

Claudio Ciancio

LA RELAZIONE ORIGINARIA: LIBERTÀ ED ESSERE

Abstract

The metaphysical indispensability of the opposite principles of the one and the many can be justified by thinking of the original no longer as immovable or as *causa sui*. In the latter case a duplication is certainly justified but such as to flow back into unity. There is only real difference if what the original posits has a dimension of otherness in relation to it. Only by thinking of the original as liberty can a principle be conceived that is capable of positing itself being able not to posit itself (because liberty is beginning and choice) and therefore one can think that what is posited is other than that which posits. This other is the being of the original liberty that has passed through pure beginning to existence. The original relationship of liberty and being can then further manifest itself in that the original liberty, which positing itself posits the totality of being, can posit aspects of its being outside itself. In this way the dimension of otherness is fully displayed because being posited outside itself, in that it is being of liberty, is free being that, though finite, cannot, precisely because it is free, give rise to full mediation with the infinite original. On the other hand, the principle of unity is not lost, but takes on a new form, that is to say that of love.

1. LA LIBERTÀ ORIGINARIA COME RELAZIONE

Che il principio debba essere uno è un imperativo inaggirabile per tutta la tradizione metafisica, un imperativo non scalfito dalle prospettive dualistiche che, pur presenti in alcune tradizioni religiose, non hanno mai trovato espressione filosofica rilevante. Del resto le stesse cosmogonie religiose caratterizzate da un netto dualismo ammettono in qualche caso un principio superiore come, ad esempio, è il Dao rispetto alla dualità di yin e yang. In occidente le forme di radicale dualismo, quali quello zoroastriano, quello orfico e quello manicheo, per quanto abbiano indubbiamente influenzato le filosofie, sono state da queste per lo più contenute e ridotte. Di modo che se nel pensiero occidentale vi sono aspetti dualistici, da Parmenide a Platone al neoplatonismo fino a Cartesio e al pensiero moderno, si tratterà sempre di dualismi imperfetti o subordinati a un principio superiore. E tuttavia il dualismo non è facilmente esorcizzabile, dal momento che ovviamente la semplice unità del principio è inadeguata a spiegare la molteplicità dell'esperienza, di modo che la sua affermazione rigida finisce per provocare il risorgere del dualismo; di qui il perpetuarsi dell'alternanza di

monismo e dualismo con il rischio di perdere il molteplice o di perdere l'uno. Dalla stretta non si può uscire se non si pensa la dualità già nell'origine senza rinunciare alla sua unità. È probabilmente questa una delle sfide più importanti a cui la metafisica deve oggi rispondere se vuole ritrovare la sua vitalità e l'insistenza con cui oggi ritorna il tema dell'alterità ne è un segno eloquente.

All'idea di un principio metafisico che contiene la dualità senza cadere nel dualismo si è avvicinato il pensiero romantico. Novalis, ad esempio, ha elaborato una sorta di ontologia relazionale nella quale il riconoscimento dell'inattuibilità dell'originario si accompagna all'introduzione della temporalità come costitutiva dell'essere. I suoi studi fichtiani lo conducono lontano da Fichte verso una concezione dell'essere sostanzialmente relazionale: "Essere non esprime affatto una natura assoluta – ma soltanto una relazione dell'essenza a una qualità in assoluto – una capacità di essere determinato. È una relazione assoluta. Nulla nel mondo è *semplicemente*; essere non esprime identità". A sua volta Friedrich Schlegel ha sostenuto che la filosofia non va fondata su un solo principio, ma su una "prova reciproca", e cioè su due principi, ciascuno dei quali è condizionato e condizionante, che però non comportano un regresso all'infinito, perché il loro reciproco rapporto – la prova reciproca – è incondizionato². "L'intera scienza fondamentale deve essere dedotta da due idee, principi, concetti, intuizioni, senza alcun altro materiale"³. I principi che si condizionano reciprocamente e che solo insieme costituiscono l'incondizionato sono la coscienza e l'infinito; essi non possono essere ridotti a unità anche se all'unità dell'originario non si può rinunciare: "Come inizio va cercato non l'*incondizionato* ma l'*originario*"⁴. Perciò Schlegel pensa l'unità della totalità come un'unità mistica, che la filosofia deve ammettere ma che è al di là di essa: "La filosofia deve cominciare con principi non semplicemente *infondati*, ma anche *contraddittori*, per rendere visibile il momento assolutamente mistico. Sapere incondizionato è *fede*"⁵.

