ivi, pp. 304-305; p. 248.



lui et nous”<sup>43</sup>. Siamo in una lettura in cui si rendevano sempre più visibili le tracce della contingenza esistenzialistica, tipica di certo pensiero francese che si è sviluppato dalla fine dell’Ottocento a quasi l’intero Novecento e certamente sono categorie interpretative consuete nella contemporanea teorizzazione di Merleau-Ponty.

La mistica, quindi, era ricomposizione dell’unità originaria e la storia una ripresa dello “sforzo” creativo. Creatore e creatura riprendevano il movimento. Ma qual era la natura di questo Dio? Quale la sua essenza? Sarebbe difficile dirlo, anzi falsante: ci saremmo trovati, secondo Merleau-Ponty, dinnanzi ad una nuova teologia negativa, cioè a definizione per negazioni. Certamente avremmo potuto dire che il Dio di Bergson era “immenso” anziché “infinito” perché il primo termine rinviava alla non misurabilità, il secondo alla finitezza. Avremmo potuto chiamarlo anche “un infinito di qualità”. Ma Dio sarebbe, comunque, “l’elemento della gioia o dell’amore nel senso in cui sono elementi l’acqua e il fuoco; come gli esseri sensibili e gli esseri umani, è un irradiazione e non una essenza”.

Gli attributi metafisici che sembrano determinarlo erano, però, come aveva affermato Bergson, negazioni, come tutte le determinazioni che escludono e perdono altre valenze, anche se, per assurdo, divenissero visibili, “nessun uomo religioso riconoscerebbe in essi il Dio che egli prega. Il Dio di Bergson è un essere singolare, come l’universo, un immenso *questo*, e perfino in teologia Bergson ha mantenuto la promessa di una filosofia fatta per l’essere attuale, che si applichi solo a questo essere”<sup>44</sup>. Perciò Bergson non poteva costruire né mai costruì una teologia sistematica.

In un filosofo che, secondo l’ermeneutica merleau-pontyana, credeva alla constatazione e all’invenzione, ma non al pensiero interrogativo, era una fedeltà di fondo, per cui rimaneva autore esemplare, ed è “sa fidélité à ce qu’il a vu”. Leggiamo nel saggio del 1959 che, anche nelle conversazioni religiose degli ultimi anni, dove la sua filosofia si trovava, a titolo di “apport expérimental et d’auxiliaire bénévole”, inquadrata nell’idea tomistica, ciò che colpiva era la tranquillità con cui Bergson, nel momento stesso in cui dà al cattolicesimo un assenso personale e un’adesione morale, “mantiene in filosofia il suo metodo. Dopo avere rigidamente mantenuto la propria linea durante le tempeste, egli l’ha mantenuta anche nelle riconciliazioni finali”. Merleau-Ponty, su questo tentativo di “tomistizzazione” del bergsonismo, avvertì che era chiarissimo che si *perde* qualcosa di essenziale, quando si

43 Vol. VI degli inediti citt.; pagina 36 dell’autore, 45 della B. N. F. Le frasi virgolettate sono prese dall’ *Évolution créatrice* citata da Merleau-Ponty.

44 *Bergson se faisant*, cit., p. 305; pp. 248-249.

vuole *aggiungere*<sup>45</sup>. Detto in altre parole, la rilettura tomistica di Bergson era stata una perdita, non un guadagno.

La conclusione di Merleau-Ponty non poteva che essere positiva. Rilanciava il senso della filosofia bergsoniana, mai tentata dal sistema, sempre attenta all'essere ed alla sue manifestazioni, sempre fedele a se stessa anche quando operava alcune torsioni verso momenti esistenziali di credenza positiva che prima avevano fatto parte dell'armamentario filosofico di Bergson solo dal punto di vista filosofico. Infatti sono note le riflessioni del nostro sulla nozione di *croyance* presentata da Charles Renouvier, così come si conosce il peso della stessa nozione nel pragmatismo mistico di James al quale le teorie di Bergson sono state talvolta accostate.

Allora, secondo il testo *Bergson se faisant*: “Il suo sforzo e la sua opera, che hanno rimesso al presente la filosofia e mostrato che cosa può essere oggi un approccio dell'essere, insegnano anche come un uomo di altri tempi restava irriducibile, insegnano che si può dire solo ciò che si può ‘mostrare’, che si deve saper attendere e far attendere, dispiacere e anche piacere, essere se stesso, essere vero, - e che del resto, fra gli uomini, questa fermezza non è maledetta, giacché, cercando il vero, egli ha avuto in aggiunta il bergsonismo”<sup>46</sup>.

Si trattava di un bergsonismo postumo che, però, non aggiungeva nulla al “divenire” di Bergson, al senso della sua filosofia, alle conquiste del suo percorso umano ed intellettuale. Tutto ciò non poteva essere espunto per posticce “omogeneità” di pensiero. Correttamente Merleau-Ponty coglieva i temi bergsoniani come premesse anche della propria, originaria filosofia, al di là dei rammendi filosofici con i quali si pensava di coprire in Bergson sospensioni e presunti limiti, sulla base di certezze fondate su altre verità che, per quanto legittime ed umanamente efficaci, deformavano la problematicità del pensiero nella sua dimensione di ricerca filosofica.

45 Ivi, p. 307; p. 250.

46 Ivi, p. 308; p. 250.

**SEZIONE QUARTA**  
**DEL FEMMINILE**





# 1

## DAL LABIRINTO ALLA “STANZA TUTTA PER SÉ”. PENSATRICI FEMMINILI DEL NOVECENTO.

1. Leggendo il volume che qui si esamina<sup>1</sup>, che è stato uno dei primi volumi complessivi sul pensiero femminile, tornava alla memoria il brano del *Don Giovanni* di Kierkegaard, in cui il filosofo danese, di norma considerato teoreticamente misogino, afferma: “La mia ammirazione, la mia simpatia, la mia religione, il fanciullo e la donna che vivono in me, esigevano di più di quello che il pensiero poteva dare. Il pensiero era tranquillo, riposava contento nella sua cognizione; eppure io andai di nuovo da lui e lo pregai di mettersi ancora una volta in moto per tentare l’estremo rischio”<sup>2</sup>. È evidente che il bambino, la donna, l’affettività che erano in lui non si accontentavano del pensiero, ma al pensiero ritornavano affinché accettasse un estremo rischio.

È il rischio che, consapevolmente, corre il pensiero femminile e della differenza: quello di essere tagliato, ignorato, omologato. Quello della differenza, invece, non è un pensiero della cesura, della separazione. La stessa Irigaray parla di un pensiero non oppositivo, perché i bordi si possono confondere: “Il mio progetto è regolato sulla mia identità naturale; la mia intenzione è di assicurarne la cultura per divenire quello (quella) che sono, oltre che rendere spirituale la mia natura per creare insieme all’altro”<sup>3</sup>. Il guadagno che il pensiero femminile del Novecento propone è un guadagno per l’intera filosofia.

Nella Prefazione di quest’opera collettanea, è posta quella che potrebbe chiamarsi scoperta epocale: “il genere come fattore imprescindibile di

- 
- 1 Nota sul volume: *Il filo(sofare) di Arianna*, a c. di A. Ales Bello e F. Brezzi, Mimesis, Milano 2001 (da ora questo volume sarà citato con la sigla: FA).
  - 2 S. Kierkegaard, *Don Giovanni. L’eros e la musica di Mozart*, trad. it., a c. di R. Cantoni e M. Gulbrandsen, Mondadori, Milano 1991, p. 59.
  - 3 *Amo a te. Verso una felicità nella storia*, trad. it., a c. di P. Calizzano, Bollati Boringhieri, Torino 1993, p. 54. Cfr. il saggio di M. Forcina, *Luce Irigaray militante politica di ciò che ancora non è*, FA, p. 239.



interpretazione” ovvero “la differenza di genere determina una specificità femminile del pensiero”. Pensiamo che nel 1929, a Sofia Vanni Rovighi, padre Gemelli suggerì di non riportare il nome per intero nel suo primo scritto di filosofia, perché era donna, e ciò avrebbe potuto pregiudicarne l'accoglimento. Lei appunto la S. per Sofia<sup>4</sup>.

Ma quello di cui stiamo trattando è un *philosopher de femmes* o un *philosopher en femme*, come recitava un mio saggio del 1990 su Simone Weil<sup>5</sup>? Qui le autrici sono tutte donne, ma il fatto è definito contingente. Il problema nascerebbe se e quando anche la scrittura femminile si leggesse solo tra donne. Per molte, si è conquistata la lettura maschile solo quando si è raggiunta una certa soglia di legittimazione teoretica (è il caso di Arendt, Weil, Heller, Stein, Zambrano...).

Eppure tutte queste filosofe, normalmente, si confrontano con il pensiero forte occidentale, quello che loro stesse criticano alle radici (Platone, Hegel, Marx, Husserl), e non si relazionano con quello nel quale si potrebbe trovare una via alternativa, cioè la critica radicale interna alla filosofia occidentale-maschile: Pascal, Kierkegaard, Nietzsche. Diverso è il discorso per Agostino che trova, per la sua narrazione, uno sguardo attento e complice.

La fenomenologia, tra gli orientamenti contemporanei, è quello che potrebbe essere maggiormente fruibile, quando non viene letta come idealismo e scolastica. Ciò permette la fondazione, in queste pensatrici, di una vera e propria ontologia, secondo la distinzione sartriana: l'ontologia parla del “come” dell'essere, la metafisica, rifiutata in quando in-concludente, parla del “perché” dell'essere. Hannah Arendt, tra le altre<sup>6</sup>, sviluppando implicitamente tale impostazione, ha affermato che la ricerca di senso riguarda sì l'uomo, però non nel senso della natura umana ma della condizione degli uomini. Ontologia fenomenologica, quindi. Quando chi scrive conobbe di persona Luce Irigaray, ella gli disse, quasi come fosse il suo biglietto da visita: il mio discorso è ontologico.

2. L'ontologia che emerge da queste pensatrici è nettamente di tipo realistico. Pensiamo a Hedwig Conrad-Martius che parla di una datità “in carne ed

4 Cfr. C. Bettinelli, *Sofia Vanni Rovighi. Il sapere filosofico*, FA, pp. 45-62.

5 Cfr. *Philosopher “en femme”. Raccontare Simone Weil*, in Aa.Vv., *Donne in filosofia*, a c. di G.A. Roggerone, Lacaita, Manduria-Bari-Roma 1990, pp. 113-125.

