

*ne narrativo, dirò dunque
lo
che ~~non~~ ricade ad esse.
Probabilmente, ~~quando mi sia acc~~
chi si pone a
mai
scrivere poesia, non ha voluto fa
che rappresentare; rappresentare
cose, e un po' di relazioni, in virtù
quel particolare slancio, ne scaturisce
ne narrativo, dirò dunque di po
lo
che ~~non~~ ricade ad esse.*

L'INCANTO DELL'OLTRE

DALLA SACRA SCRITTURA ALLA
POESIA RELIGIOSA DI CARLO BETOCCHI

MICHELE BIANCO



UNIVERSITÀ DEGLI STUDI
DI SALERNO



Dip  **Um libri**
STUDI

Biblioteca di Studi e Testi
Dall'antica Babele alle contaminazioni della Modernità

L'incanto dell'Oltre. Dalla Sacra Scrittura alla poesia religiosa di Carlo Betocchi / Michele Bianco. – Salerno, DipSUM, 2022. – 728 p. ; 3,8 cm. – (Biblioteca di Studi e Testi : dall'antica Babele alle contaminazioni della Modernità ; 4).

L'incanto dell'Oltre
Tempo cronologico, cairologico e aionico
Dalla Sacra Scrittura alla poesia religiosa di Carlo Betocchi
Un tentativo di approccio interdisciplinare
Michele Bianco

Accesso alla versione elettronica:
<http://www.fedoabooks.unina.it/index.php/fedoapress/index>
Gli e-book di ShareBooks sono pubblicati in modalità
Open Access con licenza Creative Commons Attribution 4.0 International

DipSUMlibri Studi
Biblioteca di Studi e Testi
Dall'antica Babele alle contaminazioni della Modernità
prima edizione elettronica: dicembre 2022

Per la pubblicazione del presente volume è stato adottato
il procedimento di valutazione doppio referaggio cieco (*double blind peer review*)

ISBN 978-88-31216-42-5

pubblicazioni.dipsum@unisa.it

in copertina: Un passo manoscritto di Carlo Betocchi tratto da
Poesia, rappresentazione, superstizione, in “Campo di Marte”,
anno I, n. 2, 18 agosto 1938. Si ringrazia l'Archivio contemporaneo Vieuxseux

progetto grafico: archè officine editoriali

Realizzato con fondi del Dipartimento di Studi Umanistici
dell'Università degli Studi di Salerno



UNIVERSITÀ DEGLI STUDI
DI SALERNO

Michele Bianco

L'INCANTO DELL'OLTRE

Tempo cronologico, cairologico e aionico

*Dalla Sacra Scrittura alla poesia religiosa di Carlo Betocchi
Un tentativo di approccio interdisciplinare*



INDICE

Introduzione	11
Il senso della vita nel mistero tridimensionale del tempo	
Un tentativo di approccio biblico-teologico-patristico, storico-filosofico, fisico e letterario	
Nota esplicativa, nell'indagine interdisciplinare, sul mistero del tempo nella bibliografia selezionata	23
I. Il senso della vita nel mistero del tempo tra filosofia, teologia, sacra scrittura, letteratura e scienza	25
Una lettura multiprospettica, poliottica e interdisciplinare	
Appendice. Tempo ed eternità in Dumitru Stăniloae	48
II. Mistero del tempo nella Bibbia, nella liturgia e nella poesia del Novecento: Ungaretti, Quasimodo, Montale, Fortini, Govoni, Titta Rosa	50
Appendice. Il "tempo liturgico" di Mantzaridis e il tempo come "dimensione essenziale" di Florenskij	94
1. Il "tempo liturgico" di Georgios Mantzaridis	94
2. Il tempo in Pavel Florenskij	100

III. Mistero dell'uomo nel tempo tra filosofia, scrittura, mistica e poesia	111
IV. Mistero della libertà dell'uomo nel tempo e eclissi del volto di Dio	121
V. Mistero del tempo e dell'eterno	132
VI. Mistero del tempo breve e decisivo	159
VII. Il tempo è l'oggi quotidiano	166
VIII. Il tempo nella filosofia	178
1. Linguaggio, lavoro e comunità nella Jenenser Realphilosophie I e II di Hegel	188
2. Ancora sul tempo in filosofia	219
3. Alle radici dell'età contemporanea	229
4. Parallelo Betocchi-Bergson	243
IX. Essere e dover essere, ovvero il problema del futuro in Ernst Bloch	249
X. Futuro e speranza in Immanuel Kant	274
XI. La storia come avvenire in Kant	283
XII. Il problema della storia nell'«opera» storica di Kant	294
XIII. Il compito della filosofia secondo Hegel.	311
Il nesso esistenza-realtà: avvento/passato e realtà/essere/presente nel dispiegarsi della storia e del tempo	

XIV. Scienza e filosofia nella seconda metà del Novecento.	325
La scienza riduce l'area della filosofia: dal pensiero totalizzante e universale alla pluralità delle filosofie in un tempo non più lineare e misurabile, ma fluido, sfuggente e soggettivo. La polisemia della comunicazione poetica, il linguaggio come "dimora dell'essere" e "forza creatrice dello spirito" e la "parola" biblica	
1. I vincoli non spezzati tra scienza e filosofia	328
2. La rivincita della filosofia e l'epistemologia	329
3. L'anarchia epistemologica	332
XV. L'oggetto residuo della filosofia come scienza autonoma.	334
Si fronteggiano pragmatismo, esistenzialismo, neoidealismo e spiritualismo. Poesia e linguaggio: atto della creazione nel tempo	
1. Il materialismo, il naufragio dell'esistenza e il gran rifiuto	334
2. L'esser(ci) di Martin Heidegger	335
3. Il pragmatismo e lo strumentalismo nordamericano	337
4. Lo spiritualismo	339
5. Le varie anime dello spiritualismo	340
6. L'anelito possente del neoidealismo italiano in lotta con il positivismo e il materialismo	341
7. Dal tempo lineare alla sua ambiguità sfuggente e soggettiva	344
8. Rapporto estetica-semiotica: ambiguità e polisemia nella "comunicazione" poetica	346
9. Dal linguaggio "dimora dell'essere" alla trascendenza della parola	350
10. Un tentativo di approccio fenomenologico: dalla verità/possesso (<i>aletheia</i>) alla fedeltà/rapporto (<i>èmet</i>). la parola pneumatofora del poeta. Il poeta "funzionario dell'umanità" nel "mondo della vita"	354
11. Il linguaggio come forza creatrice dello spirito	356
12. La parola poetica e la parola biblica. Il tempo nella Sacra Scrittura	359

XVI. Dal tempo in S. Agostino alla teoria della relatività	366
1. Il tempo secondo S. Agostino	366
2. Il sistema di coordinate galileiano	368
3. Il principio di relatività (nel senso ristretto) galileiano	370
4. Il teorema di addizione per le velocità secondo la meccanica classica e nuovi traguardi che precedono la teoria della relatività speciale	372
5. L' incompatibilità fra la legge di propagazione della luce e il principio di relatività galileana	376
6. La storia dell'etere luminifero Sul concetto di tempo nella fisica classica	378
7. La relatività della simultaneità	383
8. Sulla relatività del concetto di distanza spaziale	386
9. La trasformazione di Lorentz	387
10. Come si comportano regoli ed orologi in movimento	391
11. Teorema di addizione per le velocità	394
12. Il valore euristico della teoria della relatività	396
13. Tutto è relativo	397
14. Il mondo a quattro dimensioni e lo spazio-tempo di Minkowski	401
15. Il tempo e il principio di causalità	405
 XVII. La poesia del Novecento tra filosofia e religione.	 409
La prospettiva cristiano-teleologica di Luzi	
1. Introduzione	409
2. I motivi irrazionali e i miti del decadentismo	447
 XVIII. Mario Luzi dall' "esistenzialismo tragico" all' approdo alla luce nel loquace silenzio della parola	 469
 XIX. La visione cosmocentrica nella "teologia della creazione" di Carlo Betocchi e la tridimensionalità del tempo: dinamico, continuato e statico. Dall' ambiguo disincanto all' <i>Itinerarium in Deum</i> . Il senso della vita nel mistero del tempo	 488

1. Introduzione generale alla poesia di Betocchi: per una teologia cosmocentrica	488
2. Il tempo tridimensionale nella poesia di Carlo Betocchi	529
XX. Il tempo tridimensionale: dinamico, continuato e statico nella poesia di Carlo Betocchi	533
XXI. Fabul_Betok	600
Bibliografia	663
Indice dei nomi	709

INTRODUZIONE

IL SENSO DELLA VITA NEL MISTERO TRIDIMENSIONALE DEL TEMPO. UN TENTATIVO DI APPROCCIO BIBLICO-TEOLOGICO-PATRISTICO, STORICO-FILOSOFICO, FISICO E LETTERARIO

La monografia che si presenta al lettore, all'origine, doveva essere un'articolata risposta alla complessa domanda dell'amico Carlo Santoli, autore dell'importante e innovativo saggio su Betocchi, sul senso della vita nel mistero dal tempo, in una dimensione pluriottica e multiprospettica, a partire dal tempo *cronologico*, considerato nel suo sviluppo lineare e misurabile del *Krónos* (il titano che divora i suoi figli, ossia il futuro fagocitato nel passato), per passare a quello *cairologico*, indicante il momento opportuno e l'istante decisivo per una scelta irreversibile del *Kairós* (rappresentato da un giovane con le ali ai piedi e un rasoio nelle mani e con la testa rasata, tranne un ciuffo sulla fronte: per catturarlo occorrono riflessi pronti e precisione di calcolo per afferrargli il ciuffo, mentre sta giungendo, non potendo prenderlo per la

nuca rasata), e per approdare, infine, a quello *aionico*, fuori del tempo, della vita individuale, di là dal divenire cronologico e dalla circostanza favorevole dell'attimo di grazia e di illuminazione, ovvero della forza vitale di *Aión*, figlio di *Krónos*, vale a dire dell'istante senza spessore ed estensione, che suddivide ogni presente in passato e in futuro, ossia della durata assoluta o eternità. Queste tre dimensioni, talvolta in antitesi, attraversano la nostra storia biblica, filosofica, letteraria, ecc., nel suo divenire, e, spesso, come avverrà nella poesia religiosa del Novecento e nel contributo eccezionale di Carlo Betocchi, si sovrappongono o sono compresenti come espressione dello Spirito *in fieri*. Di qui la necessità di una disamina che tenti il difficile quanto affascinante viaggio nei misteri e nei meandri del tempo tridimensionale (cronologico, cairologico e aionico), che ci aiuterà a comprendere la lirica religiosa novecentesca e l'insostituibile apporto betocchiano che, relativamente al tempo, si disnoda proprio nell'anzidetta tridimensionalità.

L'epifania¹ del tempo, che si cercherà di indagare come senso della vita nel suo mistero, come mistero dell'uomo e della sua libertà, nonché come mistero dell'eterno e come frammento, breve e decisivo, nell'oggi quotidiano, ci immergerà, tra inquietudine e responsabilità, in quella realtà che ci attraversa e ci supera, ma che non può essere elusa dal nostro orizzonte esistenziale. Spinto, perciò, dall'amore per l'indagine conoscitiva - pur nella consapevolezza dell'aspetto affatto zetetico e della scepsi di ogni esegesi o ermeneutica - cercherò, nei limiti che le forze consentono, di penetrare nei più segreti e ascosi recessi del tempo, analizzato soprattutto in filosofia e teologia biblica, in fisica, in letteratura e nelle arti, come forma della vita dello Spirito, in un approccio comparatistico, con riscontri puntuali e scrupolosi e con metodo scientifico e indagatore, conscio di non poter onninamen-

1 *Epifania*, nel significato di apparizione o manifestazione, richiama il senso illativo, *illative sense*, del cardinal John Newman. La verità oggettiva (si tenga presente, in poesia, il "correlativo oggettivo" montaliano su cui torneremo in séguito) si fonda in Dio; l'uomo non può affermare una verità senza che dichiari una cosa rappresentata *in Deum*; questa comunicazione intima (e però epifania, dal lat. *epiphaniam*, gr. neutro *epipháneia*, deriv. *èpiphánestai*, "apparire", o apocalisse, dal lat. tardo *apòcalypsism*, gr. *apokálypsis*, deriv. di *apokályptō*, "togliere il velo") del finito con l'Infinito è una delle verità più certe della metafisica. Si vedano di Jaime Balmes la sua *Filosofia fundamental-I*, 4, e le *Obras Completas*, XL, 173-174. Ne consegue che il senso illativo è in sé la coscienza conoscitiva della persona umana intesa come soggetto del conoscere in una situazione concreta, quasi a mo' di folgorazione nel tempo storico. Per l'*illative sense* filosofico - che postula un confronto con il "correlativo oggettivo" di Eliot e Montale - si consulti NEWMAN J. 1870, particolarmente il cap. IX, "The illative sense". Si veda anche AQUINO F.D. 2004.

te esplorare una dimensione psicofisica, un mistero, appunto, di cui l'uomo non ha peranco trovata la chiave, che ci rinvia, dalla notte dei miti, alla grande classicità, che lo Spirito sa ravvivare, recuperandone l'archetipo, e che riesce a trasformare in materia viva, creando ponteggi atti a collegare passato e futuro, a partire dalla contemplazione del presente. Dopo una *full immersion* nelle coordinate spazio/temporali del tempo, in una *Weltanschauung* diacronica e sincronica, poliottica, multiprospettica e interdisciplinare, si passerà ad una sua trattazione più sistematica nelle varie branche del sapere, confrontandole, in una continua discontinuità, che farà emergere l'esito interdisciplinare dei saperi, conditi dal tempo, che ne è l'anima nascosta e il motore.

Le dimensioni del tempo sono riconducibili a due: cronologica, oggettiva, esterna, fisica, e via scorrendo, e cairotica, soggettiva, intima, irripetibile, spesso fuse, ma mai confuse, e sintetizzate in quell'Uno², che, per Platone, racchiude l'essenza di tutto l'universo, Autore di ogni cosa, compreso il tempo; esse ci aiuteranno a capire - dopo l'analisi della funzione estetica nei suoi fattori di comunicazione, indispensabile per intendere la poesia come forza creatrice e come atto fondativo col linguaggio - la lirica religiosa del Novecento, privilegiando, fra gli altri, un autore che, direttamente o anche solo implicitamente, si è lasciato suggestionare dal tempo: Carlo Betocchi.

Il tempo si spiega solo per mezzo del tempo. La lingua greca conosce due termini, *Krónos*, il *tempo cronologico*, convenzionale, esterno a noi, rappresentato da una linea retta, che procede in avanti con un prima e un dopo, e *Kairós*³, il *tempo esistenziale*, personale, colmo di eventi ed emozioni, attimo fuggente, situazione unica e irripetibile. Anche i latini usano due parole diverse, *tempus* (da *temno*, tagliare), per indicare la misura, e *aetas*, tempo della vita, contrapposto a *aevum*, *tempo ciclico* dell'universo; *eviterni* sono gli spiriti celesti creati da Dio e *eterno* è solo Dio per la teologia scolastica. Se per Parmenide il tempo è «senza fine», «immobile», «eterno»⁴, per Eraclito è in continuo

2 PLATONE, *Soph.*, 242 dc.

3 Per le cinquanta sfumature di significato del *Kairós*, inteso come evento (trasformazione del mondo e cambiamento della realtà stessa), si veda ŽIŽEK S. 2014.

4 DIELS H., KRANZ W. *fragm.*, 8, 3: «agénēton»; 8, 27: «ánarchōn»; 8, 3: «anólethrōn»; 8, 4: «atélestōn», ecc.

divenire⁵; partendo da questi punti di vista antitetici, la riflessione dei filosofi sul tempo - che ha camminato di pari passo con la considerazione sullo spazio - ha dato luogo sostanzialmente alle stesse soluzioni, passando per il soggettivismo logico-realistico del tempo «distensio animi» (AGOSTINO, *Confessioni*, XI, 26)⁶, ossia a quella *ultrarealistica* o *realistica* (Platone, Newton), a quella *concettualistica* e *soggettivistica* (Kant) e a quella *logico-realistica* con interferenze soggettivistiche (Aristotele, Agostino).

Sembra impossibile dire che cosa sia il tempo, senza fare uso di una serie di termini (mobilità, continuità, vicende, successione, evoluzione, illimitato, svolgimento, durata, azione...), che ne presuppongono la conoscenza o almeno l'esperienza.

Platone, nella sua prospettiva idealistica, per cui ciò che cambia è effimero e inferiore, definiva il tempo «l'immagine mobile dell'eternità» (PLATONE, *Timeo*, X, 37 c. d). Aristotele lo considerava, invece, la «misura del movimento dell'eternità» (ARISTOTELE, *Fisica*, IV, 10, 218 a.). E, così, essi asserivano che lo spazio è necessario per definire il tempo; solo Dio, motore immobile, è eterno, cioè fuori del tempo⁷.

Einstein lo riteneva la quarta dimensione⁸, dopo altezza, larghezza e profondità: oggi anche le neuroscienze⁹ cercano di trovarne una possibile definizione sulla base di dati oggettivi, nonché dei processi cerebrali e degli effetti sul comportamento. La nostra vita è strutturata

5 Si veda il celebre aforisma attribuito ad Eraclito da Platone nel *Cratilo*, fram. 91 D-K: «panta rei os potamòs»; «Il sole è nuovo ogni giorno» (DIELS H., KRANZ W. fram. 27); «Nello stesso fiume non è possibile entrare due volte»; «Negli stessi fiumi ci immergiamo e non ci immergiamo, siamo e pure non siamo» (fram. 22), ecc.

6 Dio ha creato il tempo che non esisteva prima di Lui (AGOSTINO, *Confessioni*, XI, 13-15); Dio è stabile ed eterno, mentre un tempo stabile ed eterno non sarebbe tempo (AGOSTINO, *Confessioni*, XI, 13, 16; 14, 17); la creazione è col tempo e non esiste tempo prima della creazione (AGOSTINO, *De Civitate Dei*, 11, 6); sono certi un passato e un futuro, ma riletti al presente (AGOSTINO, *Confessioni*, XI, 14, 17 e 15, 19, 20; 16, 21; 17, 22; 18, 23); è nello spirito che si misura il tempo: la tensione presente fa passare il futuro in passato e il passato cresce con la diminuzione del futuro finché, con la consumazione del futuro, tutto non è che passato (AGOSTINO, *Confessioni*, 27, 36). È evidente la declinazione del tempo alla dimensione soggettiva dell'anima, che percepisce il tempo solo nel presente e nel suo trascorrere (BERLINGER R. 1953: 260-279; MOREAU J. 1965: 276-291). Attenua fortemente la dimensione soggettiva Alici (ALICI L. 1975: 325-345). È innegabile l'apertura soggettivistica che ha esercitato il suo fascino su Kant, Husserl, Bergson, Jaspers, solo per citare alcuni grandi filosofi.

7 Si veda ARISTOTELE, *Metafisica*, 107 1b 3-22.

8 Si vedano CASSIRER E. 2015; DAVIES P. 1997; EINSTEIN A. 2015.

9 Si vedano BUONOMANO D. 2018; GHILARDI G. 2012; BENINI A. 2020.

temporalmente, distesa, talvolta letteralmente portata via, nel fluire inquieto del tempo, tanto che riflettere sul senso del tempo non è distinguibile dal riflettere sul senso stesso della vita. Non possiamo fare a meno del tempo, non possiamo uscirne, è quindi impossibile ignorarlo; e, tuttavia, spesso, ci si chiede se esista davvero, o se sia solo una sovrastruttura culturale, insomma una creazione degli esseri umani. Dice Agostino nelle *Confessioni* che il tempo, come l'universo, è stato creato da Dio e riguarda l'uomo, ma, ovviamente, ciò non basta a definirlo, la sua intima natura resta misteriosa, anche se l'uomo lo sente così inseparabile dal proprio vivere, così familiare: «Se non mi chiedi che cosa sia il tempo lo so; ma se me lo chiedi, non lo so» («Quid ergo tempus? Si nemo ex me quaerenti, scio; si quaerenti explicare velim, nescio». AGOSTINO, *Confessioni* XI, 14, 17).

Siamo così 'nel tempo' per costituzione e, forse, senza di esso, non potremmo più conservare la nostra autocoscienza, la nostra individualità; non potremmo pensare né avere rapporti con gli altri, perché anche la nostra capacità di amare è strutturata nel tempo. Senza le coordinate fondamentali di spazio e tempo, noi non sappiamo più parlare né pensare né vivere, forse nemmeno sentire.

E questo farebbe pensare, talvolta, che, anche oltre il nostro tempo, qualcosa della nostra temporalità debba essere preservato. Cioè, che qualche divenire, nel tempo, non possa restare estraneo neppure alla Vita eterna. Certo è che l'immobilità nello spazio e nel tempo che connotava la concezione tradizionale del Paradiso non ha aiutato a elaborare una spiritualità cristiana in prospettiva escatologica.

In qualche momento perfetto abbiamo un senso intensificato di noi stessi, degli altri, forse della bellezza del mondo della natura, e, allora, come si dice, desidereremmo che il tempo si fermasse. Anche per chi giunge ad averne l'esperienza, la felicità è fatta di momenti: è difficile distenderla nel tempo. Anzi, la percezione del tempo che passa può gettare un'ombra sui nostri momenti di gioia, come se portasse con sé il pensiero dell'impossibilità di conservare un momento perfetto (etimologicamente *perfetto* significa 'compiuto': dunque, in un certo senso come uscito dal tempo, fuori dalla nostra esperienza...). Addirittura, mentre si è ancora nel momento felice, sembra di essere già proiettati in un futuro, in cui questo 'adesso' sarà ricordo o rimpianto.

In questo senso, il tempo senza cui non solo non potremmo vivere, ma nemmeno pensare la vita, può apparire come un limite alla presen-

za umana e alla felicità possibile. Così Orazio, in una delle sue odi più famose, anche per la fascinosa brevità, esorta a «tagliare via la speranza a lungo termine» dallo spazio della vita che, forse sarà breve, forse no, comunque non possiamo esserne sicuri. Quindi, *carpe diem*!¹⁰ Noi di solito lo traduciamo un po' liberamente con «cogli l'attimo», perché, per noi, il giorno è già un intervallo di tempo un po' troppo lungo per poter essere vissuto in pienezza. L'idea del «carpe diem» ha un suo fascino, anche al di fuori della prospettiva epicurea di Orazio, se intesa come invito a caricare di senso ogni momento della vita, a viverlo più intensamente; recepita da una personalità più debole e poco strutturata, può anche indurre a sbriciolare l'esperienza umana senza ricavarne senso né frutto.

Anche ammettendo che questa vita fatta di attimi intensi - ma può davvero *ogni* attimo essere intenso? - possa essere considerata appagante, essa ci sembra priva di un filo conduttore che leghi insieme questi attimi in un tutto coerente, e resta una serie di attimi, che impedisce di *vivere la propria esistenza come storia* ricca di senso; soprattutto impedisce di pensare una conclusione che sia il vertice di questa storia e ne sveli il senso implicito. In realtà, l'essere umano non può fare a meno della speranza a lungo termine, pure se di solito la ignora, anche solo come esigenza.

Ma se non può appagarci in pieno l'idea epicurea di Orazio, nonostante il suo fascino, nemmeno quella stoica di Seneca, nonostante la sua nobiltà e ragionevolezza, risponde ai nostri bisogni più profondi. Seneca, nel *De brevitate vitae* e nelle *Lettere a Lucilio*, disapprova

10 «Tu ne quaesieris (scire nefas) quem mihi, quem tibi finem di diderint, Leuconoe, nec Babylonios temptaris numeros. Ut melius, quidquid erit, pati! Seu pluris hiemes seu tribuit Iuppiter ultimam, quae nunc oppositis debilitat pumicibus mare Tyrrhenum, sapias, vina liques et spatio brevi spem longam reseces. Dum loquimur, fugerit invidia aetas: carpe diem, quam minimum credula postero» (ORAZIO, *Odi*, I, 1). «Non domandare, Leuconoe (se è lecito) quale fine gli dèi abbiano assegnato a te e a me e non interpellare gli oroscopi babilonesi. Meglio è sopportare ciò che accadrà, quale che esso sia! O ti abbia Giove assegnati molti inverni o soltanto e da ultimo quello che agita il Mar Tirreno contro gli scogli, sii saggia, filtra i vini e cessa di porre lunghe speranze, poiché il tempo è breve. Mentre noi parliamo, l'astioso tempo sarà fuggito. Cogli l'attimo e credi quanto meno puoi al domani». Orazio teme le insidie del tempo lungo (*invida aetas*) e invita a cogliere (*carpe*) l'attimo (*diem*) come frazione di tempo. Rispetto all'incertezza del futuro, solo il presente ci è donato come occasione favorevole. Si potrebbe pensare al *tempo/kairós*, non necessariamente in senso negativo, come si è soliti intendere. Si veda il *De brevitate vitae seu Gaudeamus* del vescovo Strada: «Gaudeamus igitur iuvenes dum sumus / post jucundam juventutem / post molestam senectutem / nos habebit humus!» (Strada D. *apud* KINDLEBEN C.W. 1781: 52).

gli atteggiamenti correnti a riguardo della fugacità del tempo e della brevità della vita umana, osservando che la vita non sarebbe poi così breve, se non fosse in gran parte sprecata¹¹; non dipende da noi aggiungere anni o mesi alla nostra vita, ma dipende da noi usare bene del tempo che ci è dato. Stigmatizza con preoccupazione il nostro perdere tempo, rinviare, lasciar scorrere la vita senza frutto. E di sicuro vi è molta verità nella sua osservazione secondo cui «certi spazi di tempo ci vengono rubati, altri sottratti senza che ce ne accorgiamo, altri ci scorrono via inavvertiti ...» («quaedam tempora eripiuntur nobis, quaedam subducuntur, quaedam effluunt». SENECA, *Epistula ad Lucillum*, I). Non possiamo fare a meno di rilevare che anche la soluzione di Seneca è sulla linea dell'efficientismo, sia pure nobile e rivolto alla cura dell'interiorità; non appaga fino in fondo lo spirito, non sembra guardare alla vita umana come storia.

È vero che la maggior parte del nostro tempo sembra talvolta un tempo di attesa vuota e ansiosa, di passaggio inevitabile o di preparazione - 'tecnica', in prosa - a una vita vera, importante, che, però, rimane sempre in arrivo e, quando arriva, non sempre viene riconosciuta, perché si configura già come passaggio a un'altra fase. Il tempo scorre. Anzi, nonostante la lentezza disperante di certi particolari momenti che tutti conosciamo, fugge: «fugit irreparabile tempus» («Sed fugit, interea fugit irreparabile tempus». VIRGILIO, *Georgiche*, III, 284). «La vita fugge et non s'arresta una hora / et la morte vien dietro a gran giornate / et le cose presenti, et le passate / mi danno guerra, et le future anchora», dice Petrarca in un suo sonetto agitato e struggente (PETRARCA F., *Canzoniere*, 272)¹².

11 «Non exiguum temporis habemus, sed multum perdimus» (SENECA, *De brevitate vitae*, I, 1).

12 «Il tempo quel vile avversario della mia carne, dei miei capelli» (VALERY P., *Il tempo, quel vile avversario. Altri versi*, VI, 1-2) ci sfugge di mano e scorre inesorabilmente, da Eraclito in poi: «Noi stessi siamo anche un fiume, anche noi fluiamo. Il problema del tempo è questo. È il problema del fluire; il tempo che passa» (BORGES J. 1981: 62). «Il tempo è la sostanza di cui son / fatto. Il tempo è un fiume che mi trascina, / ma io sono il / fiume; è una tigre che mi sbrana, / ma io sono la tigre; è un fuoco che mi divora, / ma io sono il fuoco» (BORGES J. 2005: 1089). «L'eternità sta nelle cose / del tempo, nelle sue labili forme» (BORGES J. 2005: 201). Se per Nâzım Hikmet «i più belli dei nostri giorni / non li abbiamo ancora vissuti» (*Il più bello dei mari*), per Eliot, il tempo – eternamente presente nel passato e nel futuro – è irridimibile: «Il tempo presente e il tempo passato / son forse presenti entrambi nel tempo futuro. / [...] Se tutto il tempo è eternamente presente, / tutto il tempo è irridimibile» (ELIOT T.S., *Quattro Quartetti. Burnt Norton*, I, 1-2 e 4-5). Per Leopardi si dipana tacitamente: «tacito, infinito andar nel tempo» (LEOPARDI G., *Canto notturno di un pastore errante dell'Asia*, v. 72), e, per Ungaretti, è un tremito

Sommando il tempo di passaggio, il tempo che abbiamo chiamato 'in prosa' e, infine, quello dell'indispensabile sonno - quasi sempre un po' meno del necessario -, si resta sorpresi e sgomenti al pensiero di quanto poco tempo resta per vivere davvero, per crescere, per scoprire, per amare, e, anche, (possibilmente) per sentirsi felici. "È possibile vivere nel tempo senza essere imprigionati in schemi e parcellizzazioni senza senso, oppure imprigionati nella quotidianità fino a sentirsi deprivati di sé, del proprio vivere?". Guardandoci intorno abbiamo l'impressione che, oggi, la percezione del tempo sia nello stesso tempo sminuzzata e immobile.

E non ci è di molto aiuto l'abituale distinzione fra tempo fisico, misurabile, della fisica, e tempo soggettivo, o fenomenico o psicologico, della filosofia. Di solito il bambino piccolo non ha la percezione chiara del tempo: al più una percezione relativa, del tipo «è mattina - è sera». Impara più tardi a distinguere le stagioni, solo più tardi - ma forse allora già non è più bambino - acquisisce la consapevolezza del passato in quanto passato, di un tempo che non torna. I giovanissimi hanno di solito l'impressione che il tempo scorra troppo lentamente perché hanno fretta di crescere, di conquistare autonomia; gli adulti lo sentono scorrere troppo in fretta non solo perché avvertono il disagio dell'età che avanza, la stranezza di ritrovarsi talvolta più vecchi anagraficamente di quanto interiormente si sentono, più vicini alla morte... Metà del nostro tempo, ci ricorda Aristotele¹³, è vissuto nel sonno!

La percezione, la coscienza del tempo che si vive non procede sempre secondo orologi e calendari, ma può anche essere in contrasto con le misurazioni oggettive del tempo. Nel nostro mondo di «adulti attivi e impegnati» (ma è una situazione che sempre più coinvolge anche i ragazzi, presi da tanti impegni quotidiani e pressati da obblighi tipo quelli scolastici, non sempre ignorabili, e anche tanti anziani, sempre più attivi fino a un'età avanzata) predomina la sensazione di non poter essere veramente padroni del proprio tempo, che le giornate volino via senza essere state veramente vissute, ma solo sfiorate superficial-

che fugge: «Tempo, fuggitivo tremito» (UNGARETTI G. *Sentimento del tempo. La fine di Crono. Lago Luna Alba Notte*, v. 11). E si potrebbe continuare all'infinito.

13 «Il sonno è territorio intermedio tra vivere/non vivere» (ARISTOTELE, *De gen. anim.* V, 1, 778 a); «Il sonno dell'uomo prende metà della sua vita» (ARISTOTELE, *Etica nicom.* I, 13, 119 2 b).

mente, correndo da un impegno a un altro, correndo sempre senza arrivare realmente da nessuna parte.

Certo è che in una dimensione prettamente soggettiva, la percezione del “tempo” varia a seconda del contenuto del tempo stesso, nel senso che una giornata piena zeppa di impegni sembra più lunga di un’altra in cui pochi episodi si snodano nel fluire monotono del tempo e questa differenza emerge meglio nella comparazione tra la vita attiva e quella di quiescenza. Infatti, ad una caratterizzazione della giornata più intensa di attività (in servizio attivo) corrisponde una percezione più lenta del tempo, che si allunga; al contrario di una giornata più vuota di attività (in situazione di pensionamento) si ha una sensazione più veloce dello scorrere del tempo, che si abbrevia.

Che, poi, il “tempo” sia una dimensione squisitamente terrena, connaturato con i processi biologici della vita, lo dimostra il fatto empirico che appena trascorre un po’ di tempo, insorge la fame, ne passa un altro po’ e si comincia ad avvertire stanchezza, dopo alcune ore viene addirittura sonno; in una dimensione più macroscopica, poi, passa il tempo dell’esistenza e si diventa adulti, si matura; col trascorrere ulteriore del tempo si invecchia; il tempo, infine, passa e la morte si avvicina.

Fuori della dimensione mortale dell’umanità non esiste evoluzione temporale. Nel regno ultraterreno, infatti, dove i processi biologici sono definitivamente terminati, non esistono orologi né calendari, non perché il “tempo” sia solo soggettivo, ma perché il tempo è solo e sempre un immutabile «eterno presente». Il passato è noto, anche senza la storia, ed alla stessa stregua è noto anche il futuro, pur senza averlo già esperito.

Il passato ed il futuro, due valide dimensioni temporali, utili ad orientarsi nel mondo dei viventi, nella condizione celestiale sono vanificati, come quando si rimane estirpati dal campo contingente in cui si è immersi, per esempio Ermengarda (Manzoni, *Coro* dell’Atto IV dell’*Adelchi*):

*Quando da un poggio aereo, / il biondo crin gemmata / vedea
nel pian discorrere / la caccia affaccendata, / e sulle sciolte redini
/ chino il chiomato sir; / e dietro a lui la furia / de’ corridor fu-
manti; / e lo sbandarsi, e il rapido / redir dei veltri ansanti; / e
dai tentati triboli / l’irto cinghiale uscir; / e la battuta polvere /
rigar di sangue, colto / dal regio stral.*

Una cosa, infatti, è essere tuffati, personalmente coinvolti, nel bel mezzo della caccia ed un'altra è guardare dall'esterno, dall'alto, come uno spettacolo lontano, lo svolgimento delle vicende venatorie; ugualmente è differente lo stare inseriti annaspando in un fiume vorticoso a ridosso di una cascata, dal guardarlo dall'alto di una collina. L'epilogo, infatti, ancora ignoto a chi sta nella corrente, è già chiaro a chi ne sta fuori.

Il presente è l'unico tempo veramente 'nostro': sia perché è l'unico su cui possiamo influire, sia perché è l'unico che riusciamo realmente a percepire. Possiamo pensare, agostinianamente, anche il passato, per mezzo della memoria, e il futuro, per mezzo dell'immaginazione; ma il passato è sempre filtrato dalla sensibilità e dai bisogni del presente, e con gli strumenti del presente viene immaginato il futuro. È importante essere consapevoli di questo, perché l'inevitabile schema di passato-futuro non sia per il nostro spirito una prigionia, ma un'ispirazione: un 'più' e non un 'meno' di vita 'qui' e 'ora'.

Il tempo è anche una responsabilità che ci interpella come persone e come credenti; è un luogo teologico, perché è nel fluire feriale del *Krónos* che ci viene incontro, non sempre folgorante o immediatamente riconoscibile, il *Kairós* del nuovo, di Dio, una *novitas* che, con l'Incarnazione, ha determinato l'ingresso della Trinità nel tempo e del tempo nella Trinità¹⁴. Dopo questa premessa ci addentreremo nell'affascinante viaggio del Tempo, come *Itinerarium ad Deum*, ultimo ancoraggio alla lirica religiosa del Novecento e approdo al Punto Omega della Storia per Teilhard de Chardin¹⁵.

«Il tempo è la sostanza di cui si fa la nostra vita», dice Benjamin Franklin. E lo scrittore inglese Thomas Carlyle aggiunge: «Anche il giorno più comune, è il confluire di due eternità». E come no: il passato e il futuro. Il francese Paul Éluard, da poeta fantasioso, ha paragonato il tempo all'uovo: «Il passato è un guscio rotto, il futuro è un uovo da covare».

14 Si veda FORTE B. 1985.

15 Si vedano STEINHART E. 2008: 1-22; BARTHÉLEMY M. 1963; VIGORELLI G. 1963; RAZZOTTI B. 1999; SAPIENZA G.I. 2003; SAPIENZA G.I. 2017.

Perciò viene da tutti la *condanna dell'uso leggero* del tempo, del suo spreco: «Il tempo: è ciò che l'uomo è sempre intento a cercar di ammazzare, ma che alla fine ammazza lui» (filosofo Herbert Spencer).

Gandolin (Luigi Arnaldo Vassallo), un umorista a volte un po' tragico, asserisce: «Il tempo è un grande maestro, ma ha il torto di uccidere i suoi scolari». In realtà, a pensarci bene: «Dio ci ha donato il tempo perché ne facciamo una eternità», assevera Tullio Colsalvatico.

Ho citato queste massime senza il rintraccio delle fonti perché si possono considerare come apoftegmi o detti dal valore universale.

Dunque il tempo andrà usato bene. «Se ami la vita - dichiara Benjamin Franklin - non disperdere gli istanti di cui è fatta».

E San Paolo in tutta semplicità esorta i cristiani di ogni epoca: «Mentre abbiamo tempo, facciamo il bene» (SAN PAOLO, *Gal*, 6, 10).

Dal “mito dell'eterno ritorno” di Eliade, che ripropone il tempo ciclico, all'immutabilità del tempo in Parmenide, all'«immagine mobile dell'eternità» di Platone¹⁶, alla «misura del movimento secondo il prima e il poi» di Aristotele¹⁷, alla «distensio animi» agostiniana¹⁸, alla condizione trascendentale della conoscenza sensibile e fondamentale per il mondo dell'esperienza di Kant¹⁹, al tempo come durata, che si estende alla coscienza i cui dati eterogenei si compenetrano in un avvenire che si presenta come progetto *in fieri* di Bergson²⁰, alla temporalità degli *Erlebnisse* di Husserl, che caratterizza la coscienza dell'io, distinta dal tempo oggettivo e misurabile²¹, alla natura temporale come possibilità per l'uomo di compiere il suo compito ontologico nel recupero dell'autenticità²², al tempo come racconto, in cui il soggetto che narra raccoglie il tempo molteplice della propria storia e ne ricostruisce il senso e l'identità di Ricoeur²³, al tempo eticamente fondato di Lévinas, in cui l'evento dell'istante/etico rompe la tem-

16 PLATONE, *Timeo*, 37.

17 ARISTOTELE, *Fisica*, IV, 11 e 19 b 1.

18 «Inde mihi visum est nihil esse aliud tempus quam distentionem: sed cuius rei, nescio, et mirum, si non ipsius animi» (AGOSTINO, *Confessioni*, X, 26).

19 Si rimanda al capitolo VI (sez. 3, 3) della *Critica della ragion pura. Analitica dei principi* di Kant.

20 Si veda BERGSON H. 1934.

21 Si veda HUSSERL E., *Idee*, I, § 81.

22 Si veda HEIDEGGER M., *Sein und Zeit*, § 65.

23 Si veda RICOEUR P. 1983.

poralità dell'io, che non coglie frammentariamente il tempo, ma scopre un nuovo senso temporale, che nasce dalla scoperta dell'alterità e dall'epifania carnale del volto dell'altro, che rinvia al Totalmente Altro²⁴ e si gioca nella responsabilità diacronica, affronteremo l'affascinante e complesso viaggio dell'albatro verso la luce. Ci soffermeremo, brevemente, anche sul tempo biblico-teologico, aperto al futuro della *historia Salutis* del Dio eterno e Signore di ogni tempo, che trova in Gesù la sua definitiva attuazione in quanto *jam* del *nondum* (e si può continuare all'infinito), in cui il futuro è futuro/passato, perché opera retroattivamente sulla realtà che anticipa il futuro²⁵. Il Novecento ha conosciuto l'esistenza di *più dimensioni temporali*; all'idea del *tempo lineare*, uguale per tutti gli uomini e misurabile con l'orologio, si è affiancata quella di un *tempo personale* con Bergson e Proust, legato alle emozioni e alla conoscenza dell'individuo, inteso come *tempo della conoscenza*, in cui passato e presente si confondono nella durata e il tempo si dilata e si restringe in relazione agli stati d'animo e alla percezione della realtà²⁶.

Leopardi accosta l'eterno al presente nell'*Infinito*: «e mi sovvien l'eterno / e le morte stagioni, e la presente / e viva e il suon di lei»; e che dire della «memoria» in Ungaretti? Egli la rivive nella sua lirica *I fiumi* (1916, da *L'Allegria*): «*Ho ripassato le epoche della mia vita*», e giù, in ordine di tempo, dal Serchio al Nilo e addirittura alla Senna, per non parlare dell'Isonzo, tutti fiumi che hanno attraversato cronologicamente ed emotivamente le epoche significative della sua vita e che dimostrano come il tempo in questa poesia sia *autobiografico*, perché rinnovano nella sua mente le rievocazioni personali del passato, attinte nei «*suoi*» fiumi, con un'operazione retrospettiva di recupero mnemonico dei ricordi che affollano la memoria nostalgica del poeta [«*Questi sono i miei fiumi contati nell'Isonzo / Questa è la mia nostalgia che in ognuno mi traspare*»].

Questa stessa memoria, tuttavia, che in Ungaretti riesce a vivificare l'animo dell'uomo, in Montale soccombe davanti alle forbici del tempo, nella poesia *Non recidere, forbice, quel volto*, della raccolta *Le occasioni*: «Non recidere, forbice, quel volto / solo nella memoria che

24 Si veda LEVINAS E. 2005.

25 Si vedano AA.VV. 1966; CULLMAN O. 1972; FERRETTI G. 1986; LAFONT G. 1992.

26 Si vedano BERGSON H. 2004; PROUST M. 2015.

si sfolla, / non far del grande suo viso in ascolto / la mia nebbia di sempre. / Un freddo cala ... Duro il colpo svetta. / E l'acacia ferita da sé scrolla / il guscio di cicala / nella prima belletta di novembre». Se da Petrarca a Foscolo il poeta preserva la memoria delle cose dalla furia distruttiva del tempo, avvertita ancora dal Leopardi, il poeta contemporaneo smarrisce la dimensione lineare di un tempo teleologico e profugo e *viator* va alla ricerca di un fondamento che non è qui, persa la strada della certezza (Gozzano, Montale, Sereni, Caproni, Ungaretti, Luzi; ma già prima Pascoli e Pirandello), tra il tempo della storia e il desiderio dell'eterno, in cammino sulle tracce di Abramo. Il saggio, secondo l'andamento a spirale, riprende ed approfondisce continuamente i vari motivi trattati, cogliendone ulteriori significati, in uno snodo storico-teoretico multiprospettico e interdisciplinare.

*Nota esplicativa, nell'indagine interdisciplinare,
sul Mistero del Tempo nella Bibliografia selezionata*

Per una essenziale bibliografia sul tempo in filosofia, letteratura, bibbia e scienza, da cui mi sono fatto suggestionare, pur nella legittima diversità di opinioni (moltissimi altri testi qui non riportati saranno indicati nelle note a piè di pagina) si rinvia a ALIGI L. 1978; AGOSTINO A. 1966; STORONI PIAZZA A.M. 2008; APPEL K. 2018; BALSAMO M. 2019; BENINI A. 2020; BERGSON H. 2019; BERGSON H. 2018; BORGHI C. 2020; TARONI P. 2013; STEIN MURRAY M., CARAMAZZA E. 2019; CILLERAI B. 2008; CIMMINO L. 2020; CURI U., TADDIO L. 2013; DAN L. 2009; DAVIES P. 1997; DORATO M. 2013; ELIADE M. 1989; GATTINONI A., MARCHINI G. 2016; HAMMOND C. 2013; HAWKING S. 2018; HEIDEGGER M. 1998; HEIDEGGER M. 2017; KLEIN S. 2015; LÉVINAS E. 1997; LYOTARD J.F. 2001; MANICARDI L. 2000; DE MONTICELLI R. 2013; ORILIA F. 2012; POLVERELLI M. 2010; PROUST M. 2008; RICOEUR P. 1983; RICOEUR P. 1988; RICOEUR P. 2003; ROVELLI C. 2017; ROVELLI C. 2014; RUGGIU L. 1998; RUGGIU L. 1998; RUGGIU L. 2017; SANTINELLO G. 1986; McTAGGART J.E. 2006; SCICOLONE G. 1998; VENTURINI R. 2018; AZZARÀ S.G., ERCOLANI P., SUSCA E. 2016; MORANI R. 2019; GURMÉN-

DEZ C. 1971. Per un rapido approccio alle Riviste si vedano ALICI L. 1975: 325-345; BERLINGUER R. 1953: 260-279; BIANCHI E., CODEBÒ M., VENEZIANO G. 2010: 119-131; BIUSO A.G. 2016: 277-290; CECOLIN R. 1990: 387-413; CIVILINI E. 2012: 1-19; COTTINI V. 2000: 11-28; DIEZ FISCHER F. 2018: 283-318; MACRÌ R.V. 2008: 2-51; PERANI M. 1978: 401-421; PUPOLIZIO I. 2002: 1-32; RIGHETTI F. 2013: 213-228; RINDONE E. 2003; GIONTI G., SGROI A. 2017: 252-265; PULPITO M. 1998: 99-115; TRIPEPI L. 2020; VINCO R. 2000: 69-78; SCALONI V. 2004: 483-514. Per un breve sguardo ai testi internazionali si vedano BENE L. 2011; NAGY E. 2003; GRÜNBAUM A. 1963; HOLMES C.E. 1960: 207-227; WHITROW G.J. 1980; REICHENBACH H. 1957; BARON S., MILLER K. 2018; HEIDEGGER M. 2009; WILLIAMS J. 2011; LE POIDEVIN R. 1993; LE POIDEVIN R. 2013; BARDON A. 2015; PRIOR A. 2019; PIEPER J. 2014; CONCHEIRO L. 2016; ESQUIROL J.M. 2009; FLASCH K. 2016; OAKLANDER N., NATHAN L. 2008; OAKLANDER N., NATHAN L. 2004; ELIAS N. 1988; JULLIEN F. 2004; SAFRANSKI R. 2020; SLOTERDIJK P. 2006; MOREAU J. 1965: 276-290. Molti altri testi saranno citati nelle note dei singoli capitoli. Qui ho voluto indicare le monografie e i saggi che ritengo più pertinenti per un discorso generale, cogliendo, in un serrato confronto, gli aspetti pluriprospectici e interdisciplinari.

I

IL SENSO DELLA VITA NEL MISTERO DEL TEMPO TRA FILOSOFIA, TEOLOGIA, SACRA SCRITTURA, LETTERATURA E SCIENZA. UNA LETTURA MULTIPROSPETTICA, POLIOTTICA E INTERDISCIPLINARE

La *Prefazione* mi esime dal rappresentare, in rapida sintesi, il *Mistero del Tempo* e di entrare subito *in medias res* nella trattazione che ci sta occupando, immergendoci nel suo flusso inarrestabile, in compagnia di filosofi, teologi, biblisti, letterati e scienziati che, nei loro scritti, ne hanno subito il fascino e lo hanno saputo interiorizzare e narrare, pur nella legittimità dei dispareri, tra dubbi, incertezze e prospettive per un futuro migliore.

Il tempo è, per Weil, la preoccupazione più profonda e tragica degli esseri umani:

Uso corretto del tempo. Nulla è più importante, [...] perché tutti i problemi si riducono al tempo, dolore estremo, tempo non orientato (WEIL S. 1982: 208, 136)¹.

1 Per la filosofa, mistica e scrittrice francese «l'eternità si lascia presagire attraverso il tempo» (WEIL S. 1993: 69), che è, però, contingentato: «dato che il tempo di cui disponiamo è comunque limitato, si è costretti a dividerlo tra la riflessione e l'azione» (WEIL S. 1988: 281). Per la

Per Proust l'uomo deve ricercare il tempo perduto e deve vincere l'oblio² e, per Benjamin, la salvezza è solo nel riscatto del passato oppresso³. Il nostro tempo è dominato dall'oblio che cancella e polverizza ogni cosa (malattia, sofferenza, morte). Per Deleuze siamo "intrecci di flussi vitali" attraversati da energie senza corpo⁴, mentre, Leopardi, ci ricorda che siamo sofferenza, che è in tutte le nostre passioni e nel trascorrere stesso della vita⁵.

La vita dell'uomo (e per vita si intende la verità e la ricerca di senso), per Celan, non è né buio né luce, né bene e né male, ma ombra, e, ossimoricamente, Sì e No, mezzogiorno e mezzanotte, e morte e vita, come asserisce nella silloge *Di soglia in soglia* (*Parla anche tu*):

Parla anche tu / parla per ultimo, / dì il tuo pensiero / Parla. / - Ma non dividere / il sì dal no. / Da' senso anche al tuo pensiero: / dagli ombra. Dagli ombra che basti, tanta / tu sai / attorno a te divisa fra / mezzanotte e mezzodì e mezzanotte / Guardati intorno: / vedi come in giro si rivive - / Per la morte!

Nostra anche gli astri inneggiano all'Eterno: «[è] duro pensare che il coro delle stelle nei cieli non canti le lodi dell'Eterno» (WEIL S. 1926: 313). Anche per il drammaturgo inglese William Congreve, l'Eternità si coglie nel frammento del tempo: «L'Eternità era in quel momento» (si veda CONGREVE W. 1963). Il tempo si percepisce dal punto di vista dell'Eterno (si veda MOSER S. 2018). Per la concezione del tempo in Weil si veda WEIL S. 1929: 387-392.