Ma è stato soprattutto l'ultimo Schelling a elaborare l'idea di una duplice radice divina, l'idea di un'ontologia che senza giungere al dualismo pensa però una duplicità originaria, e ciò in funzione di un rapporto libero fra Dio e il mondo, rapporto libero che non potrebbe sussistere in un monismo assoluto. Schelling, senza rinunciare all'unità divina, vi introduce come una sorta di slogatura, per cui Dio originariamente si articola distinguendo in se stesso il più proprio se stesso e il suo altro, un'alterità irriducibile che produce quella distanza nella quale soltanto si può esercitare la libertà. Dio è infatti, per Schelling, il puramente esistente, ciò che non è preceduto da nessuna potenza, e che però assume su di sé la potenza universale. Nella *Filosofia della rivelazione* questa potenza è identificata

1. Novalis, *Werke, Tagebücher und Briefe*, Hanser, München-Wien 1978, Bd. II, p. 156 n. 454; tr. it. di G. Moretti e F. Desideri, *Opere filosofiche*, Einaudi, Torino, vol. I, p. 213.

2. Vedi Fr. Schlegel, *Jacobis Woldemar*, in Id., *Kritische Ausgabe*, Bd. II, hrsg. von H. Eichner, Schöningh, München-Paderborn-Wien 1967, p. 72.

3. Id., *Kritische Ausgabe*, cit., Bd. XVIII, hrsg. von E. Behler, Schöningh, München-Paderborn-Wien 1963, Beilage II, n. 16.

4. Ivi, Bd. XVIII, V, n. 1062.

5. Ivi, Bd. XVIII, V, n. 1045.

con la Fortuna primigenia dei latini e con la Sapienza biblica, che si presenta a Dio come un originario evento inaspettato, un *Urzufall*, un evento che dà a Dio la coscienza della sua volontà. È questa la condizione fondamentale dell'esercitarsi della libertà di Dio: non vi può essere esercizio della libertà se, prima, nell'essere divino non si dà un'articolazione che apre uno spazio di indeterminazione. Questo è un risultato di grande rilievo: non solo il fatto che la libertà non si possa pensare come attributo di un essere di per sé necessario e invece si debba già attribuire a quest'essere il carattere della libertà o almeno della non necessità, ma anche il fatto che nell'essere libero sia inscritta una struttura di alterità. Si produce qui uno scarto, un'alterità che articola l'assoluta unità divina.

L'esito schellinghiano può essere visto come il compimento del processo di trasformazione che il principio neoplatonico dell'Uno subì a partire dalle idee cristiane della Trinità e della creazione. Decisiva era stata la filosofia di Cusano, che aveva saputo trovare una giustificazione intrinseca alla trasformazione, adottando il concetto di *Unitrinitas* o di *Triunitas* per indicare che Dio attraverso la conoscenza di sé si autocostituisce in modo tale da introdurre la distinzione dei momenti senza rompere la perfetta unità. Questa autocostituzione di Dio è inerente alla perfezione divina: se Dio fosse soltanto pura unità, sarebbe meno perfetto. Scrive perciò Cusano: "Non possiamo negare che Egli conosca se stesso, perché è meglio essere intelligenti di sé"⁶; e ancora: "Se non si conoscesse, non sarebbe onnipotente"⁷. E infine osserva che "l'unità unitrina è la più perfetta", cioè è più propriamente unità, perché "quanto più l'unità è uniente, tanto più è semplice e perfetta"⁸. L'articolazione trinitaria non entra in alcun modo in tensione con l'assolutezza dell'unità, perché ne è piuttosto una conferma. Cusano infatti ha cura di non introdurre in Dio una vera e propria dimensione di alterità. Nella visione in cui Dio costituisce se stesso non c'è diversità fra il vedente, il visibile e il vedere: "quella vista che è il non-altro, non vede altro da se stessa"⁹. Dio è il *non aliud*, anzi "non è altro che non-altro"¹⁰.