6 Cfr. M. Durst, *Hannah Arendt: impegno nella storia come pratica della filosofia*, FA, pp. 93-114.

ossa”<sup>7</sup>, in parte riprendendo Husserl di *Idee*: “Ciò che si dà originalmente nell’intuizione (per così dire in carne ed ossa), è da assumersi come si dà, nei limiti in cui si dà”<sup>8</sup>.

Ed Edith Stein<sup>9</sup>: “Considero il mondo e la mia persona come fenomeno, per cui non è possibile che siano cancellati o messi in dubbio né l’io né la stessa esperienza”<sup>10</sup>. Da ciò derivano quelle che Ales Bello riporta come eresie rispetto a Husserl: la Stein ritiene la *natura prima* assolutamente esistente ed è una soggettività con determinate strutture. Ciò fu causa ed effetto dell’incontro con Tommaso d’Aquino, mentre la forte dimensione attribuita alla temporalità e alla finitezza dell’io aveva sicuramente referenza agostiniana.

Nel nostro contesto, Sofia Vanni Rovighi scrive la prima monografia italiana su Husserl nel 1938. È l’unica pensatrice/pensatore cattolico che non lanci anatemi contro *L’Être et le Néant*, anzi afferma, alla fine degli anni Quaranta, che da quella ontologia non si potrà troppo facilmente prescindere. Di quell’opera farà proprio, come è ricordato nel volume, un concetto cardine da lei ripreso testualmente: “la coscienza del corpo si identifica con l’affettività originaria”<sup>11</sup>. La filosofia è, per Vanni Rovighi, una specie di vena profonda che alimenta le filosofie, fino a costituire la “perenne filosofia dell’umanità”<sup>12</sup>. Sembra, però, che si possa dire che per lei non esiste una *philosophia perennis*, costituita dalle risposte, ma un *perenniter philosophare* intessuto di domande che gemmano le une dalle altre.

In questo senso leggiamo anche quello che ha detto Anna Teresa Tymieniecka, quando ha affermato che occorre tornare al “campo di battaglia” di Husserl, non come al filosofo che ha proposto un nuovo, definitivo approccio, ma come ad un pensatore che combatte contro i perenni enigmi, cioè le domande che l’universo e l’uomo presentano continuamente<sup>13</sup>. In questo senso, non l’intenzionalità, “ma la marcia costruttiva della vita”,

7 Cfr. A. Ales Bello, *Hedwig Conrad-Martius – Ontologia e vita*, FA, pp. 19-29.

8 E. Husserl, *Idee per una fenomenologia pura e una filosofia fenomenologica*, trad. it., a c. di E. Filippini, Einaudi, Torino 1965, p. 50.

9 Cfr. A. Ales Bello, *Edith Stein. Ontologia metafisica vita*, FA, pp. 31-43.

10 *Il problema dell’empatia*, trad. it., a c. di E. Costantini, Studium, Roma 1998, p. 49.

11 *Uomo e natura. Appunti per un’antropologia filosofica*, Vita e pensiero, Milano 1980, p. 174.

12 *Esiste la filosofia?*, Istituto Lombardo di Scienze e Lettere, Milano 1979, p. 18.

13 Cfr. D. Verducci, *Anna-Teresa Tymieniecka*, FA, pp. 63-89.

tanto richiamata dall'ultimo Husserl, può spiegarci il principio di tutte le cose. Parlare della vita, vuol dire entrare a pieno titolo nella cifra che marca il pensiero femminile.

3. María Zambrano<sup>14</sup> ha scritto: “L’attitudine filosofica è quanto c’è di più simile a un abbandono, alla partenza del figliol prodigo dalla casa del Padre; dalla tradizione ricevuta, gli dei incontrati, la familiarità e persino il commercio con le cose [...]. È quanto c’è di più simile a quello strapparsi da tutto quello che si è ricevuto”<sup>15</sup>. È l’abbandono della vita nella sua evidente concretezza, perpetrato dai filosofi. Il cammino inverso compie la poesia, che “è vivere nella carne, addentrarsi in essa, conoscendone l’angoscia e la morte”<sup>16</sup>. È la poesia che dà voce al labirinto infernale delle viscere; al logos che scorre nelle viscere. Non è l’heideggeriana filosofia che evoca un essere categoriale disincarnato. La filosofia rimane come “amore ostinato”, lungi dall’essere scienza rigorosa.

E come potrebbe esserlo se, per Hannah Arendt, l’uomo può esperire l’impensabile, l’olocausto? Sulla stessa onda, per Conrad-Martius la fonte dell’essere non può essere anche la fonte del senso di cui è pieno l’essere. Occorre, allora, distinguere la sfera della coscienza, realtà “senza colorazioni”, dalla sfera vitale e dei vissuti che è, invece, il centro propulsivo dell’essere umano. Anche per Hannah Arendt l’intervento della immaginazione ideativa trae linfa dal mondo intimo degli affetti e permette la ricerca di senso. È un mondo intimo che si apre a quello pubblico, senza confondersi con esso.

La Tymiemiecka, segnalando la necessità di poter sapere e decidere di sé, indica l’attività immaginativa e simbolica. L’autoindividualizzazione della vita è un processo auto-poietico attraverso l’autointerpretazione inventiva (da: *invenire*). Perciò può parlare di “gioco di vita”<sup>17</sup>, tanto eterogeneo dal sartriano “gioco dell’essere” che ci portava a considerarsi cose, attraverso l’ineliminabile atteggiamento di malafede.

Se, come dice ancora Arendt, “ciò che accade”, l’evento storico e quotidiano, è la vera “filosofia prima”, questa è stata sempre ai margini del pen-

14 Cfr. A. M. Pezzella, *Maria Zambrano. Filosofia poesia mistica*, FA, pp. 165-173.

15 *I beati*, trad. it., a c. di C. Ferrucci, Feltrinelli, Milano 1992, p. 88.

16 *Filosofia e poesia*, trad. it., a c. di F. Sessa, intr. di P. De Luca, Pendragon, Bologna 1998, p. 67.

17 *Logos and Life: Creative Experience and the Critique of Reason*, Book 1, “Analecta Husserliana”, XXIV (1988), pp. 13-14.



siero occidentale. Perciò l'innesto produttivo può essere dato dalla poesia, dal racconto, dalla narrazione.

4. È, in tutto il pensiero femminile, l'istanza di una nuova etica che incida sui comportamenti e sulle strutture sociali. Simone de Beauvoir<sup>18</sup> aveva scritto che “un Dio può perdonare, cancellare, ricompensare, ma se Dio non esiste, gli errori degli uomini sono inesplicabili”<sup>19</sup>. Da ciò l'urgenza di un'etica basata sulla responsabilità.

Per Agnes Heller, fortemente attenta al marxismo<sup>20</sup>, non esistono concetti astratti, ma individui concreti e situazioni concrete. Il primo riferimento non è il gruppo sociale, ma l'Io e la dimensione affettiva poiché in essa troviamo il gruppo, e non viceversa. La società, peraltro, è diversa dalla comunità e la religione è la vera comunità ideale.

Detto questo, per Heller la persona è il valore ed è universale quando si riferisce ai sentimenti. Se fosse una sua fonte, ma non lo è, diremmo che già Kierkegaard, in una nota di *Timore e tremore*, riprendendo Lessing, aveva ribadito che è ciò che è universale nell'uomo è la passione, non la ragione. Per l'originale personalismo della Heller, la capacità di riprodurre la propria contingenza individuale può modificare la struttura sociale.

Per Carol Gilligan<sup>21</sup>, il problema morale pone modalità comprensive e di narrabilità diverse. Esso sorge quando i soggetti, nei confronti dei quali ci si sente responsabili, sono in conflitto e non quando vi è conflitto tra i diritti di due soggetti. “La sua risoluzione richiede una modalità di pensiero contestuale e narrativa piuttosto che formale e astratta. Una moralità intesa come cura degli altri – conclude la psicologa americana – pone al centro dello sviluppo morale la comprensione della responsabilità e dei rapporti, laddove una moralità intesa come equità lega lo sviluppo morale alla comprensione dei diritti e delle norme”<sup>22</sup>.

Luce Irigaray, da parte sua, non solo ha scritto *Etica della differenza sessuale*, ma ha colorato l'intero suo pensiero di una sostanziale rivendicazione etica:

---

18 Cfr. M. Forcina, *Simone de Beauvoir. Raccontare-raccontarsi per ritrovare il senso della vita*, FA, pp. 211-229.

19 *Per una morale dell'ambiguità*, trad. t., a c. di A. Bonomi, Sugar, Milano 1975, p. 21.

20 Cfr. B. Tortolici, *Agnes Heller. Pensiero, sentimento, azione*, FA, pp. 115-129.

21 Cfr. M. Gensabella Furnari, *Carol Gilligan. Una voce differente*, FA, pp. 253-270.

22 *Con voce di donna*, trad. it., a c. di A. Bottini, Feltrinelli, Milano 1991, p. 26.

Io non ho ancora trovato il luogo da cui iniziare a riconoscersi e quindi a dire una qualsiasi cosa. Qui e ora. Cerco piuttosto di riattraversare tutti i luoghi, in cui sono stata esiliata rinchiusa perché lui potesse costituire il suo qui. Di leggere il suo testo, di tentare di riprendere quel che mi ha preso senza nulla in cambio. Di riaprire tutto quanto ha costruito prendendomi dentro, mettendomi fuori dicendo 'sì' e 'no', lasciandomi in una sospensione di attesa e di oblio in cui non posso vivere, muovermi, respirare. Cerco di trovare la possibilità di un rapporto con l'aria. Ne ho bisogno prima di cominciare a parlare<sup>23</sup>.

Si tratta di reclamare dignità e restituzione di proprietà morali (*se persona est proprietas*). E si inizia dall'aria, il soffio: cioè dall'anima.

5. Una mappa del pensiero femminile non può prescindere dalle scritture sull'esperienza mistica. Come è chiarito nel volume, più che di mistica femminile dobbiamo parlare di mistica al femminile. Qui può nascere la divaricazione più radicale rispetto alle filosofie egemoni dell'Occidente. Edith Stein, ad esempio, rispetto ad Heidegger e alla sua nozione di *gettatezza*, sottolineava la specificità dell'essere dell'uomo, perché "esige un Essere che getti il gettato".