2 Il *tempo patito* è l'irriducibile *factum*, ma contro di esso vi è il tempo della "memoria involontaria", che fa riaffiorare i ricordi inconsapevolmente, e il tempo della "memoria volontaria", che agisce proprio quando rievochiamo il passato (il recupero del passato avviene soprattutto attraverso la memoria perché è qualcosa che abbiamo vissuto di persona); con abile figurazione retorica e finezza letteraria, lo scrittore presenta il progetto di un "tempo ritrovato". Raccontando il suo amore per Albertine, il narratore la ricorda e la rivive: «Già da un pezzo il ricordo dell'amore mi aiutava a non temere la morte. Poiché capivo che morire era per me qualcosa di nuovo, [...] dal tempo della fanciullezza, già più di una volta ero morto [...] non mi era stata forse più cara Albertine della morte stessa? Potevo concepire allora la mia persona senza che mi continuasse il mio amore per lei?» (PROUST M. 1962: 323).

3 Si veda BENJAMIN W. 1997.

4 Si vedano DELEUZE G. 1969; RELLA F. 2000 (soprattutto le pp. 146-148).

5 Si veda LEOPARDI G., *Inno ad Arimane*: «Tutto è male» (LEOPARDI G. 1992: 2297, corrispondente alla pagina 4174 del manoscritto); «Pare che solamente quello che non esiste, la negazione dell'essere, il niente possa essere senza limiti [...] e che l'infinito venga in sostanza a esser lo stesso che il nulla. Pare soprattutto che l'individualità dell'esistenza [e soprattutto – questo interessa di più in questa sede – quel caso supremo di individuo che sono "io", che sei "tu", che è il singolo personale] importi naturalmente una qualsivoglia circoscrizione [lo spazio e il tempo almeno; la nascita e la morte] di modo che l'infinito non ammetta individualità e questi due termini siano contraddittori; quindi non si possa supporre un ente individuo che non abbia limiti» (LEOPARDI G. 1992: 2300, pagina 4178 dell'autografo).

Si rivive! / Dice il vero, chi parla di ombre (CELAN P. 1998: 231)⁶.

Si può essere ossessionati dal passato, come Kafka, Proust e Benjamin:

Flaubert, come Baudelaire, era ossessionato dal passato. Ma sono tre scrittori ebrei del XX secolo che fanno del passato il loro compito. *Kafka* con i suoi personaggi che nulla sanno o nulla dicono del loro passato. Nemmeno si interrogano su di esso. Josef K. è accusato, ma non sa di che colpa sia accusato, né sa se egli sia effettivamente colpevole. *Proust*, che ha dedicato tutta la sua vita alla ricerca del tempo perduto conclude che esso può essere salvato solo in un'opera che contempli in sé anche il vuoto e l'assenza. *Benjamin*, appunto, che nella sua opera sui passaggi parigini ha tentato una ricerca del tempo perduto, frammentaria e disperata, piena di vuoti e di omissioni, che si accompagnano a immagini balenanti e piene di colore, rivolta non più al passato individuale ma al passato storico. A questi tre potremmo aggiungere Simone Weil, così attenta alle voci dei vinti e dei sommersi della storia, da rifiutare il battesimo perché la chiesa non soltanto non ha avuto cura di questi sommersi, ma ha contribuito nella sua storia al loro naufragio⁷.

Ma l'uomo ha una tendenza invincibile all'Eternità, rivela Claudel:

Qui, qui! Qui, Dio! Qui, il nostro Dio, il cui impegno è quello, attraverso i secoli, di trasferirci alle sue eternità⁸.

6 Si veda l'interessante volume di VITIELLO V. 1996. L'autore affronta tematiche filosofiche confrontandole con la letteratura e con l'arte narrativa, partendo dal racconto di Parmenide e di Platone, per terminare con la pratica filosofica di Celan, dopo aver analizzato Nietzsche, Borges, Heidegger, Jabès, Mann e Croce.

7 RELLA F. 2002: 53. Weil è uno dei personaggi obbligati e un punto di riferimento ineludibile nella storia delle idee, delle inquietudini e dei fermenti del Novecento. Affamata di verità e di carità, rimase sconvolta dall'amore di Cristo, di Dio, dal senso della Passione sulla Croce e da quello dell'infelicità umana, ma non varcò le soglie della Chiesa, pur avendo un animo naturalmente religioso.

8 CLAUDEL P. *Sul Salmo 48*. «Il tempo è il mezzo per essere che viene offerto a tutto ciò che sarà affinché non sia più» (CLAUDEL P. 1924: 57).

È grande questo mistero del tempo che ci tocca in sorte, assevera l'*Ecclesiaste*⁹. Però l'individuo vivente e pensante non è avulso dalle circostanze storiche (*Sitz im Leben*) in cui agisce ed opera, non può ignorarle; l'essere umano non è solo natura, ma è anche storia e per vivere bene deve rigenerare il suo *milieu*, asserisce Ortega y Gasset: «Io sono io e la mia circostanza, e se non salvo questa, non salvo me stesso» («Io soy yo y mi circunstancia, y si no la salvo a ella no me salvo yo»). ORTEGA Y GASSET J. 1946: 322)¹⁰.

Su questo mistero del tempo S. Agostino afferma:

Se nessuno mi interroga, lo so; se volessi spiegarlo a chi mi interroga, non lo so! («Quid est ergo tempus? Si nemo ex me quaerat, scio; si quaerenti explicare velim, nescio» (AGOSTINO, *Confessioni*, XI, 14, 17)¹¹).

9 Si veda *Eccle*, 3, 1-15, di cui si riportano il primo e l'ultimo versetto: «omnia tempus habent, et momentum suum cuique negotio sub caelo»; «Quod iam fuit, ipsum est; et quod futurum est, iam fuit, et Deus requirit, quod abiit». I testi sono tratti dalla *Nova vulgata biblicorum sacrorum auctoritate Joannis Pauli promulgata, editio typica altera* 1998.

10 Per l'autore parlare delle cose significa esperirle: «Non serve a nulla parlare delle cose ponendosi dinanzi ad esse, senza entrarci» (ORTEGA Y GASSET J. 1994: 51). Noi siamo per metà noi stessi e per metà l'ambiente che respiriamo: «Ognuno di noi è per metà ciò che egli è e per metà ciò che è l'ambiente in cui vive» (ORTEGA Y GASSET J. 1994: 25), anzi un suo elemento: «L'uomo è un ingrediente della vita: il resto è la circostanza o il mondo» (ORTEGA Y GASSET J. 1933: 63), in una situazione di mutabilità: «L'unica cosa che è fissa e stabile nell'essere libero è la costitutiva instabilità» (ORTEGA Y GASSET J. 1934: 186-187) e di futuribilità: «La nostra vita, vogliamo o no, è nella sua stessa essenza, futuribilità» (ORTEGA Y GASSET J. 1994: 154). Sulla «circostanza» e la sua ineludibile essenzialità si sono pronunciati scrittori importanti, da Cicerone a Shaw: «Bisogna essere servi delle circostanze» (CICERONE, *Epistulae ad Atticum*, X, 7, 1), e «Le persone che vanno avanti in questo mondo sono quelle che si danno da fare e cercano le circostanze che vogliono e se non riescono a trovarle, le creano» (SHAW G.B. 2019: 56).

11 Con Agostino principia l'analisi psicologica del tempo: il tempo assoluto di Dio, l'Eternità, fa irruzione nel tempo esistenziale della quotidianità e conferisce senso alla finitezza. Il tempo non può più essere oggettivato razionalmente: il passato non è più (*iam fuit*) e il futuro non-è-ancora (*nondum est*); essi si dissolvono ontologicamente e vivono ora solo in uno spazio e in un tempo intimi, la memoria dell'animo (*distensio animi*): memoria (passato), attenzione (presente) e attesa (futuro). Il tempo, in definitiva, si trasforma in una storia dell'anima, in un diario intimo che narra della ricerca del sé e della vita interiore di qualsiasi uomo lungo il filo del tempo dello spirito. Il tempo, tuttavia, ha il suo fondamento nel movimento e nella creaturalità che, di per sé, è immutabile in questo mondo (si veda *De Civitate Dei*, XII, 15). Se è vero che il tempo esiste nell'anima, è altrettanto vero che ha bisogno di una successione di stati e di mutamenti dentro e fuori dell'anima: siamo ben lontani dalla visione di Lucrezio, per il quale «Tempus [...] per se non est» (LUCREZIO, *De rerum natura*, I, 459), e di Kant, che considera il tempo come forma *a priori* della sensibilità, priva di qualsiasi realtà oggettiva esterna. Spazio e tempo, non possedendo alcuna realtà incondizionata, sono solo «principi formali del mondo sensibile [...] condizioni nelle quali noi apprendiamo gli oggetti» (Kant I. *apud* KANT I. 1944: § 14-15); «Il tempo in sé,

Ma proprio tutto il tempo si riduce al presente, sia il passato che non è più, sia il futuro che non è ancora: se il futuro e passato sono, desidero sapere dove sono. Se ancora non riesco, so tuttavia che, ovunque siano là non sono né futuro né passato, ma presente. Futuro anche là, il futuro là non esisterebbe ancora; passato anche là, il passato là non esisterebbe più. Quindi ovunque sono, comunque sono, non sono se non presente. Nel narrare fatti veri del passato, non si estrae già dalla memoria la realtà dei fatti, che sono passati, ma le parole generate dalle loro immagini, quasi orme da essi impresse nel nostro animo al loro passaggio mediante i sensi. Così la mia infanzia, che non è più, è in un tempo passato, che non è più; ma quando la rievoco e ne parlo, vedo la sua immagine nel tempo presente, poiché sussiste ancora nella mia memoria (AGOSTINO, *Confessioni*, XI, 18, 23).

Ci si chiede: “Ma che cos’è allora il tempo?”. E Agostino risponde:

Un fatto è ora limpido e chiaro: né futuro né passato esistono. È inesatto dire che i tempi sono tre: passato, presente e futuro. Forse sarebbe esatto dire che i tempi sono tre: presente del passato, presente del presente, presente del futuro. Queste tre specie di tempi esistono in qualche modo nell’animo e non vedo altrove: il presente del passato è la memoria, il presente del presente la visione, il presente del futuro l’attesa¹²;

considerato assolutamente [... è] un ente immaginario» (Kant I. *apud* KANT I. 1944: § 14, 6). Agostino parte dalla ricerca di un tempo oggettivo e perviene alla sua dimensione intima e soggettiva, ma, per Ricoeur, approda «all’impossibile scommessa di trovare nell’attesa e nel ricordo il principio della loro misura» (RICOEUR P. 1988: 21). Per Agostino Dio è eterno, fuori del tempo; la creazione non è avvenuta in un tempo già esistente, ma il tempo è stato creato con il mondo. La misura del tempo è nell’anima e solo in essa: «L’anima attende, presta attenzione, ricorda: in modo che quello che attende, attraverso il suo sviluppo nel presente, passi poi nel ricordo. Chi potrebbe negare che il futuro non esiste ancora? Ma nell’anima vive l’attesa del futuro. Chi potrebbe negare che il passato non esiste più? Ma nell’anima vive la memoria del passato. E chi negherà che il presente manca di estensione perché non è che un punto transeunte? Ma dura l’attenzione attraverso la quale il futuro tende al passato. Non si può dunque avere un futuro lungo – non esiste ancora –, ma il lungo futuro è la lunga attesa del futuro; non si può avere un passato lungo – non esiste più –, ma il lungo passato è il lungo ricordo del passato» (AGOSTINO, *Confessioni*, XI, 28). È la presenza del tempo nell’anima che rende possibile il computo nelle sue dimensioni di presente, passato e futuro, come attenzione al presente, ricordo del passato e attesa del futuro: presente del presente, presente del passato, presente del futuro. «È in te, spirito mio, che misuro il tempo» (AGOSTINO, *Confessioni*, XI, 27, 36). Del tempo vale quanto asserisce del Mistero di Dio: «Ardo dal desiderio di penetrare in questo intricatissimo mistero» (AGOSTINO, *Confessioni*, XI, 22).

12 AGOSTINO, XI, 20, 26.

«ciò che si sa se nessuno ce lo chiede, e però non si sa più se dobbiamo spiegarlo, è qualcosa che si deve richiamare alla mente», ci dice Wittgenstein¹³. Il tempo, come metafora del mare, del mare dell'essere, ma di un essere mai statico e sempre pronto al divenire, mosso, dantescamemente, dal divino amore: «L'amor che move il sole e l'altre stelle» (*Pd.*, XXXIII, 145), è presente in Rūmī:

Se il mare non conoscesse l'amore / e se ne starebbe immobile / da qualche parte, / se il cielo, le montagne, i fiumi, e / ogni altra cosa nell'universo fossero / egoisti e avidi come l'uomo e come / lui cercassero di acquistare e accumulare cose per sé, l'universo non funzionerebbe (*Se il cielo non fosse innamorato*).

La poesia, come il tempo, è una barca che è destinata a percorrere le acque, assevera ancora il poeta:

Io sono come la luna, / dappertutto e in nessun luogo. / Non cercarmi al di fuori; / abito nella tua stessa vita. / Ognuno ti chiama verso di sé; / io ti invito solo dentro te stesso. / La

13 WITTGENSTEIN L. *Ricerche filosofiche*, § 89; WITTGENSTEIN L. *Ricerche filosofiche*, § 92. C'è un autentico tema agostiniano in questo invito alla rimemorazione (*Besinnung*). Si veda AGOSTINO, *Confessioni* XI, 15-16. Scrive il filosofo: «Il passato non può essere misurato, in quanto è già trascorso; né può essere misurato il futuro, poiché non è ancora giunto. E il presente non si può misurare perché non ha estensione» (WITTGENSTEIN L. 2000: 38). Solo il presente si vive eternamente, asserisce nel *Tractatus*: «La morte non è evento della vita. La morte non si vive. Se per eternità si intende non infinita durata nel tempo, ma intemporalità, vive eterno colui che vive nel presente. La nostra vita è così senza fine, come il nostro campo visivo è senza limiti» (WITTGENSTEIN L. 1995: 107). Per Jaspers la morte è una situazione-limite che, conducendo l'esistenza sull'orlo del nulla, la apre alla Trascendenza: «La morte è per l'esistenza, la necessità del suo esserci, nel dileguarsi dell'apparire che resta sempre non vero» (JASPERS K. 1978: 199-200). A mille anni di distanza dall'Ipponese, il filosofo si pone la medesima domanda: «Dove va il presente quando diventa passato, e dov'è il passato?» (JASPERS K. 1978: 149). Per Heidegger l'esserci (*Dasein*) è un essere-per la morte che è la «possibilità dell'impossibilità» (HEIDEGGER M. 1976: 306). Rimane sullo sfondo il tempo in cui si consuma una vita «sazia di giorni» (*Gen*, 25, 8; 35, 28-29; *Es*, 23, 26) e prematuramente (si vedano *Sal*, 102, 24-25; *Is*, 38, 10-11): «Et deficiens mortuus est Abraham in senectute bona provectaque aetatis et plenus dierum congregatusque est ad populum suum»; «Et completi sunt dies Isaac centum octoginta annorum; consumptusque aetate mortuus est et appositus est populo suo senex et plenus dierum»; «abbreviavit dies meos. Dicam: "Deus meus, ne auferas me in dimidio dierum meorum"; «ego dixi: in dimidio dierum meorum vadam ad portas inferi; quaesivi residuum annorum meorum. Dixi: Non videbo Dominum Deum in terra viventium, non aspiciam hominem ultra inter habitatores orbis». Si noti che in «in dimidio dierum meorum» è l'*incipit* del poema dantesco: «Nel mezzo del cammin di nostra vita» (*Inf.*, I, 1).

poesia è la barca / e il suo significato è il mare. / Vieni a bordo,
subito! / Lascia che io conduca questa barca! (*Io sono la luna*).

Ma il paesaggio naturale può trasformarsi in una immagine notturna, col frantumarsi della Divina Monade originaria nella molteplicità delle cose, rigenerandosi nello Spirito, asserisce il Nostro:

Le nove sfere del cielo erano tutte immerse in quella luna,
/ e in quel mare era nascosta la navicella del mio essere. / Il
mare si ruppe in onde, e di nuovo l'intelligenza apparve; / essa
lanciò un appello. Così accadde. / Il mare divenne schiuma, e
a ciascuna delle sue falde / qualcosa prendeva forma, qualcosa
s'incarnava. / Ogni falda di schiuma corporale, che ricevette
un segno da quel mare, / subito si fuse, e spirito si fece in
quell'Oceano (*La fine e il principio*).

Il tempo si alterna tra il giorno e la notte, tra la luce e le tenebre, tra l'alba e il tramonto, come ci fa ancora notare il poeta islamico Rūmī:

Interroga il grande fiume del tempo, ti risponderà sempre
col giorno e con la notte, con l'alba e il tramonto, con la luce
e con la tenebra¹⁴.

14 Si veda *Sal* 88. Rūmī è un poeta e mistico islamico dell'Anatolia del secolo XIII (1207-1273), definito lo "Shakespeare dell'Islam", teologo musulmano sunnita, tra i massimi esponenti della mistica persiana. Il fine dell'uomo per lui è l'*unio cum Deo*, fuori dello spazio e del tempo, nell'Eterno: «Non vedrai né cielo né stelle, né esistenza, eccetto Dio l'Uno, il Vivente, l'Amorevole». I suoi pensieri sul grande fiume del tempo hanno ispirato il titolo del volume di NOVIKOV I.D. *Il fiume del tempo*, che analizza lo scorrere del tempo e la sua direzionalità secondo la teoria della relatività per cui il tempo non è un Assoluto che fluisce in modo uniforme e sempre uguale, ma fa tutt'uno con lo spazio e, come lo spazio, anch'esso può essere modificato. Le teorie fisiche e cosmologiche non hanno risolto il problema del tempo che rimane un Mistero. Per la metafora del fiume sottoposto all'inesorabile legge del tempo, Eraclito aveva scritto: «tutto scorre come un fiume [*panta rhei os potamòs*]. Non si può discendere per due volte nello stesso fiume e non si può toccare una sostanza mortale nello stesso stato, ma a motivo dell'impetuosità e della velocità del mutamento essa si disperde e si raccoglie, viene e va» (DIELS H., KRANZ W. *fram.* 22, B, 91). Rūmī (si veda RŪMĪ M.J. *apud* DE VITRAY MEYEROVITSCH E. 1991) concilia, nella sua poesia, l'infinita varietà delle forme, rappresentate dal mare, con l'unicità e unità dell'essere, in senso dinamico, ovvero con l'unità dell'Esistenza (*wahdat al-wujūd*), in perfetta sintonia con Muḥammad Ibn 'Alī ibn Muḥammad ibn al- 'Arabī: infinita varietà di forme e unità dell'essere sono le due facce della stessa Divina Medaglia, in cui anche il tempo è e diviene. Immanenza e Trascendenza, laddove l'Immanenza è Trascendenza, e viceversa, evitando le sponde del dualismo e del panteismo. Sulla simbologia e la figurazione dell'acqua come metafora della vita e del suo naufragio, nella poesia italiana del Novecento, si veda JABÈS E. 2001: 19. «Inabissato / nel grande mare, dove / tu meno di un punto sei...» (Turolto D.M. *apud* TUROLTO D.M. 1990, *E senza sponde. Il segno del tau*). Quando Rūmī viaggiò nella sua anima gli si disvelò l'Aldilà, vide le

“Il grande fiume del tempo” lascia i segni e devasta fino a raggiungere la sua acme con la vecchiaia che, ancora in vita, può già considerarsi come morte, per tutte le limitazioni che comporta, sia fisiche sia psicologiche, come rileva Savyon Liebrecht (LIEBRECHT V.S. 2001)¹⁵.

Scrive Rella:

Ho letto recentemente un libro, *Prove d'amore* di Liebrecht. L'autrice ci propone un'idea della vecchiaia come enigma, un mistero irrisolvibile, che però incombe intorno a noi come il nostro destino. Nessuno vi sfugge, eppure della vecchiaia non sappiamo niente; è un paese ignoto, inesplorato, il vero e proprio cuore di tenebra della vita. [...] Hamutal, la protagonista del libro, guarda la madre ricoverata in un geriatrio e si chiede dove siano finiti i suoi ricordi e la sua cultura. Si chiede perché la madre si dimentichi di lei, del marito, dei nipoti, e invece si ricordi delle carpe “già tre volte menzionate con tanta convinzione” [...] Si chiede cosa siano quei frammenti di memoria che emergono in lei e si dilaniano a vicenda. Si chiede che senso abbia un'esistenza vissuta solo dal corpo privo di ricordi, o almeno dei ricordi che lei considera significativi. Si chiede quale sia “l'enigma di questo vuoto improvviso, come se la vita fosse un disegno inutile” [...] Hamutal non ha risposte. Ma nemmeno noi le abbiamo. Forse l'unica risposta possibile è quella che affiora a un certo punto, quasi casualmente, in lei: “Penso che preferirei dimenticare la maggior parte delle cose che ricordo”. Dietro le sue parole si sente l'eco delle parole dell'antico Sileno, che Sofocle, anch'egli ormai nell'estrema

nove sfere del cielo immerse nella luna, il mare schiumoso con le sue falde. Ci troviamo di fronte al trionfo compiuto dello Spirito creante originario in cui fine e principio *simul stant*: «In my beginning is my end» (ELIOT T.S. 1943). Tra le questioni più significative dei *Quattro Quartetti* di Eliot rinveniamo la natura del tempo e le modalità in cui esso si rigenera, ricombinando le sue scansioni: presente, passato e futuro, e rendendo inutile la sua tassonomia, perché presente e passato si trovano insieme nel futuro e l'inizio è già la fine: «Il tempo presente e il tempo passato / Sono forse insieme presenti nel tempo futuro, / E il tempo futuro è già compreso nel tempo passato» (ELIOT T.S. 1943); «Ciò che chiamano inizio è frequentemente la fine / E finire è iniziare» (ELIOT T.S. 1943). Già Eraclito nel frammento 103 aveva affermato che il principio e la fine sono la stessa cosa: «xunòn gar 'arkè kai péēras 'epí xunòn periferēías»: «Nella circonferenza di un cerchio coincidono principio e fine» (DIELS H., KRANZ W. *fram.* 103). Molto calzanti, in tal senso, le parole di Agamben: l'uomo è «Colui che percependo il buio del presente, ne afferra l'inesitabile luce; e anche colui che, dividendo e interpolando il tempo, è in grado di trasformarlo e di metterlo in relazione con gli altri tempi» (AGAMBEN G. 2010: 22).

15 Si vedano soprattutto le pagine 9, 21, 27, 38, 49, 71, 141 e 161.

vecchiaia, nell'*Edipo a Colono*, eleva a metafisica tragica: "Non essere nati per l'uomo è la miglior sorte...". La vecchiaia dunque come una morte vissuta in vita, come l'esaudirsi di un'oscura sete di oblio. Come un male che attira a sé e inghiotte il male di vivere. [...] Chiedi che cosa sia il male. Leopardi, in una lucida e allucinata pagina dello *Zibaldone*, afferma che tutto è male. Il male è malvagità, ma è anche sofferenza: la *souffrance* che è, secondo Leopardi, l'essenza stessa del vivente. D'altronde la malvagità altro non è che sofferenza, sofferenza inferta, sofferenza subita [...] In effetti c'è un unico male. Il male di vivere, da *Sofocle a Montale*. Il tragico. Il lamento di Filottete, il suo *aèi*, secondo Nicole Loraux, si trova apparentato con *aión*: così che una nozione temporale come questo dolore fisico, che mi strappa il lamento, viene elevata all'intemporalità dell'*aión*, del grande anno. Dunque "un dolore che si fa eterno e si nutre di se stesso" (RELLA F. 2002: 7-8).

Inizio [...] ed elemento primordiale delle cose è l'Infinito [...] da dove infatti gli esseri hanno origine, ivi hanno anche la distruzione secondo necessità: poiché essi pagano l'uno all'altro la pena e l'espiazione dell'ingiustizia secondo l'ordine del tempo (SIMPLICIO, *Phys.* 24, 13, A9).

Già per Anassimandro, all'inizio della filosofia, intesa come esercizio del *logos*, le cose, staccandosi dal loro Principio, che è infinito, per loro natura sono limitate e finite; esse, venendo alla luce, si separano dall'Infinito e, questo fatto, richiede un'espiazione, il pagamento di un fio, come ci attesta Simplicio, riferendo un frammento della sua opera *Sulla Natura*. Si riporta il commento di Rella:

Le testimonianze affermano che alla base del pensiero di Anassimandro c'è l'infinito, *apeiron*, il luogo da cui traggono origine le cose. Kirk-Raven in *The Pre-socratic Philosophers* affermano che *apeiron* non significa "infinito" in senso spaziale o geometrico, ma piuttosto "ciò che è senza confine, limite, definizione". Che rapporto c'è allora tra questo "sconfinato" e il terribile annuncio che le cose, là dove nascono, devono perire?

Leopardi si è posto, più di due millenni dopo, lo stesso problema di Anassimandro e le sue parole sono una lama di luce dentro il remoto enigma che inaugura la filosofia occidentale, dentro "l'orribile mistero delle cose", del male e della sofferenza che esse contengono, che si mostra sullo sfondo di un misterioso "infinito".

Le cose e l'infinito sono reciprocamente incompatibili, e questo conflitto le rende soggette a una misteriosa "giustizia". Leopardi scrive nello *Zibaldone* che "l'infinito, cioè una cosa senza limiti, non può esistere, non sarebbe cosa".

Proviamo a riflettere a partire di qui. Le cose hanno origine dall'*apeiron*, dall'interminato: dunque dalla non-cosa. Divenendo cose, giungendo dunque all'essere come cose, provocano una lacerazione nell'infinito interminato del possibile, e questa lacerazione è contraddizione e ingiustizia. Il tutto sconfinato, scrive Diogene Laerzio, "è immutabile", mentre le cose, divenendo, portano l'essere al mutamento, al tempo: alla nascita e alla morte. Il loro acquistare esistenza è dunque la conquista della morte, che esse portano con sé nel mondo. La punizione ha luogo non perché, come credeva Nietzsche, le cose si emancipano dall'essere, ma piuttosto perché si emancipano dal non essere: dal nulla della non-cosa per venire all'essere, per darsi appunto come essere-cose.

Il possibile non ha limiti, e l'essere in quanto essere della cosa pone invece limiti: sospende il "non" dell'illimitato (*a-peiron*) che salvava l'infinito dal mutamento e dalla morte. Ma, entro questi limiti, che si disegnano come tracce d'ombra nell'uniformità dell'*apeiron*, le cose compiono una seconda ingiustizia, dopo quella originaria della lacerazione che esse hanno provocato nel tessuto dell'indeterminato. Ogni cosa che viene si situa nei limiti della cosa che è già stata e che non può più essere, proprio perché dentro questi limiti c'è l'avvento di un'altra cosa. Ciò che viene porta così violenza e ingiustizia contro ciò che è già avvenuto, che è già stato e, secondo l'ordine del tempo, secondo l'ordine del prima e del dopo, dovrà pagarne il fio: dovrà perire per fare posto a sua volta a un'altra cosa che è destinata a venire.

È Dike che presiede al terribile destino degli esseri, delle cose e degli uomini che giungono all'esistenza: la distruzione secondo l'ordine del tempo. [...]

De Maistre, [...] lo ripeterà parlando di una legge universale che investe inesorabile tutto il creato: la legge della distruzione violenta di tutti gli esseri. L'attore di questa distruzione è, secondo de Maistre, l'uomo, "il distruttore". "Ma come potrà adempiere alla legge, egli che è un essere morale" [?], si chiede de Maistre. La legge della *souffrance*, del dolore e del male di fatto travalica la morale. La distruzione distrugge anche qualsiasi legge morale che viene anch'essa schiantata, come i viventi, come gli uomini: come le loro opere e le loro creazioni (RELLA F. 2002: 19-20).

Per il citato Rella il tempo, orientandosi fra passato e futuro, si dissolve e si polverizza e di esso non rimane nulla:

Il tempo della morte

Dicono che per morire si lotti aspramente
altri che il trapasso sia un quasi niente
ma nella vita ognuno la morte in sé sente
e dunque [...] inesorabilmente
io tu tutti dunque viviamo morentemente

tra qui e là forse non è visibile uno spazio
e pure il tempo è impercettibile interstizio
spira il respiro e riprende forse come un vizio
che non è ancora fine ma non sarà più inizio
misurabile forse è solo l'immisurabile strazio

una bolla di vita o forse un grumo di morte
sospeso sopra noi o dentro noi oscura sorte
quando siamo all'ultima delle sette porte
che recludono il mondo quando sono aperte
e su quella soglia mute recedono le scorte

il tempo e lo spazio dissero è astrazione
ma solo in quell'istante c'è la consunzione
del tempo e dello spazio nello smarrimento
d'un inenarrabile smisurato terribile momento
dove la vita è non morte ma solo sgomento.

Un punto

Il tutto e il niente si toccano in un punto
d'un cerchio che avvolge il mondo intero:
un punto ho detto o forse un buco nero.
L'uomo ha inventato l'ellissi e la spirale
per figurare una via che scende o sale
oltre la giunzione che precipita il reale
nella ventura di una trottola impazzita.

Il computo del tempo

Teso al passato e al futuro
il presente si storce e si distorna,
e il fu e il sarà ci disorienta.
Tutto è come gioco di dadi

nella bussola, il caso, la ventura;
e il conto disse più non torna.

Il tempo si scompone, si sfarina
in un pulviscolo che non ha dimora
perché è niente che abita nel niente.

Il passato è poca polvere stretta
in pugno. Il futuro è una mano
aperta e tesa verso il niente.

Il presente è scheggia, interstizio,
mormorante crepa in mezzo al buio:
poca polvere sul palmo della mano.

Sommando dunque il fu l'è e il sarà,
ovvero zero a zero a zero ho zero ancora,
ho niente. E il conto torna sempre.
(RELLA F. 2002: 106-108).

Continua il filosofo, notando la ruina che il tempo arreca alle cose e, soprattutto, alle persone che, con la vecchiaia, diventano fragili nel corpo e nello spirito e dipendenti in tutto dagli altri:

Noi siamo nel tempo, il tempo che fluisce rapinoso e terribile. Benjamin ha detto che solo una rottura messianica può salvarci da questo precipitare, perché questa rottura può creare una sorta di inversione temporale, e dunque ciò che è andato in rovina, ciò che si è irrimediabilmente infranto, può trovare di nuovo senso e ragione: in una parola può essere redento. E se la speranza messianica non è per tutti, per tutti è almeno la possibilità di mettere le cose in *Stillstand*: in “stato di arresto”, in modo che esse, nella tensione che per un istante le tiene in sospeso possano significare, o almeno creare quello spazio, quell’interstizio in cui perfino l’inesprimibile può affacciarsi, mostrarsi, e forse prendere forma e dunque diventare un significato, un senso. Rilke ha scritto che anche il dolore, perfino il dolore, può diventare una “cosa nostra”.

Ma c'è chi non ha tempo. I “dannati della terra”, che giacciono in una miseria interminata che agglutina ogni tempo in un solo tempo: l'eterno presente della fame, della necessità, della sofferenza. Ma noi tutti arriviamo a essere “dannati della terra”.

È l'età della vecchiaia, quando perdiamo non solo ogni potere su ciò che ci circonda, ma anche su di noi, sul nostro corpo, e diventiamo una cosa abbandonata alla cura di chi ci sta intorno. È il tempo in cui la memoria si appanna e l'orizzonte del futuro si appiattisce fino a svanire, e si vive in una sorta di sconfinato presente, quel tempo che è, come ha scritto Taubes, il tempo su cui spira l'alito mefitico della morte.

Questo tempo, che sarà il nostro tempo, è incomprensibile. È un mistero dentro la vita, grande come il mistero della morte che pure la abita (RELLA F. 2002: 138-139).

Per il salmista la visione non è così pessimistica; per lui si giunge alla sapienza del cuore, solo se il Signore ci insegna a contare i giorni: «Insegnaci, Signore, a contare i nostri giorni e giungeremo alla sapienza del cuore» (*Ps*, 90, 12)¹⁶. «Salva il tuo popolo, Signore, e benedicci la tua eredità e sii pastore e sostegno per sempre» (*Ps*, 28, 9)¹⁷.

Il sentimento del tempo si disnoda, nel corso dei secoli, dal salmista orante fino alla riflessione maturata nell'esperienza concentratoria di Bonhoeffer:

Mi sto cimentando in questi giorni con un piccolo studio sul 'sentimento del tempo', un'esperienza che è particolarmente caratteristica della custodia cautelare. Qualcuno che mi ha preceduto in questa cella ha inciso sopra la porta: "Tra cent'anni sarà tutto finito". Era il suo tentativo di venire a capo di questa esperienza del tempo vuoto, ma c'è molto da dire su quest'argomento, e mi piacerebbe discuterne con papà. La risposta biblica al problema è: "Nelle tue mani sono i miei

16 «Dinumerare dies nostros sic doce nos, ut inducamus cor ad sapientiam». Abbiamo bisogno di «un cuore che ascolta» (1 *Re*, 3, 9), come quello che Salomone chiede a Gabaon al Signore; il dono dell'ascolto si traduce fattivamente nella capacità di «rendere giustizia al popolo» e di «distinguere il bene dal male» (1 *Re*, 3, 9). La sapienza, *Kohmà*, è la capacità della mente di apprendere nuove conoscenze, l'attitudine a riflettere sulle esperienze fatte per ricavarne indicazioni utili per orientare la propria vita in senso eminentemente pratico, anche in riferimento a problemi generali, come il significato della vita o della sofferenza. I libri sapienziali sono sette: *Giobbe*, *Salmi*, *Proverbi*, *Qoèlet*, *Cantico dei cantici*, *Sapienza* e *Siracide*. La parola cuore, *Lev* o *Levav*, ricorre 858 volte nella Bibbia. Per il cuore sapiente, *Levav Hokmà*, si veda ZIÈBA Z. (*Ps*, 90, 12) 2008: 113-124.

17 «Salvum fac populum tuum et benedic hereditati tuae et pasce eos et extolle illos usque in aeternum». Si vedano NICETA DI REMESIANA, *Te Deum*.; BURN A.E. 1926; SHEWRING V.H. 1929: 49-53; KAHLER E. 1958. Si vedano *Sal*, 33, 12; 94, 5; *Deu*, 7, 6-16 e 9, 29; 1 *Sam*, 10, 1 e *Ef*, 1, 18. «Io mi rivolsi attento al primo tuono, / e 'Te Deum laudamus' mi pareva / udire in voce mista al dolce suono» (*Pg*, IX, 139-141).

giorni” (*Sal*, 31). Ma anche nella Bibbia troviamo proprio la domanda che qui minaccia di imporsi su tutto: “Fino a quando Signore?” (BONHOEFFER D. 2002: 67).

Occorre sapere valorizzare il tempo, evitare di buttarlo via, abitudi, come noi siamo, ci ammonisce don Milani, a

bestemmiare il tempo, dono prezioso di Dio che passa e che non torna (MILANI L. 1958: 135).

Dopo aver scoperto lo spazio al seguito di Copernico e di Galileo ed essere capace oggi di conquistarlo, l'uomo moderno ha bisogno di ritrovare il tempo per santificarlo:

Per capire gli avvenimenti spirituali che scompigliano la nostra epoca, occorre sempre risalire, non finirò di ripeterlo, alla loro radice comune: la scoperta del Tempo (DE CHARDIN P. 1972: 111)¹⁸.

Il tempo e lo spazio sono divenuti, per noi, attori del dramma dell'Universo¹⁹; nell'immensa evoluzione del mondo, l'uomo non è né può essere un semplice spettatore, ma è chiamato a costruire l'avvenire del mondo.

Perciò:

Ricompiamo il tempo: la mezzanotte è vicina; lo Sposo non può tardare; teniamo accese le nostre lampade. Presentiamo a Dio i nostri cuori miseri, vòti, perché Gli piaccia riempirli di

18 Per un appoggio evoluzionistico di Teilhard de Chardin, aperto al futuro, si veda VIGORELLI G. 1963. Scrive il Vigorelli nella *Giustificazione in tre paragrafi* III: «L'antropologia, infatti, più che la conoscenza del passato dell'uomo, dev'essere, ed è per Teilhard, la scienza del futuro dell'uomo. L'Uomo è il suo Progresso: questa è la legge dell'Evoluzione. È in forza di questa legge, che i cristiani e i laici possono, e devono, aprire un totale dialogo, d'ambo le parti né viziato nelle intenzioni né equivoco nei risultati» (VIGORELLI G. 1963: 12). Una finalità simile spinse Pasolini, *marxista sui generis*, a dialogare con il mondo cattolico: «Ho collaborato a provocarlo, [il dialogo] e credo di aver avuto ragione» (Pasolini P.P. *apud* PASOLINI P.P. 1999: 1344). Si veda BIANCO M. 2019: 639-668, 641-642.

19 Nel 1929 l'astronomo americano Edwin Powell Hubble formulò la nota legge che porta il suo nome in base alla quale l'universo non è statico ma in continua espansione per l'immensa forza sprigionata 14 miliardi di anni fa dal *big bang*; forza che accelera la massa dell'universo. Si rinvia, nella sterminata messe bibliografica, a BONNOR W. 2003; BALBI A. 2019; GOLFARD C. 2016; GOTT J.R. 2016; WEINBERG S. 1977.

quella carità che ripara al passato, che assicura l'avvenire, che teme e confida, piange e si rallegra, con sapienza; che diventa in ogni caso la virtù di cui abbiamo bisogno (MANZONI A. 2003: 317).

Il problema è come riuscire a superare il “tempo disperso”, cioè privo di ogni orizzonte finale a cui riferirsi, e, quindi, votato, come tale, al non senso, e trovare il “tempo opportuno”, o anche il “tempo gradito”, il “tempo giusto e aperto”, il “tempo della grazia”, che, secondo la formulazione di Rosenzweig, “tiene il passo” con l'amore di Dio che è eterno:

Nella ripetizione quotidiana, settimanale e annuale dei cicli di preghiera culturale, la fede rende “ora” l'istante, rende il tempo pronto ad accogliere l'eternità; e, quest'ultima, da che trova accoglienza nel tempo, diviene a sua volta come il tempo (ROSENZWEIG F. 1985: 313)²⁰, ed è perciò prezioso poiché ogni secondo [...] era la piccola porta da cui poteva entrare il Messia (Benjamin W. *apud* BENJAMIN W. 2014: 86)²¹,

20 Per Rosenzweig, tempo ed eterno restano i poli di una tensione irriducibilmente dialettica, correndosi il rischio, nel loro incontro, dell'annullamento di uno a favore dell'altro: o si eternizza la storia, che cessa di essere tale, o si storicizza l'eternità, riducendola al rango di un continuo divenire, perdendo il carattere di mistero e di miracolo. L'ingresso dell'eterno nel tempo trasforma radicalmente e ontologicamente il tempo e gli assegna una destinazione teologica di tempo compiuto, o di fine del tempo; se, al contrario, l'eterno si fa storia, il suo dispiegamento si traduce in una fenomenologia dell'assoluto con il carattere di necessità della storia, annullando, così, ogni differenza tra storia e teodicea che si sovrappongono confondendosi. A partire da Hegel la storia, nel suo divenire, acquista significato di criterio di verità (*Lezioni sulla filosofia della religione* e *Lezioni sulla filosofia della storia*); su questa linea si muoveranno anche TROELTSCH E. (*L'assolutezza del cristianesimo e la storia delle religioni*), la *Religionsgeschichtliche Schule* e HARNACK A. (*L'essenza del cristianesimo*). Per il tempo in Rosenzweig si vedano RICCI SINDONI P. 2012; CIRILLO A. 2012.

21 Per Rella, Benjamin, con altri filosofi, letterati e psichiatri (da Pareyson alla sua scuola, da Leopardi, a Freud, Lacan, Proust, da Musil a Rilke), sarebbe fautore del cosiddetto “pensiero debole”, che addita l’“oggetto della filosofia” nella verità (citando persino Platone), ma assevera «che la verità non si dia immediatamente (o attraverso la mediazione dialettica) in un linguaggio privilegiato, ma piuttosto attraverso la diversione, o l'*apate*, in un linguaggio capace di avventura, di una peripezia» (RELLA F. 1986: 158). Hegel aveva celebrato la categoria della totalità dell'*homo emancipator* e l'autonomia del soggetto (sia esso lo stesso spirito o una classe o un movimento storico, come sarà per il marxismo) nell'imperialismo della soggettività che assorbiva l'altro senza lasciare spazio alla differenza in un pensiero solare eliminante ogni ombra. A questa concezione si erano opposti Adorno e Benjamin, in linea con l'impianto tragico delle filosofie di Kierkegaard e di Rosenzweig e con l'idea neo-kantiana dell'incommensurabilità della parte col tutto, della totalità intesa come *suppositum*, dando l'abbrivo a quella “logica della disgregazione” nelle avanguardie poetiche del Novecento (Trakl), come nella grande arte di Picasso, nella

come ci dice Benjamin, ricordandoci che è quel “poco” che basta per tutti i secoli e per la terra.

In questa luce e in questo senso vanno ascoltate le prime parole pubbliche di Gesù: «Il tempo è compiuto, il Regno di Dio è vicino» (Mc, 1, 14)²², ossia il tempo di Dio per l'uomo, il «tempo confuso con il Signore» (TERESA D'AVILA), il «tempo come l'ad-Dio della teologia»²³, per Lévinas, perché «la carità divina restituisce il tesoro del tempo» (WEIL S. 1982: 192), assevera Weil, quello «che volge e rivolge coi giorni e con noi ogni cosa nel segreto di Dio», come afferma Bacchelli²⁴. È nel tempo che, come asserisce Lévinas nella sua etica della relazione/trascendenza,

musica atonale dodecafónica di Schönberg, e via elencando, e nelle filosofie atonali dello stesso Benjamin, di Adorno e Bloch con la loro “dialettica negativa”; Bloch nel suo utopismo storico celebra il tempo originario nella sua assoluta purezza, inteso come repentino (si veda BODEI R. 1979: 5-16), soffermandosi sugli analoghi concetti di attimo in Platone, San Paolo, Bergson, Bachelard, Kierkegaard, Heidegger, Schelling, James, Husserl, Adorno e, ovviamente, Benjamin.

22 «Impletus est tempus, et appropinquavi regnum Dei».

23 L'altro è originariamente votato a me, di qui una «responsabilità senza preoccupazione di reciprocità: devo rispondere di altri senza occuparmi della responsabilità d'altri al mio riguardo. Relazione senza correlazione o amore del prossimo che è anche senza eros. Per l'altro uomo e dall'essere per l'altro a-Dio» (LÉVINAS E. 1983: 13). Dall'essere se stessi si passa all'essere per l'altro e da qui a-Dio. La fenomenologia dell'idea dell'Infinito in me accade nella relazione con l'altro che è la mia stessa relazione a-Dio, passaggio compiuto da Dio stesso, perché il *Dio-che viene all'idea* è la sua stessa vita. Tutto il pensiero di Lévinas - l'altro che precede il medesimo, rimandandolo al Totalmente Altro (*Autrui*) - si disnoda nelle coordinate del tempo. Si vedano le sue opere più significative: LÉVINAS E. 1980; LÉVINAS E. 1983; LÉVINAS E. 1984; l'etica come filosofia prima – metafisica – viene prima dell'ontologia: il tempo è il modo della relazione con l'altro senza compromettere l'alterità: «il tempo significa questo sempre della non-coincidenza, ma anche questo sempre della relazione – dell'aspirazione e dell'attesa» (LÉVINAS E., PEPERZAK A. 2001: 11). Si veda anche LÉVINAS E. 1997. La responsabilità misura il tempo. Lévinas, con Buber, dà vita ad un'etica della relazione o della trascendenza (si veda FORTE B. 2004). In questa prospettiva la fondazione etica è nella relazione del soggetto ad altri, nel darsi del volto altrui che precede il medesimo in un approccio fenomenologico dell'incontro con l'altro. L'impegno e la responsabilità etica sono per l'“umanità dell'uomo”, per quell'*humanum* universale da riconoscere e difendere in ogni uomo, a prescindere dalla sua appartenenza etnica o religiosa (si veda FERRETTI G. 1996: 26).

24 Nel *Mulino* la vena, l'arte «fluviale di Bacchelli accompagna per un non breve tratto di storia e cronaca un fiume come il Po, che per Bacchelli meglio d'ogni altro sa esprimere il ritmo del tempo, il corso della storia, non solo col fluire vario e incessante delle sue acque, col gioco delle sue piene e delle sue sedimentazioni, ma anche, finché c'erano, col battito delle ruote dei suoi mulini; perciò meglio d'ogni altro può adombrare-alimentare quella vena e arte, la quale già più di dieci anni innanzi Cardarelli vedeva soggetta a piene e straripamenti e con “acque torbide e irruenti” che “sradicano” le piante da un podere e le depongono in un altro» (SACCENTI A. 1973: 73-90).

L'altro (*Autrui*) certo si offre a tutti i miei poteri, soccombe a tutte le mie astuzie e a tutti i miei crimini. Oppure mi resiste con tutta la sua forza e con tutte le sue imprevedibili risorse della libertà. Io mi misuro con lui. Ma egli può anche - ed è così che mi presenta il suo volto - opporsi a me oltre ogni misura, nell'apertura totale e nella totale nudità dei suoi occhi senza difesa, nella rettitudine e nella franchezza assoluta del suo sguardo. È qui che ha termine l'inquietudine solipsistica della coscienza che, in tutte le sue avventure, si vede prigioniera di Sé: la vera exteriorità è in quello sguardo che mi proibisce ogni conquista. Non che i miei poteri siano troppo deboli per accettare la sfida della conquista, ma io *non posso più potere* (Lévinas E. *apud* LÉVINAS E., PEPPERZAK A. 1989: 40)²⁵.

Decisamente rilevanti le riflessioni di Derrida sul significato della parola *addio* nell'opera di Lévinas; così scrive il filosofo:

Penso che *addio* possa significare almeno tre cose: 1. Il saluto o la benedizione data (prima di quel linguaggio constativo, 'addio' può significare sia 'buongiorno', sia 'ti vedo', 'vedo che tu sei qui', io ti parlo prima ancora di dirti qualsiasi altra cosa - e in Francia capita che in alcune zone si dica *addio* nel momento dell'incontro e non della separazione). 2. Il saluto o la benedizione data nel momento di separarsi, o di lasciarsi, talvolta per sempre (e non lo si può mai escludere): senza ritorno quaggiù, nel momento della morte. 3. L'ad-dio, il per Dio o il davanti a Dio prima di tutto e in ogni rapporto all'altro, in ogni altro addio. Ogni rapporto all'altro sarebbe, prima e dopo tutto, un addio (DERRIDA J. 1992: 50-51).

Il filosofo si sofferma sul pensiero levinassiano che, a suo dire, «ha cambiato il corso della riflessione filosofica del nostro tempo, e della riflessione *sulla* filosofia», come scrive in quarta di copertina del suo importante volume sull'opera di Lévinas, *Addio a Emmanuel Lévinas* (DERRIDA J. 1998), dove, riportando una affermazione del Nostro, «Essa [l'intenzionalità, la coscienza-di] è attenzione alla parola o accoglienza del volto, ospitalità e non tematizzazione», aggiunge:

25 La riscoperta della relazionalità è una delle più significative acquisizioni della filosofia e del pensiero religioso della seconda metà del Novecento, nella linea che va da Mounier a Lévinas (si vedano MOUNIER E. 1995; MANCINI I. 1990: 589-ss.). Dall'altro si giunge alla "nostalgia" dell'Altro dal quale ci viene la salvezza (si veda HORKHEIMER M. 1972).

Addio ripercorre e si lascia interrogare da alcune questioni di fondo che l'opera lévinassiana ha posto alla filosofia: il rapporto etica-diritto, la nozione di giustizia, la figura del terzo, il tema della responsabilità etica e della decisione politica, il nesso ospitalità/femminilità, la nozione di volto, ecc.

Pertinenti le riflessioni di Rella:

Un codice etico infallibile, universale, razionalmente fondato non si troverà mai. Al fondo di ogni atto troviamo l'ambivalenza che è costitutiva dell'essere umano e che è, anche, l'ambivalenza della morale, di cui è necessario accettare fino in fondo il carattere aporetico, "non-razionale" o, per dirla con Durkheim, anomico. Ma nessun impulso morale resiste alla prova del fuoco dell'utile e del profitto, che dominano lo spazio sociale. È necessario dunque spostarsi altrove: faccia a faccia con l'Altro, in un incontro "programmaticamente non simmetrico", ineguale al di fuori dell'equilibrio del guadagno, della perdita e delle contropartite. Questo incontro con la differenza irriducibile dell'Altro è ciò che crea il soggetto come io, che pone l'Altro come altro io. È un essere per l'Altro, uno sporgersi verso di esso, che non può essere assimilato al *mit-sein* (essere con) heideggeriano, che tutt'al più, come ha detto Lévinas (che Bauman riprende largamente), si pone come un essere e un "marciare insieme" (come marciavano gli eserciti del III Reich o le SS).

Ma l'incontro con l'Altro finisce anch'esso nell'aporia. Qual è il confine tra sollecitudine e oppressione? Quando il mio essere per l'Altro diventa invasione dell'Altro? Quando "cominciare a gridare"? La stessa aporia la troviamo nella relazione etica nucleare, quella dell'amore, che ha bisogno di una dualità che non può essere superata, anche se dobbiamo sempre cercare di superarla. Ancora ambivalenza, fluttuazione, incertezza, dunque. "Ma sfuggire all'ambivalenza è la tentazione di Thanatos". Ovvero la tentazione mortale e mortifera di ogni potere, che si serve dell'incertezza, ma che non può sopportare ambivalenza. Quando questa tentazione è vincente, l'altro si presenta nello spazio sociale, nello spazio gestito dal potere, come "straniero" (RELLA F. 2002: 101).