In questa esplicita negazione dell'alterità in Dio sta la differenza rispetto a Schelling, nel quale l'alterità intradivina è certamente riconducibile a unità ma non riducibile a identità. E questo mi pare il punto decisivo: quell'unità del principio che è stata per lo più pensata come identità deve essere piuttosto interpretata come relazione, una relazione tuttavia che non infrange l'unità soltanto se non è estrinseca ma scaturisce invece dall'unità originaria. Si può allora raccogliere da Schelling l'istanza di alterità sottraendole però quel tanto di, allo stesso tempo, estrinseco e necessitaristico che le inerisce, e da Cusano l'istanza di unità che attraversa la prospettiva trinitaria, sottraendole però quel carattere di identità che le inerisce. Più precisamente si tratta di pensare quella dimensione di alterità in ciò che la rende effettivamente tale e non semplice

6. N. Cusano, *Opuscola II*, in Id., *Opera Omnia*, vol. X 2b, Meiner, Hamburg 1988, p. 10.

7. Id., *Sermo I*, in *Opera Omnia*, vol. XV, Meiner, Hamburg 1984, p. 8.

8. Id., *De ludo globi*, in *Opera Omnia*, vol. IX, Meiner, Hamburg 1998, p. 38, tr. it. a cura di G. Federici Vescovini, *Il gioco della palla*, Città Nuova, Roma 2001, p. 72.

9. Id., *Directio speculantis seu de non aliud*, in *Opera Omnia*, vol. XIII, Meiner, Hamburg, 1950, XXIII, pp. 54-55.

10. Ivi, I, p. 4.

reduplicazione dell'unità, si tratta di pensare il riflesso o l'immagine in ciò per cui è altro e non in ciò per cui è identico, senza peraltro pensarlo come semplicemente estrinseco al principio di cui è altro.

Ora credo che solo la libertà originaria possa essere pensata come quel principio che pone se stesso (e dunque non si aliena, non perde la sua unità) attraverso la posizione dell'altro da sé, e dunque non è semplice autoposizione. La libertà originaria può essere pensata come quel principio che introduce una divaricazione nel sé e rende possibile l'altro, infrangendo il monolitismo della pura identità, senza che ciò comporti la distruzione dell'unità. La libertà originaria è l'uno che genera il due non per scissione interna né per autoduplicazione: non vi è né scissione dell'uno, né distacco, fatale e inesplicabile, del molteplice finito dall'unità, né vi è, come in Plotino, la riflessione autocontemplativa dell'uno, e nemmeno semplicemente l'*Unitrinitas* cusana o, come nell'idealismo, l'autoposizione dell'io o dell'assoluto, che generano la prima dualità. Dove sta la differenza? Nel fatto che la libertà è come libertà solo in quanto ponendo se stessa pone il suo essere: in questo modo non si divide né si duplica, ma nell'atto stesso di esercitarsi si costituisce come scelta per l'essere, scelta di essere, e pone i termini della scelta relazionandosi ad essi. Il principio fondamentale dell'ontologia della libertà di Pareyson, a cui la mia riflessione si ispira, è che la libertà è non solo inizio, ma in ciò anche scelta fra essere e non essere, e poiché il suo essere è scelto in un'alternativa (fra essere e non essere), la sua non è una semplice autoposizione o, più precisamente, essa mostra come il concetto di autoposizione implichi quello di posizione dell'altro. Il fatto che scelga riguardo all'essere significa che ne è distinta, che l'essere è altro: una pura autoposizione (ammesso che la si possa pensare) sarebbe soltanto una duplicazione, mentre invece quando l'essere viene posto (in virtù di una scelta) potendo non essere posto, allora è posto come altro dal ponente: la scelta infatti introduce intervallo e differenza tra ponente e posto, intervallo e differenza che mancano in una pura autoposizione. Se la libertà originaria fosse semplice autoposizione, allora avremmo sí una dualità originaria, che tuttavia sarebbe immediatamente ricondotta all'unità, nuovamente inghiottita in essa; avremmo una dualità che rifluisce e che è funzionale alla posizione dell'unità. La libertà originaria non si duplica, tanto meno poi si divide, perché l'essere che è posto è pur sempre l'essere della libertà, e però, per esistere, la libertà si articola, pone l'altro da sé, l'essere.

Solo introducendo il momento della scelta, l'unità originaria – che pure non si perde ed è effettivamente ciò che vi è di più originario – si rapporta a un'alterità irriducibile ad essa: la libertà originaria (l'uno) si afferma solo facendosi due (libertà ed essere), ma un due che non è una mera duplicazione dell'uno, e così è guadagnata l'alterità. Se infatti la libertà sceglie se stessa ponendosi come uno dei termini della scelta (e non semplicemente autoduplicandosi, esprimendo se stessa), allora si genera come alterità posta. L'originario come libertà non appena si pone dà luogo a una dualità, una dualità che non è posta per essere immediatamente superata, ma è mantenuta aperta: infatti l'essere che è posto è

sí l'essere della libertà, senza il quale essa è come nulla, ma d'altro canto questo essere, essendo posto come ciò che poteva non essere posto, è rigorosamente altro rispetto alla libertà che lo pone (e che potrebbe porre il suo contrario). Dovremo dire allora che nell'essere la libertà trova non tanto se stessa quanto piuttosto la sua esistenza, senza accedere alla quale è soltanto un conato d'essere che rifluisce nel nulla. Anche da questo punto di vista l'essere appare come l'altro, o meglio come il primo altro della libertà originaria.