La tematizzazione della condizione mistica è ricorrente anche nelle filosofe presentate nel volume: Simone Weil, María Zambrano, Adrienne von Speyr. Per questa pensatrice, l'"esperienza" mistica viene decostruita in *ex-per-ire*, cioè andare verso qualcuno<sup>24</sup>. Diversamente dalle convizioni di Simone Weil, per la quale i mistici di tutte le fedi si somigliano, in Adrienne von Speyr la visione è cristologica ed ecclesiale. La luce è la rivelazione di Dio e le immagini sono le figure del mondo che debbono essere capite secondo le intenzioni di Dio. Il mondo non è, però, mai negato. "Così la grande Teresa può anche, durante la preghiera estatica, non dimenticare i pesci che deve arrostitire. Ella non contempla né il proprio lavoro, né la propria vita e i suoi compiti. Ella nell'estasi contempla le cose di Dio e tuttavia viene al tempo stesso trattenuta dalle cose quotidiane in una realtà che non è il mondo dell'estasi"<sup>25</sup>.

23 *L'oblio dell'aria*, trad. it., a c. di C. Resta e L. Irigaray, Boringhieri, Torino 1996, p. 40.

24 Cfr. P. Ricci Sindoni, *Adrienne von Speyr. La luce e le immagini, per una fenomenologia della visione*, FA, pp. 133-145.

25 *La luce e le immagini. Elementi della contemplazione*, Jaca Book, Milano 1999, p. 74.

Per Simone Weil<sup>26</sup>, la creazione di Dio è uno specchio. La materia è “uno specchio offuscato dal nostro respiro. Bisogna solo pulire lo specchio e leggere i simboli che fin dall’eternità sono iscritti nella materia”<sup>27</sup>. Ma, contemporaneamente, dobbiamo porre mano ad un processo di de-creazione, cioè di annientamento dell’anima vegetale che lasci spazio all’anima soprannaturale:

Il consenso all’assenza totale e perpetua di ogni bene è l’unico moto dell’anima che sia incondizionato. È l’unico bene [...]. Un simile consenso è per la volontà ciò che per l’intelligenza è la contraddizione in un mistero. È assurdo. È il consenso a non essere. Acconsentire a non essere significa acconsentire alla privazione di ogni bene, e questo costituisce il possesso del bene totale. Solo che non lo si sa. Se lo si sa, il bene sparisce. Orfeo perde Euridice quando la guarda. Niobe assiste alla morte dei figli quando ne vanta il numero<sup>28</sup>.

Il nichilismo weiliano è un nichilismo accostabile al *nirvana* richiamato da Schopenhauer. La condizione soggettiva rimane quella di indigenza e di *malheur*.

L’impadronirsi del bene è perdita di salvezza. Lo fu per Adamo ed Eva. Lo fu anche per le figure mitologiche delle quali, nel pensiero femminile, sono una ricorrente riproposizione e un arricchimento. Perciò, possiamo aggiungere quel Narciso che muore nel momento in cui si conosce e si possiede<sup>29</sup>. L’opposto dell’invito delfico e socratico.

Tornando al misticismo, esso è strettamente connesso alla perdita della dualità. È anche connesso alla metafora del mangiare, della fame di assoluto<sup>30</sup>. Se per la Irigaray il rapporto di amore comporta la trascendenza dei due soggetti, cioè la non di-gestione di uno da parte dell’altro, per Simone Weil solo la bellezza suscita un desiderio senza deglutizione: “Vogliamo mangiare tutti gli oggetti di desiderio. Il bello è ciò che si desidera senza

26 Cfr. R. Fulco, *Simone Weil. L’infinito invocare bellezza e soprannaturale*, FA, pp. 147-164.

27 *La condizione operaia*, trad. it., a c. di F. Fortini, SE, Milano 1994, pp. 286-287.

28 *La connaissance surnaturelle*, Gallimard, Paris 1950, pp. 194; tr. it. in *Qua-derni IV*, a c. di G. Gaeta, Adelphi, Milano 1993, p. 268.

29 *Metamorfosi*, l. III, vv. 348-348.

30 Cfr. *Il corpo delle mistiche e la fame di assoluto*, in M. Forcina, *Soggette. Corpo, politica, filosofia: percorsi nella differenza*, Angeli, Milano 2000, pp. 18-29.

volerlo mangiare. Noi desideriamo che quello sia”<sup>31</sup>. María Zambrano fa il controcanto. Il filosofo non ha amato l’oggetto, ma lo ha desiderato, perché lo consuma<sup>32</sup>. Ha consumato le cose, gli eventi, il quotidiano, il vissuto, anche a vantaggio dell’astrazione. È la *concupiscentia irresistibilis sciendi* di cui aveva parlato Šestov.

Il misticismo “al femminile”, se è fame che produce anoressie terrene, invita anche all’astinenza una Ragione occidentale da secoli al banchetto di una verità dimidiata.

6. In libri di filosofe o in scritti ad esse dedicati, è frequente l’immagine della tessitura. Vari motivi sono i motivi di quest’uso. Il principale è che la metafora della tessitura accompagna il pensiero mitologico e la filosofia sin dal loro nascere. Atena, la Ragione, nata dalla testa di Zeus, è anche la dea del filare e del tessere. E quale attività più della paziente elaborazione razionale richiama il tessere la trama e l’ordito? Che nella cultura classica Atena, cioè la dea-ragione, venisse ritenuta molto legata non solo al suo compito di protettrice del tessere, ma anche al primato, per bravura, tra tutte le tessitrici, è testimoniato dal mito di Aracne.

Solo una volta, infatti, narra il mito, Atena, cioè la ragione, diede prova di una incontrollata invidia. Aracne era così esperta nell’arte della tessitura che nemmeno Atena poteva competere con lei. Ovidio, nelle *Metamorfosi*, racconta la gara tra le due. Atena ricamò la maestà e il trionfo degli dei dell’Olimpo, Aracne gli intrighi e le trasformazioni adottate dagli stessi dei per soddisfare le proprie passioni e basse voglie. La dea scrutò attentamente l’opera della nemica e non vi trovò alcun difetto<sup>33</sup>. Aracne, duramente e ripetutamente colpita dalla spola della dea, oramai non più padrona di stessa, si impiccò per la costernazione provocata dall’accaduto. Atena, impietosita, secondo la “partigiana” versione di Ovidio, le lasciò la vita ma la trasformò in ragno, l’animale che detestava di più. Secondo altre versioni del mito, la corda con cui Aracne si era impiccata fu tramuta in una ragnatela e Aracne vi si arrampicò salvandosi da sola la vita. Ma rimase sempre, come scrisse Virgilio, “invisa Minervae”, e continuò a sospendere alle porte ampie reti<sup>34</sup>. La più brava tessitrice è invisibile alla Ragione-tessitrice e sceglie di morire.

31 *Oeuvres complètes*, t. IV, v. I, Gallimard, Paris 1994, p. 459; *Quaderni II*, a c. di G. Gaeta, Adelphi, Milano 1985, p. 294.

32 Cfr. M. Zambrano, *La confessione come genere letterario*, cit., p. 118.

33 *Metamorfosi*, l. VI, vv. 129-131.

34 *Georgiche*, l. IV, vv. 246-247. Sul Mito di Aracne, cfr. R. Graves, *I miti greci*, trad. it., a c. di E. Morpurgo, Longanesi, Milano 1989, pp. 86-88.

Ma cosa deve tessere la filosofia e la filosofia di donna? In una sapida ricostruzione etimologica, Francesca Brezzi dice che zitella è colei che fila. Occorre filare e tessere il pensabile e l'impensabile, il razionale e il non razionale, la contingenza e la necessità. Hannah Arendt chiede il confronto con la frammentarietà, perché la catastrofe o il movimento tellurico, che pure non distruggono la storia, danno una nuova disposizione di frammenti. Zambrano: "Sapere che in ogni istante della vita, per ogni evento e circostanza, esiste una certa mescolanza di ragione e di irragionevolezza, di legge e disordine"<sup>35</sup>. Merleau-Ponty aveva scritto che la più alta ragione confina con la *déràison*.

Pertanto la filosofia, quella femminile, deve intervenire per ricucire i frammenti, con la consapevolezza che la cucitura è sempre provvisoria e fragile. È il "pensare senza ringhiera" della Arendt, cioè il pensiero che abbandona il ragionamento consequenziale<sup>36</sup>. Occorre accettare la contraddittorietà e, come Penelope, costruire e decostruire. Sempre per l'autrice di *Vita activa*, bisogna trasformare quei fili in storia, senza che si annullino nella storia.

Anche per questo il pensiero femminile dà il primato alla narrazione, tessitura continua, purché non sia favola né leggenda né eros autistico.

7. Uno dei motivi per i quali Arendt privilegia Agostino contro Heidegger, è perché il primo collega amore e azione, in una visione in cui l'"essere per la morte" è soppiantato dal "essere per la nascita": la nascita del chi, del soggetto consapevole. Perciò la filosofa parla di prima nascita e seconda nascita. Questa è la "riappropriazione innovativa di quanto ci è stato dato prima di ogni nostra scelta"<sup>37</sup>. Potremmo leggere ciò come rilettura di altri pensieri maschili: il "divieni ciò che sei" di Nietzsche; il "progetto" anche del proprio passato di cui parlava Sartre.

Ma la nascita, nel pensiero femminile, assume un ruolo nodale. Ed è comprensibile. Non si vuole, qui, parlare della "nascita in sé", la cui centralità è palese, ma della "nascita della donna". Se Simone de Beauvoir ha affermato: "Donne non si nasce ma si diventa", Luce Irigaray ha ribattuto: "Sono nata donna, ma devo ancora diventare quella donna che sono per natura"<sup>38</sup>, quasi ad indicare, come è per Arendt, la necessità di una seconda nascita.

35 *Seneca*, trad. it., a c. di C. Marseguerra, B. Mondadori, Milano 1998, p. 27.

36 Cfr. F. Brezzi, *Eplorazione di nuovi territori*, FA, pp. 179-208.

37 Cfr. M. Durst, op. cit., p. 109. Durst si riferisce, in nota, soprattutto all'appartenenza ebraica di Hannah Arendt.

38 *Amo a te*, cit., p. 112.