Ambivalenza che si supera solo in Dio.

Molto suggestiva la preghiera del salmo citato da Bonhoeffer:

«Tu sei il mio Dio: nelle tue mani sono i miei tempi» (Ps, 31, 15b-16)²⁶, per cui la storia dell'uomo e la sua discendenza²⁷ hanno un senso e un compimento positivo.

Dio, infatti, è «Colui che è, che era e che viene» (Ap, 1, 8)²⁸.

Negli eventi della sua creazione, rivelazione e redenzione, Dio è alla ricerca appassionata del suo popolo, in una piena e incondizionata fedeltà all'uomo; e fu proprio nella pienezza del tempo che

Dio mandò il suo Figlio, nato da donna, nato sotto la legge,
per riscattare quelli che erano sotto la legge, perché avessimo
l'adozione a figli (Gal, 4, 4-5)²⁹.

26 «Ego autem in te speravi, Domine; [...] in manibus tuis sortes meae».

27 V. 1 Par 29, 30; Is. 33, 6; Iob 24, 1; Est 1, 13; «Et hae generationes eorum»; «et erit firmitas in temporibus tuis»; «Cur ab Omnipotente non sunt abscondita tempora, qui autem noverunt eum, ignorant dies illius?»; «interrogavit sapientes, qui tempora noverant, et illorum faciebat cuncte consilio scientium leges ac iura maiorum».

28 «qui est et qui erat et qui venturus est» è «Colui che sono» (Es 3, 14). L'espressione su cui si sono scritti fiumi d'inchiostro suggerisce la fedeltà di Dio a Se stesso: «Io sono Colui che ci sono», «Colui che sarà sempre con te». Dire il nome è un atto di rivelazione e Dio, autopresentandosi, si rivela come Colui che, in virtù del nome, è conosciuto e può mettersi in relazione e in gioco. Rivelando il nome, Dio non si definisce in Se Stesso, nella propria assolutezza, ma nella relazione che intrattiene con Israele e con la storia. Per Fretheim, Dio non prende Lui l'iniziativa di comunicare il suo Nome, ma lo fa su richiesta di Mosè: «Così Dio si rivela, non soltanto per sua propria iniziativa, ma in interazione con un interlocutore umano interrogante [...] quel che Dio rivela è in rapporto a quel che Mosè ritiene di dover conoscere per portare a compimento quanto è stato chiamato a fare. [...] Avendo dato il suo nome, Dio si rende disponibile per il popolo: Dio e il popolo possono ora incontrarsi l'uno con l'altro e ci si può rivolgere la parola reciprocamente» (FRETHEIM T.E. 2004: 87, 90). Sulla stessa linea, e in maniera ancora più esplicita, Wilckens: «L'essere di Dio è essere per il suo popolo, l'essere di Dio come proesistenza è il mirabile mistero della sua essenza» (WILCKENS U. 2007: 93). Buber e Rosenzweig in «Colui che si avvicina» considerano più che l'Essere Essente (*Der Seinde*), l'Essere Esistente (*Der Daseinde*): «Colui che esiste per noi faccia a faccia» sarà presente e rimarrà presente sul nostro cammino; perciò traducono il nome ebraico: 'Ehyèh 'Ašèr 'Ehyèh «Io sarò qui come Colui che sarà qui» (ROSENZWEIG F., BUBER M. 1992: 189). Si vedano anche BUBER M., ROSENZWEIG F. 1981; BUBER M. 1964: 62-64, 144-146). «Santo, Santo, Santo il Signore Dio, l'Onnipotente, Colui che era (*ho en*) che è (*ho on*) e che viene *ho hercomenos*» (Ap 4, 8). Dio è spesso esaltato per la sua santità mediante questa tripla forma di Adorazione, la quale riassume l'interezza della Sua Persona e costituisce il Suo attributo primario. Per il *Trisagion* v. Is 6, 3: «*Kadòsh Kadòsh Kadòsh Adonài Elohìm tz' va' òt Ašbèr haiàh*». La presenza eterna di Dio non conosce limiti temporali. Egli è sempre presente e si rivelerà in futuro. L'Eternamente Essente/Esistente *Jahvè Adonai* si presenta a Mosè come «'Ehyèh 'Ašèr 'Ehyèh». «Io sono e ci sarò; io ti amo e ti amerò».

29 «misit Deus Filium suum, factum ex muliere, factum sub lege, ut eos, qui sub lege erant, remideret, ut adoptionem filiorum reciperemus». Qui non è tanto la pienezza cronologica, quanto piuttosto la densità escatologica dell'evento, come nota, in prospettiva storico-salvifica, Forte: «L'espressione non sta a dire solo un compimento cronologico, ma molto più esprime la densità escatologica dell'evento: c'è una maturazione e un progresso della storia della salvezza, giunti

La storia e tutta l'economia biblica, giudeo-cristiana è nel tempo nel quale Dio vuole attuare il suo piano di riunire l'universo intero sotto un solo capo, il Cristo, ossia ciò che è nei cieli e ciò che è sulla terra³⁰.

Dio cammina con noi verso l'eternità e vive Egli stesso l'attesa e dunque il tempo:

L'eternità divina come pienezza di vita, dialogo dell'amore interiore e totalità tra i soggetti trinitari [...] porta in sé la possibilità del tempo (STĂNILOAE D. 1978: 177).

Dio vive simultaneamente l'eternità nelle relazioni intratrinitarie, e il rapporto temporale con gli uomini è una *kenosis* accettata volontariamente da Dio, nell'ordine della sua creazione, una discesa nel rapporto con il mondo.

Siccome gli uomini si sono immersi ciecamente nel tempo non trovandovi che morte e vuoto, Dio è venuto tra noi: in Cristo l'eternità ha potuto farsi tempo, poiché essa è amore, e il tempo farsi eternità, poiché Gesù lo fa diventare risposta d'amore nella sua obbedienza fino alla morte di Croce.

ora al culmine, che è insieme inaudito, nuovo inizio (si veda *Mc*, 1, 15), e che sta - secondo i "tempi e i momenti che il Padre ha riservato alle sue scelte" (*At*, 1, 7) - fra il tempo della preparazione e dell'attesa (si veda *Eb*, 1, 1) e gli ultimi tempi (si veda 1, *Tm*, 4, 1) del giorno escatologico e del giudizio finale (si veda 1 *Cor* 1, 8 e *Rm* 2, 5). La "pienezza dei tempi" allora non è tanto il "centro cronologico" della storia, quanto il suo "centro escatologico", il valore ultimativo, definitivo per ogni tempo, il cuore del mistero, rispetto a cui tutto si misura e si rischiarà nella sua vera consistenza in ogni tempo» (FORTE B. 2000: 47). «La pienezza del tempo si identifica con il mistero dell'Incarnazione del Verbo, Figlio consustanziale al Padre e con il mistero della Redenzione del mondo» (GIOVANNI PAOLO II, *Tertio millennio adveniente*, 1).

30 Si veda *Ef*, 1, 3-10. In questo denso brano Paolo fa un riferimento importante al tempo: «prima della creazione del mondo»: «ante mundi constitutionem» (*Ef*, 1, 4). Per mezzo della volontà sovrana di Dio, in epoca antecedente la creazione del mondo, e, dunque, chiaramente a prescindere da qualsiasi deliberazione e merito umano, i salvati sono stati uniti eternamente a Cristo Gesù. Si vedano 1 *Pt*, 1, 20 e *Ap*, 13, 8 e 17, 8: «praecogniti quidem ante constitutionem mundi, manifestati autem novissimis temporibus propter vos»; «Et adorabunt eum omnes, qui inhabitant terram, cuicumque non est scriptum nomen in libro vitae Agni qui occisus est, ab origine mundi»; «bestia, quam vidisti, fuit et non est, et ascensura est de abyssu et iteritum ibit. Et mirabuntur inhabitantes terram, quorum non sunt scripta nomina in libro vitae a constitutione mundi, videntes bestiam, quia erat et non est et aderit».

Così «il tuo Dio, o Sion, regnerà in eterno» (*Ps*, 146, 10)³¹, facendosi servo per amore e umiliandosi³², perché Egli attende con immensa pazienza il nostro ritorno, il risveglio all'amore che Lui offre, e ci sono una gioia e una tristezza di Dio condizionate dalla prontezza o dal ritardo con cui noi rispondiamo appena Egli bussa alla nostra porta³³.

Nel momento in cui si dice: “disperdo il mio tempo”, non è un accusarsi superficiale, va detto con orrore e sgomento; vuol dire «lo mando in malora, lo perdo miserabilmente» (CERONETTI G. 1987: 59).

Un convertito interpreta così la condizione del peccatore:

Quando penso al passato, ciò che chiedo a Dio di perdonarmi, innanzitutto e soprattutto, è quell'emorragia di tempo perduto dalla quale sarei morto se non mi guariva il sangue misericordioso di Cristo. [...] Sono pieno di stupore per lo stupefacente rapporto tra il tempo ritrovato e il prezioso sangue della Messa (BURGOINT J. 1975: 119).

Nello stesso senso la testimonianza di Giosuè Borsi:

Ho pensato con una specie di raccapriccio e di spavento a tutto il tempo prezioso che tu mi avevi dato per servirti e adorarti, Signore, e che io invece ho così iniquamente sperperato (BORSI G. 1916: 238).

La fede e la conversione-ritorno ci spingono nel tempo di Dio, che è “paziente perché eterno”, e, ancora, nel «più piccolo angolino

31 «Deus tuus, Sion, regnabit in saecula».

32 Il celebre passo di Paolo, *Phil*, 2, 5-8 «Hoc sentite in vobis, quot et in Christo Jesu: / qui cum in forma Dei esset, / non rapinam arbitratus est / esse se aequalem Deo, / sed semetipsum exinanavit / formam servi accipiens, / in similitudinem hominum factus; / et habitus inventus homo, / humiliavit semetipsum / factus oboediens usque ad mortem», mostra come il figlio di Dio con atto libero si svuota della forma divina e assume la natura umana di servo per vivere la nostra vita nel segno della sofferenza, in tutto simile a noi, tranne che nel peccato, per redimerci e donarci la condizione di figli adottivi, come asserisce in *Gal*, 4, 4-6: «at ubi venit plenitudo temporis, misit Deus Filium suum, factum ex muliere, factum sub lege ut eos, qui sub lege erant, redimeret, ut adoptionem filiorum reciperemus». I padri chiamarono la *kenosis*, *sunkatàbasis*, che è quella forma di abbassamento che Dio attua per raggiungere l'uomo, coestensiva al mistero dell'Incarnazione, che segue, storicamente e cronologicamente, l'ingresso della Trinità nel tempo (si veda CRISOSTOMO G., *In Genesi* 3, 8, *Omelia* 17, 1, *PG*, 53, 134).

33 Si veda *Apoc*, 3, 20: «ecce sto ad ostium et pulso. Si quis audierit vocem meam et aperuerit ianuam, introibo ad illum et cenabo cum illo, et ipse mecum».

d'innocenza del cuore [dove troviamo] la pietà di Dio» (COCTEAU C., MARITAIN J. 1978: 87).

La parola di Dio e lo Spirito ci fanno dono di quel prezioso orologio che serve «per alzarsi in tempo, per pregare in tempo e per vivere nel tempo di Dio» (Rabbi Wolf di Zbaraz, *apud* WIESEL E. 1989: 60).

Il tempo è anzitutto attesa di Dio, che, a sua volta,

attende come un mendicante che se ne sta in piedi, immobile e silenzioso, davanti a qualcuno che forse gli darà un pezzo di pane. Il tempo è questa attesa [...] Gli astri, le montagne, il mare, tutto ciò che ci parla del tempo ci porta la supplica di Dio (WEIL S. 1985: 177).

Così

il tempo è vissuto anche da Dio. Si potrebbe persino dire che è vissuto più da Dio che da noi. Mentre noi, occupati in faccende domestiche, non lo attendiamo, non sappiamo nemmeno che lui aspetta di fuori (STĂNILOAE D. 1980: 55').

È il mistero della libertà dell'amore, per cui,

se Dio entrasse di forza, se non concedesse agli uomini una dilazione per rispondere, forzerebbe la loro risposta; ma la risposta forzata non è più quella dell'amore. Proprio perché Dio desidera il loro amore, lascia il tempo agli uomini. Il tempo è espressione del desiderio che Dio ha dell'amore dei credenti, espressione del prezzo che egli dà a questo amore (STĂNILOAE D. 1980: 55).

Il calendario, spesso, si scandisce, come avviene nella Liturgia, nei riti: il calendario è l'ordine della periodicità dei riti. La sua storia ci insegna che esso è il codice delle qualità del tempo [...] che] procede non già dall'idea del tempo puramente quantitativo, ma dall'idea del tempo qualitativo - composto di parti discontinue ed eterogenee, e che ritorna sempre su se stesso (Hubert H., Mauss M. *apud* HUBERT H., MAUSS M. 1977: 195-226, 210).

In filosofia il tempo è stato costantemente relazionato all'essere³⁴. Il tempo come "forma pura" è un concetto tecnico che corrisponde a un tempo "misurabile" e "misurato" e non a un tempo "vissuto". È un concetto astratto che non riesce a provare la concretezza del tempo. Il tempo si lega al tema della libertà. I teorici più interessati al tempo³⁵, come Heidegger e Lévinas, hanno avuto due approcci opposti al tempo della libertà. Per Heidegger la libertà è l'"essenza della vita" e il tempo è "essere per la morte"³⁶; per Lévinas, invece, il primato spetta alla responsabilità sulla libertà e alla relazione sulla rappresentazione. In quest'ottica non si può pensare il tempo a partire dalla morte, ma, al contrario, la morte può essere pensata a partire dal tempo, relazione originaria in cui l'uomo ritrova se stesso e la sua libertà³⁷. La stagione della postmodernità, o addirittura quella che segue la postmodernità, vive il presente come tempo del frammento e della molteplicità dei punti di vista, che si esprime in una filosofia disincantata e disarticolata, fra disintegrazione e superamento, affidandosi ai giochi linguistici³⁸.

34 Da Nietzsche, attraverso Heidegger, e fino a Severino, la relazione essere/tempo è stata studiata con acribia; ma Severino pone una netta alternativa essere/tempo, affermando l'eternità dell'essere a patto di negare il tempo. Si veda RUGGIU L. 1995: 257-269 e, per una confutazione, SALMANN E. 1996.

35 Si veda RUGGIU L. 1995 per una prospettiva filosofica.

36 HEIDEGGER M. 1990 (in particolare le pagine 45-46 e 48); FIGAL G. 2007; TONI R. 2001: 350-367; PAREYSON L. 2016.

37 Si vedano LISSA G. 2007: 211-228; LÉVINAS E. 2004; Bohan E. *apud* VIGNA C. (cur.) 2003: 422-453.

38 Si vedano SPARACO C. 2003; LYOTARD J.F. 1985; RORTY R. 2003²; DERRIDA J. 1983. Messe da parte le teorie vichiane dei "corsi e ricorsi storici", o della "circolarità del fatto" di Eliade (si veda BOVONE L. 1990), il tempo è diventato molteplice e frammentato (si vedano SPARACO C. 2003: 17-26; VENDEMIATI A. 2007: 13-16). Per l'uomo moderno l'incontro con Dio avveniva per la via della conoscenza solare; per l'uomo postmoderno, invece, l'incontro si esprime attraverso la relazione: il volto dell'altro è rivelativo, come si è visto in Lévinas, del Totalmente Altro; e all'etica della relazione, con Buber, si affianca quella del dialogo io-tu (si veda MANCINI I. 1990: 589-ss.) e si manifesta la nostalgia di un Altro da cui ci viene la salvezza (si veda HORKEIMER M. 1972).

APPENDICE

TEMPO ED ETERNITÀ IN DUMITRU STĂNILOAE

Per Dumitru Stăniloae, in linea con l'intera tradizione orientale, nella Chiesa il tempo è già eternità, essendo essa "sempre conforme" in ogni tempo. Scrive l'insigne teologo:

La Chiesa Ortodossa è la Chiesa che continua ininterrottamente dalla Cristianità originaria. È meraviglioso constatare come l'Ortodossia risponde a qualsiasi esigenza spirituale dei suoi fedeli. I popoli che hanno trovato un pascolo nel recinto della Chiesa Ortodossa [...] non hanno bisogno di altro se non della Chiesa nella sua forma più sana. Noi non abbiamo bisogno di attualizzare come i cattolici o di rinnovare come i protestanti, poiché noi viviamo già nel tempo della Chiesa. [...] Non abbiamo bisogno né di innovare, né di aggiungere o togliere niente, non abbiamo bisogno né del Rinascimento né del fondamentalismo. L'Ortodossia non sente la necessità di inserire nel santuario interiore dei concetti di ginnastica intellettuale-filosofica né tantomeno di depredare la sacralità semplificando; e la Chiesa, invero, si è adattata sempre al tempo in cui ha vissuto, senza cambiare nulla [perché] non possiamo cambiare il Mistero della Salvezza. All'Ortodossia suona strano il detto "Ecclesia semper reformanda" dei cattolici, perché noi preferiamo dire "semper conformis cum omni tempore", cioè "sempre conforme al suo tempo", il tempo di Cristo.

Secondo le parole di San Massimo il Confessore, la Chiesa è il cosmo intero in quanto manifestazione della grazia di Dio e icona di Dio stesso. Esseri visibili e invisibili ne fanno parte senza distinzione. L'uomo, avendo in sé una moltitudine di sentimenti, aspetti fisici, biologici, chimici, intelligenza e ragione, è un piccolo cosmo in sé; ogni essere umano è di fatto una Chiesa in quanto icona sublime della Creazione. Il rapporto fra uomo e Dio, eterno e temporale nel medesimo tempo, può essere divinizzato in pieno solo nella Chiesa Ortodossa (STĂNILOAE D. 1982: 13).

Parafrasando il pensiero del teologo D. Stăniloae, la vittoria sul tempo si compie attraverso la vittoria sul proprio egocentrismo nella realtà interpersonale:

Il tempo è reale solo se è luogo del movimento continuo dell'uomo per superare la distanza tra gli uomini e tra l'uomo e Dio. È reale in questo senso, che Dio è, in esso, forza d'attrazione. Il tempo non è se stesso se non dove è vissuto, attraverso Dio, come durata da superare e non come realtà eterna, ultima in se stessa. Lanciamoci fuori di noi nel soggetto supremo, penetriamo nella sfera della sua attrazione e viviamo realmente; avanziamo verso la vita piena ed eterna. Così superiamo il tempo (Stăniloae D. *apud* SINDONI A., DI SALVO L. 2002: 287).

Nella misura in cui gli uomini rispondono con un più grande amore all'amore di Dio, questa presenza divina si manifesta in loro e viene annullata la distanza fra uomo e uomo, fra uomo e Dio, distanza che si manifesta attraverso il tempo. In questo senso, seguendo la tradizione orientale, si può parlare di deificazione dell'uomo.

L'uomo che ama sperimenta l'eternità ormai compiuta, una vivente eternità, e personifica la salvezza realizzata nella storia e la rivelazione dell'eternità nel tempo: egli si riposa nell'eternità della potenza e della bontà di Dio, divenute nel Cristo accessibili agli uomini (STĂNILOAE D. 1988: 31).

È per questo che possiamo dire che solo assumendo la coscienza della nostra temporalità, e cioè la presenza di un principio e di una fine della storia, possiamo essere generatori d'amore e solo l'amore dà al tempo il gusto dell'eternità (Stăniloae D. *apud* SINDONI A., DI SALVO L. 2002: 287).

Il tempo, inteso come eternità a cui siamo vocati, è una costante nella concezione del mondo orientale che, nella liturgia terrestre, vuol rivivere quella celeste. Ho preferito soffermarmi su questo importante teologo ortodosso, come si farà con altri teologi orientali, per l'indispensabile contributo da essi arrecato alla concezione del tempo.

II

MISTERO DEL TEMPO NELLA BIBBIA, NELLA LITURGIA E NELLA POESIA DEL NOVECENTO: UNGARETTI, QUASIMODO, MONTALE, FORTINI, GOVONI, TITTA ROSA

È noto che la *Bibbia* si interessa più del tempo che dello spazio, più della storia che della geografia¹, e, più che luoghi santi, ci sono, nella storia sacra, settimane e giorni santi, in cui sono accaduti eventi decisivi che vengono raccontati e celebrati nel rito liturgico e così rivissuti nella fede, che è essenzialmente memoria e dossologia: «Così le ragioni del tempo sono in Dio» (PG, 90, 621, B), ci ricorda San Massimo il Confessore:

L'essenziale è già sempre accaduto *in illo tempore* e i cristiani grandi ruminatori, grandi rimemoratori, avanzano verso l'eterno volti verso il passato, assimilandosi al passato. Essi esistono meno perché qualcosa sia che perché qualcosa è stato; meno per far essere "del nuovo" che per far essere "di nuovo" l'essenziale che è stato. Il loro tempo è sospeso all'eternità e ai Grandi Esempi. Ciò che conta non è la vita creativa, ma la

1 Si vedano DAN L. 2009; ACEVEDO G. 2020; STERNBERG M. 2015; DE SALVO L., SINDONI A. 2002; CECCOTTI L. 2015; HILL CRAIG C. 2002; McQUEEN R.J. 2012.

vita giusta e retta e divina. Questa vita è nota. Essa ha il suo proprio tempo (LOMBARDI VALLAURI L. 1985: 24-25)².

Il tempo del credente deve essere occupato dalla preghiera, ci ammonisce Le Saux:

La preghiera non è un'incombenza che riguarda solo alcuni momenti della giornata o dell'esistenza. Né ci sono due categorie di fedeli: quelli che hanno la vocazione di passare in preghiera tutta la loro vita - i contemplativi a tempo pieno, potremmo dire - e gli altri, quelli che pregano a metà tempo. Quelli che riempiono la maggior parte della loro giornata con le attività professionali o familiari o anche di ministero ecclesiale, d'ordine pastorale o d'insegnamento che sia. Dire che un fedele di Cristo potrebbe contentarsi di essere contemplativo a metà tempo significherebbe non aver capito niente dell'esistenza cristiana; da questo punto di vista, non possiamo che rallegrarci dell'odierna tendenza a liberare il corpo ecclesiale dalle caste e dalle sue categorie, per ammettere soltanto un'uguaglianza *dall'alto* di tutti i membri del popolo di Dio. Come non possiamo immaginarci di essere uomini a metà tempo, così neppure possiamo immaginarci di essere dei cristiani a metà tempo soltanto. In nessun momento della sua vita l'uomo può sfuggire al mistero di Dio, mistero che riempie tutta la sua esistenza e a cui il cristiano, nel battesimo, è stato consacrato in modo tutto particolare. Effettivamente, dal giorno in cui un uomo ha dato la sua fede a Cristo e lo ha riconosciuto come suo unico maestro e Signore, da quel giorno non c'è più un momento della sua vita - vegli o dorma, insegni o studi, lavori o si diverta - che non sia segnato da una fede e da quella consacrazione, che non debba essere vissuto, con il massimo di verità, nel nome di Gesù, nello Spirito, a gloria del Padre.

Vivere in continua preghiera, fare una vita di contemplazione non significa altro che vivere alla presenza di Dio.

Ogni uomo, per il semplice fatto che esiste, è alla presenza di Dio. In verità, egli è, è uomo, ed è questo uomo concreto, solo perché c'è quella presenza. Con verità anche maggiore, se fosse possibile, dovremmo dirlo del cristiano, il quale per

2 L'autore, nel prezioso volumetto, che si citerà più volte, studia filosoficamente i voti monastici, confrontandoli con le altre religioni, che conducono ad una percezione del tempo non alienata, come è quella del mondo secolare, ma vera, in ambito ontologico, dialogico, etico, no-etico e coscienziale. Un tempo che si congiunge misticamente al Tempo dell'eternità nell'intima unione sponsale con Dio.

grazia di Dio è stato chiamato a conoscere i segreti più intimi della gloria divina e ha ricevuto il potere, per la fede in Gesù, di diventare figlio di Dio (si veda *Gv*, 1, 12).

Per il fedele, vivere alla presenza di Dio dovrebbe essere tanto naturale come respirare l'aria dell'atmosfera. E soprattutto, poi, vivere coscientemente e il più degnamente possibile in questa presenza - in altre parole, pregare - non dovrebbe mai dargli l'impressione di un obbligo che costringa o di una legge imposta dal di fuori. Per il cristiano, vivere alla presenza di Dio non è un dovere; per lui, ma già per ogni uomo, è un diritto che nessuno gli può togliere, un diritto di nascita, un diritto insito nella sua stessa natura [...] Unica fra tutte le creature terrene, l'uomo ha il privilegio di prendere coscienza di questa presenza divina e di corrispondervi personalmente a sua volta offrendo a Dio quello stesso dono che Dio gli fa della sua presenza (LE SAUX H. 1973: 13, 15, 17).

Tempo particolarmente indicato, per la preghiera del monaco, è la notte; e l'esercizio e la pratica sono indispensabili, ci suggeriscono Isaia di Scete e Giovanni Climaco:

Costringiti a fare numerose preghiere durante la notte, perché la preghiera è la luce della tua anima (ISAIA DI SCETE, *Raccolta ascetica*, IV, 7).

La guerra fa conoscere l'amore del soldato per il suo re; il tempo e la pratica della preghiera rivelano l'amore che il monaco ha per Dio (GIOVANNI CLIMACO, *La scala del Paradiso*, XXVIII, 37).

San Martino ci fornisce uno splendido esempio, come ci ricorda il suo biografo:

Non trascorreva mai un'ora né un istante che Martino si dedicasse alla preghiera o si applicasse alla lettura, e tuttavia, anche nel bel mezzo della sua lettura o di qualsiasi altra azione, egli non dava mai tregua al suo spirito in preghiera [...] Così Martino pregava incessantemente anche quando aveva l'aria di fare altre cose (SEVERO S., *Vita di San Martino*, VIII, 25, 3-4).

Due elementi caratterizzano l'esistenza biblica ebraica: l'accettazione del tempo e la presenza di Dio; e il tempo biblico non è l'astratta misura della durata, ma la qualità dell'accadere delle cose.

Berèshit, la prima parola della Bibbia, non significa "all'inizio", ma "in un inizio": la creazione si è manifestata con l'apparizione di un tempo, l'atto creatore occupa un tempo, per cui ciò che è primordiale è il tempo stesso, e c'è una identificazione tra "tempo" e "mondo", e il mondo è storia, e "tutta la rivelazione sta sotto il segno del grande "oggi" (*Dt*, 6, 6; *Sal*, 95, 6); "oggi" Dio comanda ed "oggi" occorre prestare ascolto alla sua voce (ROSENZWEIG F. 1985: 190)³.

L'inizio puro è mistero divino e «ogni inizio sfugge alla presa della chiara intelligenza: noi cogliamo sempre delle "cose cominciate", mai l'inizio puro» (MOURoux J. 1965: 40).

Secondo la spiritualità ebraica, Dio non crea secondo un piano ben preciso, come siamo abituati a pensare noi, bensì liberamente, per amore, e quindi nel modo caratteristico della "improvvisazione", lasciando così aperto un rischio che non è soltanto il rischio della stessa opera di Dio.

La storia è attraversata da parte a parte da un'incertezza radicale. Il tempo non è un flusso maestoso da un principio verso una fine: è un perpetuo salto. La storia non è in continua progressione: è continua improvvisazione.

Secondo l'esegesi rabbinica (*Bereschit Rabba* 9, 4), il mondo non è uscito d'un colpo dalla mano di Dio. Ventisette tentativi vi hanno preceduto la Genesi attuale, e tutti sono risultati votati allo scacco. Il mondo dell'uomo è uscito dal seno caotico di queste macerie antecedenti, ma esso stesso non possiede nessun marchio di garanzia: è esposto, anch'esso, al rischio del fallimento e del ritorno al nulla. [...] La storia è segnata dal segno dell'insicurezza radicale (NEHER A. 1975: 171-191, 178-179).

3 *Nel principio* significa che, a differenza di Dio, che esiste da ogni eternità (*Sal*, 90, 2): «Priusquam montes nascerentur aut gigneretur terra et orbis, a saeculo et usque in saeculum tu es Deus», l'universo ha avuto un inizio nel tempo e nello spazio. Il verbo creò descrive unicamente l'attività creatrice di Dio senza l'uso di materia preesistente (si veda *Is*, 40, 28): «Deus sempiternus Dominus»; si coglie subito il parallelo col *Prologo* del Vangelo di Giovanni, anche se, nel quarto Vangelo, vi è più una designazione qualitativa che temporale.

Questo è il dramma di Dio nella creazione, rivelazione e redenzione; e il tempo è lo scaturire del mondo dalla Parola e dal Soffio di Dio, il Dio follemente fedele alle sue creature, la cui esistenza è un continuo dono e perciò una coesistenza con le creature: «L'eternità sgrana l'istante insieme al verbo» (JABÈS E. 1995: 26).

Il tempo biblico è irriducibile al tempo ciclico, non foss'altro perché quest'ultimo non dà alcun senso alla storia. Mentre il tempo biblico fa corpo con essa:

Il simbolo del divenire greco è il fiume che scorre irrimediabilmente, o la luce che svanisce nell'oscurità disperdendosi. L'immagine del divenire ebraico è l'albero che cresce, e da un seme diventa una moltitudine di frutti (TRESMONTANT C. 1981: 35).

Nell'ascolto della Parola e nella docilità allo Spirito,

anche il giorno e l'anno, le settimane, il mese, che erano tempi del sole, divengono "ore" della vita umana. Anch'essi ricevono adesso il loro inizio e la loro fine, ed una fine tale che diviene immediatamente di nuovo un inizio (*Gen*, 1, 16).

Chi dice "In principio" ha in mente il futuro, poiché, come insegna un antico detto: "Nella creazione c'era già presente l'idea del Messia": a unire il tempo primordiale al tempo finale è quell'arco di pace, che può valere sia come nome di Dio sia come nome del Messia, e, in effetti, "grande è la pace, poiché essa mantiene in equilibrio l'intera opera della creazione" (*Siffrè Num.* 6, 26, 42-43; ROSENZWEIG F. 1985: 312).

È il mistero della grazia, «l'eternità che discende per inserirsi nel tempo» (WEIL S. 1982: 142); e Bonhoeffer ci ricorda che:

tutte le cose terrene sono qualcosa di provvisorio, e che è bene abituare il proprio cuore all'eternità (BONHOEFFER D. 2002: 261),

perché «la voce del Verbo è ogni avvenimento» (DELLA STELLA I. 2007: 228), gli fa eco Isacco della Stella, per cui «tutto ciò che accade è adorabile» (BLOY L. 1920: 103).

Ogni momento è quindi un nuovo arrivo, e come tale va vissuto, come

Il modo in cui le cose ricevono la luce all'alba - tempo - attesa paziente della luce, docilità (WEIL S. 1982: 331),

di talché, come nota Ungaretti, c'è nell'uomo una sensazione vaga e indistinta, una dimensione smarrita in attimi di semicoscienza legata al tempo:

Ogni mio momento / io l'ho vissuto / un'altra volta / in un'epoca fonda / fuori di me / Sono lontano colla mia memoria / dietro a quelle vite perse (UNGARETTI G. 1969: 36; *Risvegli*).

Il tempo è forza immane nelle cui mani, come in quelle di un fato cieco, l'uomo è una nullità:

L'interminabile / tempo / mi adopera / come un / fruscio (UNGARETTI G. 1969: 63; *Dolina notturna*),

destinato alla morte, alla

Madre velenosa degli evi (UNGARETTI G. 1969: 181; *La morte meditata*),

invocando il poeta:

T'affretta, tempo, a pormi sulle labbra / Le tue labbra ultime (UNGARETTI G. 1969: 178; *Sentimento del tempo*)⁴,

4 Non dissimilmente il Mefistofele di Goethe che si presenta come il "Signore della caducità", per cui ogni cosa naufraga nel "vortice del tempo": «Sono lo spirito che sempre dice no. / Ed a ragione. Nulla / c'è che non nasca e non meriti / di finire disfatto. / Meglio sarebbe che nulla nascesse» (GOETHE J.W. 1970: 103; *Faust I. Studio*, vv. 1338-1341). Alla morte di Faust il coro asserisce: «Es ist vorbei!», «È passato!» (GOETHE J.W. 1970, *Faust II*. Atto quinto. *Grande cortile. Coro* v. 11595, pagina 1018). Se Faust è l'eroe inquieto della caducità, Mefistofele è il Principe della caducità e del vuoto che tutto divora e in cui nulla ha senso: «Passato!» Che parola sciocca! Perché "passato?" / Passato e puro nulla: identità completa. / Questo perpetuo creare, allora perché? / Per travolgere nel nulla quel che è stato creato? / "È passato!" / Come dobbiamo intenderla, / questa parola? È come se non fosse mai stato / eppure s'agita in cerchio, come esistesse. Preferirei, fossi io, il vuoto eterno» (GOETHE J.W. 1970, *Faust II*. Atto V. *Grande cortile. Coro*, vv. 11595-11603, pagine 1018-1019).

quando

Ogni terrena voce fa naufragio (UNGARETTI G. 1969: 213;
Il tempo è muto).

Completamente diversa la concezione poetica del tempo da quella liturgica. Solo la morte vince il tempo per Ungaretti:

non batte più il tempo col cuore / non ha tempo né luogo
/ è felice / Ho sulle labbra / il bacio di marmo (UNGARETTI G.
1969: 30; *Annientamento*).

Ma il poeta vuole approdare alla fede per vincere l'oppressione della morte:

Chiuso fra cose mortali / (Anche il Cielo stellato finirà) /
Perché bramo Dio? (UNGARETTI G. 1969: 35; *Dannazione*),

si chiede. E appena avrà smesso la tunica mortale, potrà pregare:

Quando il mio peso mi sarà leggero / Il naufragio concedi-
mi Signore / di quel giovane giorno al primo grido (UNGARETTI
G. 1969: 97; *Pregghiera*);

ad accompagnarlo all'Eterno sarà la defunta genitrice, che, ottenuto lui il perdono divino, potrà finalmente guardarlo:

E il cuore quando d'un ultimo battito / Avrò fatto cadere
il muro d'ombra, / Per condurmi, Madre, sino al Signore, /
Come una volta mi darai la mano. / In ginocchio, decisa, / Sa-
rai una statua davanti all'Eterno, / Come già ti vedeva / Quan-
do eri ancora in vita. / [...] E solo quando m'avrà perdonato,
/ Ti verrà desiderio di guardarmi. / Ricorderai d'avermi atteso
tanto, / E avrai negli occhi un rapido sospiro (UNGARETTI G.
1969: 158; *La Madre*).

La "Liturgia delle Ore", in Oriente Orologio, "liturgia e santificazione del tempo", è "sacrificio e ufficio di lode" nell'accogliere il Signore che viene nel tempo, facendo memoria delle parole-eventi della storia della creazione, rivelazione e redenzione nelle meraviglie della grazia.

“Ricordare” nella liturgia le prodigiose azioni dell’amore di Dio significa renderle vive e presenti nell’“oggi”, in un mistero che è memoria, presenza e speranza: «Incontrerò un giorno, fuori di me, la / gioia che dimora oltre la cortina di luce» (TAGORE R. 1917: 39; *Troverò un giorno dentro di me*, XXI), «aspettando la prima / benedizione della luce [...] insieme con l’uccello del mattino» (TAGORE R. 1917: 43; *Canta l’uccello del mattino*, XXV)⁵, assevera Tagore, nel trascorrere dei giorni e delle notti e nel nascere e tramontare delle stagioni:

Il tempo è senza fine nelle tue mani, / mio Signore. / Non c’è nessuno che conti le tue ore. / Passano i giorni e le notti, / le stagioni sbocciano e appassiscono / come i fiori. Tu sai attendere. / I tuoi secoli si susseguono / per perfezionare un piccolo fiore di campo. / Noi non abbiamo tempo da perdere, / e non avendo tempo dobbiamo affannarci / per non perdere le nostre occasioni. / Siamo troppo poveri per arrivare in ritardo. / E così il tempo passa mentre io lo dono / a ogni querulo che lo richiede, / e il tuo altare è del tutto vuoto. / Alla fine del giorno m’affretto / per paura che la tua porta sia chiusa; / e invece c’è ancora tempo (TAGORE R. 1977; *Gitanjali*, 11, 22)⁶.

Tutto trascorrere velocemente, per Ungaretti:

Tempo, fuggitivo tremito ... (UNGARETTI G. 1969: 115; *Lago Luna Alba Notte*).

Il poeta, *homo viator* e profugo come tutti, avverte il tempo come “dono e pena” nel generale e inarrestabile mutamento:

Agglutinati all’oggi / I giorni del passato / E gli altri che verranno. / Per anni e lungo secoli / Ogni attimo sorpresa / Nel sapere che ancora siamo in vita, / Che scorre sempre come sempre il vivere / Dono e pena inattesi / Nel turbinò continuo / Dei vani mutamenti. / Tale per nostra / sorte / Il viaggio che

5 All’origine tutto era indifferentemente, senza vita e senza morte: «Non vi era morte allora, né non / morte: non una luce tra notte / giorno» (*Inno alla creazione, Rigveda*, X, 129, 2ab). Mimmerno nota la fugacità della giovinezza, che presto appassisce come il fiore: «Ma il sole della giovinezza dura un attimo, quando il sole si sparge sulla terra» (MIMNERNO, *fr.* 29, vv. 7-8).

6 *Ghitangoli* è una raccolta di 57 poesie. La grandezza di Tagore è nella poesia/preghiera: luna, stelle, giorni, vita, morte celebrano il Dio presente nella bellezza della natura. Si tratta di una poesia dolce, sincera, commossa, piena di calma e di tenerezza. Si veda TAGORE R. 1977.

proseguo, / In un battibaleno / Esumando, inventando / Da
capo a fondo il tempo, / Profugo / come gli altri / Che furono,
che sono, che saranno (UNGARETTI G. 1969: 273; *Ultimi cori
per la Terra Promessa*).

In Ungaretti il senso dell'Assoluto si riversa nelle cose trasformando; le impressioni sono nette e scandite; il dramma dell'uomo è sospeso tra l'umano e il divino. Sono evidenti gli influssi di Baudelaire, Rimbaud e Mallarmé: il senso della sofferenza e della tragedia dell'uomo sospeso nel vuoto lo conduce, come Baudelaire, verso l'Infinito e l'Eterno; il predominare delle impressioni lo avvicina a Rimbaud e il sentimento del Nulla a Mallarmé: come per il poeta francese anche per il Nostro, tutto svanisce con l'identificarsi dell'Assoluto e dell'Io, ma il suo sentimento del Nulla s'innesta su una considerazione amplissima del reale nel suo *reditus* verso l'Eterno: «Tra un fiore colto e l'altro donato / l'inesprimibile nulla» (UNGARETTI G. 1969: 5; *Eterno*). La vita dell'uomo, per il poeta, si dipana tra «un fiore colto e l'altro donato». Anziché essere annullata è ritratta in modo lapidario e scarso. Nel breve frammento *Noia* della silloge *L'Allegria*, la prima opera poetica ungarettiana (1914-1919), lo stato d'animo della noia si coglie in un giro d'impressioni incalzanti e ben divise fra loro: il trascorrere della notte, la solitudine delle strade all'ombra dei fili delle tranvie, le teste dei vetturini tentennanti, osservate in uno stato di dormiveglia:

Anche questa notte passerà / Questa solitudine in giro / titubante ombra dei fili tranviari / sull'umido asfalto / Guardo le
teste dei brumisti / nel mezzo sonno / tentennare (UNGARETTI G. 1969: 6; *Noia*).

Impressione e slancio dell'anima, come nota interiore, sono una parola tremula nella notte, tempo di oscurità e di tristi presagi, nello slancio d'amore del poeta verso la fragilità degli uomini nel vortice bellico, in *Fratelli*, ove il lessema Fratelli apre e chiude il componimento, in cui la «parola tremante» è come una foglia che viene ora alla luce:

Di che reggimento siete / fratelli? / Parola tremante / nella
notte / Foglia appena nata / Nell'aria spasimante / involontaria rivolta / dell'uomo presente alla sua / fragilità / Fratelli
(UNGARETTI G. 1969: 39; *Fratelli*).

Preludio all'inverno è l'autunno, come il vespro alla notte. Il tragico stato d'animo dei soldati nella guerra si condensa in una nota esteriore scarna ed assoluta; come d'autunno si decimano le foglie sugli alberi, cadendo al suolo, così è dei soldati al fronte: «si sta come / d'autunno / sugli alberi / le foglie» (UNGARETTI G. 1969: 87; *Soldati*). Non sempre il tempo è precisato: tutte le cose traggono il loro significato dal sentimento dell'assolutezza, con cui egli guarda il reale e principiano dal trascendente, di fronte al quale si appalesa il carattere effimero del mondo. In un'atmosfera tersa ci descrive il senso dell'Aldilà e il terreno naufragio fusi nella preghiera a Dio, come avviene in *Pregghiera*:

Quando mi desterò / dal barbaglio della promiscuità / in
una limpida e attonita sfera / Quando il mio peso mi sarà leg-
gero / Il naufragio concedimi Signore / di quel giovane giorno
al primo grido (UNGARETTI G. 1969: 97; *Pregghiera*).

La sera è perenne in un mondo d'incanto che tende al sovraumano; il poeta immagina che il pellegrino giunga ad un'isola incantata:

A una proda ove sera era perenne / Di anziane selve assor-
te, scese, / E s'inoltrò / E lo richiamò rumore di penne / Ch'e-
rasi sciolto dallo stridulo / Batticuore dell'acqua torrida, / E
una larva (languiva / E rifioriva) vide; / Ritornato a salire vide /
Ch'era una ninfa e dormiva / Ritta abbracciata a un olmo. / In
sé di simulcro a fiamma vera / Errando, giunse a un prato ove
/ L'ombra negli occhi s'addensava / Delle vergini come / Sera
appiè degli ulivi; / Distillavano i rami / Una pioggia pigra di
dardi, / Qua pecore s'erano appisolate / Sotto il liscio tepore,
/ Altre brucavano / La coltre luminosa; / Le mani del pastore
erano un vetro / Levigato da fioca febbre (UNGARETTI G. 1969:
114; *L'isola*).

Crono, il tempo, si dissolve e Dio è il porto al quale approda la vita dell'universo; Crono si dilegua e, con lui, svanisce la vita del cosmo che è regolata dal suo ritmo; è la distruzione del mondo, ma esso, annientato, si adagia nell'abbraccio del Signore:

L'ora impaurita / In grembo al firmamento / Erra strana. /
Una fuligine / Lilla corona i monti. / Fu l'ultimo grido a smar-
rirsi. / Penelopi innumeri, astri / Vi riabbraccia il Signore! /

(Ah, cecità! / Frana delle notti ...) / E risorge l'Olimpo, / Fiore eterno di sonno (UNGARETTI G. 1969: 128; *Fine di Crono*).

In *Sentimento del Tempo* Ungaretti celebra i temi dell'Eterno, della caducità del mondo, dell'annullamento, della morte, nella rappresentazione di un mondo oltreumano. Nella poesia *La Madre* il poeta immagina di incontrare la genitrice nell'Aldilà. La sua figura ieratica è scolpita, in ginocchio davanti all'Eterno, bramosa di guardare il figlio solo quando egli avrà ottenuto il perdono divino, dopo averlo aspettato a lungo, per concedergli un veloce sospiro. Il palpito umano è appena balenante di fronte all'Eterno (UNGARETTI G. 1969: 158; *La Madre*). Le cose terrene si innalzano e si dileguano nel divino; il poeta finge di portare con sé la sua donna in un mondo sovrumano, in «matutine nuove» e «Alle colline d'oro» (UNGARETTI G. 1969: 159; *Dove la luce*). Ecco la splendida lirica *Dove la luce*:

Come allodola ondosa / Nel vento lieto sui giovani prati, /
Le braccia ti sanno leggera, vieni / Ci scorderemo di quaggiù,
/ E del male e del cielo, / E del mio sangue rapido alla guerra,
/ Di passi d'ombre memori / Entro rossori di mattine nuove. /
Dove non muove foglia più la luce, / Sogni e crucci passati ad
altre rive, / Dov'è posata sera, / Vieni ti porterò / Alle colline
d'oro. / L'ora costante, liberi d'età, / Nel suo perduto nimbo /
Sarà nostro lenzuolo (UNGARETTI G. 1969: 159; *Dove la luce*).

Nel *Taccuino del vecchio*, l'ultima sua opera, il senso del mistero perde ogni potenza e diventa un punto immobile: il mondo ha una cosmica uniformità (ieri, oggi e domani) e un monotono senso d'angoscia invade l'uomo:

Le ansie, che mi hai nascoste dentro gli occhi, [...] / Tenebra aggiungono al mio buio solito, / Mi fanno più non essere che notte, / Nell'urlo muto, notte (UNGARETTI G. 1969: 276 [*Ultimi cori della Terra Promessa*]).

Una magistrale sintesi delle lirica ungarettiana è in Gargiulo, che riferisce la voce dei critici sul poeta:

Papini: "spreme da ogni minuto la sua goccia di rivelazione"; Marone: "un attimo [la poesia di Ungaretti] che diven-

ta infinito”; Debenedetti: “attimi pieni ed esclusivi [...] quei lampi demoniaci che rischiarono, di colpo, realtà essenziale e senza tempo”; Ferrata: “Qui, il verso libero abbandona ogni diversivo per seguire delle fasi, segnare un tempo che sembra, durante la lettura, scandito da una voce vivente”; Franchi: “V’è qualcosa come la sillabazione di una preghiera”; Cecchi: “Comincia da quel raffinamento al quale, i più, sarebbero contenti, di giungere dopo molti sforzi”; Pancrazi: “Da quelle pagine, affiorano espressioni di grazia e levità mirabili”; Capasso: “Una stasi incantata” (GARGIULO A. 1958: 327).

Di diverso parere, non solo su Ungaretti, ma su gran parte della poesia contemporanea, è il Galletti che, partendo dalla concezione carducciana della lirica storica, nel suo volume dedicato al Novecento, stigmatizza il vuoto, l’insincerità, la superficialità e l’insipienza dei nuovi figli delle Muse che fanno versi senza ritmi, senza tono, senza melodia e soprattutto senz’anima, come rivela già ne *Proemio* del suo saggio⁷.

L’elemento religioso è presente nell’intera produzione ungarettiana, come rileva lo stesso poeta nelle “Ragioni d’una poesia”:

Illuminazione favolosa, fantasmi e miti, divinazioni metafisiche, non sono forse illusioni di tempo domato, o meglio di tempo abolito? E inoltre, l’affaticarsi alla perfezione dell’opera, rinnovandone da capo a fondo i mezzi come ogni vero poeta d’oggi fa, non è volontà che l’opera duri? Non è volontà che l’opera duri per singolare bellezza? Che duri cioè, per la più alta qualità di durata in un’opera di poesia. Tutto ciò più che ricerca d’illusioni d’immortalità è brama d’eterno (UNGARETTI G. 1969: LXXIX).

Assevera, ancora, il poeta:

«La mia poesia, interamente, sino da principio, è poesia di fondo religioso» (UNGARETTI G. 1974: 231). Questo elemento è stato colto dalla critica; scrive Giachery:

7 Si veda GALLETTI A. 1945: 13-14.

Non è possibile pensare l'opera poetica di Giuseppe Ungaretti espungendone il sacro (Giachery E. *apud* LANDOLFI G., MERLIN M. 2000: 85)⁸.

Ma non si tratta di un rapporto idillico, sibbene conflittuale, quasi una disperata interrogazione:

Chiuso fra cose mortali / (Anche il cielo stellato finirà) /
Perché bramo Dio? (UNGARETTI G. 1969: 35; *Dannazione*).

Le sue urla desiderano infrangere il cielo che rimane, però, muto:

Ma le mie urla / feriscono / come fulmini / la campana fioca
/ del cielo / Sprofondano / impaurite (UNGARETTI G. 1969: 64;
Solitudine).

Cristo non è il *Pantocrator*, L'Onnipotente, ma è il Consofferente (*theós sympathetikós*), il Condolente con la fragile creatura:

Cristo, pensoso palpito, / Astro incarnato nell'umane tenebre, / Fratello che t'immoli / Perennemente per riedificare / Umanamente l'uomo, / Santo, Santo che soffri / [...] Per liberare dalla morte i morti / E sorreggere noi infelici vivi, / D'un pianto solo mio non piango più, / Ecco, Ti chiamo, Santo / Santo, Santo che soffri (UNGARETTI G. 1969: 229-230; *Mio fiume anche tu*).

Il grido si fa corale nella ritrovata umanità della creatura grazie al Sacrificio del Creatore col quale stabilisce un patto:

Da ciò che dura a ciò che passa, / Signore [...] / Fa' che torni a correre un patto (UNGARETTI G. 1969: 174; *La preghiera*).

Così, l'"oscurità" di Ungaretti apre, in realtà, spazi vertiginosi («M'illumino d'immenso» - UNGARETTI G. 1969: 65; *Mattina*) e gli "oggetti" di Montale si caricano di un loro messaggio segreto che pare

8 Per una valutazione religiosa – anche se per religione non s'intende una dottrina confessionale e ritualizzata, ma un'apertura al trascendente dell'*homo naturaliter religiosus* – si vedano Baroni G. *apud* GIBELLINI P., DI NINO N. 2009: 213-229; OSSOLA C. 1972: 259-301; PASOLINI P.P. 1960: 360-369; PIEMONTESE F. 1949: 217-231.

farci finalmente intravedere il senso delle cose («Il varco è qui?» - MONTALE E. 1984: 167; *La casa dei doganieri*). Il paradosso della lirica moderna sembra, infatti, consistere in questo, come scrive Solmi, nella *Prefazione di Erato e Apollion*:

Una suprema illusione di canto che miracolosamente si sostiene dopo la distruzione di tutte le illusioni. L'anima, spogliata dei suoi sogni e dei suoi idoli, costretta ad abbracciare la "rugosa realtà", ad esprimere il succo presente e amaro dell'esistenza, trova in questo suo duro e necessario riconoscimento, un paradossale principio di musica e di dimenticanza (Solmi S. *apud* SOLMI S. 1992: 212-221, 215).