2. IL DISPIEGAMENTO DELLA RELAZIONE ORIGINARIA

Ora l'alterità guadagnata a questo livello più originario si dispiega e s'intensifica in successivi livelli. Nel semplice passaggio all'essere, infatti, la libertà non porta a compimento la propria realizzazione. E ciò perché è come una libertà che, dopo essersi aperta (attraverso la scelta), subito si richiude; è una libertà che, restando semplice affermazione di sé, finisce come prigioniera di se stessa, un essere libero che ha soltanto il potere di essere se stesso, una libertà, dunque, che non è libera da se stessa. Perciò la libertà esige che quell'altro che originariamente la costituisce, l'essere, non soltanto sia posto come il suo essere, ma anche sia posto come essere di un altro. Svolgiamo meglio questo delicato passaggio.

Quanto più la libertà si afferma come libertà, tanto più si definisce come posizione di alterità. Anzitutto pone se stessa ponendo il suo essere che è già altro da sé, ma in questo atto la libertà è ristretta alla relazione con sé. In secondo luogo, e proprio in virtù di quel primo atto, la libertà originaria diventa consapevole del suo potere di iniziativa e di scelta. Questo secondo passaggio è richiesto dalla libertà stessa, che come tale non può restare chiusa nel suo essere, ciò che sarebbe una sorta di ricaduta nella necessità, ma deve invece riattivarsi, cosa che può fare solo facendo del suo essere il termine del suo possibile esercitarsi e perciò in certo modo svincolandolo da sé, rendendolo un'altra possibilità di essere; deve dunque manifestare quel potere di affermazione (di iniziativa e di scelta) che nel suo primo atto essa ha semplicemente costituito diventando libertà originaria esistente. In un terzo passaggio, in una sua intensificazione, in una sua compiuta esplicazione e manifestazione, essa esercita effettivamente questo suo potere ponendo il suo essere fuori di sé come essere altro da sé e rapportandosi ad esso.

La libertà è dunque evento dell'altro, è costitutivamente posizione di alterità, e ad ogni progresso della sua manifestazione corrisponde una più radicale posizione di alterità. Ora però il terzo livello non comporta semplicemente una più compiuta posizione di alterità, ma comporta un salto qualitativo, quello per il quale la libertà originaria pone un'altra libertà esistente. Quell'essere che abbiamo detto essere altro rispetto alla libertà originaria nasconde, per così dire, la sua alterità quando si presenta semplicemente come l'essere della libertà; esso la manifesta e la dispiega solo in quanto fa essere un'altra libertà o, più precisamente, solo in quanto la libertà originaria lo distingue da sé e con ciò, poiché si tratta di un essere della libertà, pone altre libertà esistenti. L'essere è

allora non soltanto quell'altro della libertà che, in quanto è la sua esistenza o in quanto è semplicemente la potenza di altre libertà esistenti, rimane interno alla libertà originaria stessa, ma anche la condizione di un'alterità posta come tale, cioè dell'alterità di altre libertà esistenti.

Come si configura allora l'essere in un'ontologia della libertà? L'essere è il fenomeno della libertà, il suo accadere, presentarsi, determinarsi, imporsi, persistere e produrre effetti. Ma, proprio perché fenomeno della libertà, l'essere non si riduce alla libertà stessa. Il fenomenizzarsi della libertà non è infatti il suo necessario esprimersi esteriorizzandosi, perché come libertà ha la possibilità di esprimersi e di non esprimersi e perciò è altra rispetto alla sua espressione: tra la libertà e il suo fenomeno vi è sempre un salto. Un'altra conseguenza poi del suo definirsi come fenomeno della libertà è che l'essere solo da essa trae il suo senso. Il senso dell'essere non appartiene perciò all'essere stesso, ma è posto dalla libertà, in quanto essa non è soltanto abisso inesauribile di possibilità di essere, ma scelta intenzionale. È la libertà che determinandosi e arrestando il suo flusso inesauribile dei possibili pone un senso, cioè una direzione, un orientamento, un fine.