Ma, in fin dei conti, anche l'autrice di *Il secondo sesso* pare segnalare una nuova vita con la fine della giovinezza. Una fine che, se richiede un narrarsi a se stesse, per non disperdere la ricchezza e i tumulti di quella stagione esistenziale, pare arrecare una vera e propria perdita nell'età adulta: "Da molto tempo desideravo raccontarmi i miei primi vent'anni; non ho mai dimenticato gli appelli che rivolgevo, da adolescente, alla donna che mi avrebbe assorbita in sé, corpo e anima: di me non sarebbe rimasto nulla, nemmeno un pugno di cenere; la scongiuravo di strapparmi, un giorno, a quel nulla in cui essa mi avrebbe precipitata"<sup>39</sup>.

La seconda nascita, così, pesrebbe e isterilirebbe. Paradossalmente, più di un secolo prima, proprio Kierkegaard aveva tematizzato, e solo per la donna, la seconda nascita. Nel *Diario del seduttore* leggiamo:

Una fanciulla non si sviluppa per certi riguardi come un fanciullo: non cresce, ma nasce già fatta. Il fanciullo inizia subito lo sviluppo e ha bisogno, per compierlo, di lungo tempo: la fanciulla ha una lunga nascita, ma nasce già fatta. In questo consiste la sua ricchezza infinita; nel momento in cui ella nasce è già cresciuta, ma questo momento di nascita viene solo tardi. Quindi nasce due volte: la seconda volta quando va a marito o per meglio dire in questo momento finisce di nascere e solo in questo momento è nata interamente. Per tal modo non a Minerva soltanto fu dato in sorte di uscire già perfetta dalla fronte di Giove, non solo a Venere di levarsi nella pienezza delle sue grazie dal mare; ma similmente accade a ogni ragazza la cui femminilità non sia stata guastata da ciò che si vuole chiamare educazione. Ella si desta non gradualmente, ma in una volta; e in compenso sogna tanto più a lungo, se gli uomini non sono tanto irragionevoli da destarla troppo presto. Questo stato di sogno è per una ragazza una ricchezza infinita. Ell'era tutta occupata non con se stessa, ma in se stessa e doveva risultare da questo interno lavoro della sua anima una pace infinita, una quiete profonda in se stessa. Questa è la ricchezza immensa di una fanciulla e chi sa impadronirsene diviene ricco a sua volta. Ell'è ricca per quanto non sappia di possedere, è ricca ed è pur ella stessa un tesoro<sup>40</sup>.

Il porre al momento del matrimonio l'evento della seconda nascita, se può far pensare allo stereotipo del trinomio donna-moglie-madre, può, al contrario far vedere come sia il possesso e l'esercizio pieno dell'affettività a determinare la nascita seconda della donna. Anche il danese, come Simone de Beauvoir, esalta la ricchezza della giovinezza femminile, pure se è

39 *L'età forte*, cit., p. 7.

40 S. Kierkegaard, *Diario del seduttore*, trad. it., a c. di L. Redaelli, Newton Compton, Roma 1993, p. 34.

ricchezza “di sogno”, che si manifesta improvvisamente come Minerva e Venere, senza mediazioni e senza fasi cadenzate.

Il pensiero femminile e il pensiero della differenza oggi pongono, sì, una seconda nascita, ma come frutto di pratiche, di consapevolezza, di pazienti tessiture, senza l’illusione malefica che le onde del mare o la fronte di Giove possano miracolisticamente restituire alla donna, ed alla filosofia in genere, ciò che all’una e all’altra è stato negato da secoli di nebbie occultanti.

8. Perché il filo(sofare) di Arianna? Ce lo siamo chiesti. Arianna, nella mitologia e nel lessico greci, è la “purissima”, “santissima”, è la Dea-Luna a cui si dedicano bambole-Arianna appese agli alberi. Il filo di Arianna salva Teseo nel Labirinto. Eppure Arianna, secondo il mito prevalente, si impicca perché è abbandonata dallo stesso Teseo, non si sa se per la nuova amante o a causa dei venti. Brutta metafora per la filosofia femminile.

Altra versione del mito: i venti portano via Teseo. Le donne di Amatone, luogo in cui Arianna aveva voluto sostare, la consolano leggendole lettere che fingevano essere state scritte da Teseo. Ma Arianna morì di parto. Metafora più accettabile, non per l’*exitus* finale, ma per la solidarietà che si tesse attraverso scritture e letture femminili. È la lettura di donne a una donna a proteggere la vita.

Terza e ultima versione del mito. Arianna, durante il parto, fu uccisa con i dardi da Artemide (la romana Diana), dopo essere stata accusata da Dioniso di aver profanato la grotta, insieme a Teseo. Una variante: Arianna si impiccò per paura di Artemide<sup>41</sup>. Lotta tra divinità femminili.

Non si è voluto ricordare il triste mito, con la ricorrente impiccagione (come per Aracne a causa di Atena-Ragione), per chiudere questa riflessione con il timore di esiti esiziali per il pensiero delle donne e la loro tessitura teoretica. Al contrario, si è voluto contrapporre ad antichi scenari di morte la cultura della vita e della nascita che zampilla dal pensiero femminile e della differenza sessuale, a millennio iniziato.

Virginia Wolff, come ricorda Francesca Brezzi, notava che tra Ottocento e Novecento molte donne in Inghilterra si erano dedicate alla scrittura di romanzi, perché il romanzo con maggiore facilità si concilia con gli impegni familiari, può essere scritto in salotto, cioè in un luogo comune a molte persone, e non richiede la concentrazione necessaria per una ricerca filosofica, che ha bisogno di “una stanza tutta per sé”, un luogo dove potersi esprimere

---

41 Per la mitologia relativa ad Arianna, cfr. E. Graves, *ad nomen*.

a livello intellettuale<sup>42</sup>. Ora la stanza tutta per sé, per scrivere una filosofia di vita e non di morte, la donna se l'è conquistata.

Per questo, concludiamo citando Irigaray, che propone il pensiero della differenza sessuale, come “l'orizzonte di mondi di una fecondità ancora non avvenuta. Almeno in occidente e senza ridurre la fecondità alla riproduzione dei corpi e della carne. Fecondità di nascita e di rigenerazione per partners amorosi, ma anche produzione di un'epoca nuova di pensiero, arte, poesia e linguaggio [...]. Creazione di una nuova *poetica*”<sup>43</sup>. Non a caso ella, non cristiana, chiudeva il suo *Amo a te*, richiamando il *Magnificat* che è esultanza per una vita donata da un soffio, per una fecondità che non è solo quella biologica, in una ri-nascita che è estetica, teoretica e profondamente etica.

---

42 Cfr. F. Brezzi, op. cit., p. 203.

43 *Etica della differenza sessuale*, trad. it., a c. di L. Muraro e A. Leoni, Feltrinelli, Milano 1985, p.11.



## IL FEMMINILE TRA ANTROPOLOGIA E CRISTIANESIMO. LA LETTURA DI ANGELA ALES BELLO

1. Il libro di Angela Ales Bello, *Sul femminile. Scritti di antropologia e religione*, ripropone il pensiero di questa intellettuale “anomala” nel panorama italiano, studiosa, anche filologicamente agguerrita, di Husserl, attenta al pensiero femminile che nasce all’interno della fenomenologia soprattutto tedesca, primo (o prima?) decano-donna di una Università Pontificia, la Lateranense. È colei, infine, che ha riproposto, in maniera determinante, Edith Stein come filosofa e ne ha agevolato il riconoscimento di santità.

Il curatore di questo volume, che raccoglie saggi precedenti, afferma: “Risulta chiaro quanto sia importante uno sguardo sul ‘femminile’ – ma potremmo dire sull’essere umano – privo, il più possibile, di pregiudizi ideologici e attento a cogliere nella sua totalità il *fenomeno* in questione”<sup>1</sup>.

Nella bibliografia, curata sempre da Michele D’Ambra, relativa agli scritti della filosofa romana dedicati al “femminile”, dopo un primo scritto del 1973<sup>2</sup> dobbiamo arrivare al 1992 per cogliere, con un suo nuovo saggio, il reale avvio di un pensiero sul femminile, ed è uno scritto in “Segni e comprensione”. Il saggio che vi appare è: *Per una filosofia al femminile*?<sup>3</sup> Ma subito dopo troviamo un saggio su Edith Stein, in *Filosofia, donne, filosofie* che sono gli atti di un importante convegno del 1992, tenuto a Lecce a cura di Angelo Prontera e Marisa Forcina<sup>4</sup>. Ancora, nel 1996 su “Segni e comprensione” si legge *Sulla “differenza” nell’enciclica “Fides et ratio”*<sup>5</sup>.

1 A. Ales Bello, *Sul femminile. Scritti di antropologia e religione*, a c. di M. D’Ambra, Città Nuova, Roma 2004, p. XXIII.

2 *Cristianesimo e femminismo*, “Vita sociale”, n. 2, Pistoia 1973, pp. 165-169.

3 “Segni e comprensione”, n. 14, 1991, pp. 44-51.

4 *Lineamenti di una filosofia al femminile: Edwig Conrad-Martius, Edith Stein, Gerda Walther*, in *Filosofia, donne, filosofie*, a c. di Forcina M., A. Prontera, P. I. Vergine, Milella, Lecce 1994, pp. 555-560.

5 N. 38, 1999, pp. 13-22.

Questo è avvenuto perché in Italia esiste una costellazione di importanti “fuochi” di studio e di indagine sui temi del femminile: c’è il gruppo “Diotima” a Verona, attento anche alle tematiche religiose e di fede (Luisa Muraro, Clara Zamboni, Wanda Tommasi); a Roma il centro fenomenologico già ricordato (con Angela Ales e Francesca Brezzi), a Milano “La libreria delle donne” l’associazione “Prospettiva Persona” a Teramo (con Giulia Paola Di Nicola e Attilio Danese). La nota che Angela Ales scrisse nel ’97, per i 10 anni della rivista dell’ateneo leccese, segnalava questo tra le peculiarità della pubblicazione, all’interno del più complessivo interesse antropologico. Indicava

una questione che ha trovato uno spazio nella rivista e che costituisce una linea di ricerca ineludibile, quella relativa alla duplicità dell’essere umano nella sua connotazione maschile e femminile. Si tratta delle questione della “differenza” presa in tutta la sua ampiezza, rispetto alla quale il tema del genere si pone come momento fondamentale. Una settore di indagine che si apre di conseguenza è quello relativo alle differenze culturali, nel quale si inserisce il tema della elaborazione teorica della filosofia della liberazione<sup>6</sup>.