Con gli ermetici, come si dirà fra breve, che hanno dato alla nostra lirica i contributi più innovatori di temi e di forme, la nostra poesia rompe, definitivamente, con gli schemi consueti della tradizione ed esce dal suo "provincialismo" per assumere un respiro europeo. Ungaretti è uno dei nostri poeti più umani. In *L'Allegria*, ha rivissuto la dolorosa esperienza della guerra sul Carso. La sua pietà di uomo e di poeta è tutta per il soldato che non abbandona il campo di battaglia, per le urla strazianti dei feriti e dei moribondi, che richiamano alla mente solo la cattiveria degli uomini, che, troppo spesso, si lasciano accecare dalle loro passioni. La verità che traspare dai versi è l'angoscia per la morte imminente, per l'inutilità dei sogni e delle speranze, per la noia che attanaglia l'uomo, che non ha nemmeno il tempo per illudersi. Ungaretti è il primo vero poeta che abbia introdotto notevoli innovazioni nel testo italiano ed ha iniziato un nuovo modo di concepire la poesia. Nelle prime composizioni di Ungaretti prevale la disposizione al diario, in cui l'intervento dell'autore è volto solo a liberare il proprio sentimento da ogni infrastruttura letteraria, per trasmetterlo nella sua purezza al lettore. La realtà triste della guerra doveva dimostrarsi l'occasione favorevole per lo sviluppo di una tale poesia, perché, nulla meglio che la guerra poteva inclinare l'animo del poeta alla rassegnata sottomissione al destino, al ritrovamento della propria umanità, alla infinita disponibilità, in cui le voci segrete, come avviene per certi mistici, affiorano e si accordano, e il lamento della creatura, nell'universo, fatto vuoto, acquista una nuova e dolente risonanza:

Volti al travaglio / come una qualsiasi / fibra creata / perché
ci lamentiamo noi? (UNGARETTI G. 1969: 38; *Destino*).

A questa prima fase autobiografica ne segue una seconda, che trova l'ispirazione negli stessi motivi, ma manca e viene meno l'occasione della biografia, di modo che si può rilevare una minore aderenza al motivo sentimentale, con la prevalenza dell'elemento intellettuale. La scoperta della realtà della guerra fu, per il poeta, di un'importanza relevantissima. Fu l'esperienza che gli fece abbandonare le questioni formali, per metterlo a contatto diretto con le vicissitudini esistenziali, con il dolore e con la morte. I versi dell'*Allegria* sono tutti ispirati al tema dominante dell'uomo di fronte alla morte. Il poeta rivive le proprie esperienze della guerra per comporre un diario lirico ispirato, fatto di soliloqui, di brevi ed improvvise intuizioni liriche. Con *Il Sentimento del Tempo* si ha una visione più ampia della vita e sono trattati i temi del mistero, della morte, dell'universo, di Dio e della natura. Ungaretti intitolò la raccolta di tutti i suoi versi *Vita d'un uomo*, proprio per dirci che in essi vi era tutto il travaglio, tutto il dolore della sua vita. Eppure il poeta è stato accusato di essere solo un tecnico della parola, privo di sentimenti e di calore. Egli ha voluto, è vero, spogliarsi della parola e dei suoi significati comuni, ma non per un gioco linguistico, ma, al contrario, per esprimere piuttosto, con la parola, i sentimenti ed i caratteri essenziali della vita. Fin dall'apparire dei primi versi, Ungaretti si rivela un poeta maturo e consapevole, con un'impostazione lirica ben definita.

Anche in Quasimodo ritorna il tema del tempo che informa la sua lirica; in essa emergono il presente doloroso dell'esilio del poeta dalla sua Terra o della tragica violenza bellica, la nostalgia per il passato perduto dell'infanzia, e recuperato nella memoria, e l'incertezza per il futuro; dalle ferite per la perdita del passato, dal desiderio del presente e di un futuro migliore si determina una dimensione esistenziale, che spinge il poeta ad interrogare il passato, come pure il presente e il futuro. Nelle raccolte *Acque e terre* (1920-1929), *Oboe sommerso* (1930-1932), *Erato e Apollion* (1932-1936) e *Nuove Poesie* (1936-1942) vi è la volontà del poeta di cancellare il sanguinante presente della guerra, abbandonando il tempo storico per quello intimo e, dal presente sfocato, si rifugia nei ricordi consacrati dalla memoria. Già la prima lirica esprime la tragica condizione dell'uomo condannato a

subire lo scacco della morte; pur stando dentro la vita, sul cuore della terra, l'uomo avverte la sua condizione di solitudine e si sente fasciato da un raggio di sole che lo illumina e nel contempo lo trafigge, come l'esistenza che gli offre insieme gioie e dolori e, appena, leopardianamente, afferra l'attimo di felicità, essa, d'un subito, lo abbandona e lo respinge nel buio cretto della notte:

Ognuno sta solo sul cuor della terra / trafitto da un raggio di sole: / ed è subito sera (QUASIMODO S. 1971: 9; *Ed è subito sera*).

A Tindari il poeta è colto da sgomento, per l'ombra e il silenzio, che un tempo gli erano motivo di gioia, ed avverte un'angoscia dello spirito, come una morte dell'anima:

e paure d'ombre e di silenzi, / rifugi di dolcezze un tempo assidue / e morte d'anima (QUASIMODO S. 1971: 10; *Vento a Tindari*).

Tra la coscienza del canto e l'immane tragedia dell'io si muove la terza lirica di *Acque e terre, Angeli*, densa di riferimenti temporali, ove figure estatiche e dipinte si stagliano nel fluire del tempo nel ricordo di riso di giovinezza e dolore nell'occulto nascere del giorno e della notte (tempo storico e reale vissuto nella rimembranza) che si fondono con un tempo eterno e infinito che supera ogni ora: da *krónos* ad *aión*, nell'istante irripetibile del *kairós*:

Perduta ogni dolcezza in te di vita, / il sogno esalti; ignota riva incontro / ti venga avanti giorno / a cui tranquille acque muovono appena / folte d'angeli di verdi alberi in cerchio. / Infinito ti sia; che superi ogni ora / nel tempo che parve eterna, / riso di giovinezza, dolore, / dove occulto cercasti / il nascere del giorno e della notte (QUASIMODO S. 1971: 12; *Angeli*).

Il poeta, ormai adulto, sente la voce dei cuccioli del vicolo della sua lontana infanzia e un attimo di nostalgia risveglia nel suo cuore un luogo e un tempo perduti per sempre: cieli ed acqua dell'isola natia, il tiepido tramonto, le fioche luci nelle botteghe vuote e tristi, il pianto notturno di cuccioli e di bimbi, le case le une a ridosso delle altre come arnie avvolte nella paura e nella solitudine del buio cretto, e il

poeta è ancora più triste perché avverte la mancanza di quel calore intimo che gli era motivo di conforto:

Mi richiama talvolta la tua voce, / e non so che cieli ed acque / mi si svegliano dentro: / una rete di sole che si smaglia / sui tuoi muri ch'erano a sera / un dondolio di lampade / dalle botteghe tarde / piene di vento e di tristezza. / Altro tempo: un telaio che batteva nel cortile, / e s'udiva la notte un pianto / di cuccioli e bambini. / Vicolo: una croce di case / che si chiamano piano, / e non sanno ch'è paura / di restare sole nel buio (QUASIMODO S. 1971: 29; *Vicolo*).

Il tempo, nella coscienza tragica del decadimento, ritorna anche nella seconda silloge, *Oboe sommerso*:

il cuore trasmigra / ed io son gerbido, / e i giorni una mace-
ria (QUASIMODO S. 1971: 39; *Oboe sommerso*);

e, continua il poeta:

Non una dolcezza mi matura, / e fu di pena deriva / ad ogni
giorno / il tempo che rinnova / a fiato d'aspre resine (QUASIMO-
DO S. 1971: 40; *L'Eucalyptus*).

Il trascorrere del tempo lascia i suoi segni indelebili sullo stesso poeta che sogna donne tristi e chiuse nel loro abbandono, non sfiorate dal tempo, al contrario di lui:

a donne che la tristezza / chiuse in abbandono / e mai le
tocca il tempo, / che me discorza e imbigia (QUASIMODO S.
1971: 41; *Alla mia terra*).

L'avanzare inesorabile del tempo fa maturare, dualisticamente, nella coscienza del poeta la differenza tra l'uomo e Dio e approda alla definitiva scoperta della solitudine; i versi iniziali rivelano il dramma, in *Curva minore*, ove chiede al Signore di perderlo, di farlo vento o fibra dell'universo e di renderlo spoglio e nudo all'ombra del divino:

Pèrdimi, Signore, ché non oda / gli anni sommersi taciti
spogliarmi, / sì che cangi la pena in moto aperto: / curva mino-
re / del vivere m'avanza. / E fammi vento che naviga felice, o

seme d'orzo o lebbra / che sé esprima in pieno divenire (QUASIMODO S. 1971: 47; *Curva Minore*).

I riferimenti temporali attraversano quasi tutta la lirica di Quasimodo, e, in questa sede, non essendo oggetto specifico di studio, si è voluto accennarvi solo di volo, soprattutto in riferimento alla prima silloge. In *Apòllion* il tempo segue l'uscita dalla vita:

L'ora nasce / della morte piena (QUASIMODO S. 1971: 81; *Apòllion*);

il tempo lacera ogni gioia e, se si affievolisce un'ora, la notte può essere eterna al poeta che immagina di dormire nelle viscere della terra in un sepolcro:

E tutto che mi nasce a gioia / dilania il tempo; un'eco appena / ne serba in voci d'alberi. / Amore di me perduto, / memoria non umana (QUASIMODO S. 1971: 86; *Insonnia*);

e ci può essere la cancellazione di ogni ricordo nel cuore di una notte piena di stelle che si riflettono nel mare:

oblio di piena notte / nell'acqua stellata (QUASIMODO S. 1971: 88; *Isola di Ulisse*).

La sera pietosa richiama alla memoria del poeta i compagni d'infanzia intenti a giocare sul sagrato della Chiesa sotto la luna; è un sogno rievocato dalla memoria nostalgica di un'età scomparsa. Il poeta desidera che quelle immagini non lo lascino in tutta fretta e risuscita d'intorno il paesaggio serale della sua Isola: il vento che profuma di zàgare, la luna immota sui fanciulli che dormono, il puledro che galoppa a briglia sciolta nei campi, il mare col suo murmure che spuma, le nuvole alte sugli alberi, l'airone nella palude intento a volare, la gazza che di tra gli aranci ripete il verso che stride. In un velo di sogno e di rimpianto il poeta rivive la propria infanzia; ma l'infanzia e l'Isola sono un sogno di purezza e di innocenza perdute e che non consentono ritorni:

Forse è un sogno vero della vita: / intorno a me fanciulli con leggeri / moti del capo danzano in un gioco / di cadenze

e di voci lungo il prato / della chiesa. Pietà della sera, ombre / riaccese sopra l'erba così verde, / bellissime nel fuoco della luna! / Memoria vi concede breve sonno; / ora, destatevi. Ecco, scroscia il pozzo / per la prima marea. Questa è l'ora: / non più mia, arsi, remoti simulacri. / E tu vento del sud forte di zàgare, / spingi la luna dove nudi dormono / fanciulli, forza il puledro sui campi / umidi d'orme di cavalle, apri / il mare, alza le nuvole dagli alberi: / già l'airone s'avanza verso l'acqua / e fiuta lento il fango tra le spine, / ride la gazza, nera sugli aranci (QUASIMODO S. 1971: 101; *Ride la gazza, nera sugli aranci*).

Il tempo registra le tragedie, che il poeta accosta, quella del popolo ebreo deportato a Babilonia dal 597 al 538, e la barbarie nazista del 1943-1945: il piede straniero delle truculenti SS, seminando orrori e stragi con le rappresaglie, ha fatto tacere la poesia, che si ritira nel silenzio, sgomenta di fronte ad un'inaudita ferocia, e che resta muta dinanzi ad uno strazio inconsolato; le atrocità dei nazisti, per il poeta, rievocano il Sacrificio di Cristo. Richiamandosi al *Salmo* 136:

Super flumina Babylonis, illic sedimus et flevimus cum recordaremur Sion. In salicibus in medio eius, suspendimus organa nostra. Quia illic interrogaverunt nos, qui captivos duxerunt nos, verba cantionum, et qui adduxerunt nos: "Hymnum cantate nobis de canticis Sion" (*Ps*, CXXXVI, 1-3),

il poeta, che ricorda il gesto degli ebrei, durante la cattività babilonese, di rifiutarsi di cantare accompagnandosi col suono della cetra («Sospendemmo ai salici le nostre cetre [...] Come potevamo cantare in una terra che non è nostra?»), fa presente che il triste vento, simbolo del dolore, pietrifica, come la poesia che resta silenziosa, inutile e muta⁹. E, così, continua:

E come potevamo noi cantare / con il piede straniero sopra il cuore, / fra i morti abbandonati nelle piazze / sull'erba dura di ghiaccio, al lamento / d'agnello dei fanciulli, all'urlo nero / della madre che andava incontro al figlio / crocifisso sul palo del telegrafo? / Alle fronde dei salici, per voto, / anche le nostre cetre erano appese, / oscillavano lievi al triste vento (QUASIMODO S. 1971: 127; *Alle fronde dei salici*).

9 Ho affrontato distesamente il tema della *Shoa* in BIANCO M., DE SIMONE PALATUCCI A. 2003; BIANCO M., DE SIMONE PALATUCCI A. 2013.

Il tempo può essere anche quello della morte di un usignolo caduto come i tanti morti di quel terribile 1943 a Milano. Un sopravvissuto invano scava tra le macerie alla ricerca di qualche cosa che gli è appartenuta. Il 1943 fu l'*annus horribilis* della guerra nell'Italia del Nord a causa delle rappresaglie nazifasciste e dei violenti bombardamenti degli Alleati. Tra le tante città falciate vi è Milano; il poeta è come allibito davanti a tanto strazio: nulla c'è più da cercare tra le macerie; anche il rosignolo che allietava il convento col suo canto, simbolo dell'innocenza, è stato ucciso; restano solo i cadaveri dei morti disseminati per le strade cittadine, rossi e gonfi, che non ha senso seppellire, perché le loro case distrutte sono già un cimitero:

Invano cerchi tra la polvere, / povera mano, la città è morta.
/ È morta: s'è udito l'ultimo rombo / sul cuore del Naviglio.
E l'usignolo / è caduto dall'antenna, alta sul convento, / dove
cantava prima del tramonto. / Non scavate pozzi nei cortili: / i
vivi non hanno più sete. / Non toccate i morti, così rossi, così
gonfi: / lasciateli nella terra delle loro case: / la città è morta, è
morta (QUASIMODO S. 1971: 134; *Milano, agosto 1943*).

Tempo è pure quello della luna che, di notte, torna limpida e serena - e ad essa si rivolge il poeta - ad illuminare le distruzioni e i morti caduti nel nefasto conflitto; alla sua luce lo spettacolo della immane ruina appare ancor più tragico:

Gelida messaggera della notte, / sei ritornata limpida ai balconi
/ delle case distrutte, a illuminare / le tombe ignote, i derelitti resti
/ della terra fumante. Qui riposa / il nostro sogno.
E solitaria volgi / verso il nord, dove ogni cosa corre / senza
luce alla morte, e tu resisti (QUASIMODO S. 1971: 142; *Elegia*).

L'uomo non migliora nel fluire inevitabile del tempo. L'uomo del tempo del poeta è lo stesso uomo incivile delle origini. Aerei e carri armati, forche e torture, strumenti di morte e di crudeltà, resi perfetti e funzionali dalla tecnica, contrastano con l'uomo che rimane quello di sempre perché in lui rivive l'antico Caino; resta quello della pietra e della fionda poiché non ha pietà di uccidere il proprio fratello; la storia è disseminata di stragi e di lutti. Per salvarsi occorre ripudiare gli esempi dei padri e far sprofondare i loro avelli nella cenere dell'oblio.

Il poeta protesta contro la ferocia degli uomini che, quantunque vivano in un contesto di civiltà e di cultura, si lasciano andare alle guerre, dimostrando l'innata barbarie, come raccontano accuratamente i versi, nella solennità del loro ritmo, che contrastano con lo sgomento del poeta:

Sei ancora quello della pietra e della fionda, / uomo del mio tempo. Eri nella carlinga, / con le ali maligne, le meridiane di morte, / - t'ho visto - dentro il carro di fuoco, alle forche, / alle ruote di tortura. T'ho visto: eri tu, / con la tua scienza esatta persuasa allo sterminio, / senza amore, senza Cristo. Hai ucciso ancora, / come sempre, come uccisero i padri, come uccisero / gli animali che ti videro per la prima volta. / E questo sangue odora come nel giorno / quando il fratello disse al fratello: / «Andiamo ai campi». E quell'eco fredda, tenace, / è giunta fino a te, dentro la tua giornata. / Dimenticate, o figli, le nuvole di sangue / salite dalla terra, dimenticate i padri: / le loro tombe affondano nella cenere, / gli uccelli neri, il vento, coprono il loro cuore (QUASIMODO S. 1971: 146; *Uomo del mio tempo*).

Il nucleo emotivo potente da cui ha vita e forza la poesia di Dante è la *lotta di parte e l'esilio*: di qui nascono Francesca, Farinata, Ser Brunetto, Guido da Montefeltro, Ugolino, Sordello, Cacciaguida. Nuclei non meno importanti sono l'amore, la filosofia, la teologia che generano la Preghiera alla Vergine, la complessa figura di Beatrice, la malinconica poesia del paesaggio, propria del *Purgatorio*, con Manfredi, Casella, Bonconte, la Pia de' Tolomei. Il centro emotivo da cui ha origine la poesia del Petrarca è forse unico e si chiama *Laura*; quello del Foscolo è la *disperazione per la Patria oppressa e la venerazione del Parini*; il nucleo gigantesco che genera la poesia sublime di Giacomo Leopardi è il *dolore*. Qual è il nucleo emotivo dal quale trae origine la poesia del Quasimodo? La poesia sociale; un nucleo emotivo capace di generare situazioni poetiche è il *campo di concentramento* in circostanze che son fatte di orrori, di cadaveri putrefatti nella neve, di notti di guerra con nel cielo angeli di morte, di tombe, di macerie sulle quali l'erba maligna solleva il suo fiore, di ventri di madri inariditi dal pianto, di bestemmie di tutte le razze che hanno urlato morte, che hanno bevuto il sangue, di scorrimento di sangue da petti forati, ecc.

Indubbiamente l'atroce contenuto rappresentato dagli orrori e dagli scempi, che la razza teutonica ha saputo ideare per la tortura dell'umanità, vive nella lirica di Quasimodo.

Le situazioni macabre che nella fantasia di Dante hanno creato Maometto, Vanni Fucci, Pier da Medicina, il Mosca, Bertran de Born, in Quasimodo si riassumono in un grido assordante e breve, in immagini policrome fortissime, in un'apocalisse, come nella laude in cui «lo spuntar dei cadaveri» ti coglie sovente lo stomaco:

- E perché, madre, sputi su un cadavere / a testa in giù, legato per i piedi / alla trave? (QUASIMODO S. 1971: 181; *Laude*).

E la madre al figlio:

- Sempre abbiamo sputato sui cadaveri, / figlio: appesi alle grate di finestre, / ad albero di nave, inceneriti / per la Croce, sbranati dai mastini / per un po' d'erba al limite dei feudi (QUASIMODO S. 1971: 181; *Laude*).

E ancora il figlio alla madre:

- Quest'afa ripugnante, questo fumo / di macerie, le grosse mosche verdi / a grappolo agli uncini: l'ira e il sangue / colano giustamente. [...] Da secoli / la pietà è l'urlo dell'assassinato (QUASIMODO S. 1971: 182; *Laude*).

Salvatore Quasimodo è dotato di inconfondibile gusto classico che ha trasfuso nella sua poesia ermetica, che nasce spesso dalla nostalgica melanconia della sua terra felice, per un mondo ormai scomparso. Quasimodo è stato partecipe di tutti gli avvenimenti più importanti del suo tempo ed ha avuto sempre uno spiccato senso dell'attualità. Ad un certo punto, però, il poeta ha abbandonato i motivi di ispirazione personale e, in un continuo progresso sociale ed artistico, è approdato al mondo degli ideali di tutta l'umanità, sulla scia dell'ultimo Pascoli: l'amore per la patria e per l'uomo, l'anelito all'eguaglianza sociale. Forte della sua fede nella poesia, che ha un'alta missione da compiere, di rinnovare, cioè, l'uomo, ha lasciato a noi il suo canto, per indicarci la strada che dobbiamo percorrere. La guerra è stata un'esperienza che, con le sue assurdità e con le sue desolazioni, ha inciso profondamente sull'animo del poeta allontanandolo parzial-

mente dall'ermetismo ed ispirandogli la nuova poesia. Il motivo della solitudine che attanaglia l'uomo è sempre presente nell'autore. Le traduzioni dal greco e dal latino hanno arricchito il linguaggio del poeta e gli hanno conferito un tono pacato e delicato, che ben si addice all'altezza dei temi trattati. Quelli che più spesso ricorrono sono la malinconia struggente della lontananza dalla terra natia, l'infelicità della vita umana, la dolcezza degli affetti familiari, la solitudine in cui l'uomo si costringe a vivere, accecato dalle sue assurde follie e dominato e schiacciato dai suoi meschini interessi. Il senso della solitudine domina, ad esempio, negli ultimi due versi della poesia *Davanti al simulacro d'Ilaria del Carretto*, della silloge *Ed è subito sera*:

Remoti i morti e più ancora i vivi, / i miei compagni vivi e
taciturni (QUASIMODO S. 1971: 105; *Davanti al simulacro d'Ilaria del Carretto*).

«Tu», dice il poeta alla nobildonna morta, «sei qui rimasta sola» ed aggiunge: i morti sono soli e lontani, ma più soli, ancora, sono i vivi, chiusi nella loro viltà e nel loro egoismo, tanto da rendere impossibile ogni dialogo. E la viltà rende ancora più triste e desolata la solitudine degli uomini. Ma il pessimismo non impedisce al poeta di riconciliarsi con la vita nel conforto degli affetti familiari. Nella struggente lirica *Al padre*, vi è il ricordo affettuoso dell'anziano genitore, che nei giorni di distruzione e di morte del catastrofico terremoto di Messina, capostazione della Ferrovie dello Stato, compiva, con spirito di sacrificio, il proprio dovere di umile lavoratore:

Il tuo berretto di sole andava su e giù / nel poco spazio che
sempre ti hanno dato (QUASIMODO S. 1971: 203; *Al padre*);

esso restituisce al poeta la fiducia nella vita, che non deve mai abbandonare l'uomo, neanche nei momenti più tristi, nelle situazioni più gravi e di più profondo sconforto. E la riconoscenza del figlio va affettuosamente al padre, vecchio maestro di vita, al quale il poeta grida il più rispettoso segno di ossequio dei siciliani «Baciamu li mani» (QUASIMODO S. 1971: 204; *Al padre*).

Per concludere con Quasimodo, occorre dire che il ricordo è fondamentale nella sua poesia che rievoca il passato: «Piegato hai il capo

e mi guardi; / [...] Ti rivedo» (QUASIMODO S. 1971: 13; *La tua veste è bianca*; «Mi richiama talvolta la tua voce» (QUASIMODO S. 1971: 29; *Vicolo*); «Come ogni cosa remota / ritorni nella mente» (QUASIMODO S. 1971: 103; *La dolce collina*), in «Altro tempo» (QUASIMODO S. 1971: 29; *Vicolo*), in quelle coordinate temporali (sia il *tempo fisico* o *cronologico*, sia quello *intimo cairotico*, trasformati in eterno dall'anima) che estrinsecano il suo malessere. Noi siamo nella storia e apparteniamo al tempo; se il tempo è dimensione dell'assenza, siamo condannati a vagare nel vuoto: vuoti uomini che si aggirano nel vuoto, tragica ironia dell'eterno:

Sensi non ho; né senso. Non ho limite,

così scrive Montale (MONTALE E. 1984: 60; *Mediterraneo*),

nel fondo dove il secolo è il minuto (MONTALE E. 1984: 277;
Il sogno del prigioniero VII).

Il poeta evitando la forma fondata sui ritmi melodici e scegliendo quella che si riveste di severità, e che talvolta è difficile a una prima lettura, esprime, nelle liriche di più fermo impegno, le diverse ansie che travagliano l'uomo moderno, le incertezze e la negatività della sua esistenza. Ad indicare questa percezione della vita sono gli oggetti che nella sua poetica sono assunti a simbolo di una realtà metafisica e connotati di un senso di sofferenza che è la proiezione del "male di vivere" che affligge l'uomo; da qui la sua visione pessimistica dell'esistenza che lo spinge - rifiutata ogni ideologia e mitologia per la loro carica di negatività - ad oggettivare cose, paesaggi, eventi, ecc., che possono esprimere la sua emozione del momento. È uno dei più difficili poeti contemporanei, il più ermetico fra gli ermetici, ma è anche fra i più ricchi di motivi interiori ed intensamente espressivi che rivivono nelle sue raccolte *Ossi di seppia* (1925), *Le occasioni* (1939), *La bufera* (1957), *Xenia* (1960), *Satura* (1979), *Diario del '71 e del '72*, *Quaderno di quattro anni* (1977). Il poeta ci fornisce un'immagine di sé nel discorso tenuto all'Accademia di Svezia il 12 dicembre 1975:

Ho scritto poesie e per questo sono stato premiato, ma sono stato anche bibliotecario, traduttore, critico letterario e musicale e persino disoccupato per riconosciuta insufficienza

di fedeltà a un regime che non potevo amare. [...] Sono qui perché ho scritto poesie: sei volumi, oltre innumerevoli traduzioni e saggi critici. Hanno detto che è una produzione scarsa, forse supponendo che il poeta sia un produttore di merci. [...] Per fortuna la poesia non è una merce (MONTALE E. 1976: 5-14).

Almeno quattro generazioni di italiani si sono riconosciuti nella aconfessionale e astorica meditazione esistenziale dei suoi versi, i quali rifiutano ogni esca ottimistica coscienti dell'inevitabile scacco dell'universo dove la salvezza è puro azzardo. La sua opera, ritenuta dalla critica uno dei risultati maggiori della poesia mondiale del Novecento, è sorretta, sul piano del comportamento umano e civile, da una straordinaria lezione di decenza umana. Lucido testimone del suo tempo, Montale ha esplorato il male di vivere col pessimismo rigoroso dell'intellettuale che basa la sua indagine sulla ragione, ma anche con la dolente partecipazione al disagio di un'epoca che appare sul punto di sgretolarsi e di dissolversi: il suo mal di vivere non è una malattia romantica ma il tentativo di testimoniare il malessere, lo scacco, l'impotenza dell'intellettuale, in sintonia con i più avvertiti spiriti della coscienza italiana ed europea, ossia Svevo, Pirandello, Proust, Mann, Kafka, come loro, incapace di suggerire una credibile alternativa storica.

In questo contesto il tempo occupa uno spazio rilevante, non solo nelle raccolte poetiche, ma anche nel Montale narratore e saggista (*Farfalla di Dinard*, 1956; *Fuori di casa*, 1969; *Autodafè*, 1966; *Nel nostro tempo*, 1972).

Montale, tra i poeti contemporanei, è fra i più interessanti e complessi. Ha una visione dolorosa della vita, ma la sua sensazione del dolore non è personale, bensì cosmica. Riesce comunque a superarla e a dominarla, nel senso che la contempla dal di fuori, come spettatore, senza mai troppa commiserazione. La sua poesia prende l'abbrivo dalle considerazioni sulla condizione umana. Montale ha saputo interpretare pienamente e profondamente la crisi che attanaglia l'uomo moderno ed i suoi tempi con i suoi sconvolgimenti e sovvertimenti di valori che lo conducono a vivere in un'ambiguità, in un'incertezza, in una precarietà, che diventano ogni giorno più angoscianti. La prima raccolta di versi, *Ossi di seppia*, già dal titolo, ci dà il senso del paesaggio ligure, arso e asciutto, proprio come un osso di seppia che, d'altra

parte, richiamando alla mente i resti di animali marini, ci suggerisce l'idea del divenire meccanicistico della natura. Montale considera tutto come una gabbia dalla quale è impossibile fuggire; ovunque, nel mondo, il poeta vede il "male di vivere", senza possibilità di scampo.

Già l'*incipit* della prima silloge contiene *in nuce* lo sviluppo di temi e simboli che attraverseranno l'intera produzione poetica: un'immaginario interlocutore (lettore-interlocutore e sdoppiamento del poeta) vive nell'implicita metafora di un luogo prima indifferenziato: il frutteto (pomario), poi individuato con l'avverbio di luogo «qui dove affonda un morto / viluppo di memorie» (MONTALE E. 1984: 7; *In limine*); e ancora come «lembo di terra solitario» (MONTALE E. 1984: 7; *In limine*). Vita/morte: «l'ondata della vita» (MONTALE E. 1984: 7; *In limine*) si oppone al «morto viluppo» (MONTALE E. 1984: 7; *In limine*). Il pomario non è un orto ma un «reliquiario», che raccoglie relitti inerti di vita, un «viluppo», ovvero un ammasso intricato di memorie. Ma a liberare dalla stasi sopraggiunge il frullo di un volatile che è più di un volo, «il commuoversi dell'eterno grembo» (MONTALE E. 1984: 7; *In limine*), espressione di vita e di fecondità. Un altro ostacolo si frappone: «un rovello è di qua dall'erto muro» (MONTALE E. 1984: 7; *In limine*), un garbuglio di là dal muro che chiude il luogo a mo' di carcere. Ma un fantasma, il vento, giunge nelle vesti di salvatore dall'esterno e rompe la rete e permette la fuga: «Cerca, [...] balza fuori, fuggi!», dice il poeta al suo interlocutore (o a se stesso?).

Ed ecco la lirica:

Godi se il vento ch'entra nel pomario / vi rimena l'ondata della vita: / qui dove affonda un morto / viluppo di memorie, / orto non era, ma reliquiario. / Il frullo che tu senti non è un volo, / ma il commuoversi dell'eterno grembo; / vedi che si trasforma questo lembo / di terra solitario in un crogiuolo. / Un rovello è di qua dall'erto muro. / Se procedi t'imbatti / tu forse nel fantasma che ti salva: / si compongono qui le storie, gli atti / scancellati pel giuoco del futuro. / Cerca una maglia rotta nella rete / che ci stringe, tu balza fuori, fuggi! / Va, per te l'ho pregato, - ora la sete / mi sarà lieve, meno acre la ruggine... (MONTALE E. 1984: 7; *In limine*).

Squarci di vita sottratti al tempo troviamo in *Sarcofaghi*: «In questa valle non è vicenda di buio e di luce» (MONTALE E. 1984: 21; *Sarcofaghi*); «Lungi di qui la tua vita ti conduce, / non c'è asilo per te, sei

troppo morto» (MONTALE E. 1984: 21; *Sarcofaghi*). La vita è morte in quanto movimento che muta e la morte, nella sua fissità, è vita. «Mondo che dorme o mondo che si gloria / d'immutata esistenza, chi può dire?» (MONTALE E. 1984: 21; *Sarcofaghi*). In un caldo mariggio estivo il poeta, in *Meraggiare pallido e assorto*, riposa all'ombra di un muro e osserva le piccole cose circostanti; e quegli esseri che si muovono sotto al suo sguardo colpiscono i suoi sensi; e quel muro, alla cui ombra ci si può riparare dal sole bollente assumono ai suoi occhi una profonda significazione che investe il senso stesso dell'esistenza e della felicità umana: la vita è un continuo travaglio, e la felicità è raggiungibile, come un orto chiuso da un muro invalicabile. Una poesia pensosa e intensa, dove le immagini nitidissime sono estremamente realistiche e cariche di richiami e di allusioni. Dall'osservazione iniziale si giunge alla conclusione filosofica:

com'è tutta la vita e il suo travaglio / in questo seguire una
muraglia / che ha in cima cocci aguzzi di bottiglia (MONTALE E.
1984: 30; *Meraggiare pallido e assorto*).

L'oggetto reale, la muraglia, che ci richiama "l'erto muro" di *In limine* e la «siepe» dell'*Infinito* di Leopardi, assume un significato simbolico: luogo chiuso e valico da superare e monotonia del vivere quotidiano: «cocci aguzzi di bottiglia»; si ripresenta la muraglia in *Crisalide*:

e noi andremo innanzi senza smuovere / un sasso solo della
gran muraglia (MONTALE E. 1984: 88-89; *Crisalide*).

Torna la fissità del tempo in *Portovenere*:

«ed ogni ora prossima / è antica» (MONTALE E. 1984: 37;
Portovenere).

La memoria riappare, ma è labile, in *Fine dell'infanzia*: «nell'azzurro lavato era stampato / per sempre - e nel ricordo» (MONTALE E. 1984: 68; *Fine dell'infanzia*); «varcarli pur non osa la memoria stanca» (MONTALE E. 1984: 68; *Fine dell'infanzia*), in *Crisalide*: «Una risacca di memorie giunge» (MONTALE E. 1984: 87; *Crisalide*), in *Marezzo*: «La memoria ti appare dilavata» (MONTALE E. 1984: 91; *Marezzo*),

in *Casa sul mare*: «in questa poca nebbia di memorie» (MONTALE E. 1984: 93; *Casa sul mare*), in *Delta*: «Quando il tempo s'ingorga [...] affiori, memoria, più palese» (MONTALE E. 1984: 97; *Delta*). In *L'agave su lo scoglio* la vita fugge e l'immobilità è sentita come un tormento, un'esistenza strappata: «Ore perplesse, brividi / d'una vita che fugge / come acqua tra le dita; [...] e nel fermento / d'ogni essenza, [...] sento / la mia immobilità come un tormento» (MONTALE E. 1984: 71; *L'agave su lo scoglio*). Il tempo che fu è rivissuto come un'immersione in *Egloga*: «Perdersi nel bigio ondoso / [...] nel tempo andato [...] affondava il tallone / nel suolo screpolato» (MONTALE E. 1984: 75; *Egloga*). In *Flussi*, come i fanciulli vivono solo all'interno del loro mondo chiuso, così gli adulti riconducono il passato alla memoria e lo fissano per sempre:

- Ritornano i fanciulli...; così un giorno / il giro che governa / la nostra vita ci addurrà il passato / lontano, franto e vivido, / stampato / sopra immobili tende / da un'ignota lanterna
– (MONTALE E. 1984: 77-78; *Flussi*).

Testimone del precipitare del tempo è una statua: «la statua / sa che il tempo precipita e s'infrasca» (MONTALE E. 1984: 78; *Flussi*), mentre fluisce: «E tutto scorre nella gran discesa» (MONTALE E. 1984: 78; *Flussi*). In *Carnevale di Gerti* un'amica del poeta vorrebbe fermare il tempo: «Chiedi / tu di fermare il tempo sul paese / che attorno si dilata?» (MONTALE E. 1984: 125; *Carnevale di Gerti*); «torna alle primavere che non fioriscono» (MONTALE E. 1984: 126; *Carnevale di Gerti*).

La donna è invitata a tornare al quotidiano:

La tua vita è quaggiù dove rimbombano / le ruote dei carriaggi senza posa / e nulla torna se non forse in questi / disguidi del possibile. Ritorna / là fra i morti balocchi ove è negato / pur morire; e col tempo che ti batte / al polso e all'esistenza ti ridona, [...] torna alla via dove con te intristisco, [...] / alle mie, alle tue sere (MONTALE E. 1984: 125-126; *Carnevale di Gerti*).

La forbice del tempo inesorabilmente ritaglia e dissolve nella sfocata memoria i numerosi ricordi di un volto femminile, così come il colpo vibrante di un'accetta recide la cima di un'acacia che, ferita, scrolla nella nebbia di novembre il guscio scheletrico di una cicala.

Nella metafora del tempo-forbice vi è l'invito a risparmiare l'immagine muliebre: «non far del grande suo viso in ascolto / la mia nebbia di sempre» (MONTALE E. 1984: 156; *Non recidere, forbice, quel volto*); vi è poi l'immagine oggettiva dell'albero dal quale cade a terra l'involucro della morta cicala: come la memoria si sfolla, così l'acacia «da sé scrolla il guscio di cicala» (MONTALE E. 1984: 156; *Non recidere, forbice, quel volto*). Passato e presente, distaccati nel tempo, sono uniti, in ideale collegamento, dal ricordo, come rimembra il poeta ne *La casa dei doganieri*. Lì egli ha vissuto attimi tanto felici quanto fugaci in compagnia di una donna amata, forse Annetta-Arletta, dedicataria di un ciclo di poesie di Montale, conosciuta dal poeta a Monterosso e precocemente morta. La casa appare ora, al poeta, vuota e squallida, e la donna è lontana, coinvolta in altri amori e preoccupazioni, dimentica del suo amore di un tempo, che più non è; il poeta già amato da lei si aggrappa, invece, inutilmente quanto disperatamente, a quel passato. La lirica descrive il tempo che corrode e cancella immagini e sentimenti del passato. Ma la memoria, in Montale, più che storica - ovvero riferita ad un preciso momento del passato - esprime piuttosto uno stato d'animo fatto di delusioni. Eppure, nota il poeta, quel legame d'amore avrebbe potuto salvarli dal male e dalla rovina, ma così non è stato, ed egli deve prenderne atto e dare conferma della sua visione triste e senza speranza della vita. Il poeta, rivolgendosi alla donna, le dice: «Tu non ricordi», che ci richiama l'*incipit* leopardiano di *A Silvia*: «Silvia, rimembri ancora». Una efficace illustrazione dell'importante poesia ci viene offerta da Giannesi in *La casa dei doganieri*

Una sera il poeta si rifugiò in una casa di doganieri: una di quelle case che a volte si vedono vuote e abbandonate sulla riva del mare. Era con lui una persona cara, una donna. Ora il poeta rivede la casa. Il tempo lo ha separato dalla compagna di quella sera lontana. Essa, certamente, non ricorda più nulla. E la crudeltà della vicenda, come ha disperso un caro sentimento così pare che investa le immagini della casa, sconvolgendole con un soffio diabolico: l'ago della bussola è impazzito, il conto dei dadi non torna più, la banderuola sul tetto gira come a ripetere un'atroce sentenza. Il filo del tempo scorre inesorabile, e vanamente l'uomo vi si aggrappa: il dolce incontro della sera lontana è inghiottito dalle tenebre ed egli, fra i simboli allucinanti della sua angoscia, perde ogni contatto con la realtà

della vita: non sa chi va e chi resta, cosa mai sopravviva e cosa dilegui nel caos dell'esistenza (GIANNESI F. 1971: 761).

Ed ecco la bella lirica:

Tu non ricordi la casa dei doganieri / sul rialzo a strapiombo sulla scogliera: / desolata t'attende dalla sera / in cui v'entrò lo sciame dei tuoi pensieri / e vi sostò irrequieto. / Libeccio sferza da anni le vecchie mura / e il suono del tuo riso non è più lieto: / la bussola va impazzita all'avventura / e il calcolo dei dadi più non torna. / Tu non ricordi; altro tempo frastorna / la tua memoria; un filo s'addipana. / Ne tengo ancora un capo; ma s'allontana / la casa e in cima al tetto la banderuola / affumicata gira senza pietà. / Ne tengo un capo; ma tu resti sola / né qui respiri nell'oscurità. / Oh l'orizzonte in fuga, dove s'accende / rara la luce della petroliera! / Il varco è qui? (Ripullula il frangente / ancora sulla balza che scoscende ...). / Tu non ricordi la casa di questa / mia sera. Ed io non so chi va e chi resta (MONTALE E. 1984: 167; *La casa dei doganieri*).

Anche in *Bassa Marea* il ricordo persiste nel crepuscolo, simbolo del tempo che tutto fagocita: «Non più quel tempo [...] e nella sera, negro vilucchio, solo il tuo ricordo / s'attorce e si difende» (MONTALE E. 1984: 168, *Bassa marea*). Ne *La bufera* il tempo è quello drammatico della guerra con la presenza/assenza della donna; proprio la guerra, emblema dell'intera esistenza, contrasta la presenza/assenza muliebre. In *Nel sonno* il poeta ricerca la donna (Clizia, portatrice di luce, cristofora) che è il simbolo di oscurità che richiama la drammatica condizione bellica fatta di sangue e morte:

Il canto delle strigi, quando un'iride / con intermessi palpiti si stinge, / i gemiti e i sospiri / di gioventù, l'errore che recinge / le tempie e il vago orror dei cedri smossi / dall'urto della morte - tutto questo / può ritornarmi, traboccar dai fossi, / rompere dai condotti, farmi desto / alla tua voce. Punge il suono d'una / giga crudele, l'avversario chiude / la celata sul viso. Entra la luna / d'amaranto nei chiusi occhi, è una nube / che gonfia; e quando il sonno la trasporta / più in fondo, è ancora sangue oltre la morte (MONTALE E. 1984: 200; *Nel sonno*).

Il poeta torna con la memoria alla sua vecchia casa di Monterosso ove ricorda i compagni d'infanzia morti a causa della guerra, il salice annientato e gli animali uccisi:

La tempesta di primavera ha sconvolto / l'ombrello del salice, / al turbine d'aprile / s'è impigliato nell'orto il vello d'oro / che nasconde i miei morti, / i miei cani fidati, le mie vecchie / serve - quanti da allora / (quando il salce era biondo e io ne stroncavo / le anella con la fionda) son calati, / vivi, nel trabocchetto. La tempesta / certo li riunirà sotto quel tetto / di prima, ma lontano, più lontano / di questa terra folgorata dove / bollono calce e sangue nell'impronta / del piede umano. Fuma il ramaiolo / in cucina, un suo tondo di riflessi / accentra i volti ossuti, i musì aguzzi / e li protegge in fondo la magnolia / se un soffio ve la getta. La tempesta / primaverile scuote d'un latrato / di fedeltà la mia arca, o perduti (MONTALE E. 1984: 208; *L'area I*).

Torna il ricordo in *Voce giunta con le folaghe*, nell'apparizione del padre defunto con quella della donna viva, Clizia, ombre leggere e incorporee in dialogo tra loro; la donna, cristofora, è rappresentata come un angelo che ha la missione di traghettare le anime da una condizione di terrestrità legata alla memoria ad un'altra eterea e trascendente, in cui si annullano i ricordi carichi di drammi e di morte; alla vita vissuta sulla terra si oppone l'oltretomba, margine/muro che divide l'al di qua dall'al di là attraverso la figura dell'ombra/angelo, Clizia, che parla, e dell'ombra muta paterna: la memoria unisce vivi e morti.

Poiché la via percorsa, se mi volgo, è più lunga / del sentiero da capre che mi porta / dove ci scioglieremo come cera, / ed i giunchi fioriti non leniscono il cuore / ma le vermene, il sangue dei cimiteri, / eccoti fuor dal buio / che ti teneva, padre, erto ai barbagli, / senza scialle e berretto, al sordo fremito / che annunciava nell'alba / chiatte di minatori dal gran carico / semisommerse, nere sull'onde alte. / L'ombra che mi accompagna / alla tua tomba, vigile, / e posa sopra un'erma ed ha uno scarto / altero della fronte che le schiara / gli occhi ardenti ed i duri sopraccigli / da un suo blocco infantile, / l'ombra non ha più peso della tua / da tanto seppellita, i primi raggi / del giorno la trafiggono, / farfalle / vivaci l'attraversano, la sfiora / la sensitiva e non si rattroppisce. / L'ombra fidata e il muto

che risorge, / quella che scorporò l'interno fuoco / e colui che lunghi anni d'oltretempo / (anni per me pesante) disincarna-
no, / si scambiano parole che interito / sul margine io non
odo; l'una forse / ritroverà la forma in cui bruciava / amor di
Chi la mosse e non di sé, / ma l'altro sbigottisce e teme che / la
larva di memoria in cui si scalda / ai suoi figli si spenga al nuo-
vo balzo. - Ho pensato per te, ho ricordato / per tutti. / Ora
ritorni al cielo libero / che ti tramuta. Ancora questa rupe / ti
tenta? Sì, la battima è la stessa / di sempre, il mare che ti univa
ai miei / lidi da prima che io avessi l'ali, / non si dissolve. Io le
rammento quelle / mie prode e pur son giunta con le folaghe /
a distaccarti dalle tue. Memoria / non è peccato fin che giova.
Dopo / è letargo di talpe, abiezione / che funghisce su sé... - /
Il vento del giorno / confonde l'ombra viva e l'altra ancora /
riluttante in un mezzo che respinge / le mie mani, e il respiro
mi si rompe nel punto dilatato, nella fossa / che circonda lo
scatto del ricordo. / Così si svela prima di legarsi / a immagini,
a parole, oscuro senso / reminiscenze, il vuoto inabitato / che
occupammo e che attende fin ch'è tempo / di colmarsi di noi,
di ritrovarci... (MONTALE E. 1984: 258-259; *Voce giunta con le
folaghe*).

Una bella analisi in Bárberi Squarotti e Jacomuzzi:

Dopo aver espresso in modi indimenticabili l'angoscia del passato che sfugge alla memoria, e a poco a poco si annebbia e si perde, qui Montale giunge a superare, in una posizione estrema di distacco anche dalle persone e dalle cose più care, quel tenace attaccamento al ricordo, condannandolo in ciò che aveva di troppo compiaciuto, di anche un po' vile e abietto perché troppo personale e privato, troppo legato al caso individuale e dimentico delle ragioni vere delle cose, della vita, della posizione dell'uomo nel mondo. [...] L'intera poesia si svolge come vicenda e dialogo metafisico, in un'atmosfera che par ricordare quella dantesca, dei colloqui del *Purgatorio*, fra l'anima del padre, che angosciatamente sorge a chiedere al figlio il durare del suo ricordo a cui si sente unito come all'unico legame che ancora la trattiene in una parvenza di partecipazione alla vita, e l'«ombra» enigmatica che accompagna il poeta e parla per lui: personificazione della sua poesia o il messaggero divino che così di frequente ritorna nei versi montaliani. All'ombra paterna trepida e pateticamente gelosa della memoria filiale, l'altra ombra oppone la necessità di rinunciare all'indugio nel ricordo umano per il «nuovo balzo» della meditazione e dell'a-

zione poetica al di là dei legami terreni, nel raggiungimento della piena fruizione della verità assoluta delle cose. Il distacco finale dalle due ombre, respinte nella loro condizione fuori del tempo dal crescere del giorno e della luce, rivela al poeta la dimensione metafisica che gli è destinata al termine della sua ascesa poetica e umana (BÁRBERI SQUAROTTI G., JACOMUZZI S. 1963: 279).

La vita è costellata di vicende e di esperienze; la verità non si manifesta mai con chiarezza, ci dice il poeta in *Tempo e tempi*; non esiste un solo tempo e un unico svolgimento, molti sono i nastri che si intrecciano e quando gli uomini si riconoscono, all'apparire e svanire della verità, devono già dirsi addio!

Non c'è un unico tempo: ci sono molti nastri / che paralleli slittano / spesso in senso contrario e raramente / s'intersecano. È quando si palesa / la sola verità che, disvelata, / viene subito espunta da chi sorveglia / i congegni e gli scambi. E si ripiomba / poi nell'unico tempo. Ma in quell'attimo / solo i pochi viventi si sono riconosciuti / per dirsi addio, non arrivederci (MONTALE E. 1984: 350; *Tempo e tempi II*).

Il tempo-spazio non esiste più, afferma il poeta, e l'invenzione del tempo è malefica: «Da quando il tempo-spazio non è più / due parole diverse per una sola entità / pare non abbia più senso la parola esistere. [...] c'è sempre la malefica / invenzione del tempo!» (MONTALE E. 1984: 679; *Tempo e tempi II.I*). Il tempo ti prende l'anima e ti unisce a sé per l'eternità, dice altrove il poeta, in *I Giardini*: «Tempo in profondo; [...] Ora s'affonda, / è tua l'anima sua. Che trasparenza / di sere unite insieme per l'eterno!» (MONTALE E. 1984: 765; *I giardini*). Tralascio il tempo nei romanzi, avendo già ampiamente lumeggiato il tema. Dalla breve disamina è apparso come la poesia di Montale - letta solo in riferimento al tempo - esprima l'incertezza e la negatività dell'esistenza in cui gli oggetti sono assunti a simboli di una realtà metafisica e connotati di un senso di sofferenza, espressione del male di vivere che affligge l'uomo; il mondo presente è pieno di sofferenze e di mali e si oppone al mondo interno, vero e autentico; il mondo come rappresentazione è un inganno, assevera il poeta, che, nell'*Intervista immaginaria* del 1946, afferma che l'arte della parola è musica, richiamando i grandi *ismi* della filosofia, le «parole grosse» di Marforio,

l'esistenzialismo kiekegardiano di Scestov, l'immanentismo assoluto di Gentile, il positivismo idealistico di Croce e, per gli *Ossi di seppia*, il contingentismo di Boutroux, per dichiarare subito dopo che non si lasciò suggestionare dalle loro riflessioni:

No, scrivendo il mio primo libro (un libro che si scrisse da sé) non mi affidai a idee del genere [...] Ubbidii a un bisogno di espressione musicale. Volevo che la mia parola fosse più aderente di quella degli altri poeti che avevo conosciuto. Più aderente a che? Mi pareva di vivere sotto una campana di vetro, eppure sentivo di essere vicino a qualcosa di essenziale. Un velo sottile, un filo appena mi separava dal *quid* definitivo. L'esperienza assoluta sarebbe stata la rottura di quel filo: una esplosione, la fine dell'inganno del mondo come rappresentazione. Ma questo era un limite irraggiungibile. E la mia volontà di aderenza restava musicale, istintiva, non programmatica. All'eloquenza della nostra vecchia lingua aulica volevo torcere il collo, magari a rischio di una controeloquenza (MONTALE E. 1976: 565).