L'alterità dell'essere rispetto alla libertà si manifesta nel fatto che l'essere comporta una limitazione, una delimitazione, una restrizione della creatività infinita della libertà. Anche se, d'altra parte, sono proprio la limitazione, l'arresto, la restrizione ciò che consente alla libertà di esercitarsi, cioè di operare delle scelte e di diventare effettivamente creativa. L'essere è allora quell'altro della libertà che ne diventa condizione. Anzitutto condizione, interna, della stessa libertà originaria, del suo costituirsi come libertà esistente, e successivamente condizione di quell'alterità dispiegata, che è l'esistenza di altre libertà.

Ora però l'essere (di altre libertà) è posto fuori della libertà originaria solo se s'introduce non soltanto una differenza (come quella fra la libertà e il proprio essere) ma anche una separazione. La difficoltà di concepire questa separazione sta all'origine dei sistemi panteistici, nei quali si potrebbe anche pensare il principio come libertà, ma, per il fatto che è pensata solo come inizio e non come scelta, la libertà (in quanto *causa sui*) non solo passa necessariamente all'essere, ma anche non produce altro che il suo essere, che è la totalità dell'essere: la libertà afferma l'infinità e l'inesauribilità delle proprie possibilità creative e queste sono il suo essere. Ma in questo modo la libertà non diventa effettivamente creativa, perché ciò che afferma è semplicemente il suo essere potenza creativa. Questo è lo stadio panteistico nella storia della libertà, lo stadio in cui tutto l'essere appartiene alla libertà originaria, in cui essa si determina come libertà che è. In questo stadio essa si afferma ma non si esercita. Il panteismo pensa il mondo come espressione dell'originario, ma in realtà non riesce a spiegare adeguatamente il molteplice del mondo, la sua temporalità e l'apparenza della contingenza. Dio come *causa sui* non può in effetti che porre se stesso e nient'altro, anche se questo se stesso è infinita potenza di essere.

L'esercizio e la manifestazione della libertà originaria si danno soltanto se essa, dopo essersi riconosciuta nel suo potere, diventa poi produttiva al di

fuori di sé. Giova ripetere che, se si limitasse a rivestirsi dell'essere, la libertà originaria si arresterebbe e immobilizzerebbe; e se, pur diventando consapevole del suo potere, non creasse al di fuori di sé, resterebbe chiusa nel suo in sé, nel suo essere che è tutto, e non opererebbe alcuna scelta (su ciò che deve essere creato), e dunque non si eserciterebbe come libertà e non espliciterebbe l'implicita e infinita molteplicità che l'essere (il suo essere) contiene. La libertà dispiega pienamente la sua creatività e la sua scelta, mettendosi anche in condizione di continuare a esercitarsi, solo in quanto pone il fuori di sé, cioè fa uscire da sé qualcosa del suo essere e lo rende autonomo.

Ora fare uscire da sé e rendere autonomi aspetti del proprio essere significa rinunciare al dominio e al possesso su di essi e relazionarsi ad essi come a un'effettiva alterità. Ma ciò può avvenire solo in quanto questa alterità è essa stessa libertà. È solo l'essere libero che può effettivamente essere altro, perché è irriducibile, non mediabile, non subordinabile. Con questo non solo si conferma che l'alterità dell'essere è un'alterità incoativa, non compiuta, e che la vera alterità è quella che si dà fra libertà diverse, ma anche diventa chiaro che non esiste creazione che non sia creazione di libertà. La semplice posizione dell'essere non è che una posizione di sé come esistente compiuta dell'originario; una creazione che fosse creazione di un essere senza libertà non sarebbe una creazione: l'essere creato non sarebbe che l'esistenza del creante. Ma ciò che è creato dalla libertà porta l'impronta della libertà, è qualcosa di autonomo che vive di vita propria. Non c'è allora creazione senza l'uomo. Senza l'uomo non vi sarebbe intervallo, non vi sarebbe uno stare di fronte del creato rispetto al creatore. Potremmo dire che prima dell'uomo l'universo è in un regime panteistico e non è vera creazione: è questa la verità del panteismo, che tuttavia, come detto, nella sua estrema rigorizzazione non può che essere acosmismo.

E inoltre è solo di fronte a un'altra libertà che la libertà originaria è confrontata con quell'alterità che le apre uno sconfinato spazio per continuare ad esercitarsi. È infatti solo dove vi è spazio di alterità che la libertà può muoversi: nella relazione fra libertà diverse non solo le possibilità non sono ancora decise, ma anche sussistono infinite alternative.