2. La tesi di fondo perseguita e documentata dall’autrice, nel volume di Città Nuova, è che sia stato il cristianesimo a riconoscere e a valorizzare la differenza di genere e il ruolo delle donna:

E che l’umanità non sia solo fatta da uomini è un’idea che solo recentemente nell’area culturale occidentale si sta mettendo in crisi, si sta cioè distinguendo una concezione androcentrica e un’antropologia – anche se il termine contiene sempre un riferimento al maschile, il linguaggio non ne possiede uno diverso – secondo la quale l’umanità è fatta da uomini e da donne. La consapevolezza di questo fatto, che deve entrare nella coscienza comune, è frutto del messaggio di Cristo. Per tale ragione parlare della donna nell’antropologia cristiana sembrerebbe quasi un’ovvietà<sup>7</sup>.

È superfluo qui riprendere i brani evangelici che possono testimoniare quanto affermato da Ales Bello. Lei riprende anche Gertrud von le Fort, quando afferma che i maggiori misteri del cristianesimo entrarono nel mondo per mezzo della donna, non dell’uomo: il messaggio natalizio, quello pasquale, la discesa dello Spirito Santo che “mostra l’uomo nell’atteggia-

6 *I sentieri non interrotti di “Segni e comprensione”*, n. 1 (30), a. XI, gennaio-aprile 1997, p. 8.

7 *Sul femminile*, cit., p. 3.

mento femminile di chi riceve”, la “cellula primogenita della Chiesa”. “Il motivo femminile risuona attraverso tutta la creazione<sup>8</sup>.

Ma, posta tale affermazione di principio, la nostra autrice non dissimula il fatto che spesso la cristianità, i cristiani siano stati diversi dal cristianesimo e che sia sia avuto pure una storia dell’eclisse del “femminile”, anche a causa di certi modelli culturali della cristianità. Ciò ha comportato alcune contraddizioni teoriche in intellettuali di primario livello. Pensiamo a Tommaso d’Aquino, quando aveva afferma che *femina est animal imperfectum*<sup>9</sup>, per quanto questa sua affermazione fosse rivolta al generale animale. Ma il maschio e la femmina umani non rientrano in questo genere? Però, lo stesso Tommaso, quando affronta il tema del corpo glorioso, si trova a dover difendere il ruolo della donna nella chiesa e nell’economia della salvezza. Egli respinge una obiezione relativa alla veridicità della resurrezione di Cristo, presentata da chi aveva detto: visto che la resurrezione, secondo i testi, fu predicata da donne e visto che le donne, per dettato paolino e per tradizione magisteriale, nella chiesa debbono tacere, se ne deduce che la resurrezione non c’è stata. La risposta di Tommaso è articolata: è vero che le donne non hanno nella chiesa facoltà di insegnamento, ma è anche vero che possono istruire con potere che deriva dal ruolo che assolvono nei rapporti famigliari. Qui l’Aquinata ricorda un brano di Cirillo che, proprio per la testimonianza della resurrezione, chiedeva che dovessero eliminarsi l’ignominia e la maledizione che pesavano sul genere femminile. D’altro canto, scrive Tommaso, se la carica di amore è maggiore nelle donne, perché Cristo non avrebbe dovuto premiarle, manifestando a loro per prime la sua resurrezione? Non è forse vero, ricorda il filosofo, che, mentre i discepoli maschi si erano allontanati dal sepolcro, per stanchezza o per sfiducia, le donne erano rimaste lì, forti e fedeli?<sup>10</sup>

8 Ivi, p. 13; la citazione è da G. von le Fort, *La donna eterna*, (1934), trad. it. a c. di G. Federici Ajroldi, Istituto di Propaganda Libraria, Milano 1960, p. 29.

9 “Quia holocaustum erat perfectissimum inter sacrificia, ideo non offerebatur in holocaustum nisi masculus, nam femina est animal imperfectum. Oblatio autem turturum et columbarum erat propter paupertatem offerentium, qui maiora animalia offerre non poterant”; *Summa Theologiae*, Ia IIae, q.102, a. 3, ad 9.

10 “Hoc autem testimonium ferebant publice praedicando. Quod quidam non convenit mulieribus: secundum illud *I Cor.*, 14 [34]: Mulieres in ecclesiis taceant; et *ITim.* 2, [12]: Docere mulieri non permitto. Ergo videtur quod inconvenienter resurrectio Christi manifestata fuerit primo mulieribus quam hominibus communiter [...]. Respondeo [...] dicendum quod mulieri non permittitur publice docere in ecclesia: permittitur autem et privatim domestica aliquos admonitione instruere. Et ideo, sicut Ambrosius dicit, *super Luc.*, ad eos femi-

3. Uno dei punti teorici ricorrenti, in questa fase della riflessione di Ales Bello è il pensiero di Edith Stein. È lei che definisce le peculiarità antropologiche e culturali della differenza di genere quando afferma che “la specie femminile dice unità, delimitazione dell’intera personalità corporeo-spirituale, sviluppo armonico delle potenze; la specie virile dice elevazione di singole energie alle loro prestazioni più intense”<sup>11</sup>.

Il termine *virile* aveva avuto, tra l’altro, nella tradizione cattolica un uso non limitato alla nuda determinazione sessuale, ma aveva assunto una connotazione più propriamente etica. Il caso forse più interessante è l’uso amplissimo che ne fa la domenicana Caterina da Siena. Ella scrive alla regina di Napoli, che era contro il Papa: “Voi avete invitato e invitate il popolo e tutti e’ sudditi vostri ad essere più contra a voi, che con voi; avendo trovata nella persona vostra poca verità, non condizione d’uomo con cuore virile, ma di femmina senza neuna fermezza o stabilità, siccome femmina che si volle come la foglia al vento”<sup>12</sup>. Ma in altri passaggi è ancora più chiaro il senso etico, e non di genere, nell’uso cateriniano: “O governatore nostro, io dico che ho lungo tempo desiderato di vedervi uomo virile e senza veruno timore; imparando dal dolce e innamorato Verbo, che virilmente corre all’obbrobriosa morte della santissima Croce, per compiere la volontà del Padre e la salute nostra”; e: “Fate virilmente: che Dio è per voi”<sup>13</sup>. Non va dimenticato, in tutto questo, che l’etimo collegava i termini *vir* e *virtus*.

---

na mittitur qui domestici sunt: non autem mittitur ad hoc quod resurrectionis testimonium ferat ad populum. Ideo autem primo mulieribus apparuit, ut mulier, quae primo initium mortis ad hominem detulit, primo etiam initia resurgentis Christi in gloria nuntiaret. Unde Cyrillus dicit: Femina, quae quondam fuit mortis ministra, venerandum resurrectionis mysterium prima percepit et nuntiat. Adeptum est igitur femineum genus et ignominiae absolutionem, et maledictionis repudium [*In Ioan.*, l.XII, c.I, super 20,17]. Simul etiam per hoc ostenditur quod, quantum ad statum gloriae pertinet, nullum detrimentum patietur sexus femineus, sed, si maiori caritate fervebunt, maiori etiam gloria ex visione divina potentur: eo quod mulieres, quae Dominum arctius amaverunt, in tantum ut ab eius supulcro, discipulis etiam recedentibus, non recederent [*Greg., Hom.25 in Evang.*, n.1.; M.L. 76, 1189 C.], primo viderunt Dominum in gloriam resurgentem»; *Summa Theologiae*, p.III, q.55 a.1, 3.

- 11 E. Stein, *La donna. Il suo compito secondo la natura e la grazia*, trad. it. a c. di O. M. Nobile, pref. di A. Ales Bello, Città Nuova, Roma 1995, p. 204; cit. alle pp. 19-20 del testo qui discusso.
- 12 S. Caterina da Siena, *Le lettere*, a c. di U. Meattini, Ed. Paoline, Milano 1987, lettera n. 317, p. 315.
- 13 Ivi, lettera n. 270, pp. 104 e 106.

Andando oltre, nella Edith Stein letta da Angela Ales Bello, l'antropologia del femminile è peculiare perché alle differenze biologiche si accompagnano differenze spirituali: "Non solo il corpo è strutturato in modo diverso, non solo sono differenti alcune funzioni fisiologiche particolari, ma tutta la vita del corpo è diversa, il rapporto dell'anima e col corpo è differente, e nell'anima stessa è diverso il rapporto dello spirito alla sensibilità, come rapporto delle potenze spirituali tra loro"<sup>14</sup>.

4. Una visione che mette insieme la connotazione antropologica e l'esperienza religiosa, deve necessariamente dar conto anche di una categoria esistenziale che ha visto quel rapporto vissuto, anche in parte considerevole, dalle donne. Ci si riferisce al misticismo. Ma il misticismo può avere colorazioni diverse a seconda se a viverlo sia un maschio o una donna? Ancora una volta è Edith Stein a porre, anche se indirettamente, il problema, quando scandisce quasi un inventario delle categorie spirituali del femminile:

La particolarità del modo di conoscere della donna, che ha una peculiare forza per intuire il concreto e il vivente, specialmente il personale; l'attitudine di far propria la vita personale altrui, come anche scopi e tipi di lavoro altrui; l'importanza fondamentale che ha in lei l'animo inteso come la potenza che conosce l'oggetto nella sua particolarità e nel suo valore specifico e fa assumere una retta posizione di fronte ad esso; il desiderio di portare alla massima perfezione possibile l'umanità nelle sue espressioni specifiche e individuali, sia in sé che negli altri; il posto predominante dell'elemento erotico (non sessuale) in tutta la vita; un più puro dispiegamento di tutta una vita in un amore pronto a servire<sup>15</sup>.

Angela Ales Ales spiega che il termine erotico, qui usato, deve essere ben compreso, perché non ha l'accezione corrente, ma il significato platonico del più alto grado d'amore di cui sia capace un essere umano<sup>16</sup>.

Questo è vero, per quanto, nella narrazione che alcune mistiche fanno del loro incontro con Dio, il linguaggio sia quello di una affettività tipicamente femminile. È Simone Weil a scrivere che Dio "viola l'anima"; lei si definisce "sedotta", "catturata" da Cristo, l'anima "non si dà ma è presa". Inoltre la Weil, narrando dei suoi incontri con Cristo, li racconta così: "Cristo è

14 *La donna. Il suo compito secondo la natura e la grazia*, cit, p. 204; nel volume di A. Ales Bello la cit. è a p. 19.