Nelle *Occasioni* il poeta passa dal mondo delle cose a quello della memoria in una dimensione simbolica che sfiora l'ansia metafisica, presente anche nella *Bufera* «or che la lotta / dei viventi più infuria» (MONTALE E. 1984: 211; *A mia madre*), e li immerge nella «tortura [...] dei lamenti» (MONTALE E. 1984: 251; *L'orto*). Pur denunciando la guerra e i suoi orrori, Montale non passa dalla dimensione metafisica a quella storica. Lo dichiara lui stesso nell'*Intervista radiofonica* del 1951:

L'argomento della mia poesia (e credo di ogni possibile poesia) è la condizione umana in sé considerata; non questo o quell'avvenimento, [...] Non sono stato indifferente a quanto accaduto negli ultimi trent'anni; ma non posso dire che se i fatti fossero stati diversi anche la mia poesia avrebbe avuto un volto totalmente diverso [...] Avendo sentito sin dalla nascita una totale disarmonia con la realtà che mi circondava, la materia della mia ispirazione non poteva essere che quella disarmonia (MONTALE E. 1976: 569-570).

Ricordi e considerazioni sulla morte e sul senso dell'esistenza si affacciano anche in *Satura*, ma il poeta è ormai consapevole dell'inautenticità a cui l'uomo è condannato. In un mondo dominato dal "male

di vivere” (*Ossi di seppia*, 1925) e in un universo in disfacimento, si propone il canto o la trasmissione delle certezze o dei valori: «Non chiederci la parola che squadri da ogni lato / l'animo nostro informe» (MONTALE E. 1984: 29; *Non chiederci la parola*), assevera il poeta, potendo offrire solo «qualche storta sillaba e secca come un ramo» (MONTALE E. 1984: 29; *Non chiederci la parola*), e potendo asserire solo «ciò che *non* siamo, ciò che *non* vogliamo» (MONTALE E. 1984: 29; *Non chiederci la parola*). Dietro l'uomo c'è solo il nulla: «un croco / perduto in mezzo a un polveroso prato» (MONTALE E. 1984: 29; *Non chiederci la parola*) e «uno scalcinato muro!» (MONTALE E. 1984: 29; *Non chiederci la parola*); la desolazione disperata perviene alla «divina Indifferenza» (MONTALE E. 1984: 35; *Spesso il male di vivere ho incontrato*), che travolge, oltre che l'uomo, anche un ruscello, una foglia o un cavallo:

Spesso il male di vivere ho incontrato: / era il rivo strozzato
che gorgoglia, / era l'incartocciarsi della foglia / riarso, era il
cavallo stramazzone (MONTALE E. 1984: 35; *Spesso il male di
vivere ho incontrato*)¹⁰.

Il poeta è consapevole del nulla, del vuoto e del terrore e vorrebbe comunicarli agli uomini che, invece, restano indifferenti: «il nulla alle mie spalle, il vuoto dietro / di me» (MONTALE E. 1984: 42; *Forse un mattino andando in un'aria di vetro*), ma «l'inganno consueto» (MONTALE E. 1984: 42; *Forse un mattino andando in un'aria di vetro*) della vita impedisce agli uomini di avvedersene: «Ma sarà troppo tardi; ed io me ne andrò zitto / tra gli uomini che non si voltano, col mio segreto» (MONTALE E. 1984: 42; *Forse un mattino andando in un'aria di vetro*). Il mondo è in decomposizione, è un osso di seppia per il poeta, all'altezza della prima raccolta; nella seconda silloge mira ad esprimere l'oggetto, di là dall'occasione: luoghi, persone e situazioni, caricati di valore simbolico, sono la storia dello scrittore, i ricordi della sua vita passata che il tempo travolge inesorabilmente. Ma in questo naufragio, quale ancora di salvezza giungono le figure femminili, Dora Markus, Clizia, quasi cristofore, come nello stilnovismo e in Petrarca¹¹. Siamo a ridosso dell'immane conflitto, dell'“inutile strage”, di

10 «A me la vita è male» (LEOPARDI G., *Canto notturno di un pastore errante dell'Asia*, v. 104).

11 Si veda MONTALE E. 1984: 150, 167.

quella «rissa cristiana», come la chiama il poeta, che riduce la vita a livello animalesco, evocata dai porcospini: «questa rissa cristiana [...] i porcospini / s'abbeverano a un filo di pietà» (MONTALE E. 1984: 192; *Notizie dall'Amiata IV*). Segni di attesa e di speranza si possono cogliere nelle ultime raccolte, che vanno dalla guerra alla guerra fredda e allo stalinismo postbellico. Nella *Primavera hitleriana* coesistono i tragici segnali di morte causati dai nazifascisti:

Folta la nuvola bianca delle falene impazzite / [...] la sagra
dei miti carnefici che ancora ignorano il sangue / s'è tramutata
in un sozzo trescone d'ali schiantate, / [...] raggela / in morte
questa morte! (MONTALE E. 1984: 256-257; *La primavera hitleriana*),

con l'apparizione della donna-angelo, Clizia, messaggera di speranza, che «bianca ma senz'ali / di raccapriccio» (MONTALE E. 1984: 257; *La primavera hitleriana*) vince «i mostri nella sera» (MONTALE E. 1984: 257; *La primavera hitleriana*). Rifiutando i miti e le ideologie del passato, in *Xenia*, sua ultima silloge, Montale nega anche il futuro-speranza di Bloch e riconferma la sua “teologia negativa”, non teleologica, anche se non manca «d'una speranza [...] il tenue bagliore» (MONTALE E. 1984: 275; *Piccolo testamento VII*).

In Quasimodo, come si è visto, la terra lontana si confonde con il tempo perduto dell'infanzia, che, nostalgicamente, appaga e pacifica il poeta in esilio pieno di rimpianti; ma la magia dura solo l'eternità dell'attimo e torna la percezione del dolore di esistere e della dura necessità del vivere, che oscura il luminoso paesaggio isolano di un mondo incorrotto e sempre più lontano, che non consente ritorni. La tragicità e la fugacità sono gli elementi costitutivi del nostro esistere, nella “gettatezza” heideggeriana, in cui ognuno è come una monade leibniziana; e se, per un attimo, si accende un raggio di sole, repentinamente giunge la morte che travolge tutto:

«Ognuno sta sul cuor della sera / trafitto da un raggio di sole / ed è subito sera» (QUASIMODO S. 1971: 9; *Ed è subito sera*). Il poeta cerca consolazione nei miti legati all'Isola natale, nel paesaggio siciliano (QUASIMODO S. 1971: 10; *Vento a Tindari*; si veda anche QUASIMODO S. 1971: 102; *Strada di Agrigentum*) e nella tradizione classica (QUASIMODO S. 1951). Nelle raccolte *Giorno dopo giorno* e *La vita non è sogno*, Quasimodo si presenta come un poeta civile e impegnato a non di-

menticare gli orrori della guerra, convinto dell'impegno corale e civile del poeta, come nell'ultimo Pascoli. Egli deve rifare l'uomo attraverso i versi e le immagini forti e reali (QUASIMODO S. 1971: 183; *Ai quindici di Piazzale Loreto*), più efficaci - sospendendo il canto (QUASIMODO S. 1971: 127; *Alle fronde dei salici*) -, a suo dire, delle battaglie politiche e dei trattati storici. La morte prevale sulla vita e la distruzione toglie ogni gioia all'esistenza (QUASIMODO S. 1971: 134; *Milano, agosto 1943*).

La poesia di Ungaretti, dalla breve disamina effettuata dianzi, anche se solo circoscritta al tempo, è caratterizzata da un'essenzialità assoluta, fondata su scarse illuminazioni, in un periodare privo di nessi sintattici e di punteggiatura; la sua tendenza al verso breve, determinato dall'emergere della parola e dall'immagine folgorante, si ricollega alla moderna poesia europea bruciando i legami, che pure ci sono, con la tradizione. Con la sua prima silloge, *Allegria di naufragi* (1919), poi mutata definitivamente in *L'allegria* (1933), l'esperienza della guerra, la morte, l'umana fragilità, espresse in un linguaggio essenziale, raccontano la pena dell'esistenza, in immagini di verità, liberate dalla metrica e dalla sintassi, enunciate in una parola semplice, pura e musicale; la sua città «friabile», Alessandria, richiama il tempo distruttore e di morte (si veda UNGARETTI G. 1969: 161-162). Il mondo del poeta è ormai lontano, mitico, «dentro l'ombra / del / sonno» (UNGARETTI G. 1969: 7; *Levante*), come egli stesso asserisce: «ho visto / la mia città sparire / lasciando / un poco / un abbraccio di lumi nell'aria torbida / sospesi» (UNGARETTI G. 1969: 33; *Silenzio*). La guerra unisce tutti nel destino comune e, nella quasi certezza, della morte:

Un'intera nottata / buttato vicino / a un compagno / massacrato / con la sua bocca / digrignata / [...] penetrata / nel mio silenzio / ho scritto / lettere piene d'amore / Non sono mai stato / tanto / attaccato alla vita (UNGARETTI G. 1969: 25; *Veglia*).

Nel *Sentimento del tempo*, vi è un paesaggio fuori dal tempo, sottratto alla rovina delle cose, vi è un tempo mitico, che abbandona quello storico, assoluto, popolato da sirene e ninfe (si veda UNGARETTI G. 1969: 103-196); vi domina il canto dell'amore in uno scenario di ontani, platani, mimose, olmi, ulivi, ecc., e c'è il ritorno del mito: Ulisse, Apollo, Diana, ma nel rapido fluire delle cose e delle persone amate, nell'avidità del vivere tra sgomento e desolazione e tra deside-

rio di pace e di oblio; ma c'è anche il recupero della speranza cristiana, il mito edenico, il ricordo e lo slancio verso un'originaria purezza perduta, pur nella cosapevolezza di una civiltà minacciata di morte, che lo induce a meditare sul destino dell'uomo e ad avvertire il tempo come effimero, se paragonato all'Eterno. Anche in *Tutto ho perduto* (da *Il dolore*) torna il tema della guerra che si unisce al dolore della morte del figlio, o del fratello; la vicenda privata e quella pubblica misurano il sentimento del tempo e lo confrontano con l'Eterno, che fa risaltare l'inesprimibile nulla: «Tra un fiore colto e l'altro donato / l'inesprimibile nulla» (UNGARETTI G. 1969: 5; *Eterno*)¹². Presentando il volume *Ossi di seppia*, il Gargiulo scrive: «Un senso della vita umana e cosmica che lascia intravedere, in fondo a tutto, qualcosa come una "pietraia"» (GARGIULO A. 1958: 453).

Lo stesso Montale asserisce, altresì, che la sua poesia è fatta «di versi stinti», «di parole balbe», «di storta sillaba e secca / come un ramo», capaci soltanto di esprimere «un animo informe», «la minuscola favilla di un tirso» attraverso «un canto oscuro». Non per tutti i poeti il tempo ha i connotati della riflessione esistenziale o metafisica; spesso è solo il racconto dei mesi o delle stagioni, come in F. Fortini, che descrive, in *Poesia e errore, I mesi*, ove ogni mese è bello, perché inserito nella stagione che gli spetta, suscitando un sentimento d'entusiasmo, di tristezza o di uggia:

12 La poesia è ricerca dell'Assoluto, come nella tradizione romantico-simbolista europea, che predilige la via dell'interiorità recuperabile soprattutto nella dimensione del tempo, che Ungaretti aveva recepito, assistendo alle lezioni del filosofo Bergson a Parigi, il filosofo del tempo soggettivo o della durata, più importante del tempo oggettivo o degli orologi, avendo come modello anche Proust, l'autore del tempo soggettivo della coscienza come ritorno involontario dei momenti passati o perduti (non a caso il romanzo di Proust si intitola *La ricerca del tempo perduto* e nella silloge ungarettiana, *Sentimento del tempo*, la memoria intesa come passato vive accanto al presente e passato/presente *simul stant* nella coscienza). In *Nostalgia* (UNGARETTI G. 1969: 54) parla dell'alba nominando la notte: «Quando la notte è a svanire», parla di due tempi ma ne tace uno; e così, subito dopo: «poco prima di primavera»: è ancora inverno, ma menziona già la primavera! Bergson nella *durata* aveva evidenziato come noi siamo presenti nella tensione – *a rigori* il presente non esiste! – perché vive del passato, senza il quale non saremmo nulla, e il futuro è desiderio e attesa, necessarie per dare senso al nostro vivere; il presente rannoda passato/futuro; c'è una sfumatura agostiniana ineludibile, anche se il presente è solo un ponte di collegamento; mentre, al contrario, in Agostino rivive il passato e attualizza il futuro. Anche in Montale vi è un confronto fra il tempo interiore e quello esteriore (MONTALE E. 1984: 97; *Delta*): «La vita che si rompe nei travasi / secreti [...] presenza soffocata» nella coscienza è paragonata al «tempo [che] s'ingorga alle sue dighe», quel tempo oggettivo che scorre come il fiume eracleo; e allora la memoria emerge dal passato: «ed affiori, memoria, più palese»: il paesaggio esterno serve per dire quello che succede quando emerge un ricordo del passato.

Lucida Aprile limpidi cristalli, / Maggio mena ragazze per i viali, / Giugno spicca gerani ai davanzali, / contempla Luglio il sole e i grani gialli. / Dorme Agosto e non ode i temporali / crescere sulle stoppie delle valli; / nel crepuscolo viola / bagna Settembre all'acque fluviali. / Ottobre succia l'uva lungo il fosso, / prega Novembre a lume di candela, / e Dicembre si soffia il naso rosso. / Gennaio è morto e sottoterra gela. / Smilzo Febbraio serra i panni addosso, / e Marzo pescatore alza la vela.

Con l'autunno il mondo si trasforma, ci dice Govoni nella poesia *Annunci d'autunno*, tratta da *Pregghiera al trifoglio*; cielo, alberi, prati, fiori e aria si impigriscono, isolando voci e suoni e, all'ora della cena, anche il lume sembra un commensale:

È strano come il mondo si trasforma / senza parere, con l'autunno lento. / Il vento è pigro e porta solo suoni / da due passi, isolati; di una donna / che maltratta la secchia andando al pozzo, / di brevi giochi urlati di bambini, / di raffiche di passare e di foglie / che battono le case dei sobborghi, / e del cane da punta che la nebbia / fiuta come uno stormo sconosciuto. / Anche il sole è slenato, e, col sereno / la luna è piena d'ombre anche più forti. / Le mele non son più quei dolci frutti / cercati come uccelli tra le fronde: / come incantate guardando negli orti / con gote di bambole bionde. / E benché vaghi il triste odor di morti / che hanno i fiori, e là fuori l'ombra umana / in pena intorno al piede del fanale, / giunge il tempo ch'è caro, / a cena, il lume come un commensale.

Ancora Govoni racconta la stagione che si avvia *Verso l'inverno* (*Stradario della primavera*): dopo una battuta di caccia, ecco il grigiore dei campi, in cui non si ode il canto degli uccelli, e la terra appare come un mare prosciugato, in cui gli alberi hanno l'aspetto di profughi sopravvissuti, mentre i contadini, fra la sabbia, spingono buoi dalle figure spettrali; tutto sa di morte, in una cupezza indifferenziata:

Ecco: i barbuti cacciatori di martore, / con i lunghi ferri acuminati, / entran nel tiepido fenile / incitando a frugare bel foraggio / i famelici cani sguinzagliati. / Niente fischi d'uccelli. / Solo s'odon pei campi, / che così arati han l'aria / d'un mare in secca sparso di naufraghi / l'esclamazioni strane dei boari

/ che guidan file spettrali di buoi, / e il dolce scricchiolio del
pettirosso / lungo le siepi, dove resta ancora / qualche tono di
verde... / Vagan canti di galli / come in un'alba che non ha mai
fine. / Non si vedon più fiori nei giardini. / Si trovan solo den-
tro i cimiteri: / crisantemi di brina, / ghirlande di galaverna: /
Dalle nuvole basse e plumbee / filtra una luce pallida e gelata:
forse il sole sta diventando / una gran luna livida malata? / Il
vento non mulina più, le foglie / sono cadute e putrefatte. /
Gli alberi sorgono dalla pianura / spogli e irrigiditi come in un
incanto / e la nebbia s'addensa sempre più.

L'inverno può essere piacevole e amico per G. Titta Rosa, *Amico
inverno (Le feste delle stagioni)*, una stagione d'incanti e di intermina-
bili silenzi con rari fiori, notti pulite e piene di stelle:

Amico inverno, / l'esile bucaneeve e il calicanto stupito / ti
rallegnano i giorni nitidi, / le sere crude e belle; / ma tu non hai
fretta e gusti il tempo: / i brevi soli, le notti infinite che s'apro-
no sulla terra pavesata di stelle. / Favoloso inverno, sono esse,
/ le stelle che s'alzano a corona sui monti / con cui t'accompa-
gni e ragioni fino all'alba lontana; / e attendi che, fioco, / tra
il lento arrivar della luce, / sull'impoverita natura, / risusciti il
giorno scialbo / un tocco di campana / Rabeschi di geli, nevi
abbaglianti, / tese braccia di querce sui colli / s'addolciscono
al sole che lotta col rovaio; / ma cade la notte rapida, / fra lividi
guizzi di luce dal cielo. / E appare sul monte brullo / la luna
di gennaio.

Per Quasimodo in *Specchio (Ed è subito sera)* la poesia esprime lo
stupore del poeta dinanzi al miracolo della vita che rinasce e trionfa su
una natura che pareva morta; un miracolo che rinnova il cuore stesso
del poeta che si identifica con quella pozza di pioggia che rispecchia
più azzurro il suo pezzo di cielo:

Ed ecco sul tronco / si rompono gemme: / un verde più
nuovo dell'erba / che il cuore riposa: / il tronco pareva già
morto, / piegato sul declivio. / E tutto mi sa di miracolo; / e
sono quell'acqua di nube / che oggi rispecchia nei fossi / più
azzurro il suo pezzo di cielo, / quel verde che spacca la scorza
/ che pure stanotte non c'era.

Dopo l'autunno, l'inverno e la primavera arriva l'estate che tutto prosciuga col suo solleone, ci dice Ungaretti in *Di luglio (Vita d'un uomo)*: il fogliame rinsecchito, i burroni, le forre prosciugati, scogli e pietre sgretolati dall'arsura, torrenti, sassi e terreni pietrosi resi scheletrici nella seducente bellezza di una stagione bruciante che al poeta appare dotata di una forza implacabile che inaridisce ogni forma di vita:

Quando su ci si butta lei, / si fa d'un triste color di rosa /
Il bel fogliame. / Strugge forre, beve fiumi, / Macina scogli,
splende, / È furia che s'ostina, è l'implacabile, / Sparge spazio,
acceca mete: / È estate, e nei secoli / con i suoi occhi calcinanti
/ Va della terra spogliando lo scheletro.

Dopo quest'ampia disamina sul tempo, riletto nelle poesie di alcuni grandi poeti del Novecento (e su questi aspetti si indugerà nel prosieguo del lavoro) è d'uopo ritornare alla descrizione del tempo (considerato in senso comparatistico, in una visione interdisciplinare, poliottica e multiprospettica, che si sta analizzando nel lavoro che ci sta occupando) nella liturgia orientale che lo santifica.

Il tempo ben si esprime in ambito liturgico. È l'anno del cristiano, l'anno liturgico, nel quale

il tempo è sempre ascendente o discendente rispetto alle grandi feste, [...] è la loro attesa o la loro commemorazione; perché il tempo essenziale è stato vissuto, è il tempo della vita del Signore, e il tempo cristiano costituito è anzitutto la celebrazione e riproduzione di questo tempo essenziale. Ora, il ciclo liturgico colora il tempo, che non è mai tempo neutro, puramente cronologico, ma è sempre tempo o di lutto o di gioia, o di elezione o di penitenza, o di tenerezza contemplativa o di vigore ascetico [...] o più specificamente tempo di Natale, di Quaresima, di Pentecoste. [...] È un tempo la cui qualità ha il primato sulla quantità, un tempo che non è ricettacolo inerte di avvenimenti, ma materia (o "potenza") vivente di variazioni. È un tempo "addobbato", ornato del doppio paramento cosmico e liturgico (LOMBARDI VALLAURI L. 1985: 44)¹³.

13 Di fronte alla temporaneità piatta e scialba di alcune correnti filosofiche contemporanee, che hanno influenzato la letteratura e il cinema (si veda MOURoux J. 1965: 9-10), per la liturgia il tempo è il tempo di Dio in Cristo, *dalla creazione* (*Gen*, 1, 1) *alla pienezza del tempo* (*Gal*, 4, 4); tutti gli eventi (*kairói*), ordinati fra loro, realizzano il piano divino (*Mistero*) nella storia della salvezza (*hístoria salutis*) che culmina nel *Kairós* per antonomasia, Cristo Gesù (*Ef*, 1, 10), che

In effetti,

nella ripetizione quotidiana, settimanale e annuale dei cicli di preghiera culturale, la fede rende ora l'istante, rende il tempo pronto ad accogliere l'eternità; e quest'ultima, da che trova accoglienza nel tempo, diviene a sua volta "come il tempo" (ROSENZWEIG F. 1985: 313).

La preghiera liturgica, preghiera del tempo e nel tempo, raccoglie la Chiesa nella comunione della grazia redentrice, in povertà e condivisione:

Il tempo che esso (il culto) prepara ad essere visitato dall'eternità, non è infatti il tempo del singolo, non è il mio, il tuo, il suo tempo privato, ma è il tempo di tutti. Giorno, settimana, anno appartengono a tutti comunitariamente, si fondano sul corso cosmico della terra che tutti pazientemente porta e sulla legge, a tutti comune, della terra. Il rintocco della campana che batte le ore giunge ad ogni orecchio. I tempi preparati dal culto non appartengono a nessuno in proprio senza gli altri. La preghiera del credente avviene assieme, nel seno della comunità che crede. Egli loda il Signore nelle assemblee (ROSENZWEIG F. 1985: 313).

È proprio in questa povertà e aspettazione del Signore, che viene nel mistero del tempo, che l'uomo scopre la sua identità, col vedersi nella luce dell'agire giusto e misericordioso di Dio, per cui:

non conosco nulla di più sacro del tempo. Quando sento l'espressione "ammazzare il tempo" provo un soprassalto come se qualcuno dicesse "ammazzare un bambino", o "ammazzare Dio" (CHIUSANO I.A. 1985: 172).

Questa stessa umile povertà e aspettazione è la grande possibilità per l'uomo, giacché «i beni più preziosi non devono essere cercati, ma attesi. Perché l'uomo non può trovarli con le proprie forze», dichiara Weil (WEIL S. 1972: 76), cosicché «il tempo e l'ora sono tanto più

tende all'*éschaton*, *Sator temporum*, *plenitudo temporum*, *Alfa e Omega* (Ap, 1, 8; 21, 26; 22, 13). Il tempo liturgico è la storia della salvezza che continua riattualizzandosi (per una efficace sintesi si vedano TRIACCA A.M. *apud* SARTORE D., TRIACCA A.M. 1983: 1494-1508; CULLMANN O. 1972; MARSCH W.D. 1972; MOLTSMANN J. 1980).

potenti, quanto meno l'uomo li conosce» (ROSENZWEIG F. 1985: 292), in modo da poter dire a Dio, momento per momento: «Sei il mio Signore, senza di te non ho alcun bene» (*Sal*, 16, 2)¹⁴.

Da qui viene la vera gioia, quella della speranza per quel mirabile scambio che è il mistero della grazia nel tempo di Dio, vero «miracolo delle nostre mani vuote, di poter dare quello che noi non possediamo» (BERNANOS G. 2003⁵: 147)¹⁵, come asserisce Bernanos, nel *Diario di un curato di campagna*, perché «tutto è grazia», assevera il prevosto alla fine del libro, e può amare solo chi è stato amato e può donare solo chi ha ricevuto il dono.

Così:

il tempo è la scala alzata da Dio perché le creature salgano a lui, e sulla quale Dio stesso discende con le sue energie per aiutare le creature a salire (STĂNILOAE D. 1980: 73).

È il tempo povero che scorre uguale a se stesso come il tempo della natura (LOMBARDI VALLAURI L. 1985: 38),

e noi siamo dei mendicanti della grazia di Dio:

Ero contenta che Dio stesso si fosse dato la briga di rendermi così spoglia, con tanta cura, così da rendermi impossibile d'essere più povera. Mi pareva di essere simile ad un pezzente che, avendo solo pochi soldi in tasca, si accorga ad un tratto che anche quelli sono fuori corso (BERNANOS G. 1985: 62).

È la scelta monastica nella quale

nessuna contrazione possessiva deve deformare il tempo dell'anima del povero, sempre pronto a lasciare tutto e a non avere più pietra dove posare la testa. Il ricco è l'uomo del domani ... della cura per il domani, in cui mette la sua sicurezza, a volte la sua gloria. Il tempo del povero è il quoti-

14 «Dominus meus es tu, bonum mihi non est sine te».

15 «Quando sarò morto – dichiarava un commiato nel suo *Diario di un curato di campagna* – dite al dolce regno umano che l'ho amato più di quanto abbia mai osato dire». Bernanos fu scrittore veemente; protagonista del suo volume è un prete che ha accettato la presenza del divino nella sua povera vita nello scontro tra Dio e il maligno, tra la comunione dei santi e quella dei peccatori, tra il soprannaturale e il mondo.

diano. In questo senso il povero è più ricco di tempo del ricco: perché quest'ultimo si vede sottrarre tutto il suo tempo da un avvenire che non viene mai; mentre il povero cola in pienezza, momento per momento, l'oggi di Dio. La preoccupazione, il progetto ossessivi svaniscono. Ci sono d'altra parte dei ricchi, soprattutto nella nobiltà o nella grande borghesia, che sono uomini del passato: avvinti al maniero, al fondo, ai ricordi di grandezza. Come il tempo verginale, il tempo povero è "disinserito" rispetto al prima e al dopo, è "sospeso" all'eterno. Il tempo povero è un tempo (in senso musicale) di leggerezza e di grazia; un "andante", una danza. Il ricco è zavorrato, cauto; avanza diffidando, calcolando; è a volta a volta pesante (i piedi di piombo) o felino (il balzo dell'agguato, l'afferrare l'occasione favorevole). (LOMBARDI VALLAURI L. 1985: 38).

Per chi vive nel tempo di Dio, tempo povero, il problema è quello della gratitudine:

Io vorrei donare una cosa al Signore / ma non so che cosa
/. [...] Tutto è suo dono / eccetto il nostro peccato [...] e dirò
ad ogni casa: pace (Turolto D.M. *apud* TUROLDO D.M. 1996:
364-366)¹⁶,

nella storia della sua creazione e rivelazione-redenzione.

16 «La creazione biblica implica un non-tempo e un tempo. La creazione è l'inizio del tempo» (NEHER A. 1955: 130). In realtà Dio crea il tempo con il mondo e il tempo è «la misura dell'essere creato e in divenire, in crescita e in dissoluzione» (AGOSTINO, *De Civitate Dei*, XI, 6). Scrive efficacemente Antonio D'Elia sui "sensi" nella poesia di Turolto: «E se i sensi riducono la capacità induttiva di enuclearsi nel fenomeno prescelto (la vita) quale strada da intraprendere per raggiungere il segmento dell'interrogazione, dal momento che per loro statuto sarebbero defettibili e, quindi, incapaci, per "natura" (appunto) di rendere (esprimere) il possibile del tutto, essi, in sintomatica virtù del loro proporsi (darsi per) sotto il principio del limite, sono, dunque, il necessitante viatico per il travasamento del soggetto al plurale. Si *rendono*, così, nella catalogazione (non archiviazione) sempre in atto della scansione lucida dei momenti proiettati nel proprio nominale (la riproduzione è fatica). Contaminando in questo modo la proposizione del gesto conclusivo di appropriazione o negazione che determina il *segno* posto innanzi (la nullificazione e il suo contrrio) *considerato* dalla poesia. Dalla conclusione della sentenza promanata e promulgata dai sensi (che diventano il testamento dell'incontro tra già avvenuto e veniente), nella fusione di *Gedächtnis* e *Erinnerung* (Memoria e Ricordo interiorizzante), occorre partire per analizzare il "proprio" del *segno* poetico turoladiano. Esso è compiuto prima della messa in opera dello stesso canto, archiviato ora (nel verso) nella ripetitività monodica dell'esercizio sulla calcolabilità della strategia del tragico nel *nunc* e nell'*hinc* incoativo. Un gesto letto alla luce pasquale, di un esodo cioè che ricava il proprio disporsi nel tempo all'interno di un sempre attivo "processo metonimico" nel *subito* che fa dell'esperienza tanto una necessaria categoria per mezzo della quale valutare il ricordo, quanto il rendiconto responsabile della propria genesi, che parte dal verbo all'infinito e attraverso scarti e spostamenti, pone vicini *Wesen* e *Gewesenheit*» (D'ELIA A. 2012: 3-4).

APPENDICE

IL “TEMPO LITURGICO” DI MANTZARIDIS E IL TEMPO COME “DIMENSIONE ESSENZIALE” DI FLORENSKIJ

L'occidente, nonostante l'elaborazione compiuta e definitiva di sistemi di pensiero lucidi e articolati, dalla teologia alla letteratura, attraversando la storia e le arti, non è giunto alla profondità dell'oriente nelle sue inarrivabili riflessioni sul tempo, soprattutto di quello liturgico, espressione nella dimensione umana del divino. Si ripropone la sintesi del saggio “Il tempo liturgico” di Georgios Mantzaridis¹⁷.

1. Il “tempo liturgico” di Georgios Mantzaridis

A. Feste fisse e feste mobili: due modi d'intendere il tempo

Le feste della Chiesa si dividono in fisse e mobili. Quelle fisse vengono stabilite in date ben precise dell'anno ecclesiastico, che inizia il primo di settembre. Esse rappresentano sia tappe reali del cammino di Dio nella storia sia avvenimenti della vita della Chiesa. Con queste feste il tempo viene santificato e trasformato grazie alla luce del regno di Dio. Le feste mobili si basano su un sistema particolare che è al di sopra del tempo storico, e che conduce l'uomo al di là di esso. Così, si configura un nuovo livello del tempo, che resta al di sopra della temporalità storica e che offre all'uomo, limitato dal tempo, prospettive illimitate. Al centro delle feste mobili si trova la Pasqua, “festa delle feste”. Mentre le feste fisse, come l'Annunciazione o il Natale, testimoniano l'ineluttabile eternità del tempo, quelle mobili, come la Pasqua e l'Assunzione, attestano il passaggio dal tempo all'eternità.

¹⁷ MANTZARIDIS G. 1992: 126-152. Si veda anche NISSIOTIS N.A., MANTZARIDIS G., SCHEMANN A. 2006.

La Chiesa vive il mistero dell'economia divina a diversi livelli: a lungo termine (nel corso di ogni anno), e a breve termine (nel corso di ciascuna settimana e di ogni giornata). Il tempo liturgico della Chiesa è elastico e suddiviso in modo molteplice. Si estende lungo l'intero arco del calendario annuale, ed è circoscritto in ogni singola settimana e in ogni giorno. Si distende lungo festività di grande durata che coprono ampi periodi di tempo, e si contrae in feste di breve durata che si limitano a qualche giorno e ora, per terminare con la divina liturgia.

La *Quaresima*, come osserva Doroteo di Gaza, simboleggia una "decima" del tempo nella vita dei fedeli. Le sette settimane di questo periodo, ad esclusione dei sabati e delle domeniche, formano un lasso di tempo dedicato al digiuno che corrisponde alla decima parte dei giorni dell'anno. Così, mentre i figli d'Israele offrivano a Dio la decima parte dei loro prodotti per ottenere la benedizione di tutte le loro imprese, i cristiani offrono la decima parte del loro tempo per ottenere la benedizione delle loro imprese e la misericordia di Dio per tutto l'anno¹⁸.

Oltre le feste mobili che presentano, anzitutto, il carattere escatologico della Chiesa e la sua uscita dal secolo presente verso l'eternità, ci sono le feste fisse, che annunciano la santificazione del tempo e la venuta in esso dell'Eterno. L'Annunciazione, il Natale, l'Epifania, le feste dedicate alla madre di Dio e le feste degli angeli e dei santi accentuano soprattutto il farsi presente nel tempo dell'eternità.

«Oggi è il giorno principale della nostra salvezza e la manifestazione del suo mistero dell'eternità» (*Apolytikion* della festa dell'Annunciazione).

La celebrazione a breve termine dell'opera dell'economia divina si realizza con il ciclo settimanale e con gli uffici quotidiani della Chiesa. Nell'Antico Testamento la settimana rappresentava il tempo della creazione del mondo. La Chiesa custodì il ciclo settimanale, ma vi diede un nuovo contenuto e orientamento. Gli eventi da festeggiare non sono legati a date precise ma ai giorni della settimana. Molte feste mobili, poi, come pure quelle fisse celebrate su lunghi periodi di tempo nel corso dell'anno liturgico, vengono ripetute anche nel ciclo settimanale. Il lunedì è il giorno degli spiriti incorporei, il martedì quello del Precursore, il mercoledì di Maria, il giovedì degli Apostoli.

18 Si veda DOROTEO DI GAZA, *Discalia*, 15, 1, PG 88, 1788 BC.

In modo particolare, poi, il mercoledì, il venerdì e il sabato conservano a grandi linee il carattere che assumono durante la celebrazione della Settimana Santa. Il sabato mantiene anche nella Chiesa il suo carattere veterotestamentario, acquisendo però un contenuto ulteriore. Alla cessazione dell'opera del Creatore si aggiunge anche la cessazione dell'opera di rinnovamento del mondo. Il sabato è il giorno «in cui l'Unigenito Figlio di Dio si astenne da tutte le sue opere» (*Doxastikòn* del mattutino del Sabato Santo). Così, anche quel giorno assume un intenso carattere liturgico ed è legato strettamente alla celebrazione dell'Eucaristia. Sulla domenica si basa l'intero ciclo festivo settimanale. La domenica non è solo il giorno della settimana, giorno d'inizio della creazione, ma è anche l'ottavo giorno della risurrezione di Cristo e del rinnovamento del mondo. La domenica come "ottavo giorno", giorno della risurrezione, trascende il tempo e conduce all'eternità¹⁹.

Il ciclo quotidiano lega i momenti principali della giornata alle tappe fondamentali dell'opera divina. Il vespro è legato alla creazione del mondo, mentre la preghiera del dopo cena al ricordo della morte²⁰. La preghiera notturna si riferisce alla risurrezione e alla seconda venuta del Signore²¹, mentre l'alba è legata alla venuta di Cristo e all'abolizione della tenebra. L'ora terza è l'ora della crocifissione di Cristo e l'ora della Sua morte.

Nelle celebrazioni quotidiane che hanno come punto di partenza il tempo è evidente la presenza di Dio e l'operare della Sua economia nel mondo. Tali uffici hanno fundamentalmente il carattere delle feste fisse che introducono l'eternità nella storia. Gli eventi da celebrare sono collegati a determinate ore del giorno. Ma anche questi uffici culminano e sono ricapitolati nella celebrazione dell'Eucaristia, che non è definita dal tempo, ma piuttosto è l'Eucaristia che definisce il tempo.

B. L'Eucaristia: concentrazione del tempo e apertura all'eterno

L'Eucaristia è priva di legami temporali e può essere celebrata a qualsiasi ora. «Non è il tempo che compone l'ora per la celebrazione

19 Si veda GREGORIO DI NISSA, *In inscriptiones psalmorum*, 2, 5, PG 44, 504 D.

20 Si veda SIMEONE DI TESSALONICA, *De sacra precatone*, 299-300, PG 15, 553 AC.

21 Si veda KALYVOPOULOS A. 1982: 81.

dell'Eucaristia, bensì l'Eucaristia a imporre ordine al tempo» (KALYVOPOULOS A. 1982: 90). Liberato dal tempo, il cristiano vive nella vita di tutti i giorni il "regno benedetto di Dio". Tutte le feste della Chiesa culminano nell'Eucaristia, nella Pasqua. In una Pasqua che può essere festeggiata quotidianamente con la celebrazione eucaristica, Pasqua giornaliera. Ogni celebrazione eucaristica è una vera Pasqua ripetuta nel tempo. La liturgia è opera di Dio, e come Sua opera trascende il tempo e raggiunge l'eternità. Già la celebrazione della cena mistica prima della morte sulla Croce stravolge il tempo della storia e sopprime il succedersi del tempo²². Il Cristo che viene portato come nutrimento e come bevanda ai discepoli non è ancora stato crocifisso. La cena mistica rende presente il sacrificio che ancora non ha un proprio valore storico.

Partecipando alla celebrazione del mistero e accostandosi all'Eucaristia, il fedele senza cessare di essere nel tempo, prende tuttavia parte all'eternità. Talvolta, ciò che vero nel tempo non appartiene al tempo, ma all'eternità, e ciò che è vero e ripetuto nel tempo non è più circoscritto dal tempo, ma si estende verso l'eterno; anche se ogni Eucaristia è una ripresa dell'unica e irripetibile Eucaristia della cena mistica. Il mistero dell'Eucaristia, come il mistero che custodisce la vera vita del credente, è anche il mistero che custodisce la sua vera memoria: la memoria di tutti i frutti dell'agire divino, così come i frutti della storia umana, nella loro prospettiva escatologica. Nel mistero dell'Eucaristia abbiamo la più grande concentrazione temporale: il presente è unito al passato e al futuro, mentre l'"adesso" si estende verso il "per sempre". Questa concentrazione del tempo viene definita con grande saggezza nelle liturgie ortodosse. Nelle intercessioni dell'anafora di Basilio si dice:

Memori dunque, Signore, anche noi della tua passione apportatrice di salvezza, della Croce che dà la vita, della sepoltura per tre giorni, della risurrezione dai morti, della tua ascensione in cielo, della tua sessione alla destra del Padre, e della tua seconda venuta, gloriosa e terribile.

Allo stesso modo, secondo l'anafora di Giovanni Crisostomo, si asserisce:

²² Si veda ARCHIMANDRITA SOFRONIO 1992: 360.

Memori del tuo comando salvifico e di tutto ciò che è avvenuto per noi: della Croce, del sepolcro, della risurrezione dopo tre giorni, dell'ascensione ai cieli, della sessione alla destra, della seconda e gloriosa venuta.

Non si presenta solo come ricordo delle cose appartenenti al tempo perduto, e guadagnato per la Chiesa, ma anche come familiarità con ciò che attendiamo. Con questa concentrazione liturgica del tempo non è proposta al credente una liberazione sentimentale dai vincoli del sensibile, bensì il reale trascendimento in nome del rapporto con la presenza trascendente di Cristo. E il tempo liturgico, con il farsi presente dell'economia divina e il ricordo dei santi e di Maria, estende nella storia l'edificazione del Corpo di Cristo, la Chiesa. Tutta la vita dei fedeli, come ogni loro tentativo, giorno dopo giorno, di rispondere alla chiamata di Dio e di osservare i suoi comandi, ha bisogno dell'Eucaristia.

La vita eterna non è astratta e priva di fondamento: è Dio stesso che si è fatto uomo e si è manifestato al mondo in Cristo. La fede nell'uomo-Dio Cristo e il riconoscimento come capo della Chiesa rende possibile la trasformazione del tempo e la partecipazione alla vita eterna. Cristo, che visse e operò nello spazio e nel tempo come persona storica, è contemporaneamente anche il Signore della gloria: «Io sono l'Alfa e l'Omega, dice Signore Iddio, Colui che è, che era e che viene» (Ap, 1, 8). È il Signore della storia, che non rimase al di là o al di fuori del tempo, ma è Colui che dà senso e continuità al tempo e ne riempie ogni istante. Le opere della vita di Cristo, quando vengono tutte legate a Lui e riunite nel Suo corpo, santificano e trasformano il tempo. In questo modo, ogni tempo diviene tempo sacro. Ogni giorno, ogni istante sono sacri, perché vasi di eternità. Così anche ogni spazio diventa sacro, perché santificato mediante un culto spirituale²³.

C. Tempo liturgico e tempo cosmico

Così il mistero dell'economia divina in Cristo, che ha portato a compimento una volta per sempre la storia, viene celebrato nella Chie-

23 Si veda Gv, 4, 21-24.

sa nelle feste di breve e lunga durata; è concentrato in ogni giornata e si estende lungo la totalità del tempo: ora e sempre. E la vita di questo mistero nel tempo liturgico si presenta come estensione verso il futuro, che viene reso presente a più riprese. Ogni giorno, ogni settimana, ogni anno vengono celebrate le stesse persone, i medesimi eventi, ma in modo diverso. La ripresa della medesima festa è al tempo stesso un nuovo mistero. Il tempo liturgico viene riprodotto come un movimento lineare attuato ciclicamente a diverse riprese.

Ciò che la Chiesa è per il mondo, il tempo liturgico lo è per il tempo cosmico. Come nella Chiesa viene salvato e trasfigurato l'intero cosmo, così nel tempo liturgico viene salvata e trasfigurata la totalità del tempo. Il tempo del mondo diviene tempo della Chiesa e come tempo della Chiesa dà inizio al mistero del rinnovamento di ogni cosa. Il tempo liturgico trasforma il tempo naturale e trasferisce dal "tipo" alla verità, dalla provvisorietà all'eternità, dal creato al Signore.

Dio, infatti, non desiderando che gli uomini onorassero i giorni, ordinò che venissero onorati solo il sabato, i noviluni e le feste... ma ordinò altresì che Lui stesso fosse onorato simbolicamente attraverso i giorni (MASSIMO IL CONFESSORE, *Quaestiones ad Thalassium*, PG 90, 1368 B e *Diversa capita* 5, 46, PG 90, 168 B).

Dietro ai simboli si trova ciò che viene simboleggiato; dietro alle feste, il Signore che viene celebrato. Cristo è il sabato, il riposo degli uomini; è la Pasqua, liberazione di chi è prigioniero del peccato; è la Pentecoste, principio e fine degli esseri; è la causa e lo scopo di tutte le cose. Così il tempo opera come innalzamento della creatura verso il Creatore increato. E l'uomo, che vive nel tempo, riconosce Dio e viene liberato dalla schiavitù della creazione. Non guarda al tempo come al Signore della propria vita, ma come a un dono fattogli dal Signore.

Infine, il tempo liturgico è manifestato nell'*iconografia* della Chiesa. Qui il tempo non è contemplato con il suo scorrere naturale, ma è concentrato in un eterno presente. Uomini vissuti in diversi periodi della storia, oppure cronologicamente lontani l'uno dall'altro sono resi contemporanei e possono essere colti con un unico sguardo in un eterno "ora"²⁴. In questa prospettiva si può comprendere anche la

24 Si veda KALOKYRIS K. 1972: 207-ss.

presenza di rappresentazioni iconografiche dei donatori o dei fondatori degli edifici santi accanto a quelle del Signore o dei santi. Ma una manifestazione più sinottica ed espressiva del tempo liturgico la si ha nella stessa Chiesa in cui si celebra l'Eucaristia: profeti, apostoli, martiri, santi, la Vergine e il Signore *pantokràtor*, assieme a tutti i fedeli riuniti a celebrare, portano a pienezza una comunione divino-umana, che trascende i limiti dello spazio e del tempo. Per completare si presenta la concezione del tempo in Florenskij.

2. Il tempo in Pavel Florenskij

Nella teologia di tradizione orientale ortodossa, il concetto di tempo viene compreso alla luce dell'idea del progressivo movimento della storia verso la sua pienezza escatologica (divinizzazione) - e cioè verso la rivelazione di Cielo e Terra nuovi (il tempo dell'ottavo giorno di Gregorio Nisseno) -, una pienezza in qualche modo già anticipata e sperimentata nella celebrazione liturgica. Tra gli esponenti di questa tradizione occupa un posto di particolare rilievo Pavel A. Florenskij, che considera che il dogma trinitario e la sua comprensione in chiave ontologica devono essere il punto di partenza e la norma che permettono non solo alla filosofia e alla teologia, ma anche alle discipline scientifiche di giungere a una concezione integrale del mondo, e di elaborare i loro concetti fondamentali - tra i quali non può mancare quello del tempo -, in una prospettiva che metta in risalto la struttura e le dinamiche che fondano la realtà.

A. Il tempo come dimensione costitutiva della realtà

Che il tempo rappresenti, assieme allo spazio, una dimensione costitutiva e perciò innegabile della realtà, è la tesi sostenuta da Pavel Florenskij. Qualsiasi processo reale scorre nel tempo e ha la sua durata. Un oggetto di durata zero, di spessore nullo rispetto al tempo, è un'astrazione e in nessun modo può essere considerato parte della realtà:

Il tempo e lo spazio non sono divisibili: non si può affermare che ci sia prima il tempo e poi lo spazio.

C'è una sola realtà, che è una realtà spazio-temporale, e non esistono due realtà, due mondi, temporale e spaziale (FLORENSKIJ P.A. 1995: 319).

Il tempo è la forma di tutto ciò che è. «Dire “esisti” significa dire nel tempo». La realtà della morte ricorda all'uomo il suo esistere nel tempo, così come la coscienza della temporalità della vita ricorda l'esistenza della morte.

Che il tempo sia una vera e propria “quarta dimensione” o “coordinata” della realtà viene confermato anche dal fatto che prendendo in considerazione la dimensione del tempo l'uomo è capace di una visione più integrale della realtà, perché una realtà è conoscibile nell'insieme della sua esistenza solo quando sono analizzate tutte le singole tappe della sua linea temporale di sviluppo. Ogni singola realtà ha la sua coordinata temporale, di modo che il tempo è organizzato in essa come qualcosa che le è proprio, avendo in essa il suo principio e la sua fine.

B. Conoscere nel tempo la profondità quadridimensionale della realtà

Vi è un modo particolare di affrontare l'angoscioso *pánta rei* del fiume del tempo: contemplare una data realtà non solo nel suo *hic et nunc*, ma “organizzando” il suo tempo, facendo una sintesi nella propria coscienza della successione temporale di tutti i suoi momenti di sviluppo che sembra soffermarsi *al di sopra* del tempo.

Per conoscere una cosa nella sua integrità, occorre entrare nel suo “spazio quadridimensionale” dove viene superata la suddivisione del tempo sensoriale.

E proprio la successione del percorso di questa serie di momenti unisce lo spazio pluridimensionale con il tempo, che in questo modo risulta essere una specie di equivalente della quarta dimensione e, se si vuole, della quarta coordinata (FLORENSKIJ P.A. 1999: 110).

Una quarta dimensione/coordinata che ha il valore dell'eternità, di un'eternità di ordine inferiore che è solo istantanea.

C. Il tempo nell'esperienza mistica e nel sogno

Florenskij è convinto che l'esistenza (nelle profondità noumenali della realtà creata) della Realtà divina presuppone o implica l'esistenza di una sfera di vita che ha una sua propria coordinata temporale con una sua misura del tempo, diversa da quella che normalmente adoperiamo per misurare la successione temporale. Il fatto che l'uomo possa almeno in parte assaporare una tale misura viene confermato dalla percezione del tempo che a volte si può fare nel sogno e nelle esperienze mistiche. Il mistico entra in una nuova dimensione di vita, quella di Dio, il quale è transtemporale, è Colui che è nell'Eternità. Per Dio «il tempo è un unico “adesso” dato immediatamente in tutti i suoi momenti». Ecco perché grazie all'esperienza mistica viva, in cui accade che “l'uomo e Dio si scambiano il posto”, l'uomo inizia a percepire il tempo e la sua suddivisione sensoriale diversamente, “dall'atto” o, per dirla con Spinoza, *sub specie aeternitatis*. Guardando il tempo in questa prospettiva esso appare - come venne lucidamente colto già da Platone - come «un'immagine mobile dell'eternità» (PLATONE, *Timeo*, 37, D).

D. La struttura trinitaria del tempo e la dinamica trinitaria della sua percezione

Per Florenskij la riflessione sul tempo scaturisce dalla riflessione riguardante il *rivelarsi* dell'Intero (*Celoe*), cioè dell'idea, della Verità, della Vita, nel mondo empirico. Il legame tra l'idea dell'unità “noumenale” della molteplicità temporale e l'idea dell'Unità assoluta dei Tre diversi, compresa come Realtà fondante e originaria (ideale) di tutto il creato, è indiscutibile. In fondo, la “triadicità del tempo” ne è conferma più che sufficiente. La divisione del tempo in passato, presente e futuro è talmente essenziale «che nessuno, nemmeno in forma logico-astratta, ha mai pensato di immaginare il tempo con un numero diverso di sottodivisioni».