La libertà originaria, proprio in quanto pone altra libertà, con ciò stesso si fa dono, gratuità, generosità senza limiti, e insieme pone la condizione per un più compiuto esercizio di se stessa: la libertà esiste e si dispiega nel modo più intenso solo in quanto intrattiene relazioni con altre libertà. Ma la generosità della libertà creatrice si mostra qui anche in un altro senso: l'essere (che appartiene alla libertà originaria), in quanto nel dono è affidato ad altre libertà, non è più garantito, non è più al sicuro, ma è esposto al rischio di essere rifiutato o rovinato. Molti autori contemporanei hanno insistito sulla pura gratuità del dono, sul suo sottrarsi allo scambio, al contraccambio. Ora credo che non vi sia forma più radicale di gratuità di quella che si espone addirittura a rovesciarsi in negazione per il donante. Il dono è dono alla libertà, dono rischioso, perché è un mettere in comune, non tenere per sé l'essere come "tesoro gelosamente custodito", e con ciò metterlo a repentaglio, esporlo cioè nuovamente a quella possibilità della negazione, che la libertà originaria ha escluso.

Il senso dell'essere che si fa luce nell'ontologia della libertà non è allora soltanto, come dicevamo, quello di fenomeno della libertà, condizione di manifestazione della sua potenza e originalità creativa né tanto meno quello di semplice presenza ed effettività, ma è anche quello di dono. La libertà infatti si manifesta non semplicemente in quanto si esprime, ma in quanto dona, concede essere ad altre libertà: o il loro stesso sussistere in quanto libertà o qualcosa attraverso cui esse entrano in rapporto e si esercitano, qualcosa che rende possibile il loro incontro, il luogo e il mezzo delle loro relazioni. L'essere non è dunque pura oggettualità o materia, ma sempre anche essere *della* libertà. Ma la libertà creata, si è detto, può rifiutare il dono ricevuto e rifiutare di farsi a sua volta dono, cioè può prendere le distanze dall'essere, che è stato ricevuto in dono. Può non accogliere l'essere come fenomeno di un'altra libertà (fenomeno che come tale esige riconoscimento e rispetto perché manifesta la libertà donante e ne porta l'impronta) e più in generale può rifiutare quella dimensione di alterità che già nell'essere, come tale, si annuncia, per ridurla a sé, cioè a oggetto e occasione di un'autoaffermazione, che tende a fagocitare le sue stesse condizioni, l'essere proprio e quello delle altre libertà. L'essere diventa allora fenomeno di una libertà che ripiegandosi su se stessa lo depaupera, perché privandolo dell'alterità lo priva della capacità di farsi portatore della libertà. Di conseguenza si despiritualizza, si materializza, si oggettiva, e, poiché assume un carattere di estraneità, diventa paradossalmente, proprio quando viene subordinato integralmente alla libertà, intralcio al suo esercizio. E la libertà a sua volta, proprio in quanto si rifiuta all'alterità e al dono, diventa vuota e asfittica. Potremmo dire, in un certo senso, che alla despiritualizzazione dell'essere corrisponde un'iperspiritualizzazione della libertà, nel senso di una libertà che tende a porsi senza limiti e senza relazioni, cioè appunto senza l'essere. È la libertà che si afferma nel dominio tecnico del mondo, che è caratterizzato proprio dalla compresenza di ipermaterialismo e iperspiritualismo, cioè dalla riduzione dell'essere a puro materiale disponibile per la libertà e dal corrispondente innalzamento di questa ad arbitrio senza vincoli. È una libertà vorace che afferma se stessa senza alterità, senza lasciar essere, di modo che il dispiegamento della sua potenza coincide con la sua implosione, perché la libertà può vivere solo di alterità; e parallelamente l'oggettivazione dell'essere diventa il passaggio intermedio verso la sua nullificazione o meglio la forma in cui la libertà finita (che non è signora dell'essere ma l'ha ricevuto in dono) può ricondurlo al nulla. L'essere oggettivato è l'essere che la libertà finita non ha posto come suo proprio fenomeno e sua rivelazione (che è sempre manifestazione ad altri) né ha riconosciuto come fenomeno e rivelazione di altre libertà, ma che invece ha insiememente depotenziato e fagocitato in vista di una sua tanto astratta quanto fallimentare autoaffermazione.