15 Ivi, p. 195; in A. Ales Bello, *Sul femminile*, è a p. 144.

16 Ibidem.

venuto a prendermi per la prima volta”; Dio è “un amante che dice per ore, sommessamente all’orecchio, io ti amo, ti amo, ti amo”. “A volte [...] Cristo è presente in persona, ma di una presenza infinitamente più reale, più pregnante, più chiara e più piena di amore di quella prima volta quando mi ha presa”<sup>17</sup>.

Questo va detto perché la corporeità, maschile e femminile, è comunque ineliminabile da ogni esperienza del soggetto. È ancora Simone Weil a dichiararci la funzione anche ermeneutica del corpo:

*Il mondo è un testo a più significati e si passa da un significato all’altro con un lavoro. Un lavoro in cui il corpo ha sempre parte, come quando s’impara un alfabeto di una lingua straniera: questo alfabeto deve entrare nella mano a forza di tracciare lettere... Al di fuori di ciò, ogni cambiamento nel modo di pensare è illusorio*<sup>18</sup>.

Queste suggestioni teoretiche sono tutte sollecitate e richiamate dalla importante silloge degli scritti sul femminile di Angela Ales. E, in questo gioco di echi, ritorna alla mente un pensatore sicuramente lontano dalle rive teoretiche della docente della Lateranense. Mi riferisco a Gianni Vattimo, un rappresentante dell’allora “pensiero debole”, quando rivendica un cristianesimo e una teologia della carità:

Una tale norma – la carità, che è destinata a rimanere tale anche quando la fede e la speranza non saranno più necessarie, una volta realizzato completamente il regno di Dio – giustifica pienamente, mi pare, la preferenza per una concezione ‘amichevole’ di Dio e del senso della religione. Se questo è un eccesso di tenerezza, è Dio stesso che ce ne ha dato l’esempio<sup>19</sup>.

---

17 Le citazioni sono tratte dalle seguenti opere weiliane: *La connaissance surnaturelle*, Gallimard, Paris 1950, pp. 9-10; *Cahiers II*, Plon, Paris 1972, p. 299; *La Grecia e le intuizioni precristiane*, Borla, Torino 1967, p. 116; *Cahiers II*, cit., p. 293; *Attente de Dieu*, Fayard, Paris 1966, p. 158; *La connaissance surnaturelle*, cit., p. 77; *Attente de Dieu*, cit., p. 49. Su questo aspetto, cfr. il mio *Philosopher “en femme”*. *Raccontare Simone Weil*, in *Donne in filosofia*, a c. di G. A. Roggerone, Lacaia, Manduria-Bari-Roma 1990, pp. 113-125.

18 *Cahiers*, I, Paris 1970, n. e., p. 132.

19 G. Vattimo, *Credere di credere*, [1996], Garzanti, Milano 1998, p. 195. Sul rapporto di Gianni Vattimo con la fenomenologia e il cristianesimo, cfr. *Perché “oltre la fenomenologia”*. *Conversazione con Gianni Vattimo*, “Segni e comprensione”, n. 52, a. XVIII, maggio-agosto 2004, pp. 41-52 e poi in *Le fenomenologia e l’oltre-fenomenologia. Prendendo spunto dal pensiero francese*, a c. di G. Invitto, Mimesis, Milano 2006, pp. 27-40.

Qui si riapre, in maniera inattesa, il discorso di donna e “cura”, recuperato dal pensiero femminile ma non ridotto ad una asfittica connotazione o “recinto” di genere, e che può rinviare alla “virtù” della carità. Tutto ciò è una ulteriore prova di come questa raccolta di scritti di Ales Bello sia importante anche per le molteplici evocazioni filosofiche, teologiche e letterarie che comporta e sollecita.





## EDITH STEIN, TRA FENOMENOLOGIA E MISTICA

Angela Ales Bello è stata determinante per il riconoscimento dell'esperienza di Edith Stein tanto nel campo filosofico quanto in quello dell'esperienza mistica. Le opere della fenomenologa italiana sul pensiero e sulla vita dell'allieva di Husserl non si contano. In questa sera si prenderà spunto dalla edizione italiana di *Potenza e atto*, tradotta da Anselmo Caputo, introdotta e curata da Ales Bello<sup>1</sup>. L'opera è del 1931 e la Stein con questo scritto avrebbe voluto abilitarsi presso l'Università di Friburgo.

Ma il discorso che si vuole fare è più generale perché, comunque, la teorizzazione di Edith Stein, come ella scrisse in una lettera alla Conrad-Martius, va a finire in una "fondazione della pedagogia"<sup>2</sup>. Il che dice della curvatura etica che la sua ontologia fenomenologica conserva sempre. I suoi riferimenti non sono molti e li affronta, come ha ricordato più volte Ales Bello, adottando il metodo di Tommaso che consiste nel mettere insieme autore lontani, sapendo che non concludono il problema. Questo vale per il rapporto della carmelitana con il pensiero di Husserl, della Conrad-Martius e di Heidegger, perché, come avviene per altri fenomenologi, la lettura di un autore non è finalizzata a scoprire la "verità" di quel singolo filosofo ma a scoprire come certi testi possano aiutarci a trovare una prospettiva più ampia.

Per tali motivi, Stein recupera l'attenzione, tra gli "oggetti", ai vissuti che vanno al di là della *Lebenswelt* husserliana: per lei sono oggetti anche i vissuti come la gioia, che ha una sua essenza e la sua essenzialità. Quindi, pure le proprietà dei vissuti hanno un'essenza: ogni cosa ha la propria *essenza*. Un eventuale accostamento a Max Scheler non sarebbe improprio.

- 
- 1 Cfr. *Potenza e atto. Studi per una filosofia dell'essere*, prefazione di A. Ales Bello, trad. it. a c. di A. Caputo, Città Nuova, Roma 2003, pp. 406
  - 2 Cfr. A. Ales Bello, *Prefazione*, cit., p. 21.

È chiaro che il confronto con Husserl avviene sul campo dell'ontologia: "Non comprenderemo niente, se non comprendiamo *l'essere*. Possiamo così chiamare *ontologia* ciò di cui ci occupiamo"<sup>3</sup>. Ontologia e metafisica, però, perché mentre Husserl si sofferma sull'aspetto gnoseologico, basandosi sulle essenze che permettono una ontologia descrittiva, di cui dà le condizioni formali ed i materiali, i suoi allievi affrontano l'aspetto metafisico che coincide con le esistenze. Non si può ignorare che, qui, il riferimento possa riguardare anche Heidegger. Anzi, nella nota introduttiva allo scritto del 1931, Stein chiarisce:

La questione affrontata nel lavoro e qualche tentativo di soluzione, possono far supporre che qui si tratti di una discussione con la filosofia di Martin Heidegger. All'autrice, di fatto, le situazioni di vita personale negli ultimi anni non hanno ancora permesso una tale – esplicita – discussione. Ella, però, ha esaminato a fondo *Sein und Zeit* subito dopo l'apparizione e la forte impressione che ricevette da quest'opera può ancora ripercuotersi sul presente lavoro<sup>4</sup>.

Qui entra anche la lezione tomistica che viene interpretata come una ontologia che parla di esistenze riempite dall'essere<sup>5</sup>. Ciò è a vantaggio di un avvicinamento sempre più decisivo alla filosofia dell'Aquinate e di un allontanamento dalla contraria, progressiva caratterizzazione del pensiero husserliano in senso idealistico, ravvisabile anche in *Ideen* dove Stein trova la frase "sospetta": se cancelliamo la coscienza, cancelliamo il mondo. Lei avverte che ciò non è compatibile con la visione cattolica che ha oramai acquistato.

L'oramai cattolica Stein, nel 1924, può scrivere che, nel linguaggio filosofico, idealismo vuoi dire dipendenza del mondo da una coscienza cosciente e che già nelle *Idee* si trovava quella frase sospetta: "Negli ultimi anni questa convinzione fondamentale ha avuto un ruolo sempre più importante per Husserl. In effetti, c'è un avvicinamento a Kant e una radicale differenza nei confronti della filosofia cattolica". Nel 1929, infatti, Edith Stein avvia la traduzione delle *Questiones Disputatae de veritate* ed il saggio *Husserls Phänomenologie und die Philosophie des Hl. Thomas von Aquin*<sup>6</sup>. Lo scarto

3 *Potenza e atto*, cit., p. 58.

4 Ivi, p. 53.

5 Cfr. A. Ales Bello, *Prefazione*, cit., pp. 30-31.

6 Il primo scritto fu pubblicato in *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, Halle 1929, pp. 315-338 ed ha avuto altre edizioni, poi tradotto in E. Stein, *La ricerca della verità. Dalla fenomenologia alla filosofia*

è tra una visione ego-centrica e quella teo-centrica della quale la Stein è oramai convinta. È diventata, come ricorda Ales Bello, assidua lettrice di Tommaso: del *De ente et essentia* come delle *Summae* e, soprattutto, della *Summa Theologiae*. Della *Summa* leggeva con attenzione una “questione” tutta concentrata sulla “individualità”, sulla “persona”, proprio su ciò che rende ogni persona, ogni animale, ogni cosa qualcosa di “unico”.

L’esistenza, quindi, e la certezza “di” essere vengono come fondativi di ogni ulteriore travaglio teoretico:

Il dato di fatto primo e più semplice, del quale siamo immediatamente certi, è quello del nostro essere. Questo è il nucleo della presa in esame del dubbio di Agostino, di Cartesio, di Husserl. *Cogito, ergo sum* non è un’inferenza, ma una certezza semplice: *cogito, sum* – pensando, sentendo, volendo, o comunque io sia spiritualmente affaccendato, *sono* io e sono conscio di questo essere. Questa certezza d’essere precede tutte le conoscenze<sup>7</sup>.