E. Il tempo nell'arte

L'opera d'arte figurativa riempie lo spazio della percezione, ma la sua struttura è schema che si dipana nel ritmo della successione, il tempo in cui si trova l'opera in quanto cosa che non ha nulla in comune con il tempo in cui si trova l'opera come *rappresentazione*:

L'articolazione interna che organizza la struttura temporale dell'opera si deve suddividere in momenti di *quiete* e in momenti di *salto*. Gli elementi di *quiete* sono analiticamente indifferenti alla durata e si fissano, per un attimo [atomo] di tempo, su un singolo elemento unitario. Gli elementi di *salto* non sono valutabili percettivamente, ma producono insieme con gli elementi di quiete, un ritmo temporale.

Citazioni sul tempo in Florenskij:

Un oggetto di durata zero è un'astrazione e in nessun modo può essere considerato parte della realtà. Tanto più che un oggetto di questo genere, oltre all'impossibilità di essere effettivamente percepito nell'esperienza, non potrebbe essere pensato, perché i processi stessi del pensiero, del pensiero reale, avvengono nel corso del tempo e hanno essi stessi una loro durata e una certa sequenza dei loro elementi (FLORENSKIJ P.A. 1995: 136).

[...] il tempo è sempre presente nel modello della realtà che noi ci costruiamo. Esso costituisce sempre una certa profondità della realtà, ma, a differenza dello spessore, questa profondità è qualcosa che appartiene alla quarta, non alla terza, dimensione. Il tempo costituisce la quarta coordinata della realtà (FLORENSKIJ P.A. 1995: 319).

Ogni vita umana, infatti, dà ragione al lamento «tutto passa, nulla rimane» di Eraclito, sperimentando che il tempo è la forma dell'esistenza di tutto ciò che è. «Dire "esisti" significa dire "nel tempo", ci ha ricordato Florenskij:

Perché il tempo è *la forma della transitorietà dei fenomeni*. [...] Tutto scivola dalla memoria, passa attraverso la memoria, si dimentica. Il tempo, *chrónos*, produce fenomeni, ma come *Chrónos*, il suo archetipo, divora i propri figli. L'essenza stessa

della coscienza, della vita, di ogni realtà, sta nella transitorietà, cioè in una specie di dimenticanza metafisica (FLORENSKIJ P.A. 1988: 54).

La realtà della morte ricorda all'uomo il suo esistere nel tempo, così come la coscienza della temporalità della vita ricorda l'esistenza della morte:

L'esistenza nel tempo è per natura sua un morire, un'avanzata lenta ma ineluttabile della morte. La vita nel tempo è un'inevitabile sottomissione alla rapace. Vivere e andar morendo è la stessa cosa, e la morte non è altro che il tempo diverso, più teso, più effettivo, che attira maggiormente l'attenzione su di sé. La morte è un tempo istantaneo, il tempo una morte prolungata (FLORENSKIJ P.A. 1988: 594).

La nascita e la morte sono i poli di un'unica realtà, chiamala vivere, chiamala morire, ma il nome più esatto è destino o tempo. Questo tempo uno, questo destino, consta a sua volta di nascita-morte unite polarmente, e così via fino agli ultimi elementi della vita, cioè ai minimi fenomeni di attività vitale (Florenskij P.A. *apud* FLORENSKIJ P.A. 1999: 261).

Un singolo momento strappato non ci mostra l'immagine intera di una cosa, come non ce la mostrano molti di questi momenti quando si prende ciascuno di essi singolarmente e non si coglie la forma del fenomeno secondo la quarta coordinata (FLORENSKIJ P.A. 1995: 145).

La temporalità è costitutiva del nostro rapporto conoscitivo con la realtà fisica:

Nel tempo qualsiasi oggetto reale ha infallibilmente la sua *durata*, che sia grande o piccola non ha importanza, ma essa infallibilmente esiste: è lo *spessore* secondo la quarta coordinata, secondo il tempo, e un oggetto soltanto tridimensionale, cioè di durata zero, di spessore nullo rispetto al tempo, è un'astrazione e in nessun modo può essere considerato parte della realtà. Tanto più che un oggetto di questo genere, oltre all'impossibilità di essere effettivamente percepito nell'esperienza, non potrebbe neppure essere pensato, perché i processi stessi del pensiero, del pensiero reale, avvengono nel corso del tempo e

hanno essi stessi una loro durata e una certa sequenza dei loro elementi (Misler N. *apud* FLORENSKIJ P.A. 1995: 136).

In tal modo qualsiasi parte della realtà, persino, dal punto di vista propriamente fisico, ha il suo spessore temporale e non può essere in alcun modo esaminata come se fosse soltanto tridimensionale. Ciò che si è detto si rafforza enormemente, se volgiamo la nostra attenzione all'aspetto fisiologico, psicofisiologico della realtà in quanto realtà percepibile nell'esperienza effettiva. E in questo contesto, la realtà tanto più deve essere riconosciuta come quadrimensionale in tutte le sue parti e in tutte le singole configurazioni (FLORENSKIJ P.A. 1995: 138).

Qualunque realtà, per Florenskij, è quadrimensionale e si definisce in un'immagine a quattro dimensioni che ha il tempo come propria quarta coordinata intrinseca:

Questo tempo non è un tempo *esteriore*, vale a dire il tempo delle cose senza vita privo di chiara individualità. E perciò il tempo di questa immagine non può essere giudicato in base ad altri tempi a esso estranei, e per avvicinarci ad esso con la sua misura è necessario entrare nel tempo proprio dell'immagine data ed esaminarla come un'unità chiusa in sé, o invece elevare la nostra contemplazione sino all'immagine che unisce concretamente attraverso sé quell'immagine e le altre dalle quali dovremmo partire (FLORENSKIJ P.A. 1995: 154).

Nell'esperienza ordinaria del tempo e nell'esistenza alienante dell'uomo comune rischia di spegnersi la sintesi del tempo e, pertanto, la coscienza temporale:

Come si organizza il tempo nella coscienza? Una risposta preliminare si richiamerebbe alla *sintesi* della successione temporale (FLORENSKIJ P.A. 1995: 154).

Allora l'uomo, come una cosa in mezzo alle cose del mondo, viene trasportato insieme alle altre sulla superficie del fiume del tempo: ma egli non sa niente di ciò, perché non è cosciente in generale di ciò che avviene in lui. Il tempo si è disgregato, e ciascun momento nella sua coscienza esclude del tutto qualsiasi altro. Il tempo è diventato per la coscienza soltanto un punto, ma non un punto di pienezza, che assorba in sé tutto il tempo, bensì un punto di svuotamento dal quale è stato estrat-

to e cacciato via qualsiasi tipo di varietà, movimento, forma (FLORENSKIJ P.A. 1995: 160).

L'opera d'arte figurativa è il contrario della mera passività nichilistica trascinata dal tempo, di cui non ha misura né cognizione: l'opera riempie lo spazio della percezione, ma la sua struttura è schema che si dipana nel ritmo della successione:

Evidentemente le condizioni della resa e dell'organizzazione di questo tempo interno si devono ricercare nella possibilità stessa di articolare la rappresentazione (FLORENSKIJ P.A. 1995: 161).

L'opera d'arte è obbligata a dispiegarsi nella percezione lungo una linea di successione che configura il suo schema interno secondo una specificata dinamica e secondo un ritmo determinato. Un tempo omogeneo, che scorra come un continuo, non può divenire ritmo:

Quest'ultimo presuppone pulsazione, concentrazione e dilatazione, rallentamento e accelerazione, passi avanti e fermate (FLORENSKIJ P.A. 1995: 162).

La fine della separazione rigida spazio assoluto e tempo assoluto conduce Florenskij a sostenere la differenza qualitativa fra il tempo delle emozioni e quello della fisica:

È del tutto possibile che il tempo fisico abbia delle caratteristiche e che l'altro tempo ne abbia altre che ritroveremo nell'opera dell'arte. Bisogna così aspettarsi tempi diversi, costruiti secondo diverse tipologie, così come avviene per gli spazi dell'opera d'arte (FLORENSKIJ P.A. 1995: 319).

Il tempo e lo spazio non sono divisibili: non si può affermare che ci sia prima il tempo e poi lo spazio. Essi si danno sempre congiuntamente (FLORENSKIJ P.A. 1995: 319).

Florenskij ribadisce la grande svolta della relatività einsteiniana come parte integrante della sua concezione della temporalità:

La fisica contemporanea guarda al tempo in modo assolutamente diverso da come si faceva in epoche ancora recenti: nel

principio di relatività, per esempio, secondo il quale il tempo sarebbe ciclico, sebbene chiuso in se stesso. Qui la coordinata temporale ci riconduce allo stesso evento nello stesso tempo e se anche il ciclo temporale dal punto di vista della fisica contemporanea è estremamente grande, per noi non è sostanziale, perché si tratta di una questione di principio (FLORENSKIJ P.A. 1995: 319).

Ascoltando per la prima volta un'opera musicale difficile, il pezzo si disgrega nella coscienza in pezzi, ciascuno dei quali esiste in sé senza avere nessun legame con il successivo. Ascoltando però più volte, il pezzo inizia a riunificarsi. Quando quest'unità si è stabilita nella coscienza, ci sembra che la musica cessi di essere soltanto nel tempo, ma che si sollevi sopra del tempo:

In un ascolto attivo, il tempo dell'opera musicale viene superato, perché esso è già stato superato nella creazione stessa, e l'opera si trova nella nostra anima come qualcosa di unitario, istantaneo e insieme eterno, come un istante eterno, seppure organizzato, e anzi un istante eterno proprio perché organizzato. Questo è un unico punto, un'unica monade, che contiene in sé una pienezza organizzata di suoni, ma il mondo di tale varietà si concentra qui, una prima volta attraverso l'atto creativo, e poi in un secondo tempo, attraverso la coscienza che percepisce in un solo punto, in una sola percezione, in un solo atto apercettivo (FLORENSKIJ P.A. 1995: 156).

L'esistenza (nelle profondità noumenali della realtà creata) della Realtà divina presuppone o implica l'esistenza di una sfera di vita che ha una coordinata temporale con una misura del tempo, diversa da quella che normalmente adoperiamo per misurare la successione temporale. Il fatto che l'uomo possa, almeno in parte, assaporare una tale misura viene confermato dalla percezione del tempo che a volte si può fare nel sogno:

È noto: in un intervallo che è brevissimo secondo la misura, il tempo del sogno può durare ore, mesi, perfino anni e in certi casi particolari, secoli e millenni. In questo caso nessuno dubita che il dormiente, isolato dal mondo visibile esterno e passando con la coscienza in un altro sistema, acquisti anche una nuova *misura del tempo*, in forza della quale il suo tempo, rispetto al

tempo del sistema da lui abbandonato, trascorre con incredibile velocità. Ma se tutti sono d'accordo, anche senza conoscere il principio di relatività, che nei singoli sistemi, come nel caso osservato, il tempo trascorre secondo una sua velocità e una sua misura, non tutti, però, e nemmeno molti, hanno meditato sulla possibilità che il tempo trascorra a una velocità *infinita* e perfino rovesciandosi su se stesso, e che, col passaggio alla velocità infinita, il suo corso prenda il senso inverso. Ma intanto il tempo davvero può essere istantaneo e fluire dal futuro al passato, dagli effetti alle cause, teleologicamente, e ciò avviene appunto quando la nostra vita passa dal visibile all'invisibile, dal reale all'immaginario (FLORENSKIJ P.A. 1977: 21).

Per gli ortodossi, il tempo si misura in riferimento all'Eternità, considerandolo nella sua duplice dimensione: materiale e spirituale. La materia, ci ha ricordato Einstein, è una forma di energia; la materia è energia a riposo e l'energia è pura luce. Se qualcuno si muove con la velocità della luce, il tempo si ferma (nella formula di Einstein, quando $v=c$ il tempo si ferma). Assumendo questa realtà fisica come icone del mondo invisibile, spirituale, dobbiamo anche noi superare il tempo, uscire da ciò che è materia e diventare, così, energia spirituale, fiamma d'amore immateriale. Per diventare eterni, dobbiamo unirci con Colui che è l'Eterno; e, in questo, la Chiesa svolge un ruolo fondamentale con la "scienza" terapeutica di "spiritualizzazione" dell'uomo, liberandolo dalla materia in cui è stato intrappolato, dopo il fallo di Adamo, e riconducendolo alla "perfezione" spirituale, all'energia spirituale pura. Così come Dio ha le sue energie increate, dice Gregorio Palamas, che effonde verso di noi, alla stessa maniera, anche noi dobbiamo diventare energia per elevarci a Lui e, unendoci a Lui, superare il tempo. Quanto più ci si avvicina a Dio (come, per esempio, i santi), si esce fuori dal tempo e si profetizza e si prevede il futuro, e così via; l'uomo spiritualizzato può davvero vivere l'esperienza del futuro e del passato. Il tempo è un grande dono di Dio che ci è stato concesso come una possibilità per la penitenza e come possibilità di pervenire alla perfezione spirituale, ma anche per amare e per la conversione e come occasione di ravvedimento dopo la caduta. Perciò

il tempo, la nostra più grande fortuna, non va sciupato. Oggi, purtroppo, abbiamo come la sensazione di non avere più tempo, perché oscilliamo tra piacere e dolore, tra piacere (il peccato) e la conseguenza del peccato, che è il dolore; è per questo che il tempo ci sfugge di nuovo e noi crediamo che passi molto più velocemente - si ha questa percezione! -; mentre invece, ci è concesso per il nostro pentimento e per il miglioramento delle nostre relazioni. Il tempo non esiste dove non c'è la materia; quando si arriva allo stato di energia pura, non esiste un'altra relazione, un'altra velocità che superi la velocità della luce, e, però, in questo senso, il tempo ha il significato di pazienza, di attesa, di impotenza, e questo fatto ha un'importanza capitale per la nostra conversione, perché ci conduce all'umiltà, alla consapevolezza dei nostri limiti; quando non ci sarà più il tempo (nell'Eternità), non ci sarà nemmeno la consapevolezza dei nostri limiti. Dopo la morte scompare il tempo e, quindi, la possibilità del pentimento. Essi (morte e tempo) scompaiono anche in Paradiso, perché lì si supera il tempo; nell'Inferno, nel segno della materia e del tempo (non per forza fisici!), l'uomo è intrappolato. Il tempo è l'offerta amorevole di Dio; in Paradiso l'uomo risponde subito all'amore di Dio, mentre nell'Inferno si chiude in se stesso e non risponde mai all'offerta dell'amore di Dio. Per questo dobbiamo imparare a rispondere il più velocemente possibile all'amore di Dio con la preghiera e con le opere buone. L'Eternità non è statica (la morte è immobilità). L'Eterno, asserisce Massimo il Confessore, è il movimento al disopra di ogni riposo e il riposo al disopra di ogni movimento; di talché si tratta di una pienezza (*pleroma*) della perfetta comunione interpersonale, ossia di una pericore-si o circuminsessione. Sulla terra, dove abbiamo il tempo, dobbiamo aprirci all'altro e uscire dalla solitudine (la felicità del Paradiso consiste nella condivisione delle esperienze e nella comunione tra le anime, mentre nell'Inferno vi è l'assoluta solitudine). Massimo il Confessore fa riferimento alla figura sacerdotale di Melchisedec (come archetipo del sacrificio finale e perfetto di Cristo: senza padre e senza madre, senza genealogia, senza principio di giorni e né fine di vita, sacerdote per sempre), dicendo che è senza padre (*apatros*), fuori del tempo (*akronos*), e, quindi, completamente offerto a Dio, perché senza inizio

(*anarkos*): *apatros*, *akronos* e *anarkos*! Se il tempo viene concesso per unirci con Dio (*unio cum Deo*), lo spazio ci è dato per unirci tra noi (e per aiutarci reciprocamente). Abbiamo, perciò, bisogno del tempo e dello spazio (come in fisica del concetto di continuo spazio/tempo).

III

MISTERO DELL'UOMO NEL TEMPO TRA FILOSOFIA, SCRITTURA, MISTICA E POESIA

Strettamente collegata al mistero del tempo, la definizione dell'uomo va cercata fuori dell'uomo, per cui il «Penso perciò sono»¹ di Cartesio va modificato in: «Sono pensato, amato, perciò sono, penso, amo» di Barth (Barth K. *apud* BARTH K. 1969: 49-ss.)², e «io sono in quanto sono colui che è conosciuto da Dio», che mi

1 «Cogito, ergo sum» (DESCARTES R., 1644, I, 7, 10; VIII, 1, 8, 21 e ss. e III, 7, 43, 20 e ss.); «Ego sum, existo, certum est» (HUSSERL E. 1950, Bd 1, *Hua*, I, 9 e HUSSERL E. 1950, Bd 2, I, 11, *Hua* III, 64); «Ego, dum cogito, existo» (DESCARTES R., 1641, AT, VIII, 145, 24).

2 «Cogitor, ergo sum». Barth rovescia la tesi di Cartesio, *cogito, ergo sum* in *cogitor, ergo sum*. Quello che io penso di Dio è importante, ma ancora più decisivo è sapere quello che Dio pensa di me. Io sono quello che sono nel pensiero divino; chi cerca se stesso non trova nulla, ma chi è trovato da Dio troverà se stesso. Scrive Ravasi, al riguardo, che Barth «ritoccava, sia pure con una sola lettera, il famoso motto di Cartesio. Il filosofo francese col suo *Cogito, ergo sum*, “penso quindi sono” aveva concentrato sull’io consapevole tutto l’essere umano che si antepone nella sua identità. Il teologo tedesco, invece, aveva introdotto una lieve variante, capace però di generare una rivoluzione copernicana di stampo biblico» (RAVASI G. 2014: 26). Per Cartesio, noi siamo quello che ricordiamo: «*Reminisco, ergo sum*». L’assioma *cogito* diventa *reminisco* per Ferrarotti, per il quale la memoria è l’essenza della nostra sopravvivenza (si veda FERRAROTTI F. 2019). Al termine della loro permanenza sulla terra, gli uomini si sforzano di ricordare ciò che sono stati. Il celebre principio cartesiano, già modificato da Barth in *cogitor*, che ha dato l’abbrivio al pensiero scientifico e alla riflessione filosofica nell’età moderna, ora diventa *reminisco*: la memoria è l’essenza della testimonianza che il singolo individuo ha dato al mondo.

forma nel segreto, mi ricama nelle viscere della terra³.

Alla affermazione antica, oggi ripresa in tanta cultura umanistica atea, che l'uomo è «la misura di tutte le cose»⁴, come asserisce Protagora, la sapienza biblica contrappone la domanda meravigliata, “mormorazione angelica” dicono i rabbini, di come questo essere, così debole e corrotto, destinato, come sembra, ad essere inghiottito dal tempo, simile ad una larva, possa essere e sia realmente oggetto dell'efficace “ricordo” salvifico di Dio, della sua passione, sollecitudine e amorosa tenerezza di grazia⁵.

Il “principio” della vita umana si trova unicamente nel mistero di Dio, nella sua Parola creativa e nel suo Soffio vivificante:

Non ti erano nascoste le mie ossa quando venivo formato nel segreto, intessuto nelle profondità della terra. Ancora informe mi hanno visto i tuoi occhi e tutto era scritto nel tuo libro: i miei giorni erano fissati, quando ancora non ne esisteva uno (*Sal*, 139, 15-16)⁶.

Dobbiamo quindi risalire

fino a quel primissimo punto, dov'è concentrato tutto, l'insieme dei mondi, dei tempi e dei secoli, tutte le anime, tutti gli spiriti, tutta la legge di Dio e i suoi misteri, tutto, proprio tutto come l'albero nel seme. Ogni cosa in un'unica, indivisibile unità. E quel primordiale punto è la prima parola segreta della Sacra Scrittura: *Bereshit*, “In Principio”. Perché di lì, da questa parolina, è uscita tutta la creazione come la lumaca dalla sua casetta, e lì ci rifugiamo sempre, nei momenti di più nero sconcerto (LANGER J. 2008: 46).

3 Si veda *Sal*, 139, 15: «cum factus sum in occulto, contextus in inferioribus terrae».

4 PROTAGORA, DIELS H., KRANZ W. *fram.* 1 (PLATONE, *Teeteto*, 152 a).

5 Si veda *Sal*, 8, 5-6: «quid est homo, quod memor es eius, aut filius hominis, quoniam visitas eum».

6 «Non sunt abscondita ossa mea a te, cum factus sum in occulto, contextus in inferioribus terrae. Imperfectum adhuc me viderunt oculi tui, et in libro tuo scripti erant omnes dies: ficti erant, et nondum erat unus ex eis».

Da quel principio meraviglioso, «vivere nel tempo significa vivere tra inizio e fine» (ROSENZWEIG R. 1985: 449); e ambedue sono espressione del mistero di Dio dalla creazione fino al Regno attraverso la rivelazione e redenzione, nel mistero della vita che continua ininterrottamente, come rileva Turollo:

Ancora un'alba sul mondo: / altra luce, un giorno mai visto da nessuno, / ancora qualcuno è nato: / con occhi e mani, / e sorride (Turollo D.M. *apud* TUROLLO D.M. 1987: 11; *Alba*)⁷.

È questa la “creaturalità” dell'uomo nel mistero del tempo, assevera Ungaretti:

Agglutinati all'oggi / I giorni del passato / E gli altri che verranno (UNGARETTI G. 1969: 275; *Ultimi cori per la Terra Promessa*);

e il cristiano, annota Coccioli, riconosce e accetta con gioia e con stupore di essere creatura: «soltanto una creatura folgorata da una gioia di essere nel suo Creatore» (COCCIOLI C. 2020: 32)⁸, e di esistere, perché è stato voluto e chiamato all'esistenza. La libertà personale, nel cristianesimo, è anche dipendenza, una vera eteronomia e un'altrettanta reale autonomia dell'uomo dal Creatore, là dove l'Altro, il Dio Vivente, è, agostinianamente, più intimo che io non lo sia a me stesso⁹; mi ama più di quanto io mi ami e mi conosce più di quanto io mi possa conoscere, essendo la causa dell'amore e della conoscenza che io ho di me stesso. E, infatti, l'essere qui e ora, in questo nostro tempo, è, per tutti e per ciascuno, obbedienza a una Parola d'amore, a un soffio di vita in cui, come rimarca Lévinas, il «Tu sei» viene prima dell'«Io

7 Carlo Bo, nel 1987, scrive riguardo a Turollo: «Padre David ha avuto da Dio due doni: la fede e la poesia. Dandogli la fede, gli ha imposto di cantarla tutti i giorni». La Bibbia è lo strumento critico indispensabile per approcciarsi al mondo poetico di Turollo, che celebra tutte le ore dense di Dio, ossia tutta la storia della salvezza, dalla *Genesi* all'*Apocalisse*, come ci testimonia la sua antologia quarantennale (TUROLLO D.M. 1996).

8 Davide! Una vita piena di luci e di tenebre (eccessi di sesso e di sangue e di religione, poesie, arte, musica, forza fisica, astuzia e calcoli, intelligenza e intenzione, ecc.). Davide ama un Dio «stressante, ineffabile» con cui è in dialogo.

9 «Interior intimo meo et superior summo meo»: «più interiore della mia intimità e più elevato dalla mia sommità» (AGOSTINO, *Confessioni*, III, 6).

sono»¹⁰ e ne è la possibilità e il fondamento, per cui vivere è essere interpellato dalla nudità dell'epifania carnale del volto dell'Altro che rinvia al Totalmente Altro. La fede, per Silesius, è risposta d'amore all'Amore, del "tu" della creatura al "Tu" del Creatore, a cui rinvia la stessa creatura:

La parola che Dio ode da te con maggiore diletto / È quando dici col cuore: "sia fatta la tua volontà" (SILESIUS A. 1989: 43)¹¹,

in quanto

10 Il bene, per Lévinas, precede l'essere. La dimensione etica del suo pensiero parte dall'alterità dell'altro da me e sviluppa la dinamica del rapporto tra l'io e l'Assolutamente Altro (*Autrui*), affermando la priorità, in metafisica, della relazione con l'ente rispetto ad ogni ontologia, riconoscendo la superiorità etica dell'altro come volto irriducibile a me, nella sua epifania carnale, in rapporto con me, rispetto ad una totalizzazione del medesimo nel potere di conoscenza del soggetto (si veda LÉVINAS E. 1980: 37-45). Lévinas nelle sue conversazioni con Philippe Nemo, nell'*Intervista* pubblicata col titolo *Éthique et infini*, assevera, suggestivamente, che Henri Bergson per primo ha sottratto il tempo alla fisica e al suo essere scandito dagli orologi, lasciando intendere che sia possibile anche sottrarre lo spazio al paradigma della fisica, per restituirlo alla sua vitalità intrinseca nella sua pluralità relata ai luoghi e alle persone nella cura dell'abitare (si veda LÉVINAS E. 1982: 34). Lo spazio è il "luogo dell'abitare" anche per Rosenzweig, che scrive a Eugen Rosenstock, sottolineando il suo modo di filosofare: «Lei filosofa nella forma del tempo, io intendo, per una volta, filosofare nella forma dello spazio», alludendo alla dimensione ontologico-esistenziale dello spazio come luogo dell'abitare (ROSENZWEIG E., ROSENSTOCK E. 1992: 70). Si rinvia anche a RICCI SINDONI P. 2012; CIRILLO A. 2012.

11 Dio è assoluta Trascendenza ed è al di là, mentre le creature sono al di qua. Dio non può essere visto con gli occhi del corpo, ma solo come un nulla: «Dio è puro nulla, il qui e l'ora non lo toccano: / Quanto più vuoi afferrarlo, tanto più ti sfugge» (SILESIUS A. I, 25). Il tempo è simile all'Eternità e l'eternità è simile al tempo, perché l'uomo stesso non li distingue: «Tu dici: dislòcati dal tempo all'eternità. / Ma c'è fra eternità e tempo una distinzione?» (SILESIUS A. I, 188); si chiede il mistico: «Si parla di tempo e luogo, di ora ed eternità: / Ma che cos'è tempo, luogo, ora ed eternità?» (SILESIUS A., I, 177); noi siamo abitati dal luogo: «Non sei tu nel luogo, è il luogo che sta in te! / Gettalo fuori, così l'eternità è già qui» (SILESIUS A., I, 185); tutto è uguale e indifferenziato: «Per me tutto è uguale: / Luogo, non-luogo, eternità, tempo, notte, giorno» (SILESIUS A., I, 190); l'uomo è luce eternamente bruciata: «Io sono la luce eterna, che brucia ininterrotta» (SILESIUS A., I, 161), e può andare oltre Dio: «Ove dunque mi volgerò? / Ancora oltre Dio. A un deserto, devo tendere» (SILESIUS A., I, 7); per vedere Dio occorre farsi luce: «Chi luce non diventa / Non lo vede in eterno» (SILESIUS A., I, 72). L'uomo è in Dio e Dio nell'uomo e, «se l'uomo si annulla, Dio non può vivere neppure un attimo» (SILESIUS A., I, 8). Il padre dei grandi mistici di Svezia, con i suoi distici, ci penetra nell'anima (mentre, con Galileo, si scopre il metodo scientifico, con Cartesio si impone il dubbio, con Cervantes l'immaginazione vince la realtà, con Lutero il peccato è giustificato dalla sola grazia e l'arte diventa, poi, teatro e maschera), inducendoci a profonde riflessioni: vi sono Plotino, Eckart e Dante, in Silesius, ed è spianata la via a Rilke e Borges (si vedano SCHULZE W.A. 1958: 185-190; GARCÍA C. 2004).

la volontà di Dio è la nostra pace¹².

Perché affannarsi tanto quando è così semplice obbedire?
(CLAUDEL P. 2001: 179)¹³,

annota Claudel, a quel Dio che ci ha preceduto in ogni cosa, come asserisce Péguy:

Singolare mistero, il più misterioso - Dio ci ha prevenuto [...] È un miracolo perpetuo, un miracolo in anticipo. Dio ci ha prevenuto, un mistero di tutti i misteri. Dio ha cominciato (PÉGUY C. 1978: 222-223)¹⁴,

dal momento che

l'obbedienza è l'unico movente puro, l'unico che non comporta a nessun grado la ricompensa per l'azione, e lascia tutta la cura della ricompensa al padre che è nel nascosto, che vede nel nascosto (*Mt*, 6,18). (WEIL S. 1982: 39),

gli fa eco Weil. Bisogna sentirsi inclusi nella volontà di Dio, «che vuole che tutti gli uomini siano salvi» (I, *Tim*, 2, 4)¹⁵, fino al punto di trovarsi nel sangue dell'Agnello, come assevera Santa Caterina da Siena:

Io voglio vestirmi di sangue, ed essere spoglia di ogni altro vestito che fino ad ora avessi avuto. Io voglio il sangue, e nel

12 «E 'n la sua voluntade è la nostra pace» (*Pd.*, III, 85). Si vedano *Lc*, 6, 38; 1, *Cor*, 2, 9; GIOVANNI XXIII 2001.

13 La storia della dolce Violaine è simile a un mistero medievale, dove il tema dell'amore appare nello sfolgorio di tutte le sue espressioni: amore della creazione, dell'uomo, di Dio. Il sacrificio è il coronamento della libertà e Violaine liberamente si offre al dolore, risponde di sé a Dio che la chiama, così come Maria aveva risposto di sì all'annuncio dell'angelo.

14 Si veda *Ier*, 1, 5; *Gal*, 1, 15: «Priusquam te formarem in utero, novi te et, antequam exires de vulva, santificavi te»; «cum autem placuit Deo, qui me segregavit de utero matris meae». I *misteri* di Péguy sono gioielli di poesia nati dal cuore ardente di un cristiano singolare: una visione di fede, un aprirsi di orizzonti nuovi, infiniti, nei quali si è invitati a spaziare per capire le cose della vita e gli avvenimenti che superano il tempo: Misteri di Cristo, di Maria, della Chiesa, alimentati dalla fiaccola della fede e della speranza, che sfociano nell'amore.

15 «qui omnes homines vult salvos fieri».

sangue la mia anima è e sarà saziata (Caterina *apud* DI CIACCIA P.G. 1996: 531; *Lettera* 102)¹⁶.

È la scelta dell'anima che dà a Dio «le chiavi della sua volontà» (TERESA D'AVILA 1962: 180), la decisione di Papa Giovanni che, con il suo motto "obbedienza e pace", ha continuato ad abitare "il mare tranquillo e sicuro della volontà di Dio", come si è ricordato dianzi, nelle coordinate dello spazio e del tempo.

Anche qui è notevole la scelta monastica di un "tempo obbedienziale"; e infatti:

i nessi del voto d'obbedienza con la percezione del tempo sono i più stretti: in quanto l'obbedienza, sotto il suo aspetto interiore, è precisamente la rinuncia a disporre del tempo [...] Il monaco rinuncia al potere e al prestigio, e quindi non cerca il progetto e la carriera, che costituiscono un tempo evidentemente lineare, teso in avanti e le cui tappe intermedie (cioè in fondo tutte) contano appena. Il passato e il presente sono interamente squalificati a vantaggio dell'avvenire (che, come sappiamo, non verrà) [...] Il monaco, da parte sua, cerca una glorificazione non relativa, ontologica, si tratti della partecipazione alla santità divina o della perfetta liberazione dai legami del vitale. Il monaco rinuncia anche al suo nome; un certosino è seppellito in una tomba di terra anonima. Nessuno ne conserva memoria (LOMBARDI VALLAURI L. 1985: 39-40).

Anche Gesù ha vissuto il tempo della sua vita nell'obbedienza: «Il mio cibo è fare la volontà di colui che mi invia» (*Io*, 4, 34)¹⁷, e da allora

la volontà di Dio non può essere per noi un oggetto di ipotesi. Per conoscerla noi dobbiamo solo constatare ciò che accade: ciò che accade è la sua volontà (WEIL S. 1982: 205).

16 «Le sue lettere sono lettere di sangue, rosseggiano da cima a fondo e dove arrivano portano il profumo del Sangue redentore [...]. Cominciano con un'invocazione di sangue e si chiudono con un sospiro tutto femminile: Gesù dolce, Gesù amore. Quell'appassionato sospiro è una pausa, un sospiro, un sorriso di addio» (TAURISANO I. 1940: 138). «In Caterina vi è ricchezza d'immagini e arte di scolpire i pensieri; la sua eloquenza s'innalza a volte così in alto, così bollente e scattante che diventa poesia e par quasi che cerchi la forma del verso» (PAPINI G. 1937: 53).

17 «Meus cibus est, ut faciam voluntatem eius, qui misit me».

Esclusa l'etica degli schiavi e dei mercenari, il Vangelo propone "l'etica degli amici di Dio": «Non vi chiamo più servi, [...] vi ho chiamato amici» (*Io*, 15, 15)¹⁸.

È il mistero della grazia che preme segretamente su ogni anima, senza mai costringerla, ma sollecitandola efficacemente alle risposte della fede che è obbedienza nella libertà dei figli, in quella verità che fa veramente liberi¹⁹:

Dicono i maestri (TOMMASO, S., *Th.*, I, q., 105, a., 4) che la volontà è così libera, che nessuno può costringerla, se non Dio solo. Ma Dio non costringe la volontà, piuttosto la pone nella libertà, in modo tale che essa non vuole altro che ciò che è Dio stesso, e che la libertà stessa è. Lo spirito non può voler altro che quel che Dio vuole, e questa non è la sua assenza di libertà, ma la sua libertà originaria (MEISTER ECKHART 1985⁹: 96).

L'Evangelo chiede all'uomo il compimento della volontà del Padre, come se fosse questa la vera volontà dell'uomo: questo è il senso matteano del «siate perfetti come è perfetto il Padre vostro celeste» (*Mt*, 5, 48)²⁰.

Così l'obbedienza è l'unica strada che ci immette nell'evento pasquale, "unico passaggio dal tempo all'eternità": «o dolce obbedienza, tu fai vivere e correre gli uomini morti» (WEIL S. 1982: 255, 192).

E come colui che è su una nave non si muove di moto proprio, ma si lascia trasportare dal corso della nave su cui si trova, così il cuore, imbarcato nel beneplacito divino, non deve avere alcuna volontà che quella di lasciarsi portare dal volere divino (FRANCESCO DI SALES 1985: IX, 13).

È, di nuovo, la grande possibilità dell'esperienza monastica, il cui

tempo obbedienziale, a differenza del tempo ambizioso, è dis-teso, sereno, quotidiano. Poiché non dispongo del mio avvenire, sono tutto nel presente. È il "nunc" che domina. Il mio tempo è il tempo stesso del mondo e non un tempo a parte, più prezioso degli altri. Io sono nel tempo comune. Gli obbedienti

18 «Iam non dico vos servos [...] vos autem dixi amicos».

19 Si veda *Io*, 8, 32: «cognoscetis veritatem, et veritas liberabit vos».

20 «Estote ergo vos perfecti, sicut Pater vester caelestis perfectus est».

alla regola mettono non solo i loro beni, ma i loro tempi in comune. Essendo nel presente, essendo in sincronia, non ho fretta. Cade questo stigma e questa condanna del tempo ambizioso, l'impazienza. Il mio tempo è liberato dalla ribellione; tutto mi unisce a ciò che voglio essere; non ci sono contratempi. L'incidente, la malattia imprevista, la morte, accetto tutto e sono abbandonato a tutto. La vita intera diventa la mia regola; il tempo non mi porta più che doni. Letteralmente non posso perdere tempo (LOMBARDI VALLAURI L. 1985: 40).

Così nel mistero del tempo, il mistero dell'uomo è, nella luce di Dio, suo principio: «Chi sono? [...] Chiunque io sia, tu mi conosci, sono tuo, o Dio» (BONHOEFFER D. 2002: 479-480), grida Bonhoeffer:

Tutto è in te, Signore, io stesso sono in te e tu accogliami,

prega Dostoevskij (DOSTOEVSKIJ F. 1999: 441)²¹, “oltre il velo”, nella vera contemplazione, che è quella della Croce nel “tempo obbedienziale”.

In effetti, l'obbedienza monastica

rinuncia anche all'autonomia ascetica, alla volontà propria nel campo della perfezione. La regola, le disposizioni dei superiori e dei maestri, le circostanze oggettive prendono il posto della sua volontà, delle sue preferenze di stile spirituale, dei suoi desideri di esperienze mistiche o di bravure ascetiche eccezionali. Sto scrivendo un pensiero sublime; suona la campa-

21 L'intera opera di Dostoevskij è percorsa da una dialettica religiosa tra bene e male, inteso, quest'ultimo, come il non essere agostiniano (si veda GIVONE S. 1984: VII), pur se, alla fine, trionfa, in maniera sofferta, il bene (si rimanda a PAREYSON L. 1979: 90). In questa tragedia rimane la bellezza a cui aggrapparsi (DOSTOEVSKIJ F. 1981: 84), dal momento che «in sua assenza, l'uomo, forse, non vorrebbe neppure vivere» (Dostoevskij F. *apud* DOSTOEVSKIJ F. 1986: 82), ma essa rimane un'enigma (DOSTOEVSKIJ F. 1994: 79), «è un mistero» (DOSTOEVSKIJ F. 1988: 147) «che può capovolgere il mondo» (DOSTOEVSKIJ F. 1988: 82). La futura armonia dell'ordine universale del mondo non può giustificare la sofferenza dei bambini, spingendo lo scrittore a dire: «Perciò mi affretto a restituire il mio biglietto d'ingresso» (DOSTOEVSKIJ F. 1988: 238) al Paradiso. «Il mondo è salvato dalla bellezza» (DOSTOEVSKIJ F. 1994: 378), di cui il Cristo è il sommo ideale: «Cristo è l'ideale della bellezza umana» (DOSTOEVSKIJ F. 1963: 11), «sublime divina-bellezza» (DOSTOEVSKIJ F. 1994: 75). In conclusione, la vita dell'uomo, nella sua frenetica e devastante corsa, riserva una nota di cristiana letizia paolina: «V'è una grande gioia nel leggere Dostoevskij, una grande liberazione dello spirito. È la gioia attraverso il dolore. Ma tale è la via del cristianesimo» (BERDJAËV N. 1977: 30). Non si può non leggere Dostoevskij, se si desidera capire qualcosa di profondo sull'interiorità dell'uomo. Le circostanze dei suoi romanzi presentano una situazione drammatica che si dilata in una molteplicità di sfaccettature sentimentali e morali.

na: interrompo non la frase, ma la sillaba, la lettera stessa che stavo tracciando. Ho una visione: suonano alla porta: vado ad aprire senza indugio. Solo a questo livello il tempo obbedienziale assume in pienezza i suoi caratteri specifici. È il tempo della comunicazione come totalità: tempo non ego - ma ontocentrico (LOMBARDI VALLAURI L. 1985: 41).

Una concezione sicuramente cristiana del Tempo è quella dello scienziato Antonio Zichichi, che, nel 2000, scrive un interessante saggio con lo scopo di far trionfare la grande alleanza tra Scienza e Fede, proprio grazie al Tempo, evidenziando il ruolo ineludibile della cultura ecclesiale nell'elaborazione del Calendario Gregoriano - oggi da tutti adottato - e degli orologi atomici. L'incredibile precisione del Calendario Gregoriano è legata infatti alla dimensione mistica del Tempo, concepita da Dionigi il Piccolo, mentre gli orologi atomici nascono dall'atto galileiano di Fede nella Logica del Creato. Il Calendario Gregoriano è, perciò, un contributo tra i più significativi e duraturi offerto dalla cultura cattolica, sin dal lontano 1582, a tutti i popoli del mondo. In questo libro²², l'insigne scienziato cerca di spiegare - riuscendoci appieno - il vero ruolo di Dionigi il Piccolo, contro il quale si sono concentrati molti ingiusti attacchi della cultura atea.

In conclusione, interrogarsi sulle scelte personali e sui progetti di vita alla luce di una considerazione unitaria della propria vita e del proprio essere vuol dire riferirsi ad un bene finale, a un fine ultimo che solo dà senso alla vita nella sua interezza, ossia all'*eudaimonia* aristotelica, alla felicità che si esplicita nel vivere bene e nell'agire bene²³. Pensare alla propria vita come a un tutto richiede che si sappia operare un distacco dal proprio presente o che si sappia interpretare il presente alla luce del passato e nella proiezione del futuro. Il tempo è fondamentale sia nelle concezioni filosofiche teleologiche (fondate sul bene) sia in quelle deontologiche (basate sul dovere); si può asserire che consequenzialismo, deontologia e morale antica della felicità, *eudaimonia*, differiscono anche per un diverso modo di rapportarsi nei confronti del tempo; il consequenzialismo, preoccupandosi di determinare quale sarà l'atto che produrrà le migliori conseguenze, si

22 Si vedano ZICHICHI A. 2000; ZICHICHI A. 2005: 57-74.

23 Si veda ARISTOTELE, *Ethica Nicomachea*, XII, 1095 a, 17-26.

rivolge al futuro; la deontologia, nel sostenere che alcuni atti sono moralmente giusti e obbligatori a prescindere dalla considerazione delle conseguenze, sembra rinviare al passato; la morale antica della felicità ellenistica e stoica guarda all'interezza dell'esperienza di vita, inglobando l'attenzione per il passato, per il presente e per il futuro²⁴.

24 Si veda ANNAS J. 1997: 22-ss., 49-ss.

IV

MISTERO DELLA LIBERTÀ DELL'UOMO NEL TEMPO E ECLISSI DEL VOLTO DI DIO

Nella rivelazione biblica «La libertà dell'uomo è una sfida di Dio a Se stesso» (COCCIOLI C. 2020: 34), asserisce Coccioli, perché è la radice comune all'uomo e a Dio nel paradosso dell'amore assoluto, dell'amore folle di Dio per l'uomo, amore che troverà il punto estremo nel tempo dell'Incarnazione e della Croce di Cristo.

L'esperienza di Israele è anzitutto e soprattutto la conoscenza del Signore che ha tempo e passa a liberare il suo popolo: "Io sono il Dio che ha spezzato le catene della tua schiavitù e che ti fa camminare a testa alta" (*Lev*, 26, 13).

Gli Ebrei perciò riconoscono come Signore solo il Creatore del mondo, come dice Dio stesso: i miei servi sono i figli di Israele (*Lev*, 25, 42), parole che i rabbini così spiegano: "Per questo non devono diventare né servi della gleba né schiavi di uno schiavo" (*Sifra* in *Lev*, 25, 42).

Perciò la tradizione ebraica si definisce per la lotta contro gli idoli e la schiavitù. Di tutte le leggi bibliche, la più bella è quella che esige dall'uomo di volersi libero: uno schiavo che desidera restarlo sarà punito: nessun uomo è libero di rinunciare alla sua libertà (WIESEL E. 1986: 174).

Si è già ricordata la dottrina ebraica che interpreta la creazione come un ritrarsi di Dio¹ per lasciar sussistere il mondo: la libertà dell'uomo è perciò tragica, è l'altra faccia del silenzio di Dio, supremo rischio di tutta la sua opera, perché

creando l'uomo libero, Dio ha introdotto nell'universo un fattore di radicale incertezza [...] fatta di carne e storia, è l'imprevedibile assoluto, è il limite contro cui vengono a cozzare e infrangersi le forze direttrici del piano creatore, [...] ponendo in pericolo [...] il piano creatore nel suo insieme. L'uomo libero è la divisione, la spartizione delle acque divine, d'ora in poi, le acque del basso, separate da quelle dell'alto, vivono di vita propria (NEHER A. 1983: 156).

Eppure

Dio vuole per sé soltanto gli uomini liberi. Una leggenda rabbinica favoleggia di un fiume in terre lontane, un fiume così pio che durante il sabato cessava di scorrere. Se in luogo del Meno attraverso Francoforte scorresse quel fiume, senza dubbio tutti quanti gli ebrei di Francoforte osserverebbero scrupolosamente il sabato. Ma Dio non opera tali segni. Egli ha palesamente orrore dell'inevitabile conseguenza: che in tal caso proprio i meno liberi, i timorosi e meschini diverrebbero i "più pii" (ROSENZWEIG F. 1985: 286-287).

In questa luce l'uomo

deve imparare a credere alla sua libertà. Deve credere che essa, benché forse molto limitata da ogni parte, di fronte a Dio è però senza limiti. Lo stesso comandamento di Dio, inciso su tavole di pietra, deve essere per lui secondo un in traducibile

1 «Il misticismo utilizza [...] l'immagine di contrazione, di arretramento, per spiegare, se non giustificare la libertà, il libero arbitrio dell'essere umano. Poiché Dio sa tutto, come possiamo esser liberi? Poiché sa già ciò che faremo, non possiamo non farlo. Dio pensa e sa cosa faremo e subiremo, e in questo c'è dunque anche il male. È difficile conciliare Dio – che è buono, giusto, affettuoso, caritatevole, pieno di compassione – con la sofferenza. Nel misticismo questa possibilità esiste e si dice che accade che Dio si ritiri, si ritragga; è l'eclissi del Dio della Bibbia. Nella Bibbia compare l'espressione *Hester-Panim*, che vuol dire l'eclissi del suo volto, che Dio nasconde il proprio volto, che distoglie lo sguardo e si volta da un'altra parte per consentire all'uomo di vivere la sua vita nel bene e nel male. Sicché Dio, di fatto, interviene solo nel caso limite, all'ultimo istante, per salvare il mondo dalla distruzione» (Wiesel E. *apud* AMODIO P., GIANNINI G., LISSA G. 2004: 71).

gioco di parole degli antichi, libertà su tavole (*Ex*, 32, 16). (ROSENZWEIG F. 1985: 287).

È il dolce peso della libertà che ci fa acconsentire a un mistero che ci precede e ci avvolge in quanto persone, come rivela Guitton:

Il cristianesimo ha introdotto le idee di persona e di libertà. Ha spezzato la legge ferrea del destino antico. Ha aperto la totalità cosmica e sociale fino a quel momento chiusa in se stessa. L'ha aperta alla trascendenza di Dio, Lui stesso libero da qualsiasi destino (GUITTON J. 1997: 45)²,

perché

Dio è trascendente, personale, libero, creatore. Ha creato liberamente, niente lo obbligava a farlo (GUITTON J. 1997: 28),

in un afflato di eternità, nel tratto divino della storia, in piena sintonia con Meister Eckart:

Nell'eternità non c'è un prima né un poi. Ecco perché ciò che è successo mille anni fa e ciò che succede ora non sono che uno nell'eternità. Ecco perché ciò che Dio ha fatto e creato mille anni fa e ciò che farà tra mille anni non sono che una sola opera (MEISTER ECKART 1992: 28),

nell'attesa, intesa come movimento, verso l'avvenire (si veda MEISTER ECKART 1992: 37).

Ciò che costituisce 'l'anima' del presente è differente dall'azione, è l'*attesa*: la proiezione di se stesso verso qualcosa d'altro, l'evento in quanto avvenimento (MEISTER ECKART 1992: 41),

2 La riflessione sul tempo di Bergson beneficia del pensiero agostiniano, ma, nel confronto del tempo con l'Eternità, essa presenta caratteri originali; e così, mentre nel Tagaste è fondamentale l'attenzione, nel Nostro, invece, lo è l'attesa, ossia la proiezione del nostro essere verso ciò che non è ancora (si veda GUITTON J. 1986: 40). Il tempo è l'essenza della nostra esistenza come Mistero: «È chiaro noi siamo un enigma per noi stessi, [...] Noi non ci diamo l'essere; esso ci costituisce» (GUITTON J. 1986: 34).

caratterizzato dall'«impossibilità di separare l'avvenire dall'eterno» (MEISTER ECKART 1992: 51), in una storia, la nostra, che è essa stessa simbolo della storia universale:

La fine del mio tempo annuncia la fine del tempo. Il momento finale di questo giorno mi fa pensare al momento finale della mia storia e di ogni storia (MEISTER ECKART 1992: 130),

intese escatologicamente: «il pensiero è escatologico, interamente orientato all'ultimo momento della storia» (MEISTER ECKART 1992: 143); «ma giungo a non comprendere questo mistero, ma so perché non lo comprendo. Non lo comprendo, ma posso viverlo» (MEISTER ECKART 1992: 140) a un ritmo già segnato, come rivela Luzi, per cui davvero:

Sono libere / quelle anime / ma libere di muoversi / a un ritmo segnato (LUZI M. 2004: 647; *Essere rondine*).

Nondimeno, nella cultura odierna, assevera Jabès,

stranamente gli uomini di oggi sono impegnati a difendere la loro libertà da Dio (come se Dio che l'ha creata fosse colui che la minaccia), e non invece a togliere i veri ostacoli che impediscono un sempre più pieno esercizio della libertà per tutti e per ciascuno. L'uomo biblico è l'uomo reale “a cui Dio insegna a camminare” (JABÈS E. 1995: 102) nel tempo, ma ci sono quelli che non vogliono che un altro insegni loro a camminare, perché vogliono camminare da soli, ed ogni uomo deve inventare il proprio cammino (SARTRE J.P. 1947: 136)³.

È questa la chiave dell'umanesimo ateo dei nostri giorni, l'illusorio grido che J.P. Sartre mette in bocca a Oreste contro Giove:

Io sono la libertà! [...] Appena mi hai creato, ho cessato di appartenerti [...] Non tornerò alla tua natura [...] ma io posso seguire soltanto la mia strada. Perché sono un uomo, Giove, e

3 «esistere diventa per l'uomo una faccenda politica, da drammaturgo o romanziere: egli deve inventare alla propria esistenza un soggetto, conferirle una fisionomia che la renda, in qualche modo, suggestiva ed attraente» (ORTEGA Y GASSET J. 1994: 60); «è il futuro che decide se il passato è vivo o è morto» (SARTRE J.P. 1972: 603); «la nostra vita, vogliamo o no, è, nella sua stessa essenza, futuribilità. L'uomo è spinto *du bout du nez* dalle sue illusioni» (SARTRE J.P. 1972: 154).

ogni uomo deve inventare la propria strada (SARTRE J.P. 1947: 134, 136)⁴.