Solo con molta difficoltà riusciamo ancora a vedere nella natura e nell'opera dell'uomo i segni di una libertà positiva, le tracce dell'essere come fenomeno della libertà positiva, il carattere spirituale dell'essere, che ne fa un tessuto di simboli e una trama di relazioni creative, e non invece pura materia disponibile a qualsiasi uso perché priva di ogni significato – quello che ancora i romantici

hanno tentato di vedere e che, dopo di essi, si è perduto, e si è perduto non per un potenziamento della libertà dell'uomo ma per un suo svuotamento. Se oggi una tale esperienza e una tale comprensione dell'essere ci appaiono quanto mai remote, è tuttavia importante tenerle come una stella polare, ricordando ad esempio come S. Paolo congiunga strettamente la liberazione dell'uomo e quella della natura dicendo che la creazione, che “è stata sottomessa alla caducità [...] nutre la speranza di essere lei pure liberata dalla schiavitù della corruzione, per entrare nella libertà della gloria dei figli di Dio” (Rm 8, 20-21).

3. ESPERIENZA ETICA ED ESPERIENZA SIMBOLICA

L'istanza di recupero del momento dell'alterità nell'originario ha un'indubbia radice etica ed è la via attraverso la quale si è condotti a pensare l'originario come libertà. Va però detto che l'affermazione di un primato assoluto del punto di vista etico conduce, come si vede in Levinas, al superamento del primato dell'ontologia. Ora se Levinas ha ragione nell'affermare il primato dell'etico (che in lui corrisponde al primato dell'alterità), perché senza questo primato la responsabilità e l'opposizione bene-male subiscono un processo di riduzione, ci si deve però chiedere se esso non comporti anche l'esigenza di affermare il senso nella totalità dell'essere. Non è forse questa la profondissima intuizione di Kant, che nell'affermare il primato della ragion pratica ha posto come inseparabile da essa il postulato dell'esistenza di Dio come postulato della pur indimostrabile e inconoscibile convergenza dell'etico e dell'ontologico, dell'ordine della libertà e dell'ordine dell'essere?

Questa convergenza ci suggerisce un passo ulteriore, che ci consenta non soltanto di postularla ma anche di intuirlo; ci si può chiedere infatti come potrebbe essere postulata se non fosse in qualche modo intuita. Il luogo di questa intuizione è il simbolo, inteso nel senso più pregnante (religioso o estetico) e cioè come sintesi paradossale di finito e infinito, di identico e altro, persino di bene e male, una sintesi che la ragione cerca inevitabilmente di ridurre per poterla dominare. Nell'esperienza simbolica si dovrà vedere un'esperienza non meno originaria di quella etica. Originariamente la verità è esperita come offerta di un senso che è, non meno di quanto *debba essere*, una verità che, indisgiungibilmente, è (e come tale si presenta nella forma puntuale ed eccezionale del simbolo) e d'altra parte deve essere (e come tale è ingiunzione di realizzare universalmente qualcosa che eccede i dati di esperienza ed anzi non sembra facilmente conciliabile con essi). Proprio perché si dà, sia pure in una forma puntuale ed eccezionale, essa può richiedere di essere per così dire estesa a tutto il reale e si configura perciò come dovere. È una verità che il pensiero può configurare, in quanto esso si fa interpretazione del simbolo, ma che ne smentisce le pretese di fondarla e di possederla, poiché essa, come realizzazione di una sintesi paradossale, è sempre trascendente, qualcosa che è dell'ordine dell'altro, del nuovo, del discontinuo, qualcosa che eccede l'orizzonte dell'esperienza – pur presentandosi in essa – ed eccede la possibilità di una mediazione logica – pur offrendosi alla forma del paradosso (che non è quella della contraddizione). Ora, a ben vedere, l'esperienza

etica raggiunge, nel suo fondamento ultimo, quella paradossalità che il simbolo esprime. Infatti ciò che sta alla base del comando etico non è qualcosa di definito che si tratta di far passare dalla potenza all'atto, ma è piuttosto la richiesta di fare spazio a un ordine trascendente l'ordine dei fatti e inconfigurabile. Il comando etico non è niente di meno che realizzare la volontà di Dio, e non tanto obbedire a questo o a quel precetto, razionale o meno; il comando etico fondamentale è realizzare l'infinito nel finito, realizzare proprio quella verità che ci è data nella non meno originaria esperienza del simbolo, e che si dà come simbolica precisamente perché è una verità eccedente, altra.