Tale teoria di nomi: Agostino-Descartes-Husserl è significativa di un percorso che è razionale, ma non idealistico. Il “sono” è colto con una intuizione certa che precede ogni conoscenza. Ma il cogliere l’essere nel pensiero, senza ridurlo al pensiero, produce in Stein di *Potenza e atto* un ulteriore passaggio, cioè la presenza di essere “spirituali” che non totalizzano né l’essere né la vita, ma hanno una specifica peculiarità:

L’essere spirituale è, nella forma più alta, vita. La vita scaturisce da qualcosa che vive. Questo qualcosa che vive è la persona; essa ha un essere indipendente e duraturo. “Indipendenza” e “durata” hanno entrambe un senso duplice. Indipendenza può significare essere autonomi – *in se, non in alio esse*; cosa che vale per ogni persona fisica. E può significare essere per mezzo di se stessi o da se stessi – *a se, non ab alio esse*; il che non vale per alcuna persona creata, ma solo per la persona increata. “Durata” può significare essere nel tempo, riempire un tratto temporale; e può significare essere sin dall’eternità e perciò essere attraverso tutti i tempi. L’una cosa vale per le persone finite, l’altra per le persone infinite<sup>8</sup>.

Il *a se, non ab alio esse*, che vale solo per la persona increata, sarà letto da un altro fenomenologo, Sartre, come l’utopia che insegue ogni esistente: è la *causa sui* che per il filosofo francese è l’idea di Dio perseguita dall’uo-

---

*cristiana*, a c. di A. Ales Bello, Città Nuova, Roma 1997, II ed., pp. 61-90. La traduzione del testo tomistico apparve nel 1931 e 1932 a Breslau.

7 *Potenza e atto*, cit., p. 58.

8 Ivi, p. 153.

mo. Ma questa è una “passione” inutile per quanto ineliminabile. Ciò che compete all’uomo, e qui torniamo a Edith Stein, è la vita spirituale che è responsabilità, auto-nomia ma non isolata arroganza

Il soggetto spirituale non è pensabile senza la vita spirituale, poiché questo è il suo essere, ma questa vita non è ‘presupposta’ per il soggetto, bensì al contrario è il soggetto che ne “gode”; questo non significa che il soggetto spirituale debba essere “da sé”. Gli spiriti finiti non esistono da sé, essi, cioè, non accedono all’esistenza per propria pienezza di potere, ma sono “autonomi”; in altre parole, entrando essi nell’esistenza, sono rimessi a se stessi<sup>9</sup>.

Ma qual è, poi, la caratteristica per la quale definiamo “spirituale” un ente, quale la facoltà o l’atto peculiare che parla di spirito in sua presenza e di non-spirito in sua assenza? Stein risponde chiaramente a tali possibili domande e afferma che ciò che, soggettivamente, è essere “spirituale” si lascia caratterizzare attraverso la polarità di soggetto ed oggetto che chiamiamo, fenomenologicamente, *intenzionalità*, per cui

*La vita spirituale è esser-(dis)teso tra questi poli, mirare ad un oggetto; il che è la forma più alta dell’essere spirituale. [...] L’intenzionalità, l’intelligibilità e la personalità si lasciano esibire come contrassegno specifico della vita spirituale<sup>10</sup>.*

Tutto ciò è sufficiente per fondare, dalla via fenomenologica, un esito fideistico? La risposta per Edith Stein è positiva se rimane filosofa anche quando la conversione la orienta verso nuovi lidi umani. Angela Ales Bello ricorda che Husserl aveva già rilevato la presenza di “correnti di coscienza” che conducono l’essere umano verso l’Assoluto e aveva individuato alcune vie privilegiate per giungere a Dio, in particolare quella etica e quella teologica: ed Edith Stein rimprovera il suo maestro per non aver approfondito a sufficienza la nozione di Dio<sup>11</sup>.

Qui, allora, abbiamo una specie di chiusura del cerchio teoretico: l’analisi della materia ci ha esibito lo spirito; attraverso l’analisi dello spirito, possiamo pervenire a Dio ed, ancora, siamo ricondotti alle forme materiali. L’intenzionalità fa da mediatrice. Così, le cose con le quali abbiamo a che fare nell’esperienza sono unità di spirito e materia, sono “materia formata

9 *Potenza e atto*, cit., p. 149.

10 Cfr. Ivi, p. 147.

11 Cfr. A. Ales Bello, *Edith Stein. Patrona l’Europa*, Piemme, Casale Monferrato 2000, p. 49.

attraverso lo spirito”. Le cose materiali portano in sé, nella loro “natura”, qualcosa di oggettivo-spirituale. È una forma mediata tra Kant e Husserl, con in più il discorso tommasiano delle essenze. Però, è nell’essere umano che abbiamo “la compenetrazione tra lo spirito personale e la materia (nel senso usuale della parola)”<sup>12</sup>. Tommaso, dicevamo, perché, secondo Edith Stein, è nella sua filosofia che i termini, materia, potenza, specie, forma trovano adeguata composizione e coniugazione:

Incontriamo l’idea della materia nella filosofia della natura; essa appare lì come ciò di cui sono fatte tutte le cose della natura, perciò esse si chiamano cose *materiali*. Tommaso designa la materia come *potenza pura*, poiché essa può ricevere tutte le “forme”, cioè tutte le specie di cose sensibili, e poiché essa ottiene in generale l’essere attuale solo attraverso la ricezione di una qualche specie. Si può così formare un *concetto di forma della materia* come concetto del puro potenziale”<sup>13</sup>.

Se l’uomo è questo essere spirituale aperto al mondo ed alla materia, qual è la via per toccare quello che la filosofia definisce ultraterreno? Per Stein, in linea di principio, l’accesso al mondo *ultraterreno* è possibile anche dal mondo esterno, in quanto tra i due lati si può portare alla luce un nesso analogo come quello tra il mondo interiore, spirituale e quello ultraterreno. Aggiunge che questa è la strada tomistica della dimostrazione dell’essere di Dio, che si differenzia da quella di Agostino che procede prevalentemente dall’interiorità<sup>14</sup>.

Slancio del singolo, dell’*individuum* verso l’oltre; rifiuto del nichilismo e della negatività ontica; recupero della comprensibilità totale di essere e non essere:

Tutto l’essere e il non-essere, tutto l’essente è comprensibile, per quanto lo sia in generale, solo a partire dall’essere puro, sebbene noi, che siamo finiti e limitati, possiamo trovarne un accesso solo a partire dall’essere finito e limitato – dal nostro essere proprio e da quello dell’altro essente che ci è concretamente vicino – previa eliminazione dei limiti<sup>15</sup>.

Il problema della eliminazione dei limiti fa ritornare a quanto detto all’inizio, riguardo alla valenza pedagogica ed etica che è al fondo della proposta filosofica di Edith Stein. Anche quando analizza lo stato mistico,

12 Cfr. *Potenza e atto*, cit., p. 237.

13 Ivi, p. 113.

14 Cfr. Ivi, p. 68.

15 Ivi, p. 387.

tale connubio lei l'ha fatto con convinzione tale da identificare la "propria" verità con la "propria" esistenza. Ciò non è nuovo nella storia della nostra filosofia: non a caso Socrate, di quella filosofia, è iniziatore e patrono laico. Ancora Angela Ales Bello afferma:

La riflessione razionale, quella filosofica, mette in luce il significato dell'incontro tra ciò che è dentro e ciò che è fuori, notando però, ed è qui la grande lezione agostiniana, che ciò che sta fuori trascende certamente l'interiorità, ma in una certa misura abita in essa, altrimenti non potremmo neppure riconoscerlo. In tal modo la filosofia si mostra come strumento indispensabile di rilevamento di senso e la filosofia come fenomenologia compie puntualmente il suo lavoro di descrizione essenziale del fenomeno della mistica cogliendo il fondamentale rapporto fra soggetto umano e Alterità divina e le molteplici modalità di questo rapporto fra le quali si può annoverare la visione mistica<sup>16</sup>.

Ma ciò che è peculiare, in questo senso, di Edith Stein, e non poteva esserlo di Socrate, è proprio quell'esito mistico che nella prima avviene grazie alla cultura del Carmelo, con Teresa de Avila e, soprattutto, con San Giovanni della Croce e la sua "scala d'amore". Anche il *Fedone* e la presentazione della morte di Socrate, i discorsi platonico-socratici sull'ascesi che si compie con la morte individuale, rappresentano in altro clima culturale e in altro contesto storico un percorso parallelo ma non omologo. È questa la ricchezza di una indagine filosofica dove le domande sono più importanti delle risposte contingenti che il pensatore possa proporre: la filosofia è via, percorso, non conclusione.

---

16 A. Ales Bello, *L'universo della coscienza. Introduzione alla fenomenologia di Edmund Husserl, Edith Stein, Hedwig Conrad-Martius*, Ets, Pisa 2003, p. 174.

## L'ECOFEMMISMO: TOGLIERE L'UOMO? ALCUNE SCHEDE DI LETTURA

Oggi noi abbiamo a che fare con una cultura del dominio. Un domino che è insieme sulla dimora umana, sull'ambiente, su alcuni generi. Ma cos'è ambiente? Il termine deriva dal latino *ambiens*, da *ambire*, cioè andare intorno, circondare. E ritorna la dimora, poiché eco-logia è da *oikos*, dimora e *logia*, così come eco-nomia: da *oikos*, dimora e *nomia*: da ciò la tautologia di *economia domestica*.

Qui si inserisce anche la questione femminile: “donna” da *domina*, padrona, signora. La donna è nella *oikos* e governa la *dimora*. L'uomo avrebbe dovuto governare la terra (*Genesi* 1, 26-29), ma dopo il peccato la dimora diviene ostile (3, 16-19). Alla donna Dio disse: “Moltiplicherò i tuoi dolori ed le tue gravidanze, con dolore partorirai i tuoi figli. Verso tuo marito sarà il tuo istinto, ma egli ti dominerà”; all'uomo:

Poiché hai ascoltato la voce di tua moglie e hai mangiato dell'albero, di cui ti avevo comandato: Non devi mangiare, maledetto sia il suolo per causa tua! Con dolore ne trarrai il cibo per tutti i giorni della tua vita. Spine a cardi produrrà per te e mangerai l'erba campestre. Con il sudore del tuo volto mangerai il pane; finché tornerai alla terra, perché da essa sei stato tratto: polverei tu sei e in polvere tornerai.