Nella filosofia esistenzialistica di Sartre soggetto e oggetto non si scontrano più come nella filosofia classica (metafisica); sono entità fluide e mobili che tentano di fagocitarsi in quanto “filosofia alimentare”, come le definisce il filosofo:

Cette phrase et beaucoup d'autres signes marquent assez l'illusion commune eau réalisme et à l'idealisme, selon laquelle connaître, c'est manger. La philosophie française, après cent ans d'académisme, en est encore-là. Nus avons tous lu Brunschvicg, Lalande et Meyerson, nous avons tous cru que l'Esprit. Araignée attirait les choses dans sa toile, les couvrait d'une bave blanche et lentement les dégluissait, les réduisait à sa propre substance. Qu'est-ce qu'une table, un rocher, une maison? Un certain assemblage de “conte-nos de conscience”, un ordre de ces contenus. O philosophie alimentaire! (Sartre J.P. *apud* SARTRE J.P. 1965: 109).

In Sartre, Léon Brunschvicg, al contrario di Lévinas, lo “sguardo” dell'altro limita la mia libertà - il filosofo ha seguito a Parigi le lezioni di Kojève sulla *Fenomenologia dello spirito* di Hegel ed è stato suggestionato dalle “lotte per il riconoscimento” della coscienza infelice e dal rapporto dialettico servo/padrone come lotta ed elemento conflittuale -: «lo sguardo dell'altro mi deruba del mio mandato [...] Qualcosa mi sfugge, qualcosa di inquietante che limita la mia libertà» (SARTRE J.P. 1972: 325). Il rapporto con l'alterità (essenzialmente negativa e minacciosa) era considerato nel segno dell'inevitabile conflittualità che ricorda l'hobbesiano «homo homini lupus»; anche l'amore era visto come egoistica forma di possesso: l'amore, annotava con disincanto il filosofo, nasconde il desiderio di «rendersi padrone dell'altro» (SARTRE J.P. 1972: 441), «l'amore è, nella sua essenza, il progetto di farsi amare» (SARTRE J.P. 1972: 425). *La nausea* (1938) e *L'essere e il nulla* (1943) esprimono il solipsismo e il radicale pessimismo antropologico del filosofo che si sintetizza nella celebre frase della *pièce Huis clos* del 1944 : «l'Enfer, c'est les autres!».

4 La rivendicazione dell'assoluta libertà dell'uomo, in Sartre, contro ogni forma di determinismo, si risolve in un fallimento sul piano metafisico e morale, chiudendosi nella soggettività finita (si veda FAGONE V. 1980: 16-31).

Davanti al flusso uniforme del tempo, memoria e oblio appaiono irreali da Nietzsche a Ricoeur; si può, infatti, ricordare solo con un certo oblio di sé e si può dimenticare solo con un certo grado di memoria degli altri⁵. L'oggettività del tempo (estensione e spazializzazione) avviene nella più totale soggettivazione. Ascoltiamo Leopardi:

Bella e amabile illusione è quella per la quale i dì anniversari di un avvenimento, che per verità non ha a fare con essi più che con qualunque altro dì dell'anno, paiono avere con quello un'attinenza particolare, e che quasi un'ombra del passato risorga e ritorni sempre in quei giorni, e ci sia davanti: onde è medicato in parte il tristo pensiero dell'annullamento di ciò che fu, e sollevato il dolore di molte perdite, parendo che quelle ricorrenze facciano che ciò che è passato, e che più non torna, non sia spento né perduto del tutto (Leopardi G. *apud* LEOPARDI G. 1988: 39).

La ricostruzione soggettiva del tempo dell'uomo moderno rischia di precipitarlo nel non senso: «time is what you make of it», potrebbe essere il suo slogan. Sganciato dalla relazione e dalla durata interiore, il tempo si riduce davvero a mero efficientismo:

È il rifiuto della “vocazione”, è non voler essere chiamati, mentre l'uomo è l'essere suscitato dalla Parola creativa nella libertà, cioè nella capacità di consentirvi in una piena e consapevole risposta, ciascuno secondo la propria coscienza e il proprio destino, “sotto lo sguardo dell'Eterno, che Egli sia benedetto, siete obbligati a portare a termine il lavoro, ma non avete il diritto di sottrarvi” (Rabbi Tarfon: “Non siete” nel trattato dei Padri) per cui, “ogni costruzione è un fermento di libertà”, insegnava Reb Idrash. Come puoi sperare di essere libero se con tutto il tuo sangue non sei legato a Dio e all'uomo?”. Insegnamento che Rab Zalé tradusse con questa immagine: “Tu credi che l'uccello sia libero. Ti inganni è il fiore”. E Reb Elat, con questa figura: “Ama il tuo legame fino al suo ultimo raggio e sarai libero” (JABÈS E. 1995: 102-103).

Nell'esperienza biblica, “una *mitzvah* (precetto) è nello stesso tempo disciplina e ispirazione, atto di obbedienza ed esperienza gioiosa, giogo e prerogativa” (Heschel): “La liber-

5 La dialettica memoria/oblio si disnoda, nella contemporaneità, dalla *Seconda Inattuale* di Nietzsche a Ricoeur (passato, memoria, oblio): si veda RUGGIU L. 1995: 214-230.

tà, diceva Rab Aloum, è l'esaltante conquista di se stessi in un ordine rigoroso come l'ordine dei remi nell'acqua e delle ore sul filo del tempo" (JABÈS E. 1995: 103).

Nel mistero del tempo, mistero dell'uomo, libertà significa la corrispondenza a una vocazione alla quale sono il solo a poter rispondere, o anche poter rispondere là dove sono chiamato.

La libertà non significa affatto fare quello che vogliamo [...] La libertà suprema si ha quando si fa ciò per cui siamo creati, ciò per cui sono io e non un altro. Ciò significa che ho una vocazione precisa, che c'è qualcosa che sono il solo a poter fare (GHIDINI L. 1987: 43).

Ecco perché la "disciplina" è la prima tra le "stazioni sulla via della libertà":

Se parti alla ricerca della libertà, impara anzitutto / la disciplina dei sensi e dell'anima, affinché i desideri / e le membra non ti portino ora qui ora là a caso / Casto sia il tuo spirito e il tuo corpo, sottomessi / e obbedienti nel cercare la meta loro assegnata. / Nessuno apprende il mistero della libertà, /se non attraverso la disciplina (BONHOEFFER D. 2002: 531).

Nessun uomo segreto è quindi libero se non colui che si sottomette volontariamente al giogo del regno dei Cieli: la libertà senza timore di Dio è anarchia, proprio come la liberazione senza il dominio di sé diventa necessariamente una forma di schiavitù nei confronti di tutti gli istinti.

La vera e grande libertà non è dunque, certo, far quel che si vuole fare, come è proprio della libertà di Dio; la "devota libertas" di tutti gli uomini di Dio nel tempo della sua grazia è dono: «Libertà! Questo è un dono di Dio. È un obbligo la libertà, non un diritto» (GORITSCHewa T. 1987: 117).

Tutto è possibile all'Onnipotente, afferma S. Massimo il Confessore, salvo coartare una libertà, perché nel dialogo tra Dio e la sua creatura, «la libertà e la grazia sono le due ali che rendono l'uomo capace di volare nel Regno dei Cieli» (MASSIMO IL CONFESSORE, *Quaestiones*

ad Thalassum, 59, 608b)⁶; e libertà e grazia si esercitano nel rapporto “io-tu”, sottolinea Wiesel:

La storia umana è così la storia della libertà dell'uomo, del suo collasso: “La libertà fu, all'origine, incisa dieci volte sulle tavole della legge, ma tanto poco la meritavamo che il Profeta le spezzò nella sua collera” (Reb Lima), e del suo recupero nella rivelazione e redenzione, per cui, mentre Adamo alla domanda: “Dove sei?”, si nasconde nella vergogna e nell'alibi, Abramo alla chiamata di Dio ritrova nell’“ecco mi”, letteralmente: “Sì-Io”, la risposta dell'obbedienza, del consentire, appunto della libertà vera, risposta che sarà insegnata in Israele e culminerà nelle parole della Vergine di Nazareth: “Ecco la serva del Signore avvenga di me secondo la tua parola (*Lc*, 1-38)”. È questo il cuore del mistero di Israele: essere ebrei non è la scelta di una volta; noi scegliamo per noi stessi ogni giorno. Come disse Israel Zangwill, “noi non siamo il popolo scelto, ma il popolo che sceglie” (WIESEL E. 1988: 28).

Il Dio della Bibbia è il Dio sofferente, datore di vita e liberatore, un Dio che ci dà la forza di diventare, a nostra volta, degli esseri vivi che liberano e danno la vita:

Qualcosa nel mondo era mutato. [...] Sorge il rispetto della personalità, l'affermazione della libertà. Una singola vita umana diventa la storia di un Dio (PASTERNAK B. 1957: 334)⁷.

Il Dio vivo, incarnato e crocifisso nel suo Figlio, ci risuscita nel suo Spirito e diventa lo spazio infinito della nostra libertà, in modo che ogni uomo possa dire: “Dio è la mia libertà”.

È lo Spirito Santo, Spirito mediatore, a farci comprendere la vita come dono nella libertà, a renderci “stupiti di fronte all'esistere”,

6 Si veda anche MASSIMO IL CONFESSORE, *Quaestiones ad Thalassum*, 59, 604 d – 605 a. «Affinché l'uomo possa accettare il suo io, deve prima essere in qualche modo accettato dal tu. L'io senza il tu, senza il tu che approva, non è mai costituito pienamente [...] In questo senso è l'amore che redime l'uomo. È esso che lo rende nuova creazione» (Ratzinger J. *apud* RATZINGER J. 1975: 27). Per la metafora delle ali, riferite alla fede e alla ragione, si veda l'*incipit* dell'Enciclica *Fides et Ratio* di Giovanni Paolo II del 14 settembre 1998: «La fede e la ragione sono come due ali con le quali lo spirito umano s'innalza verso la contemplazione della verità».

7 Il protagonista del romanzo, un medico russo, da una posizione favorevole alla Rivoluzione passa gradualmente alla parte opposta, affermando i valori della libertà della persona umana e cristiana, considerata come l'unica soluzione dei problemi della società.

nell'obbedienza della fede, mediante la quale la libertà si compie quando la nostra coscienza non dice: "Vorrei!", ma: "Eccomi, sono qui e non posso fare altrimenti".

Tornano ancora la bellezza e l'importanza della vita monastica che, mediante i voti, scaturisce da una "decisione", "una decisione in senso forte libera, solenne, definitiva", il cui tempo, perciò, è

il tempo deciso, irreversibilmente deciso. Se i voti influenzano la percezione dell'essere in generale, essi influenzano in modo particolarissimo la percezione del tempo [...] il monaco è colui che "sente/vede trascorrere il tempo" [...] Gli atti compiuti "all'interno" del definitivo, sotto l'arco del definitivo, non vengono vissuti come una pura successione, come una serie indefinita aperta a un estremo, ma come elementi di una totalità strutturata che si completa a poco a poco ma che è già ricapitolata [...] nell'istante originario al quale sono interni [...] È quanto dire [...] che il tempo deciso, il tempo votato, non è un tempo di perpetui ricominciamenti, un tempo di tentativismo e di occasionalismo puro, che aspetta sempre l'occasione inaspettata, che strizza l'occhio a tutti gli angoli di strada, ma un tempo che va diritto davanti a sé, un tempo di maturazione lineare e un tempo di edificazione, in cui i giorni si aggiungono ai giorni secondo un disegno fissato; un tempo di progresso: perché il progresso non può essere che secondo l'omogeneo (LOMBARDI VALLAURI L. 1985: 25, 29, 30).

In effetti

le norme del diritto monastico non sono mai solamente "fai A", ma " (lascia tutto e) fai A": per cui lo stesso atto compiuto da un votato "ad tempus" o da un dilettante di spiritualità ha un significato profondamente diverso da quello dell'atto compiuto dal monaco, che vive il tempo e la libertà nel tempo secondo i due impegnativi principi: "Dona la tua piccola ragione e ricevi il Logos" e "Dona il tuo sangue e ricevi lo Spirito" (LOMBARDI VALLAURI L. 1985: 30).

E ciò perché la liberazione della volontà avviene quando essa diventa carità, appena

"la carità di Dio si diffonde nei nostri cuori per il tramite dello Spirito Santo che ci viene dato (*Rom*, 5, 5)". Allora vera-

mente la ragione è la ragione, cioè disposizione dello spirito in tutto conforme alla verità (GUGLIELMO DI SAINT-THIERRY 1983: 205).

È questo il vero progresso umano:

non è / quando scienza accresce / la tua dipendenza dalle cose: / progresso è solo / quando spezzi / la tua schiavitù... (TUROLDO D.M. 1987: 100).

Solo in questa luce di creazione, rivelazione e redenzione nella grazia, grazia che è libertà, noi possiamo dire un pieno e convinto “sì-am-en” alla vita, al tempo, all’esistenza, “nonostante” il “tutto è vanità”, poiché, dentro ogni evento, l’Eterno, ci illumina e ci trae a sé:

Libertà, a lungo ti cercammo nella disciplina, nell’azione, e nella / sofferenza. / Morendo, te riconosciamo ora nel volto di Dio (BONHOEFFER D. 2002: 532).

Nella Parola e nello Spirito impariamo a vivere il tempo di Dio come il compiersi fedele delle sue promesse, fidandoci e affidandoci a quel Nome, che contiene non solo il nostro passato e presente, ma anche il nostro futuro, perché davvero «il mio destino è nella mente di Dio» (GUITTON J. 1992: 43)⁸.

È il Dio del tempo e della storia che ha il suo centro nell’evento pasquale di Croce e Risurrezione, perché «l’esistenza appartiene al tempo, il valore all’eternità. In quale modo non ci sarebbe lacerazione?» (WEIL S. 1982: 122), si chiede Weil.

È il Dio giusto e fedele, che perciò

non porta a compimento tutti i nostri desideri, bensì tutte le sue promesse, cioè egli rimane il Signore della terra, conser-

8 Per Guitton, come si è visto, l’eternità è il fine, non la fine del tempo, il cui avvenire è nella mente di Dio. Heidegger, in *Essere e tempo*, ha posto un nesso tra la possibilità di percepire la totalità dell’esistenza, il tempo e la mente (si veda HEIDEGGER M. 1976: § 47), riportando il nesso alle interpretazioni di S. Agostino, per cui, per Guitton, l’esperienza stessa del tempo è fondata nella ricapitolazione di tutta l’esistenza; è l’esperienza del compimento da-venire, nell’ultima ora, che genera l’unità del presente vissuto così come questo reinterpreta il passato proprio (si veda GUITTON J. 1992: 43). La storia ha una struttura escatologica col tempo diviso in quattro dimensioni: «le prime tre sono sospese all’ultima ora che è la dimensione interiore e superiore, che apre all’atemporale» (GUITTON J. 1992: 44).

va la sua Chiesa, ci dona sempre nuova fede, non ci impone mai pesi maggiori di quelli che possiamo portare, ci allietta con la sua vicinanza e il suo aiuto, esaudisce le nostre preghiere e ci conduce a sé attraverso la via migliore e più diritta (BONHOEFFER D. 2002: 530).

Occorre fidarsi di questa fedeltà di Dio e

non fare un passo, anche verso il bene, al di là di ciò a cui si è spinti irresistibilmente da Dio, e questo nell'azione, nella parola e nel pensiero. Ma essere disposti ad andare sotto la sua spinta ovunque, fino al limite, se ce n'è uno. (La croce...). Essere disposti in massimo grado significa pregare di essere spinti, ma senza sapere dove (WEIL S. 1982: 167).

S. Weil propone la preghiera ininterrotta del cuore quale criterio per discernere il bene e il male nelle situazioni anche le più complesse, nel senso che è male ciò che interrompe e impedisce questa "attesa" di Dio nella fiducia:

Come conoscere la volontà di Dio? Se si fa silenzio in sé, se vengono fatti tacere tutti i desideri, tutte le opinioni, e si pensa con amore, con tutta l'anima e senza parole "Sia fatta la tua volontà" (*Mt*, 6, 10), ciò che in seguito si sente senza incertezza di dover fare [...] è la volontà di Dio. Perché se Gli si chiede del pane, egli non dà delle pietre (WEIL S. 1982: 159).

V

MISTERO DEL TEMPO E DELL'ETERNO

Il cristianesimo professa l'inizio e la fine del mondo. È una asserzione propriamente cosmologica, la quale è di competenza, almeno in via di diritto, delle scienze positive. Si tratta di una asserzione scandalosa per un filosofo aristotelico, e, ai nostri giorni, per un filosofo marxista. Scrive Tresmontant:

Secondo il cristianesimo ortodosso, dunque, la materia, la realtà fisica, è creata. Essa non è eterna né ontologicamente autosufficiente. Essa non è neppure l'opera di un principio cattivo, come nel sistema manicheo. La materia è dunque una realtà eccellente nel suo ordine, e il cristiano non deve considerarla negativamente. Il male non è un effetto della materialità. Il male è un'opera della libertà umana.

Da questa cosmologia prende origine una certa dottrina della temporalità. Si è molto scritto su tale soggetto negli ultimi anni, non mi ci soffermerò quindi. Si è detto che il tempo cristiano è lineare, mentre il tempo ellenico è ciclico. Dire che il tempo è lineare è evidentemente una espressione impropria, poiché il tempo non è lo spazio. Ma, pur sotto l'espressione infelice, resta vero che il tempo cristiano misura una creazione irreversibile orientata verso un termine unico e definitivo. Il tempo cristiano è vettoriale, misura una maturazione che troverà un compimento e una perfezione eterna. Questa visione

delle cose è evidentemente contraria a ogni *Weltanschauung* che postuli un eterno ricominciare del ciclo cosmico. [...]

La dottrina della temporalità si trova legata, di fatto, a una antropologia nel modo seguente: la dottrina cristiana della temporalità irreversibile e orientata è connessa strettamente alla idea di un inizio di esistenza, per gli esseri particolari come per il tutto. Noi abbiamo cominciato ad esistere da poco. L'idea di temporalità è legata all'idea di inizio e all'idea di novità, come ha dimostrato Bergson. Ora, in numerosi sistemi metafisici, si dichiara che l'anima è eterna, preesistente alla sua venuta nel corpo. La nascita non rappresenta veramente un inizio di esistenza, ma soltanto l'emergenza, sul piano delle apparenze, di un'anima che preesisteva. Non esiste, in questa prospettiva, un inizio di esistenza né una morte. È ciò che formulano espressamente molti testi delle *Upànissad*, del *Bhagavad-Gītā*, e più tardi di Empedocle. L'anima è eterna e increata, non comincia ad esistere.

La dottrina cristiana della temporalità, al contrario, afferma che una creazione continua dà l'esistenza a degli esseri che non preesistevano in nessun modo. La tradizione biblica ignora assolutamente il tema della preesistenza dell'anima, così come il tema della trasmigrazione, e la tradizione cristiana respingerà formalmente questo tema quando essa lo incontrerà sul suo cammino. Risulta dunque chiaro il legame esistente fra la dottrina del tempo e l'antropologia (TRESMONTANT C. 1963: 44-46).

Al tempo si lega il senso del mistero nell'uomo. Quando il primo uomo nel corpo di terra ebbe da Dio l'alito potente, che ne faceva un essere vivente, chi può immaginare la meraviglia del suo sguardo e lo stupore della sua intelligenza di fronte allo spettacolo policromo dell'universo: cielo, sole, stelle, mare spumoso agitato, valli e monti verdeggianti di piante e brulicanti di animali, dal moscerino all'ittiosauro gigantesco? Adamo, un infante adulto, dovette sperimentare il senso del mistero del mondo, di Dio e di se stesso.

Si può pensare a un senso congenito di fronte a una realtà di Sfin-ge, dal volto evidente che però racchiude un mistero insondabile. Dio affidò il mondo all'uomo, perché l'uomo vi lavorasse con la mano e col senno per soggiogarlo e impiegarlo a realizzare il suo destino, che trascende il mondo.

Ma l'uomo, abusando della sua libertà, fomentò in sé l'ambizione di uguagliarsi a Dio nella sapienza (albero simbolico della scienza del

bene e del male) e cadde nel peccato che lo degradò e ne fece uno smarrito.

Il giorno stesso del peccato Dio inflisse le sue sanzioni al serpente tentatore (che aveva già fatto la triste esperienza del peccato sulla linea della stessa superbia suggerita ad Eva). Ma contemporaneamente, con infinita misericordia, Dio promise la redenzione dell'uomo con la sconfitta di Satana per mezzo del Verbo, Sapienza eterna incarnata che richiamerà l'uomo sulla via della verità, che è umile riconoscimento della infinita grandezza del Creatore. La salvezza evangelica sarà essenzialmente una *metonoia* (parola greca che significa "cambiamento di mentalità" e di sentimento, una terapia di pensiero e di amore).

La via della salvezza sarà segnata dall'Antico al Nuovo Testamento dalla Parola di Dio, che va accettata, anche se piena di mistero. Questa rivelazione fatta al Popolo eletto ebraico culminerà in Cristo, che si definisce la Verità, Luce del mondo.

Il riflesso di tale rivelazione si riscontra anche nelle religioni naturali antiche. Basta ricordare quella dei *Veda* presso gli *Indiani* (Brahmanesimo), che nella stessa parola (ID = vedere) suggerisce un fenomeno misticizzato di conoscenza, quindi di Sapienza, che ricorda la Bibbia e i suoi alti misteri. La religione egiziana, tutta dominata dal mistero di Osiride (sole) e Iside, riecheggia il tema biblico del mistero quasi pietrificato nella Sfinge e nelle Piramidi. Analogo sentimento quello degli Etruschi, che portarono la luce dall'Oriente in Occidente: un popolo che viveva più dell'al di là che della vita mortale. Anche nella coltissima Grecia il fenomeno si manifesta nei Misteri eleusini, una scuola di profonda spiritualità, quasi un'evasione dalla vita materiale di ogni giorno per lanciarsi, tra luci e ombre, in un mondo superiore.

Possiamo ben dire che il senso del mistero accompagna l'umanità in tutta la sua storia. Nessuna religione però può paragonarsi alla cristiana, che, alla scuola di Dio, ha imparato a sentire e a vivere il mistero, che riguarda il supremo destino dell'uomo.

Tenendo conto della mentalità dei popoli primitivi, si può dire che il mistero, in cui l'uomo è come immerso, pesa in genere sulla coscienza e si esprime in linguaggio religioso anche sulle labbra del bambino. Gli studiosi accusano d'ingenuità l'uomo primitivo che dietro il fenomeno immagina la divinità. A questa accusa risponde la Bibbia che chiama stolti per natura coloro che dalla visione dell'universo non sanno risalire al Sommo Creatore di tutte le cose (si veda *Sap*, 13 e

Rom, 1). Così Dio confonde la superbia dei dotti e la storia delle religioni dimostra che i primitivi danno una lezione ai sapienti.

Ma veniamo ai progressi della scienza, che nessuno può negare: si pensi al cannocchiale di Galileo fino alle scoperte nucleari, capaci di distruggere in poche ore l'umanità. Ma queste scoperte annullano il mistero? Molti fatti si rendono evidenti, ma resta sempre il problema della genesi e della causa dei fenomeni. L'elettricità, scoperta, forse, da Talete di Mileto (VI secolo a. C.), ha invaso e muove tutta la civiltà moderna. Ma è paradossale che nessuno scienziato sia riuscito a dare una definizione dell'intima natura dell'elettricità. Altrettanto per le scoperte subatomiche.

Anzi, il progresso della scienza rende più acuto il senso del mistero dell'universo. I positivisti si contentano dei fenomeni sperimentali e non si curano delle loro cause; ma la scienza vera è «cognitio rerum per causas». Il Rousseau, testimone insospettabile, ha scritto che nella natura l'evidenza è l'eccezione, mentre il mistero è la regola!

Il problema radicale dunque è sempre lo stesso, per il primitivo e per il dotto, cioè il "perché" profondo del fenomeno, l'istintiva ricerca delle cause.

La causalità è reale nel senso delle cose. Kant cercò di liberarsi invano dalla molestia del problema, asserendo gratuitamente che la causalità è un concetto aprioristico da noi applicato alla realtà. Si immagini un uomo che prende la pistola e si uccide. Secondo Kant (e anche Hume) la morte di quell'uomo non è stata determinata dal colpo della pistola, ma si tratta di due fenomeni conoscitivi senza nesso causale; in termini chiari: la morte viene dopo il colpo, ma non per causa del colpo. *Risum teneatis...*!

Torniamo seriamente al mistero, che c'è e ci sarà sempre: ogni effetto richiede la sua causa adeguata, altrimenti ogni fenomeno è meno evidente di un fungo!

Nel quadro luminoso della dottrina cristiana il mistero domina la natura universale e la nostra coscienza. Il problema fondamentale del mondo è certamente quello della origine. Aristotele sosteneva l'eternità dell'universo, ma questa è una soluzione evasiva che, sottoposta alla critica severa, non si regge, perché un mondo eterno dovrebbe essere un Dio e si cadrebbe così nel panteismo assurdo. Il Cristianesimo invece, in base alla Bibbia, insegna che l'universo è stato creato da Dio e creato dal nulla assoluto. La formula è: *Fiat lux et lux facta est*. Il

concetto di creazione non si trova né presso i filosofi né presso le varie religioni prima del Cristianesimo; è un concetto rivelato di origine esclusivamente cristiana. Ma è una verità molto difficile, che tocca il mistero dell'azione della Causa Prima, sola capace di dare all'effetto tutto l'essere. Nessuna creatura può creare, neppure l'uomo, che può solo trasformare, sebbene si parli spesso con enfasi irriflessiva di creazioni dell'uomo!

Pertanto il mondo, compresi l'uomo e gli Angeli, riposa sulla creazione dal nulla, che sa di mistero, anche se non trascende la ragione umana, che dopo la rivelazione può rendersene ben conto non senza difficoltà. Non è facile capire come Dio infinito possa realizzare distinto dal sé un ente finito col suo essere proprio.

Inoltre il mondo è misterioso anche nella sua struttura, che rivela un pensiero di architetto e una finalità degna di una intelligenza suprema. Così è per ogni fenomeno naturale, dal germogliare d'un chicco di frumento all'esplosione nucleare; dal sorriso di un bimbo al miraggio del cielo stellato, al sole che arde da secoli e allieta e vivifica tutto con la sua luce e il suo calore. Gli scienziati parlano di milioni di anni! Uno di essi sembra abbia detto: «Quando io assisto alla evoluzione di un uovo nell'incubatrice, che poi si risolve in pulcino, io sento il bisogno di prostrarmi per adorare il Creatore».

Ma tutta la massa dell'universo, non ancora esplorato del tutto, è povera cosa a confronto dell'uomo, creato da Dio a sua immagine (*tselem*) e somiglianza (*demût*), a immagine della Trinità, come dice la Bibbia (*Gen*, 1). L'uomo sintetizza nel suo corpo mirabile tutto il mistero dell'universo materiale; ma supera di gran lunga il suo corpo col suo spirito, con la sua anima ammirabile dotata della tremenda facoltà di pensare e di quella, più prammatica, di amare. Due forze meravigliose, in cui si riflette l'immagine di Dio, che è soprattutto Essere che pensa ed ama. La conoscenza è mezzo per conquistare il mondo a sé riproducendolo in sé con l'idea; l'amore è forza inesauribile che tende a conquistare il mondo nella sua realtà. Nell'uomo integrale si armonizzano sinteticamente i due mondi, quello spirituale e quello materiale. Qui è tutta la grandezza dell'uomo, che dovrebbe esserne cosciente e responsabile in forza del suo pensiero e della sua libertà.

Ma in tanta armonia tra cielo e terra c'è la tragica possibilità e realtà del peccato, che è rottura dell'unione con Dio e con se stesso. La Bibbia ci rivela la storia del peccato originale, che resta anch'esso

misterioso in Adamo e nei suoi discendenti. Adamo fu creato e costituito da Dio in piena luce di grazia e di doni soprannaturali: come mai poté peccare? Questione analoga a quella del peccato degli Angeli. In quello di Adamo c'è in più la trasmissione nei posteri, che nascono peccatori senza aver peccato personalmente con la propria volontà. I Teologi per una spiegazione ricorrono alla solidarietà, che fa di Adamo e dei suoi discendenti un solo corpo in cui si diffonde il veleno della radice.

Nel corso dei secoli ci sono state due tendenze opposte: una legata al monaco Pelagio, che negava la trasmissione del peccato originale; l'altra a Lutero, che esagerava gli effetti del peccato trasmesso, fino a ridurre l'uomo a un essere insanabile.

Il Concilio di Trento confermò la condanna di Pelagio e condannò anche Lutero. Nel clima della crisi moderna domina la tendenza alla negazione di origine pelagiana, più consona al burbanzoso *Neo-umanesimo*, che preferisce l'uomo padrone di sé, arbitro del suo destino, che non conosce peccato. E si fa una lotta vergognosa alla coscienza del peccato, la quale, invece, è principio di salvezza.

Il messaggio evangelico, predicato da Cristo, s'inizia e si matura col senso della penitenza (*metanoia* = "conversione"), come ci insegna anche Dante nel suo viaggio nei tre regni ultraterreni descritti nella *Divina Commedia*.

Questi pochi cenni non vogliono risolvere il problema, ma indicano sufficienti motivi che il mondo cosmico e umano sono intrisi di mistero, di cui la dottrina cristiana si rivela come il migliore commento sott'ogni rispetto, filosofico, teologico e religioso. Per questo è maturata una civiltà cristiana, che ha una storia gloriosa, ma che oggi corre un grave rischio di fallimento.

Di conseguenza si è formata una nuova teologia, che cerca di adottare e assimilare elementi di altre culture, anche se contrastano con i principi del Cristianesimo classico.

Noi non siamo chiusi conservatori che rigettano tutta la cultura moderna, ma per rispetto alla religione non possiamo adottare un pluralismo indifferenziato che fa della cultura una accozzaglia di contraddizioni.

Il Cristianesimo genuino è bene in grado di profittare di nuovi elementi, senza compromettere l'essenza della verità posseduta.

Intanto osserviamo che i novatori ad oltranza, filosofi e teologi, adottando senza metodo critico tutte le tendenze, non riescono a risolvere, anzi aggravano i misteri della natura e della coscienza. Noi stiamo sostanzialmente alla dottrina classica aperta al nuovo e, a conclusione del discorso, aggiungiamo una sintesi dell'atteggiamento del cristiano di fronte al mistero della natura, dell'uomo e di Dio.

Un ultimo problema: il valore conoscitivo della Teologia del mistero. Se la caratteristica del mistero è l'incomprensibilità, non si corre il rischio di un linguaggio antropomorfo?

L'obiezione è antica e S. Tommaso ha composto tutta una dottrina su questo tema: la dottrina dell'*analogia*. In breve. Analogia significa simile e si oppone ad equivoco. È carattere intrinseco del nostro intelletto procedere nella cognizione per via di paragone tra cose somiglianti. Anche nel linguaggio popolare si nota quest'uso: un dolore spirituale è come una spina conficcata nella carne; il complesso e movimentato aspetto del mondo fisico è come un canto di gloria celeste a Dio. Quando si tratta del mondo soprannaturale e di Dio stesso, che ne è la più alta realizzazione, l'analogia s'impone e si manifesta utile, anche se non è mai l'espressione propria e adeguata delle cose supreme. Così la Bibbia parla dell'occhio di Dio che scruta ogni cosa. Dio certamente non ha occhi come noi perché è puro spirito; il paragone dell'occhio porta ad intuire l'alta intelligenza, cui nulla si sottrae.

Nella Teologia c'è tutta una vasta esplosione degli attributi di Dio concepiti come proprietà divine non esauribili da parte della nostra povera intelligenza. Lo Pseudo-Dionigi l'Areopagita ha scritto un celebre libro sui *Nomi di Dio* (forte, santo, sapiente, buono, misericordioso...). È un'opera magnifica, commentata da S. Tommaso, che ne ha subito l'influsso. Quell'autore parla del valore degli attributi divini nel nostro linguaggio, ma non esita a dire che questi attributi da noi pronunziati esprimono più ciò che Dio non è, che ciò che Dio è in Sé. È il riconoscimento dell'assoluta trascendenza di Dio, che nessuna creatura potrà mai comprendere a fondo ed esprimere esaurientemente col linguaggio comune. Perciò l'autore sottolinea, oltre la cognizione ordinaria del nostro intelletto, una forma di cognizione sperimentale, di esperienza mistica, che fa sentire meglio che cosa è Dio, come si nota nelle anime mistiche. Ma l'espressione di quel che Dio è in Sé resta sempre poca cosa. I mistici non riescono mai ad esprimere interamente ciò che soffrono a contatto con Dio. Per questo S.

Tommaso, facendo eco ai Padri della Chiesa, afferma che noi poveri teologi balbettiamo appena le cose divine. Eppure questo balbettio apre lo spirito a intuizioni ineffabili che superano tutte le scienze.

La contemplazione del divino, anche se muta, ha una forte influenza sulla vita umana. Si pensi a S. Teresa d'Avila e alla nostra S. Caterina da Siena, dichiarate dalla Chiesa *Dottori*!

Il mistero, dunque, legge dominante della realtà naturale e soprannaturale, non solo non umilia la ragione umana, ma esalta lo spirito col presentimento della visione beatifica. E questo giustifica altamente il linguaggio della Teologia e della Chiesa.

In armonia con la Bibbia, la Teologia sana non s'inserisce nel campo strettamente scientifico della cultura. Il Concilio Vaticano I distingue due sfere di verità, quella della ragione e quella della fede, le quali non possono contraddirsi, avendo per autore lo stesso Dio.

La scienza naturale scruti pure con i suoi metodi i misteri del cosmo. Nelle eventuali contraddizioni con le verità della Fede, si studi il confronto tra verità di fede e verità scientifica per superare l'apparente contrasto. Certo l'ultima parola spetta ragionevolmente al Magistero della Fede. Pio XII nell'Enciclica *Humani generis* ha una bella pagina chiarificatrice in proposito. La Chiesa insiste sulle verità della Creazione e della Conservazione del mondo che assicurano l'armonia fondamentale della vita dell'universo in rapporto con l'uomo e con Dio.

Lo scienziato è ancora alla prima pagina del libro della natura; il suo studio, come è noto, non elimina il mistero, anzi lo moltiplica. Si pensi all'energia atomica! E il mistero è sempre un appello a una Causa Suprema tanto per la natura quanto per l'uomo.

L'antropologia ha sondato abbastanza la psicologia dell'uomo, ma vi ha scoperto molti altri «perché» che gridano Dio! Il punto più vitale nell'antropologia è il rapporto con Dio: è il mistero della grazia, passione di S. Agostino e dei più grandi scolastici, da S. Tommaso a S. Bonaventura, a Scoto, a Molina... Finalmente il mistero di Dio.

La dottrina cristiana presenta il mistero della Trinità, cioè di Dio in Sé. Altissimo mistero, che i superficiali biasimano come una fantasia.

Chi conosce il commento di S. Tommaso al mistero trinitario non può evitare un senso di esaltazione per la profonda struttura dell'Ente Supremo e per la mirabile forza d'intuizione della ragione umana aiutata dall'umiltà. Un Dio essenzialmente non darebbe l'impressione

di una immensa solitudine. La Trinità ci rivela che in seno all'unico Dio c'è un dialogo a tre che si fonda sulla natura intellettuale di Dio, il quale si pensa generando l'idea di Sé (Figlio) e ama dando origine allo Spirito Santo, personificazione dell'Amore.

È il mistero trinitario che si riflette mirabilmente riportato nella psicologia dell'uomo e nella struttura del cosmo. Nell'una e nell'altra freme evidentemente il pensiero e l'amore, le due forze meravigliose che illuminano il mistero dell'intima costituzione delle cose e dell'uomo e quello più grande del dinamismo universale verso un destino che trascende la realtà.

Tutto questo dimostra che i misteri cristiani non sono vuote formule o idoli ideologici inutili. Lo studio dei misteri, fatto con umiltà dalle creature di Dio, fa sprizzare raggi di luce feconda per la vita del mondo e dell'uomo.

Si pensi alle anime mistiche, scaglionate lungo il corso dei secoli cristiani, che hanno il privilegio non solo di meditare i misteri, ma anche di sperimentarli con un contatto vivo e diretto con la Realtà Divina.

E chiudiamo con una riflessione sul mistero dell'Incarnazione del Verbo, che ha avuto come termine Cristo, vero Dio e vero Uomo: una sola Persona (quella del Verbo eterno) sussiste in due distinte nature, l'umana e la divina, unione perfetta senza ibridismo confusionario.

Questo è il mistero centrale della nostra fede, che ogni cristiano è chiamato a credere e vivere per la sua salvezza. Cristo è la sintesi di tutti i misteri umani e divini. Egli è il Mediatore tra cielo e terra, che accosta il cuore umano al cuore divino, che armonizza gli elementi logicamente in contrasto, facendoli sembrare misteriosamente naturali, come umiltà e grandezza, amore e dolore, peccato e santità, vita e morte, tempo ed eternità. Se gli uomini si convertissero a contatto col mistero di Cristo, anticiperebbero le bellezze della vita eterna, visione e possesso del Dio uno e Trino, «che solo amore e luce ha per confine» (*Pd.*, XXVIII, 54).

Da quando Dio ha avuto "tempo per l'uomo" nell'evento di Cristo, i nostri giorni sono diventati, a partire dall'alba della Risurrezione, il tempo penultimo, il "frattempo", che sta tra la prima venuta del Figlio dell'uomo e il suo ritorno nella gloria, tempo dello Spirito, che instancabilmente opera ormai nella vicenda umana. Vivere guardando all'eternità è da saggi. Tra presente (frattempo) e futuro (escatologia),

infatti, non c'è inconciliabilità, ma profonda relazione e continuità. Qui si innesta l'avvertimento di Paolo: «Il tempo si è fatto breve» (1 Cor 7, 29)¹, cioè si è contratto, a mo' di una vela ammainata, come ci suggerisce il significato del verbo greco usato (*systellein*). Questa sistole del tempo presente va intesa non tanto in senso cronologico, come se si presagisse imminente la fine del mondo intesa temporalmente (*finis mundi* non è tanto la fine cronologica quanto il fine, ovverosia l'*unio cum Deo*), bensì qualitativamente, come tempo avvolgente ed opportuno (*kairós*) del discernimento e della decisione. È dunque *tempus* inteso quale *eventus certus* che ci spinge a cogliere la verità e il significato autentico di tutta la realtà. Non ci si può accomodare nella immanente finitudine, ma occorre trascendere il presente. La storia di ogni uomo, per l'Apostolo, va misurata sul parametro della Pasqua e della futura *parusía*, per riscopriarla teleologicamente impastata di vitalità. L'*urget hora*² è motivata dal fatto che «passa infatti la figura di questo mondo» (1 Cor, 7, 31)³, espressione che, ad orecchi greci di allora, si prestava a diverse interpretazioni e risonanze: il verbo passare (*parághein*), oltre a “scorrere via” come un'ombra⁴, ha anche il senso di “ingannare/ammaliare”, di far deviare verso qualcosa di laterale, di non centrale; il lessema “figura” (*schema*) significa anche “sistema, prestigio, apparenza, ruolo”. L'immagine potrebbe rinviare al mondo teatrale dove, calato il sipario dietro le quinte, si abbandona l'immedesimazione con la parte recitata per ritrovare la propria autenticità. Nulla è definitivo, ci dice Paolo: il credente deve evitare le due sponde, quella del «carpe diem» (ORATIUS, *Odes*, I, 11, 8) oraziano, che fonde elementi stoici ed epicurei, e l'atarassia stoica di Epitteto: «substine et abstine»⁵. Non è la smania di fruire del mondo, né l'imperturbabilità a costituire il fine del credente, ma neppure il deprezzamento dei valori umani, che vanno considerati solo come mezzi da usare con parsimo-

1 «tempus brevium est».

2 «Mors inflat, urget hora, monumentum breve / Mentita tollet gaudia» (Avancini N. *apud* BLACU J. 1670: 472); «An miserōs trīstis fortūna tenāciter *urget*, nec venit inceptis mollior *hōra* malis?» (OVIDIO, *Herodies*, III, 1, 66); «quia *hōra*» (*Rom*, 13, 11) «urget caritas de caritate loqui» (RICHARDUS De SANCTO VICTORE, *Tractatus de quatuor gradibus violentiae charitatis*, PL, 196, 1207-1224-1207).

3 «praeterit enim figura huius mundi».

4 Si veda *Sal*, 141, 4: «dies eius sicut umbra».

5 Il motto è attribuito al filosofo stoico greco Epitteto (50-138 d. C.) ed esprime bene l'etica della filosofia stoica: «sopporta quel che ti capita e, nel contempo, astieniti da ogni cosa».

nia, giusta la sentenza della scolastica medievale: «In medio stat virtus»⁶; l'unico vero fine è la scoperta che Dio è il solo e indistruttibile scopo dell'uomo. Se, per Paolo, il tempo si è abbreviato, per Marco esso è già giunto al suo epilogo: «Il tempo è compiuto e il regno di Dio è vicino» (Mc, 1, 15)⁷. Sono le prime parole di Gesù riferite dall'evangelista. Il tempo dell'attesa (da *ad-tendere*, andare verso, e non passiva aspettazione) è finito, è arrivato il momento decisivo. Dio inaugura il Regno, si fa presente nella storia dell'uomo per liberarlo e sollevarlo. Affermare che «il Regno di Dio è vicino» significa innanzitutto dire che si tratta di una vicinanza di tempo: oggi, domani, fra non molto; una vicinanza inevitabile, basta aspettare. Ma può anche significare “possibile subito”, basta impossessarsene, perché è vicino anche dal punto di vista dello spazio (come se dicessi che un frutto pende a un metro da me, ma per averlo occorre un piccolo movimento per prenderlo e mangiarlo: la vicinanza non me lo fa cadere in bocca, se non decido di raccogliarlo). Se non compio il gesto di impossessarmene, il frutto penderà e resterà sull'albero, come se fosse lontanissimo o inesistente. Il Regno di Dio, dice Marco, è già presente, ora, in mezzo a noi, e si identifica con la persona di Gesù; basta farGli spazio, farLo entrare nella nostra vita. Il Regno di Dio può essere vicino o lontano, tutto dipende da noi e dalla nostra decisione. Il tempo di Dio è un evento qualitativamente decisivo, è il tempo giusto che dà significato se accolto opportunamente (*kairós*) ed è «definitivamente compiuto» (verbo al perfetto), come quando per una donna si compiono i giorni del parto. Il tempo compiuto significa che il Regno ha raggiunto in Gesù la sua pienezza (*pleroma*). Tutto, dunque, rientra nel disegno di Dio e l'attesa fin qui protrattasi ha trovato risposta⁸. C'è il senso del definitivo; Gesù dice che non c'è più tempo e che occorre una scelta anch'essa definitiva per il Regno, lasciando tutto. «Subito» (Mc, 1, 18)⁹ è la parola che delinea il clima esistenziale e spirituale della pagina marciانا: Giovanni, Giacomo, Andrea e Simone *subito*, dopo la

6 Essa deriva da certune frasi dell'*Etica Nicomachea* di Aristotele ed indica l'ideale della misura, dell'equilibrio e della moderazione, evitando eccessi e difetti.

7 «Impletum est tempus, et appropinquavit regnum Dei».

8 Si veda *Gal*, 4, 4: «aut ubi venit plenitudo temporis, misit Deus Filium suum, factum ex muliere, factum sub lege, ut eos, qui sub lege erant, redimeret».

9 «Ex protinus, relictis retibus, secuti sunt eum».

chiamata, si pongono alla sequela del Maestro¹⁰. Paolo ci ha ricordato dianzi che il *kairós*, il tempo occasionale, il tempo dell'evento, il tempo dell'incontro, si è fatto breve, è stato raccolto come una vela ammainata. L'Apostolo deduce una serie di esortazioni. Il susseguirsi di cinque «come se», con un'idea di ripetizione martellante, suggerisce qualcosa che va oltre le parole: la pressione esercitata dalla presenza della fine su tutte le azioni umane e la richiesta impellente di risposta adeguata da parte dell'uomo: «come vivere quando si sta davanti all'Eterno?». La risposta di Paolo non è una semplice negazione: egli sa che anche il non possedere è una forma di possesso. Il suo «come se non» suggerisce qualcosa di più, di qualitativamente superiore. Egli chiede di operare una «dis-trazione»: viene «distratto», o si «dis-trae» chi viene attratto da, tirato verso un'altra cosa, o persona. Paolo suggerisce di lasciarsi attrarre dal Signore-che-viene, piuttosto che dalla vanità delle cose che passano, e che passando ingannano e «dis-traggono» dal vero. In linea con Paolo anche i sinottici ritengono che siamo giunti agli ultimi tempi, da quelli «antichi»¹¹, alla «pienezza dei tempi» (*Gal*, 4, 4)¹², agli «ultimi giorni» (*Act*, 2, 17)¹³, già stabiliti con l'Incarnazione «già prima della fondazione del mondo» (1 *Pe*, 1, 20)¹⁴, perché, ci dice Giovanni: «è giunta l'ultima ora» (1 *Io*, 2, 18)¹⁵. L'esperienza cristiana ha una dimensione teleologica, ossia la consapevolezza di vivere in separazione/unione (*nondum et iam*) con Dio in un tempo *cairotico* o intermedio, preludio a quello eterno, col quale è in stretta unione.

Solo Dio è giovane e insieme eterno, l'unico eterno, l'eterno per antonomasia; sulla sua bocca «Io sono» (*Ex*, 3, 14), suona come «io sarò» e solo in quest'ultima formulazione trova la sua spiegazione (ROSENZWEIG F. 1985: 293).

Solo Dio è insieme libertà di essere immutabile e zampillio di vita:

10 Si veda 1 *Cor* 7, 29-31.

11 Si veda *Heb*, 1, 1 «olim», «nei tempi antichi».

12 «plenitudo temporis».

13 «in novissimis diebus».

14 «praecogniti quidem ante constitutionem mundi».

15 «novissima hora est».

Tu sai che solo Dio è il solo che si dona, / e che l'essere
dell'uomo incessantemente decresce. / E che l'essere di Dio
incessantemente risale,

dice Péguy nel suo *Inno alla speranza*:

Ma la speranza, dice Dio ... / che quei poveri figlioli vedano
tutti i giorni come vanno le cose. / E che tutti i giorni credano
che andrà meglio / l'indomani mattina. / Tutti i giorni da quan-
do ci sono i giorni. / E che si leverà un sole migliore. Che tutte
le mattine alzandosi credano che la giornata / sarà buona. E
che tutte le sere andando a letto credano che l'indomani / sarà
una vera buona giornata [...] / questa speranza eternamente
scorre, / che sgorga eternamente, che zampilla eternamente
(PÉGUY C. 1978: 257, *La fonte eternamente zampillante*)¹⁶.

Questo Dio, «giovane e insieme eterno» nell'«infinito tempo» (*Sal*,
90, 2)¹⁷, chino sul mondo prima della caduta, lo salva poi dall'invec-
chiamento, dalla corruzione e dalla morte comunicandogli quella
fonte eterna e perenne di vita che è Lui stesso, nel mistero della Sua
Incarnazione, “mirabile scambio”¹⁸, per cui il tempo è reso partecipe
dell'ineffabile eterna giovinezza di Dio.

Il tempo di Gesù, gli anni 1-30, è il “centro e la pienezza dei tem-
pi”, nel senso che in quella mirabile “invenzione” di Dio, in quel suo

16 L'infinito amore di Dio si consuma nella *Parabola del figliol prodigo*, per il poeta, la più
bella di tutte le parabole, che ha fatto piangere nei secoli e lo farà per sempre tutti gli uomini:
«Nei secoli, nell'eternità degli uomini piangeranno su di lei, a causa / di lei. / Fedeli, infedeli. /
Nell'eternità fino al Giudizio» (PÉGUY C. 1978: 241). Essa, «la carità tiene l'uomo per il cuore,
/ In un punto che lei non sa e non lascia. / Non ha paura / Non ha vergogna. / E per lontano
che vada l'uomo, / Quest'uomo che si perde, / In qualsiasi oscurità, / Lontano dal focolare, /
Lontano dal cuore. / E quali che siano le tenebre che gli / velano / gli occhi / Sempre una luce,
sempre una fiamma veglia, / Un punto di fiamma. / Sempre veglia una luce che non sarà mai
messa sotto il moggio. / Sempre una lampada. / Sempre un punto di dolore brucia. / Un uomo
aveva due figli ...» (PÉGUY C. 1978: 244). Ma l'uomo rimane eternamente inquieto, trovando
pace solo nella notte: «O mia notte stellata t'ho creata per prima. / Tu che addormenti, tu che
avvolgi già in Ombra eterna. / Tutte le mie creature. / Più inquiete, il cavallo focoso, la formica
laboriosa, e l'uomo questo / Da solo più inquieto di tutta la creazione insieme. / L'uomo, questo
pezzo d'inquietudine» (PÉGUY C. 1978: 278).

17 «a saeculo et usque in saeculum tu es Deus».