Esperienza etica ed esperienza simbolica non sono in fondo diverse; l'unica differenza è che nella seconda l'unità di infinito e finito è affermata senza che l'alterità sia negata, mentre nella prima l'alterità è affermata senza che l'unità sia esclusa. Convergenza di momento teoretico e di momento etico, originaria unità di teoria e prassi: verità che non è se non è realizzata, se cioè resta nei limiti puntuali del simbolo ed esclude l'insieme dell'esperienza; e d'altra parte azione che proviene dall'esperienza simbolica della verità e che senza quell'esperienza non avrebbe criterio e prospettiva. Nell'esperienza simbolica della verità, ma anche nell'esperienza etica si manifesta un nesso di finito e infinito, di medesimezza e alterità, che può essere fondato solo su un originario nel quale l'alterità sia coesistente all'unità, come può avvenire in un'ontologia della libertà. Se le filosofie del dono alla Derrida, ma in una certa misura anche quella di Levinas, non hanno potuto vedere la compatibilità fra alterità irriducibile e identità, è perché non hanno pensato la libertà come principio, l'unico principio che è capace di tenere insieme i due momenti.

4. L'UNITÀ DELL'AMORE

Ma veniamo al problema della pluralità delle libertà finite, che come libertà sono ciascuna irriducibile per essenza alla libertà originaria e alle altre libertà finite, non sono unificabili in un principio superiore. Come si conserverà allora, in questa pluralizzazione della libertà, il momento dell'unità, di cui proprio l'alterità non mediabile è strutturalmente una minaccia? Si può pensare che questa unità si realizzi anzitutto nel riconoscimento reciproco. Più ancora o, più precisamente ancora, l'unità si manifesta nell'amore. Ma l'amore fa esplodere quel paradosso per cui riconoscere l'altro significa fermarsi alla soglia dell'alterità e disassimilarlo da sé, di modo che l'altro è tanto più incontrato quanto più è lasciato nella sua distanza, l'altro non è rispettato come altro se non nella misura in cui resta un mistero insondabile.

E tuttavia come si può giustificare l'esperienza dell'amore in questa distanza? Il momento unitivo dell'amore è fondato sull'unità originaria: in esso, a differenza che nella semplice relazione etica, vi è relazione reciproca, corrispondenza, reciprocità del dono, ma ciò senza ridurre l'impegno etico, che resta la condizione prima dell'amore, ed anzi in certo modo rafforzandolo in quanto gli si apre una prospettiva di piena realizzazione della relazione. Si tratta evidentemente di

un paradosso. L'unità che l'amore realizza si alimenta proprio della differenza che permane: l'attrazione, l'affinità, la convergenza, che pure lo costituiscono, diventano amore solo nella misura in cui la differenza si approfondisce, nella misura in cui l'altro si manifesta come un mistero insondabile e irriducibile. In questo modo il momento unitivo dell'amore si trasforma: non è più attrazione, affinità, convergenza, ma esperienza dell'essere amati nella propria irriducibile alterità. Nell'esperienza dell'essere amati il momento dell'unità perde la dimensione assimilativa, mentre all'inverso la relazione di alterità ritrova il momento dell'unità. L'io desiderante, esposto alla tentazione di fagocitare l'altro, si comprende inaspettatamente come termine del desiderio dell'altro (genitivo soggettivo) e, poiché così comprende il senso, la destinazione ultima del suo proprio desiderare, e cioè l'amore, questo desiderare ne viene potenziato. Il movimento infinito del desiderio trasformandosi da lineare in movimento a spirale ritrova l'unità senza perdere nulla della sua infinità.

Fin qui abbiamo solo sfiorato il fatto che l'alterità si può manifestare, attraverso la libertà, in un modo ulteriore e ancor più radicale rispetto a quelli della relazione etica e dell'amore, un modo tale che qualsiasi mediazione diventa non solo impensabile ma immediatamente e irrimediabilmente falsa. Parlo ovviamente del male, che è separazione radicale, una separazione che ha la sua condizione in quella stessa alterità originaria, sulla quale si fonda anche l'amore, con la differenza che nel male la separazione diventa pura opposizione, precisamente perché il modo in cui la si vuole mediare è la soppressione, la riduzione all'identico, cioè la violenza. Non posso qui approfondire il tema, ma mi limito a riconoscere che il male rende impossibile l'unità nell'alterità. Eppure si può pensare una lacerazione incomponibile? Non ne va con essa del senso dell'essere? Solo il pensiero escatologico tenta di pensare anche questa estrema ricomposizione, non solo un'unità attraverso l'alterità, ma un'unità oltre la negazione; ma in questo modo anche il simbolo sembra mancare, o, come anche Pareyson fu costretto ad ammettere, nel pensiero escatologico viene meno davvero non solo il concetto ma anche l'immaginazione¹¹, e resta perciò soltanto il silenzio.

11. Vedi L. Pareyson, *Ontologia della libertà*, Einaudi, Torino 1995, p. 301.