Da questi passaggi fondamentali della tradizione ebraico-cristiana inizia una visione negativa della natura. Finisce il dominio dell'uomo sul mondo e l'uomo dipende dal mondo e dalla natura. Rimane il dominio del maschio sulla donna. Ma, di fatto, il dominio dell'uomo sulla natura si è esercitato comunque. Ma è dominio di tutti gli uomini, cioè dei due generi, o del solo genere maschile? Una teorica dell'ecofemminismo, Ynestra King, ha scritto:

La scienza ecologica si occupa delle connessioni di tutte le forme viventi. Cerca di armonizzare natura umana e non umana. È una scienza che suggerisce delle direzioni per la ricostruzione della società umana in armonia con l'ordi-

namento naturale Per utile che sia questa analisi, l'ecologia sociale, senza il femminismo, è incompleta. Il femminismo fonda la sua critica del dominio identificando le sue forme nel modello che rappresenta il dominio degli uomini sulle donne. Senza una profonda analisi femminista del dominio sociale che riveli le radici interconnesse dell'odio verso le donne e dell'odio verso la natura, l'ecologia è incompleta. Per smascherare l'idea di una gerarchia naturale sulle persone, l'ecofemminismo utilizza la prospettiva ecologica secondo cui non ci sono gerarchie nella natura: né tra le persone, né tra le persone e il resto del mondo naturale. Noi viviamo sulla terra con delle migliaia di specie, la specie umana è solo una delle tante. Nonostante ciò la specie umana è nella sua struttura patriarcale la sola che ha la credenza cosciente di aver il diritto e l'autorità sulle altre specie e sul pianeta intero. Paradossalmente la specie umana è completamente dipendente dalla natura non umana. Noi non potremmo vivere senza il resto della natura; essa potrebbe vivere senza di noi<sup>1</sup>.

Una scienziata italiana, invece, annulla le distinzioni di genere e afferma l'imprevedibilità del soggetto umano. Così scrive Elisabetta Donini:

Non sono molto al corrente dello sviluppo recente del movimento ecologista, ma nei primi anni '80 mi infastidiva di venire inclusa nel movimento ecofemminista americano. E questo per una ragione: non mi sembrava molto importante abbracciare l'equazione tra donna e natura e, nella misura in cui vedevo che l'ecofemminismo si basava su detta equazione, giudicavo impossibile una tale affiliazione. Quindi ho mantenuto le distanze con l'ecologia per ragioni che probabilmente non sono valide, ma che hanno a che vedere con il modo in cui l'ecologia ha funzionato negli Stati Uniti. C'è un altro punto che mi preoccupa molto e che mi spinge a distanziarmi da quel che viene chiamata ecologia profonda. La mia posizione è decisamente antropocentrica, lo riconosco; io mi dedico alla sopravvivenza della specie umana, della vita umana nell'ecosistema, e mi pare che sia tra il folle e l'assurdo il non tenerne conto, o il pretendere di non tenerne conto. È proprio da scienziati l'idea che si possa fare a meno del soggetto umano. Senza esseri umani tutto finisce, ogni percezione cessa. Quindi non ho fantasie su un universo senza esseri umani<sup>2</sup>.

Allora bisogna vedere se esiste un qualche nesso tra il pensiero della differenza di genere e le problematiche ambientali o se si tratta di variazioni puramente ideologiche.

- 
- 1 Y. King, *L'ecologia del femminismo, il femminismo dell'ecologia*, "Journal d'expressions libertaires", 1984. Tradotto dal Gruppo Ecofemminista del Friuli nel giugno 1986.
  - 2 E. Donini, *Conversazioni con Evelyn Fox Keller una scienziata anomala*, Elèuthera, Milano 1991, pp. 141-142.



La peculiarità della cultura di donna nella realtà occidentale è stata vista nel lavoro di “cura”:

Al contrario degli antichi, che non avrebbero mai intravisto un nesso possibile tra vita privata, denominata *idiota*, e vita politica, noi moderni assistiamo a un primato del privato: privati sono gli strumenti di produzione, privati i capitali, private le scelte di vita, e non ci stupisce affatto che tutto ciò incida fortemente sulla politica, al punto da condizionarla, persino. E tuttavia, ancora, il privato femminile, dove centrale è, ad esempio, il lavoro di cura, non è ancora considerato politicamente; anzi, si arriva ancora al paradosso di considerare quel preciso lavoro come un non-lavoro a tutti gli effetti<sup>3</sup>.

Sulla differenza tra “avere cura” e “prendersi cura”, riteniamo che la seconda formula sia più pregnante. Mentre la prima indica uno stato di fatto (la mamma ha cura del figlio, il contadino ha cura dell’orto...), il “prendersi cura” indica un movimento di assunzione. Per “prendere” occorre muoversi e assumere come proprio ciò che prima non era nostro. Nel “prendersi cura” è, inoltre, un’assunzione “diretta” di responsabilità, che nella prima formula, invece, non risalta necessariamente. Se si dovessero suggerire formule suggestive che esemplificano il “prendersi cura”, ne potremmo indicare due. La prima è presa dalla liturgia: “Agnus Dei, qui *tollis* peccata mundi”, dove il *tollis* non vuol dire “togli”, ma “solleva, fai tuoi, prendi in carico, assumi...”. La seconda è la formula inglese *I care* che era scritta sui muri della scuola di Barbiana di don Lorenzo Milani e che vuol dire: “mi sta a cuore”.

Tornando al problema del rapporto uomo-ambiente, nella cultura occidentale, oltre che in quella orientale, abbiamo avuto testimonianze forti di recupero del valore “autonomo” e non funzionale dell’ambiente. Potremmo parlare qui dell’esempio del francescanesimo dove è chiara la rottura con l’ideologia del dominio a vantaggio della relazione di “cura”:

Come descrivere il suo [di Francesco] ineffabile amore per le creature di Dio e con quanta dolcezza contemplava in esse la sapienza, la potenza, la bontà del Creatore [...]. Perfino per i vermi sentiva grandissimo affetto, perché la Scrittura ha detto del Signore: *Io sono un verme e non un uomo*; perciò si preoccupava di toglierli dalla strada, perché non fossero schiacciati dai passanti. E che dire delle altre creature inferiori, quando sappiamo che durante l’inverno, si preoccupava addirittura di far preparare per le api miele e vino perché non morissero di fame<sup>4</sup>.

3 M. Forcina, *Una cittadinanza di altro genere. Discorso su un’idea politica e la sua storia*, Angeli, Milano 2003, p. 22.

4 *Vita prima*, in *Fonti francescane*, II rist., Movimento Francescano, Assisi

Così si spiega anche l'in-cultura francescana: lasciare che le cose si producano da sole, senza forzature né tutele finalizzate:

Quando i frati tagliavano la legna, proibisce di recidere del tutto l'albero, perché possa gettare nuovi germogli. E ordina che l'ortolano lasci incolti i confini intorno all'orto, affinché a suo tempo, il verde delle erbe e lo splendore dei fiori cantino quanto è bello il padre del creato. Vuole pure che nell'orto un'aiuola sia riservata alle erbe odorose e che producono fiori<sup>5</sup>.

Allora si tratta di *rimettere al mondo il mondo*, come si titolava il periodico femminile "Diotima" nel suo volume del 1990. Scriveva Edmund Husserl nella *Krisis* che la crisi è di una certa idea di natura: "Le cose 'viste' sono già sempre qualcosa di più di ciò che di esse 'realmente e propriamente vediamo'. Vedere, percepire significa per essenza avere-in-persona e insieme progettare (*Vorhaben*), pre-sumere (*Vormeinen*)"<sup>6</sup>. In questo quadro fenomenologico è l'uomo a fare la natura, nello stesso modo in cui la natura fa l'uomo. Tale circolarità riguarda uomo e donna, e ciascun singolo, ognuno con le proprie peculiarità.

Adriana Cavarero riconosce alla donna un ruolo specifico e non può essere diversamente. Il rapporto donna-mondo è un rapporto tipico:

Questa donna, qualunque donna, è un pezzo di mondo che sta nell'ordine del mondo per quello che è, ossia per quello che l'apparenza costitutiva del mondo le destina: ogni donna è uno dei due sessi, che sempre e non altrimenti appaiono al mondo, e così il mondo ha voluto che fosse. Anche se questo semplice 'uno e non altrimenti' di un mondo di donne e uomini è appunto stato cancellato da un ordine patriarcale che ha posto l'Uomo-Tutto al suo centro enfatizzando la morte.

La fecondità della donna è paradigmatica di un rapporto con la natura che non sia distruttivo e, quindi, autodistruttivo come è avvenuto sinora con il potere globale di dominio di alcuni su tutto:

Ora però questa donna – qualunque donna voglia nominarsi come uno dei due sessi che "sempre e non altrimenti" appaiono nel mondo – mette appunto in opera con tale nominazione un radicamento fecondo: fecondo

---

1978, cap. XXIX, par. 80, p. 474.

5 *Vita seconda*, ivi, cap. CXXIV, par. 165, p. 685.

6 E. Husserl, *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale. Introduzione alla filosofia fenomenologica*, a c. di W. Biemel, trad. it. a c. di E. Filippini, il Saggiatore, Milano 1983, p. 80.

perché rimette (o, meglio, trova) nel mondo se stessa là dove il mondo l'ha messa, e feconda perché così facendo mette al mondo il mondo come esso si è messo, ossia come esso appare e si mostra alla vista di ognuna e di ognuno. Se il travaglio porta con sé sforzo sofferenza e fatica, il travaglio di questo fecondo generare non sta pertanto nel mettere al mondo il mondo – poiché anzi un filo di felicità lega la gestazione – ma sta nel sottrarre il mondo a quell'ordine dell'Uomo-Tutto che ne deforma i luoghi dell'apparire e ne mortifica la matrice. Reale, in primo luogo, è ciò che di fatto non è, proprio così com'è, sempre e non altrimenti in questo nostro mondo. Visibile e condivisibile<sup>7</sup>.

Se Bacone scriveva che “natura enim non nisi parendo vincitur”<sup>8</sup>, oggi non si tratta neanche più di vincere la natura perché una sua sconfitta sarebbe automaticamente perdita per l'uomo. Non si tratta di sostituire il potere sulla natura di un genere con quello di altro genere o di tutti i generi coalizzati. La proposta del pensiero femminile è quella di mutuare alcune valenze naturali e culturali dell'esser donna e trasferirle nel rapporto ecologico. Si tratta, cioè, di restituire all'ambiente la sua autonomia, il suo valore, il suo ruolo il suo scambio attivo con noi, perché la “cura” è reciproca.

---

7 A. Cavarero, *Dire la nascita*, in Diotima, *Mettere al mondo il mondo. Oggetto e oggettività alla luce della differenza sessuale*, La tartaruga, Milano 1990, p. 118.

8 *Novum Organum*, aforisma 3.