18 Il Santo scambio, *sacrum commercium*, è un'idea presente nei Padri della Chiesa: Dio si fece
uomo perché noi fossimo divinizzati («quod est assumptum est redemptum»). Si vedano GREGO-
RIO DI NAZIANZO, *Epistola 101 a Cledonio*, in PG, 37, 186; IRENEO DI LIONE, *Adversus haereses*,
III, 19, 1; IV, 33, 4; ATANASIO, *Contra Arianos*, II, 69; I, 170; III, 34.

meraviglioso e benevolo intervento, il tempo quantificato diventa tempo qualificato, “ora” di grazia, “oggi” di salvezza: «Così il cristianesimo, facendo dell’attimo un’epoca che fa epoca, assume il dominio sul tempo. A partire dalla nascita di Cristo c’è ormai soltanto il presente» (ROSENZWEIG F. 1985: 363).

Il mistero del tempo si svela nell’evento pasquale, evento trinitario di rivelazione e di redenzione, per cui “segno del tempo” è, essenzialmente, il fatto che Gesù il Cristo di Dio sia stato crocifisso e sulla croce abbia esclamato: «Tutto è compiuto» (Gv, 19, 30)¹⁹ :

Un mediatore è necessario perché non c’è alcun rapporto possibile tra Dio e il tempo. L’essere lacerato lungo il tempo. Dio sulla croce (WEIL S. 1982: 178),

dolore indispensabile per passare dal tempo all’eternità (WEIL S. 1982: 133).

Nella Pasqua, la Risurrezione di Cristo è piena e definitiva sul “Krónos”, il tempo che invecchia e alla fine divora i suoi figli, ma è l’inizio del “Kairós”, il tempo giusto, buono e nuovo, «Il tempo realmente eterno», come assevera Péguy in *Véronique. Dialogue de l’histoire et de l’âme charnelle*, in modo che il tempo perduto e proteso verso la morte, è diventato un tempo donato, tempo di grazia, per cui «si è cristiani perché si è una certa razza che risale», continua ivi lo scrittore, poeta e saggista francese.

A partire dalla Pasqua, l’eterno è diventato “interno” al tempo, di talché

agli occhi di Dio nulla ricomincia. / Per la saggezza di Dio / Nulla è mai nulla. Tutto è nuovo. / Tutto è diverso. / Tutto è differente (Péguy E. *apud* PÉGUY E. 1978: 161-ss)²⁰,

niente è pura vanità, perché, senz’altro, niente è votato al niente:

L’avvenire non è innanzi tutto una resurrezione del presente? (LÉVINAS E. 1986: 84).

19 «Consummatum est».

20 Per la complessa e affascinante personalità di Péguy si rinvia a ROGER J. 2016.

È questo

il tempo fondamentale all'interno del quale si pone la vita monastica centrata sul mistero pasquale. Monaco è colui che, avendolo giudicato, lascia il secolo che per il fatto di averlo lasciato, e per il modo oggettivo di vivere, giudica il "secolo", cioè il tempo del "mondo", della "mondanità" (del mondo in cui il cristianesimo è, ma di cui non è; il mondo del "Principe di questo mondo") [...] Il tempo che scorre verso (per) la morte, il tempo di cui profitta, di cui ingrassa la morte (LOMBARDI VALLAURI L. 1985: 23).

La vocazione monastica va quindi intesa "in termini temporali", nel senso più strettamente teologico, in quanto

il monaco, lasciando il secolo, vuole accedere a un tempo altro e superiore: quello in cui, attraverso cui si fa la salvezza. È precisamente il tempo dell'azione su di sé in senso contrario a quello della forza che trascina nel flusso del secolo (LOMBARDI VALLAURI L. 1985: 23).

Nella rivelazione e redenzione biblica, la vita eterna ci è promessa come grazia di resurrezione, nella Parola e nel Sacramento, che celebrano e riattualizzano il mistero pasquale, evento che ha cambiato e cambia il mondo e la sua storia, Consiglio e Mensa dei Tre.

La finalità del tempo è dunque di permettere all'uomo di tendere verso una risposta completa all'offerta di Dio. Si tratta di un cammino etico e di un arricchimento delle conoscenze, e il termine di questo percorso nel tempo è «l'ottavo e primo giorno, unico ed eterno, visione immacolata e risplendente di Dio» (MASSIMO IL CONFESSORE, *Ambigua*, PG, 1072 B).

Questo non sarà realizzato se non quando saremo

interamente divinizzati dalla grazia, perché per sua sola natura l'uomo è limitato, ma anche capace di superarsi [...] "Così siamo tanto temporali quanto protesi verso l'eternità e legati ad essa (Stăniloae)".

Così, senza che vi sia confusione, l'eternità è solidale col tempo. "L'eternità è l'origine e la prospettiva del tempo e la forza che lo attira a sé. Alla fine, l'eternità supererà il tempo e gli darà la sua qualità (Stăniloae)".

Dio è il “Benedetto che ha piantato la vita eterna in mezzo a noi” (Benedizione per la chiamata alla lettura della *Torah*), e in effetti “l’eternità dell’uomo è piantata nel terreno della creazione” e anche la redenzione non è altro se non la semina dell’eternità nel vivente. La redenzione è quindi la fine, davanti alla quale tutto ciò che ha avuto inizio si reimmerge nel suo inizio. Solo per questo essa è compimento / piena fine (ROSENZWEIG F. 1985: 278, 394, 260).

La Chiesa è nel tempo, come sacramento di grazia,

incaricata dal buon Dio di mantenere nel mondo questo spirito di infanzia, questa ingenuità, questa freschezza (Bernanos G. *apud* BERNANOS G. 1911: 1096),

questa gioia di “gente salvata” che Nietzsche chiedeva come segno per poter credere in Cristo.

Una vera e propria ebbrezza di letizia nel saperci nel tempo di Dio e nel viverlo, perché

il tempo passo passo si muove in direzione dell’eternità. Nel popolo di Dio l’eterno è già qui, in mezzo al tempo. Nei popoli del mondo vi è pura temporalità (ROSENZWEIG F. 1985: 355).

Per cui

con il Rabbi di Kock abbiamo saputo che ci si può ubriacare di Dio, che si può offrirgli non solo l’anima ma anche la ragione. Si può diventare folli di Dio, folli in Dio. Le sue ultime parole prima di spegnersi furono: “Finalmente vado a vederlo faccia a faccia” (WIESEL E. 1987: 217).

Il tempo vissuto in questa prospettiva non è lo scorrere talora monotono, talora minaccioso dei giorni e delle ore: è il luogo della crescita dell’amore umano per Dio e quello della manifestazione dell’amore divino agli uomini.

Poiché Dio ama e accetta le creature come sono, Egli ama e accetta il tempo dove vivono.

L’attesa del Dio eterno mostra bene qual è la relazione fra l’eternità e il tempo: “L’eternità è quindi tanto nel tempo quanto al di sopra di esso” (Stăniloae).

Dal sabato primordiale - il primo sabato che Dio “santificò” in questo mondo - fino al “sabato dei mondi”, come è detta nella tradizione ebraica la fine dei tempi, attraverso il sabato ricorrente ogni settimana, il quale contiene tracce anticipatrici della pace-shalom del “mondo venturo”, “il presente trascorre non perché il passato lo spinge, ma perché il futuro lo trae a sé” (ROSENZWEIG F. 1985: 350).

Il mistero del tempo pone l'uomo nel Mistero del Dio vivente e assoluto che dona la vita, come rileva Moltmann:

Il Dio vivente [...] non soltanto è vivo in sé stesso, ma rende vivo anche tutto ciò che gli viene vicino: la vita ha sete di vita; la vita è resa viva da altra vita; la vitalità ha un effetto vitalizzante. La notizia del “Dio vivente” suscita negli uomini fame e sete di vita. Li rende insoddisfatti della loro condizione e li porta a cercare un futuro nel quale arrivi più vita nelle loro vite. Il Dio vivente è molto attrattivo per la sua vitalità. Attira a sé gli affamati di vita. Li rende insoddisfatti della loro condizione e li porta a cercare un futuro nel quale arrivi più vita nelle loro vite (MOLTMANN J. 2016: 32).

Per Nietzsche l'eternità è l'epifania della vita:

eterno sé dell'essere / eternamente io sono il tuo sé: / poiché io ti amo, o eternità (Nietzsche F. *apud* NIETZSCHE F. 1970: 61; “ditirambi di Dioniso”).

Per Boezio l'eternità è il possesso totale e perfetto di una vita infinita:

Aeternitas est interminabilis vitae tota simul et perfecta possessio (BOEZIO, *Philosophiae consolatio*, V, 6, 4).

Per Hölderlin vi è «un'unica vita eterna e ardente in tutte le cose» (HÖLDERLIN F. 2015: 465), che, per Kierkegaard, è «l'atomo dell'eternità» (KIERKEGAARD S. 1965: 108). Per Chesterton una «data non ha carattere»:

Alcuni si perdono su una questione di orologio: essi parlano come se il solo fatto del discorso del tempo desse qualche superiorità; anche un uomo intellettualmente di prim'ordine si

lascia andare a sostenere che la morale umana non è mai in regola con i tempi. Come può una cosa essere in regola col tempo? Una data non ha carattere (CHESTERTON G.K. 1980: 142).

La morte e la vita sono necessariamente unite nel tempo, nota Turollo, anche se non si incontreranno mai, per Epicuro²¹; ma esiste un Tempo oltre il tempo in cui ciò sarà possibile:

Non c'è morte né vita per sé disgiunte. / Così è. Sotto il sole. Ma oltre? (TUROLLO D.M. 1992: 127).

Per Eckhart la *Plenitudo temporis* è fuori del nostro tempo materiale, è nell'eternità:

Quando il tempo è compiuto? Quando il tempo non è più. Per colui che, nel tempo, ha posto il suo cuore nell'eternità e nel quale tutte le cose temporali sono morte è la pienezza del tempo (Eckhart A. *apud* HUSTACHE J.A. 1992: 111).

Per Diogneto Dio si rivela nella storia, di cui Egli stesso è autore:

L'ultima delle domande di Diogneto suona così: «Infine per qual ragione questo popolo nuovo, questo nuovo modo di vivere sono apparsi al mondo nel nostro tempo e non prima?» (I, 1). È un quesito serio, anzi una vera e propria obiezione che i pagani muovevano e continueranno a riproporre, ad esempio, anche un secolo e mezzo dopo con il neoplatonico Porfirio, morto nel 305. Perché un Dio buono avrebbe atteso tanto tempo per rivelarsi? *Cur tam sero?* Perché così tardi? Perché ha lasciato che l'umanità si fuorviasse così a lungo? «In ultima analisi - osserva Marrou - è la nozione stessa di una divina "economia" (*koinonía*), d'un intervento dell'Eterno nella storia, d'una teologia del tempo e della storia, nozione essenziale a un cristianesimo autentico, che la mentalità così profondamente a-storica dell'antichità si trovava portata a contestare» (MARROU H.I. 1951: 203). *L'A Diogneto* risponde che la manifestazione nel tempo del «disegno d'ineffabile grandezza» (VIII, 9) non è che l'attuarsi di quanto dimorava nella intimità delle Persone divine. «Dio è sempre stato e sarà quello che è: benigno, buono, verace, lui che solo è l'assolutamente buono» (VIII, 8). In Dio

21 «Quando ci siamo noi non c'è la morte. E viceversa» (EPICURO, *Epistola a Menecce*, 124-127).

«non c'è variazione, né ombra di cambiamento», come scrive l'apostolo Giacomo (Gc, 1, 17); in lui non c'è un succedersi di volontà diverse. Egli è l'attualità pura e non un infinito succedersi. Era questa una connotazione di Dio, conquistata anche dal pensiero greco e già presente nel monoteismo ebraico. Vi è però in Dio il pensiero di un ordine delle cose volute e, cosa ancor più profonda, volute nel rispetto ontologico della natura degli esseri che egli stesso ha creato.

La ragione di tutto ciò è semplice nella sua sublimità: «*In Dio, infatti non c'è violenza*» (VII, 4). Dio, dunque, autore della creazione, è anche creatore e ordinatore dei tempi (*creator temporum et ordinator*, *De civitate Dei*, XI, 6). Dio mette a disposizione del logos i tempi, *kairói* della storia del mondo. Gli uomini, infatti, sono nel tempo e la dimensione storica caratterizza profondamente il loro esistere nel mutamento; dunque anche l'economia della salvezza, «*il disegno d'ineffabile grandezza*», si manifesta e può essere colto come *historia dispensationis temporalis divinae Providentiae pro salute generis humani* (*De vera religione*, 7, 13: la storia del mondo in cui la divina Provvidenza realizza nel tempo la salvezza del genere umano). Ci serviamo ancora di un'espressione che è di Agostino, ma traduce nel modo più semplice un concetto comune a tutto il pensiero cristiano. In sintesi: Dio si rivela in primo luogo all'uomo mediante la realtà della creazione. Promuovendo il sorgere e il farsi delle cose, egli non lascia la sua opera senza una testimonianza di sé (*Rm*, 1, 19-20). Lo stesso Dio manifesta in modo inaudito la sua autodonazione mediante l'incarnazione del Figlio. Nel Logos Dio crea il cosmo e gli uomini; più mirabilmente ricrea l'umanità nella riconciliazione operata dal Logos incarnato. Principio e vertice della creazione, Cristo è il principio e il vertice della rivelazione progressiva di Dio all'umanità. Egli solo, pertanto, conferisce unità a tutta la rivelazione, dal punto di partenza fino alla conclusione. Egli è «il Primo e l'Ultimo, il Vivente» (*Ap*, 1, 17-18), la Parola originaria (*Arché*, *Gv*, 1, 1) e la Parola del compimento (*éschatos lógos*), l'*Alfa* e l'*Omega* (*Ap*, 21, 6). Gesù Cristo è il centro a cui tutto tende e chi lo conosce conosce la ragione di tutte le cose (PERRINI M. 1984: 7-38)²².

22 A *Diogneto* è la perla della cristianità: di autore anonimo, come la *Didachè*, è una prima forma di catechesi scritta che ha per oggetto «il mistero cristiano, nascosto nei secoli, e rivelato dal Padre per mezzo del Figlio» (*Ef*, 3, 9-20). L'insegnamento apostolico è rappresentato con grande semplicità, con efficacia di pensiero, avvincente per il fascino della narrazione.

Per il de Chardin il tempo converge verso la *parusía*, che segnerà la cristificazione pancosmica di un mondo rinnovato:

Le analogie fra *Omega* e il Dio assoluto, eterno, personale, capace di amare e degno di essere amato del cristianesimo sono immediatamente evidenti.

Il Dio cristiano, pur essendo trascendente, si è incarnato nel mondo per salvare gli uomini e per sollevarli fino a sé, facendoli collaborare alla sua azione creatrice: l'incarnazione, sebbene avvenuta nell'unica persona di Gesù Uomo-Dio, è in un certo senso coestensiva alla storia umana, in quanto lungamente preparata nel popolo ebreo e tuttora presente nella Chiesa nutrita dal sacramento eucaristico; la Chiesa è il corpo mistico del Cristo, destinato a operare un misterioso arricchimento del Verbo divino nella Sua umanità; la meta finale è la cessazione del mondo attuale e l'avvento del regno eterno (*Parusia*), in cui Dio, unito agli uomini salvati, sarà il Signore dell'universo trasfigurato: queste affermazioni fondamentali del credo cristiano sono interpretate e presentate da Teilhard de Chardin come conferme dell'esistenza di una finale convergenza della cosmogenesi in *Omega*, il punto che è, insieme, «centro di attrazione» dell'universo. Sotto l'aspetto teologico, *Omega* non è, dunque, altro che Dio, e insieme il Cristo risuscitato (QUINZIO S. 1967: 63-64)²³.

Per la mistagogia greco-bizantina occorre dare il proprio tempo a Dio:

Che cosa vi impedisce di trascorrere qui [in Chiesa] il vostro tempo? Certamente mi dirai è la povertà l'ostacolo che t'impedisce di venire a questa magnifica riunione. Ma non è una buona giustificazione! La settimana ha sette giorni: questi sette giorni Dio li ha spartiti con noi, e non ha riservato a se stesso la parte più grande, lasciando a noi quella minore; anzi non li ha divisi neppure in parti uguali: non ha preso tre giorni, dandone tre a noi, ma ti ha assegnato sei giorni, riservandone a se stesso solo uno. Eppure tu non tolleri neppure di astenerti dalle attività materiali per l'intera durata di questo giorno, ma, come quelli che saccheggiano i tesori dei santuari, anche tu hai l'ardire di comportarti così in questo giorno e, nonostante esso sia santo e consacrato all'ascolto delle parole spirituali, tu ne fai razzia e lo usi abusivamente per le occupazioni della

23 Si veda inoltre l'intenso capitolo 3: 43-70.

vita materiale! (Giovanni Crisostomo *apud* D'AYALA VALVA L. 2012: 60).

Per Quoist è necessario vivere la propria vita nella fedeltà all'attimo presente:

Gli uomini non vivono pienamente che qualche mese, essi vagolano sui margini dell'esistenza e si ritrovano a ottant'anni col peso di pochi istanti di vita nel cavo delle mani.

Perché non vivere la tua vita?

Pensi sempre che la vita sia per il domani: bisogna preparare il «proprio avvenire»: gli esami, la professione, il focolare; poi l'avvenire dei figli: i loro esami, le loro professioni, i loro focolari; e infine, la propria vecchiaia: la pensione, la casa ...

domani darò...

domani avrò...

domani sarò...

Perché attendere domani per vivere? Verrà il giorno, che per te, non avrà più domani e tu non avrai vissuto.

Ti aggrappi al passato, ti sembra importante perché lo hai vissuto, ma era ieri, e oggi non hai più alcun potere su di esso.

Il futuro ti seduce, perché puoi, in sogno, modellarlo a tuo piacere, ma non esiste ancora e ti preoccupi per niente.

Il presente è tanto breve, che non gli attribuisce alcun valore, eppure esso soltanto è in tuo potere e la tua vita non è fatta - pezzo per pezzo - che degli attimi presenti.

Credi di vedere davanti a te la felicità, la gioia, l'amore, Dio. È un miraggio. Dimentichi - ed è dimenticanza tragica - che Dio è accanto a te, nel luogo preciso in cui ti trovi, nell'attimo che vivi, e che Egli tiene tutto, come un'offerta, tra le Sue mani.

Non essere l'eterno pellegrino che lascia Dio sul ciglio della strada per inseguire un sogno.

L'uomo inquieto trascina con sé il suo passato e tenta di afferrare insieme l'avvenire e il presente.

L'eccitato vuol vivere parecchi istanti alla volta, ma, mediocre giocoliere, li fallisce tutti e li rincorre uno per uno.

Se vuoi realizzare la tua vita, rimetti il passato nelle mani di Dio, lasciaGli il futuro e vivi pienamente, l'uno dopo l'altro, l'attimo presente.

Non lasciar cadere un solo punto del tuo lavoro a maglia, faresti «una scala», perché, anche se il punto è piccolo, è sempre indispensabile.

Non trascurare un solo istante, tutti sono infinitamente preziosi per tessere, senza nessuna falla, la stoffa della tua vita.

L'attimo presente è lieve, non ti schiaccia, è ristretto, non lascia posto all'inquietudine, passa rapidamente, non ti stanca, ha una «dimensione umana», puoi dominarlo e portarlo, solo l'attimo presente è ed è esso che ti nutre; la sua profondità è sconfinata, ed è abitato dall'Amore.

Non caricarsi del passato, rifiutare di prendere in considerazione l'avvenire, per paura, è vigliaccheria.

Non rimpiangere il passato, non lasciarsi spaventare dall'avvenire per abbandono e fiducia in Dio, è amore.

Dio ti aspetta nell'attimo presente. Se tu accetti di inserirti come la spina nella presa di corrente, la Luce e la forza passeranno. Ma nell'immensa sala in cui ti trovi, non c'è che una sola presa di corrente, piccola, piccola...

L'attimo presente è il punto di inserimento di Dio nella tua vita e, attraverso te, nella vita del Mondo. Ma Dio non passa senza il mutuo libero consenso.

Dire sì all'invito di Dio, all'annuncio di ogni attimo, è per te essere presente totalmente.

Se dici sì all'attimo presente, permetti in te l'incarnazione mistica del Figlio.

Se dici sì al tuo lavoro presente, permetti il completamento della creazione nel Figlio.

Se dici sì allo sforzo presente, tu permetti il completamento della Redenzione nel Figlio.

Il più grande e il più fruttuoso dei tuoi «impegni», è l'impegno nel minuto presente; esso ti conduce all'abbandono totale del passato e del futuro nelle mani di Dio e poi, all'intera disponibilità di te stesso. Se tu sei fedele, vivrai pienamente la tua vita e le assicurerai una riuscita infinita (QUOIST M. 1960: 133-136).

Rimangono sempre valide le amare riflessioni di *Qoelet*, 3, 8:

1 Per tutto c'è il suo tempo, c'è il suo momento per ogni cosa sotto il cielo: 2 un tempo per nascere e un tempo per morire; un tempo per piantare e un tempo per sradicare ciò che è piantato; 3 un tempo per uccidere e un tempo per guarire; un tempo per demolire e un tempo per costruire; 4 un tempo per piangere e un tempo per ridere; un tempo per far cordoglio e un tempo per ballare; 5 un tempo per gli abbracci e un tempo per astenersi dagli abbracci; 6 un tempo per cercare e un tempo per perdere; un tempo per conservare e un tempo per

buttar via; 7 un tempo per strappare e un tempo per cucire; un tempo per tacere e un tempo per parlare.

Non credo che, con questi 8 versetti, il saggio abbia soltanto voluto sottolineare ciò che per esperienza sappiamo già tutti e cioè che qui si nasce e si muore, ci si ammala e si guarisce, si ama e si odia, si ha la pace e si fa la guerra... Lo Spirito voleva certamente comunicarci un messaggio più significativo e profondo di quello apparente.

Osserviamo che l'esistenza è divisa in due grandi blocchi: *il tempo* e *l'eternità*. L'eternità non è una situazione statica, piatta, senza fine: ma è anch'essa un susseguirsi continuo e temporale. Quando si parla del tempo, invece, la Scrittura fa riferimento alla creazione del mondo e alla storia dell'uomo. Ma questo ciclo di esperienze può essere chiamato anche "l'eternità presente" che è inserita fra quella passata e quella futura, ma sottoposta al tempo che passa.

È interessante sapere che l'eternità passata era caratterizzata dal gaudio e dalla perfezione; ed anche quella futura sarà così (si vedano *Gb*, 8, 7; *Ap*, 21, 3-6). Ma l'eternità presente è misurata dal tempo e deve terminare, perché? Perché il peccato ha introdotto nuovi e tragici elementi che il Signore ha deciso di eliminare dal Suo universo, come: malattie, fame, dolori, iniquità, morte, ecc. Queste cose che sono il frutto del peccato, il Signore le ha confinate "nel tempo", alla fine del quale saranno finite anche loro. Allora il Signore non solo eliminerà queste cose, ma farà anche ogni cosa nuova!

In sintesi: ciò che è del tempo finisce, ciò che è dell'eternità non avrà mai fine.

Il grande messaggio che comunicano questi 8 versetti, è questo:

1° c'è la vita con tutte le sue esperienze meravigliose, ma tutto deve finire. La parola "tempo" ne è la condizione.

2° Poi c'è l'inevitabilità del negativo. Il v. 2 comincia dicendo che c'è «...un tempo per nascere e un tempo per morire...».

La vita terrena, dunque, è qualcosa che comincia e che finisce, come un giorno, un'epoca. Finirà la stessa esistenza di questo mondo. Si ingannano coloro che pensano che l'esistenza sia un continuo alternarsi di cicli o di corsi e ricorsi storici. La Bibbia ci dice, invece, che c'è una storia che comincia con la creazione dell'uomo su questa terra e che, al tempo giusto, vedrà la sua fine, per lasciare spazio all'eternità futura.

Il messaggio di questi versetti è complesso. Questa vita è un contrapporsi di fatti, di esperienze, di sensazioni, di stati d'animo piacevoli e sgradevoli, di gioie e di dolori. Nel mondo ci sono la vita e la morte, la salute e la malattia, l'amore e l'odio, la pace e la guerra. Ma tutte queste cose sono collocate in un tempo circoscritto, poi termineranno: il Signore porrà fine al male.

Perché? Perché la vita più importante, nel pensiero di Dio, non è questa terrena. Questa è soltanto un'esperienza, una prova, un passaggio.

In questa vita il Signore ci fa sperimentare che esistono il bene e il male, gioie e dolori, pace e tribolazioni. Il male lo ha voluto l'uomo, cogliendo il frutto dell'albero della conoscenza del bene e del male. Quindi l'uomo deve conoscere, cioè, sperimentare anche il male che lui ha voluto conoscere. Hai voluto conoscere? Conoscerai! Farai l'esperienza di cosa sia il contrario della vita, della gioia, dell'amore, della perfezione. E, che cosa saranno mai questa morte, lo svellimento, lo sradicamento, l'uccisione, la demolizione, il pianto, il cordoglio, la disperazione, la separazione, il rifiuto, la lacerazione, l'odio, la guerra? Non constatiamo tutte queste cose in questo mondo? Tu hai voluto conoscere? Conoscerai e vivrai in te stesso tutte queste esperienze e queste disgrazie. Ma ciò sarà soltanto nel tempo. Poi il Signore eliminerà tutti questi mali, ma solo per chi Lo ascolta e Lo segue. Certo. Salomone non esprime quest'ultimo concetto, ma evidentemente non era suo compito di comunicare la speranza.

L'uomo può realizzare le sue possibilità solo se guarda alla storia, che, in vario modo, entra nel suo presente per Kern, Schierse e Stachel:

[Ben pochi avrebbero posto in discussione questa tesi cinquant'anni fa].

Oggi molti hanno paura di ricordare determinati eventi del passato e per questo alcuni studiosi parlano di «ribasso della storia» nel presente. Tale «fuga dalla storia» è, naturalmente, solo una conseguenza di determinati eventi politici degli ultimi decenni. In realtà però la controversia sul fatto che l'uomo possa realizzare le sue possibilità solo se guarda la storia, è molto più antica.

Opinioni contrastanti. Contrari alla nostra tesi sono tutti i tentativi di cercare la salvezza nell'oblio e di vedere la somma della felicità umana nella astoricità.

Un esempio di questa aspirazione è stato dato da Goethe nella tragedia di Elena, nella seconda parte del *Faust*. Faust dice: «Ora lo spirito non guarda né avanti né dietro, solo il presente è la nostra felicità». Ma nemmeno la poesia può rappresentare la vita circoscritta all'istante. Ecco perché l'episodio di Elena deve finire tragicamente per Faust, dopo l'eroica ribellione: «Non fantasticare sul tuo unico destino! Esistere è dovere, foss'anche di un momento».

In modo analogo molti *esistenzialisti* hanno parlato di un dovere dell'esistenza nell'istante. Nietzsche sentiva terribilmente l'ostilità del tempo, e lo svalutò come possibilità, missione e dono. Il tempo si oppone alla volontà, redentrica e apportatrice di gioia. «Che il tempo non corra all'indietro è la sua rabbia: "Ciò che era", così si chiama la pietra, che egli non può travolgere». A questa svalutazione del tempo corrisponde una svalutazione di quel che è avvenuto e avverrà, una svalutazione della storia. Tutto ciò che ha rapporto con la storia è disprezzato: ricordi e preveggenza, certezze e responsabilità, fede (naturale) e speranza (naturale). Solo l'azione del momento, avulsa da qualsiasi rapporto, costituisce, secondo Sartre, l'esistenza, alla quale l'uomo deve sollevarsi eroicamente, distaccandosi da ciò che è bestiale - gioia della vita, dolore, pentimento e desiderio.

Un terribile diletto nel pervertimento delle cose più evidenti è la conclusione di questo disdegno per la storia. «Sono vuoto, mi sento isolato, posso pensare solo a me stesso». «Io mi odio e desidero che dopo la mia morte tutto sia come se io non fossi mai esistito» (Sartre, *Morti senza sepoltura*).

Il gioco dialettico del dramma di Sartre non si può prendere sul serio. Ma ci sono molte forme più prudenti di pensiero esistenzialistico che disprezzano l'elemento storico, come per esempio la diffusa filosofia di Karl Jaspers. L'esistenza trova la sua pienezza nel «coraggio di una radicale apertura» per ciò che ci circonda, cioè nella «fede filosofica». Il «presente apparentemente storico» cela in sé la fonte di tutte le fedi; l'immediatezza dell'assoluto non si può, tuttavia, fissare oggettivamente come «esistenza storica». Le domande decisive dell'uomo, riguardanti ciò che lo tocca più profondamente, non vertono sull'accaduto, bensì solo su ciò che accade, non contengono nessuna soluzione definitiva, nessuna verità ultima, ma sempre e soltanto una continua problematica. Il paradosso dell'eterno imperfetto di Nietzsche, dell'incompiutezza dell'essere diventa qui una concezione filosofica popolare. Il termine «storico» è usato in un assurdo svisamento per indicare l'incoerenza, la mutevolezza e la precarietà di tutto ciò che

si può concepire e dire, mentre si dovrebbe chiamare «storico» quel che acquista un valore che oltrepassa l'istante, sì che valga la pena di ricordarsene, di approfondirlo nelle gravi decisioni del presente e di agire con responsabilità.

Contro queste diffuse concezioni, dobbiamo, invece, sottolineare che la rinuncia alla storia finisce necessariamente nell'assurdità totale dell'odio verso se stessi, proprio degli eroi di Sartre. Chi considera la storia pensa che nel tempo avviene qualcosa la cui portata supera l'attimo fuggente; che nel passato è accaduto qualcosa che trovo nel presente e che ha valore per il futuro, qualcosa che si può ricordare e alla quale si può partecipare. Parlare di storia ha senso solo se si riconosce che nel tempo si può avvertire qualcosa di sovratemporale.

Contro la nostra tesi, oltre all'esistenzialismo, sta il *razionalismo* tipico dell'epoca moderna, il pensare razionale a-storico. Esso ha le sue radici nella concezione greca, secondo cui solo l'universale e il necessario costituiscono il vero sapere. Nel Medioevo questa mentalità si perpetuò nel disprezzo per le cose occasionali, le *res singulares*. Ma in fondo la salda fede in un Dio che si è rivelato nella persona storica di Gesù Cristo lasciava ancora aperto lo sguardo a cogliere l'importanza del fatto storico.

Quando però, nell'età moderna, il pensiero si allontanava dalla fede, la ragione autonoma tracciò fantastiche ideologie, senza riguardo per la realtà, e in breve i fatti storici e sociali vennero artificiosamente trascurati o travisati. L'illuminismo ha rivelato in ciò una sinistra maestria. Seguendo questo orientamento Schiller sacrifica la grande Santa Giovanna [vd. *La Pulzella d'Orléans*, Lipsia, 1801] storica e reale alla sua pretesa verità storica o scrive un'interpretazione evidentemente fantastica dei primi capitoli dell'Antico Testamento come idee sull'origine del genere umano. Sorgono le varie concezioni idealistiche del mondo. Infine il *marxismo* fa maturare i frutti, dandoci una storiografia che irride alla storia, come per esempio sulle condizioni degli uomini primitivi o sul feudalismo medievale.

In lotta contro questa mentalità antistorica, si ebbe nel secolo scorso [XIX sec.] l'esagerazione romantica dell'attività storiografica e le diverse scuole dello *storicismo*. La Restaurazione manifestò una dipendenza pressoché servile dalle tradizioni storiche. Sappiamo oggi che molto era soltanto moda, diletto estetico, decorazione per riempire gli sgradevoli spazi lasciati vuoti dai non risolti problemi del tempo. Ma anche questa eccessiva esaltazione della storia in realtà non prese sul serio la storia.

Lo *storicismo* si affanna a considerare «tutto senza ulteriori scopi, semplicemente per la gioia individuale» (Ranke). Questo atteggiamento ha fatto progredire la storia come scienza, portando a risultati straordinari nella ricerca oggettiva del passato, ma nello stesso tempo perse l'unità di misura per stabilire ciò che è valido nel flusso del tempo.

La sensazione di perdere il senso dell'unità nella farragine dei dati parziali e la constatazione che studiosi apparentemente oggettivi, in realtà si servivano della storia per diffondere concezioni errate e convinzioni politiche insostenibili, portarono nel nostro secolo [XX sec.] alla crisi dello storicismo. Non c'è dubbio che la scienza storica ha sviluppato metodi ineccepibili per determinare l'autentica realtà storica. Ma la crisi dello storicismo ha fatto chiaramente vedere che la storia è feconda solo quando si cerca l'universalmente valido, l'essenziale, l'ultratemporale che si realizza storicamente nel tempo (KERN W., SCHIERSE F.J., STACHEL G. 1962: 91-95, tesi VII).

VI

MISTERO DEL TEMPO BREVE E DECISIVO

Noi siamo spesso tentati di guardare troppo avanti o troppo indietro, invece di rimanere nel tempo, in stato di fiducia e di preghiera, prendendo alla lettera le parole: «Non temete!»¹, che il Vangelo ripete da una pagina all'altra, da Betlemme alla tomba della Resurrezione.

In effetti la fede biblica è un fidarsi e un affidarsi al Signore nel tempo della sua grazia misericordiosa: «Perché dovrei preoccuparmi? Non tocca a me pensare a me stessa. A me spetta pensare a Dio. E a Dio spetta pensare a me» (WEIL S. 1984: 47), dice Weil, perché «il Signore sa che ci sono e ciò mi basta. Bisogna fidarsi del Signore, si fa attendere, ma risponde sempre» (BELLINZAGHI R. 2001: 9)², asserisce Papa Giovanni.

Occorre fedeltà e stabilità nel tempo della propria concreta vocazione, come nel caso esemplare del monaco del deserto che, per sette anni, rimanda ogni giorno la sua uscita dal mo-

1 Si vedano *Mc*, 6, 50; *Mt*, 10, 28-33; *Lc*, 2, 10: «Nolite timere!»; «Nolite timere».

2 «Con l'Emmanuele, che dirige i nostri passi e ci sorregge nel cammino della vita, siamo sicuri che tutto si svolgerà nella rettitudine e nella pace di Dio» (GIOVANNI XXIII 2000: 775 [vol. 4]), ma anche nella «gioia, nell'ordine e nella pace, con Dio, con se stessi e col prossimo» (GIOVANNI XXIII 2000: 409 [vol. 5]), perché è «Gesù che ci redime, Gesù che ci dà la gloria, Gesù che ci dà la pace; questo è tutto» (GIOVANNI XXIII 2000: 125 [vol. 4 IV]).

nastero, e alla fine è guarito da questa tentazione disastrosa di lasciare la vita monastica.

La “stabilità” e la “regolarità” del “tempo costituito” del proposito monastico, sono come delle specificazioni della povertà e dell’obbedienza congiunte. La stabilità era, come è noto, il solo voto esplicito dei benedettini antichi ed è ancora molto importante negli Ordini contemplativi. Io m’impegno per la vita a non uscire più da questo monastero, a non “andare a vedere il mondo”, a non cambiare di comunità neppure all’interno dell’Ordine. Unità di luogo e di persone che non può reagire sulla percezione del tempo. Io m’impianto: dispo, per la mia vita spirituale, il modo vegetale di crescita. Quanto alla regolarità, non meno importante negli Ordini contemplativi, essa mi toglie ogni autonomia o quasi nell’impiego del tempo, che è riempito non secondo le mie preferenze, ma secondo esigenze oggettive; questo conferisce alla mia azione una “moralità” al tempo stesso formale (di tipo cartesiano o kantiano) e materiale (a causa del contenuto delle osservanze). (LOMBARDI VALLAURI L.1985: 43).

In questo spirito, la tradizione monastica ha elaborato una chiara dottrina del discernimento degli spiriti per comprendere che nel tempo la pace del cuore deve raggiungere l’intenerimento, che i padri orientali chiamano *Umilenie*, ossia tenerezza, pietà, dolore e compassione uniti a gioia e benevolenza, doni del Signore che predispongono all’*unio cum Deo*³. Letizia e pentimento conducono all’effusione delle lacrime di fronte al dono della grazia. Ogni progresso nella conoscenza di Dio porta alla contrizione, di cui si nutre il monachismo orientale (Čemus V.R. *apud* ŠPIDLÍK T. 1995: 346). La rinascita spirituale del monachesimo russo tra il XVIII e il XIX secolo recepisce lo stile esicasta grazie all’apporto di esponenti eccellenti quali Paisij Veličkovskij, Serafin Sarov, e altri, fino a Ignatij Brjančaninov, che si fa convinto assertore della *compunctio cordis* come invito alla gioia: «Sono un peccatore. Ho sete di pentimento» (Brjančaninov I. *apud* BRJANČANINOV I. 2013: 9), necessario per «divenire tempio della preghiera, divenire tempio di Dio» (BRJANČANINOV I. 2006: 195), «nell’attenzione e nell’u-

3 Si rimanda a FEDOTOV G.P. 1946-1966: 393 [vol 1]. La conversione del cuore si accompagna a un dolore e a una tristezza salutari che i Padri chiamano *animi cruciatus* (afflizione dello spirito) e *compunctio cordis* (contrizione del cuore). Si veda *Catechismo della Chiesa Cattolica*, n. 1431. In questo senso Dante racconta la sua esperienza di smarrimento notturno nella selva: «valle / che m’avea di paura il cor compunto» (*Inf.*, I, 14-15).

mile intenerimento del cuore» (BRJANČANINOV I. 2006: 88), dove tempo umano e tempo divino si fondono.

Se il tempo è il venire del Signore, è certo che il Signore viene, anche se dovessimo aspettarlo. Egli viene anche se dovessimo invecchiare come Anna, incanutire come Simeone (questo secondo Noè), ma noi dobbiamo aspettarlo nella sua Casa (*Lc*, 2, 25 ss).

È l'attesa messianica evangelica che sostiene la stabilità e regolarità del monaco come totale rinnegamento della "curiosità": il tempo che viene non ha più diritto di portarmi del nuovo: non devono esserci "fatti di cronaca". Non avendo nulla da aspettarmi dall'avvenire, aspetto tutto dall'eterno, "sospeso" (LOMBARDI VALLAURI L. 1985: 43).

È ancora il mistero del tempo che è percepito e vissuto in tutta la sua serietà senza disattenzioni:

Il tempo porta non degli avvenimenti, ma dei cicli: la giornata con le sue ore, l'anno con le sue stagioni. E al termine dei cicli, sempre ben visibile, ma nascosta dai divertimenti, sempre più vicina: la morte (LOMBARDI VALLAURI L. 1985: 43).

Il tempo è breve, «il nostro tempo è il passare di un'ombra» (*Sap*, 2, 5)⁴, «nerezza di capelli, un soffio la giovinezza» (*Eccle*, 11, 10)⁵, ma questo non ci deve angosciare né rendere inquieti (sempre di corsa e ... non abbiamo mai tempo!, perché sebbene il nostro uomo esteriore deperisca, il nostro uomo interiore si rinnova di giorno in giorno ... dato che noi non miriamo alle cose visibili, ma a quelle invisibili: le prime passano, le seconde, invece, sono eterne⁶).

Il momento messianico porta con sé l'eterno e l'eterno è basato su questa regola che ci ha lasciato Gesù. «Non di solo pane vivrà l'uomo» (*Mt*, 4, 4)⁷.

È l'importanza della povertà evangelica e monastica ancora quanto alla percezione del tempo:

4 «Umbrae enim transitus est tempus nostrum».

5 «adulescentia enim et iuventus vanae sunt».

6 Si veda 2 *Cor*, 4, 16 -18.

7 «Non in pane solo vivet homo».

Le cose del mondo sono vuote perché transitorie; il denaro è pietra, quindi inerte, quindi in nulla promettente per il futuro (mentre per il ricco è tutte le promesse); esso è polvere, [...] come il corpo, polvere che il vento disperde. Provatevi a dire che i monaci non sono dei professionisti della percezione del tempo! (LOMBARDI VALLAURI L. 1985: 39).

La brevità del tempo è un aspetto della bontà e della bellezza della vita umana:

La nascita e la morte sono eventi molto seri; come fugge la vita. Ogni minuto va sfruttato, il tempo non aspetta nessuno, così sta scritto sulla tavola di legno che serve, nei monasteri zen, per dare i segnali della vita comune.

Si tratta quindi di «accettare il tempo, discendere nel tempo, far entrare il tempo nella mia anima come una croce, come dei chiodi» (WEIL S. 1982: 212), perché «il tempo ci conduce -sempre- dove non vogliamo andare. Amare il tempo» (WEIL S. 1982: 379), essere consapevoli del tempo (che ci invita a svegliarci dal sonno⁸, perché «la notte è avanzata, il giorno è vicino»⁹ [*Rom*, 13-12]), per riscattarlo¹⁰.

La

tentazione della pigrizia. Fuga davanti alla vita reale con le sue limitazioni, e la limitazione essenziale, il tempo. In me la pigrizia significa innanzitutto un panico davanti al pensiero del “tempo” - quell’obbligo in quel momento: insopportabile [...] E questa pigrizia è la fonte di rimorsi e di disperazioni che bruciano (WEIL S. 1982: 182-183).

Proprio perché «il tempo è breve, il lavoro immenso, gli operai sono pigri, la ricompensa è grande e il padrone è esigente» (*Talmud*, SA, 440 a), «è necessario credere al tempo. Altrimenti si sogna» (WEIL S. 1982: 257).

La vita passa e occorre affrettarsi a fare quel che non si è ancora fatto, perché «quando l’uomo lascia questa vita, neanche la metà dei

8 Si veda *Rom*, 13, 11: «hora est iam vos de somno surgere».

9 «Nox processit, dies autem appropriavit».

10 Si rimanda a *Ef*, 5, 15-17.

suoi desideri è soddisfatta» (*Talmud*, SA, 562 b): è necessario lasciarsi penetrare dallo Spirito dei “tempi ultimi”, i tempi escatologici; e, in effetti, «il tempo ormai s’è fatto breve» (1 *Cor*, 7, 29)¹¹ e ci è richiesto di vivere nella logica di questa situazione, senza compromessi, come si è considerato *supra*.

Da qui l’alacrità dei santi, «uomini dei desideri» (*Dan*, 9, 23)¹², per i quali non un giorno, non un’ora devono essere perduti, perché il momento è giunto e vi è sempre l’ultimo e solo istante della vita ed è «dato all’uomo il tempo per ravvedersi» (*Apoc*, 2, 21)¹³.

Se c’è una fretta cattiva di agitazione che va evitata, c’è anche una fretta buona che nasce dalla fede ed esprime la speranza, esigenza del tempo.

Quella per cui “un ebreo non smette di correre. Si allontana di corsa dal peccato, e corre subito a compiere una buona azione” (Rabbi Mendel di Worke): “Mi piace guardar gli ebrei vivere. Hanno una tal fretta! Devono recuperare il tempo oppure cercano di anticiparlo?” (HALTER M. 1985: 623).

I santi sono, in questo, dei grandi maestri:

La nostra cura sia solo quella di camminare in fretta per vedere questo nostro Signore (TERESA D’AVILA, *Castello interiore. Terza dimora*, I, 8).

11 «tempus brevium est».

12 «vir desideriorum», l’uomo dei desideri, o desiderato da Dio, che continua la sua ricerca fino a che non possiede Dio stesso. Il desiderio dell’uomo si spinge alla rivelazione di Dio; il termine richiama la stella (*sidus, sideris*) che significa desiderio, da *de-sidera*, cioè che viene dalle stelle. Guardando le stelle l’uomo si pone le domande fondamentali della vita e ascolta e asseconda i desideri più autentici. Si chiede, “da dove vengo”? *De-sidera*, dalle stelle (moto da luogo); guardando le stelle si interroga sulle proprie origini: “di cosa son fatto?”; chi sono? *De-sidera*, di stelle (complemento di materia). Guardare una stella significa interrogarsi sulla propria identità. Ancora, vedendo una stella l’uomo si chiede: “dove sto andando?”, “cosa mi manca”? *De-sidera*, verso le stelle (de privativo, come de-centrato). Osservare una stella significa interrogarsi sul senso della vita. Il percorso del *de-siderio* ci pone la domanda: “dove sto guardando?”, “quali stelle sto guardando?”, “ci sono ancora le stelle, il desiderio di Dio?”, “ci sono e chi sono coloro che osservano le stelle, come i Magi, cercatori di Dio?”, “quali stelle guardiamo?”, “quali desideri seguiamo?”. Il motore di ricerca della vita è il fiume del desiderio di Dio, che scorre nel tempo, ed è inserito nel cuore dell’uomo, dell’uomo che è, naturalmente, «capax Dei» (TOMMASO, *Summa th* I-II, 113, 10; AGOSTINO, *De Trinitate*, XIV, 8; *PL*, 42, 1044; BONAVENTURA DA BAGNOREGIO, *Comm. in quat. Libr. Sent.*, I, 3, II).

13 «et dedi illi tempus, ut paenitentiam ageret».

Ecco perché «troppo preziose sono per me le gocce del tempo» (AGOSTINO, *Confessioni*, XI, 2, 2)¹⁴, perché il futuro è più grande di quanto pensiamo e comincia subito, adesso, e, in effetti, per il Regno di Dio non esiste un “altrove” e l’ultimo giorno comincia ora, essendo il tempo compiuto e l’ora giunta, per cui non è permesso disertare né mettersi al riparo o rimandare: «Oh correte, correte, scade il tempo: correte!» (REBORA C. 1988: 318, *Il lebbroso*)¹⁵.

«Figliolini, è l’ultima ora» (1 *Gv*, 2, 18)¹⁶; noi siamo nell’ora del ritorno del Signore e dobbiamo dire che il Signore ritorna adesso:

La fine avanza, anima mia, la fine corre veloce, / e tu non te ne curi né ti prepari. / S’accorcia il tempo, sii vigilante, / poi che sulla soglia il Giudice appare. / Come sogno passa la vita, è fiore di campo; vano è l’umano agitarsi (ANDREA DI CRETA, *Il grande Canone*, Ode, IV, *Tropari* 1).

È fondamentale questa

esperienza dell’ultima ora, dell’ultimo secondo. È connotata del tempo l’avanzare a una velocità crescente, esponenziale,

14 Le gocce del tempo in Agostino sono il finito che è immerso nell’eterno e, così, il filosofo, armonizza, senza confonderli, il tempo dell’uomo e l’eternità di Dio. Tutto ciò che esiste si colloca tra un passato già stato e un futuro ancora da venire, unica dimensione possibile alle realtà che esistono, ridotte al presente; egli ritiene che non sia semplice la spiegazione del tempo nella sua triplice forma di passato/presente/futuro: il tempo passato è ormai inesistente e quello futuro non è ancora. Il presente «esce da un luogo occulto, perché da futuro diviene presente, così come si ritrae in un luogo occulto, allorché da presente diviene passato» (AGOSTINO, *Confessioni*, XI, 17, 22). Il tempo, per il Tagaste, è percezione dell’anima e può essere presente: «È inesatto dire che i tempi sono tre: passato, presente e futuro. Queste tre specie di tempi esistono in qualche modo nell’anima e non vedo che siano altrove: il presente del passato è la memoria, il presente del presente è la visione, il presente del futuro è l’attesa» (AGOSTINO, *Confessioni*, XI, 20, 26). Agostino ricongiunge Eterno e tempo nell’uomo. Il tempo, in Cristo, diventa tempo di salvezza e di grazia. Il cristiano vede nel Verbo incarnato, nelle «gocce del tempo» da Lui donate, ciò che esiste e vive nella speranza l’attesa del riposo del settimo giorno. Generare il tempo cristiano nell’oggi della storia è l’impegno del credente che vive l’attesa finale tra il fascino e il dramma del quotidiano.

15 Rebora, considerato uno dei maggiori poeti del Novecento, ha avuto una vita sofferta prima della sua conversione e consacrazione sacerdotale. Quando nel 1913 pubblica le sue poesie non incontra il favore della critica. Prezzolini scrive su di lui nel 1960: «Oggi Clemente Rebora è uno dei nomi in vista della poesia contemporanea italiana. Ma allora fu un atto di coraggio. Era una poesia che andava contro tutte le mode del passato e del presente. Ciò che mi colpì fu la qualità etica ... Oggi ci vedo una profondità di sensi che allora appena intuivo; e che si è poi perfezionata nella vita di un santo» (MARCHIONE M. 1974: 295-296).

16 «Filioli, novissima hora est».

verso un termine. Che si tratti della piccola storia o della storia universale, io avanzo verso un momento prossimo alla fine in cui il tempo si accelera. Esso sembra precipitare verso ciò che talora viene chiamato “consumazione”. Che cosa sarà quell’ora ultima? Per i partigiani del nulla, sarà l’ora del nulla. Per i partigiani del mistero, sarà l’ora della pienezza. Quando verrà quell’ora, la storia assorbirà la storia; il tempo, invece di esserci continuamente tolto, ci sarà interamente donato (GUITTON J. 1986: 48).

Lievi si spengono i flutti del giorno / sulla spiaggia eterna
(Bonhoeffer D. *apud* BONHOEFFER D. 2002: 482).

La mia lunga giornata / da un meno e da un più è segnata:
/ [...], un giorno di più che mi avvicina, / crescendo mi anziano,
lo spero, per il Cielo (REBORA C. 1988: 279, *La mia lunga giornata*)¹⁷.

17 «Far poesia è diventato per me, più che mai, modo concreto di amar Dio e i fratelli. *Charitas lucis, refrigerium crucis*». «Il sangue ferve per Gesù che affuoca. / Bruciamo! dico: e la parola è vuota. / Salvami tutto crocifisso (grido) / insanguinato di Te! Ma chiedo al muro, / in fisiche miserie io son confitto. / La grazia di patir, morire oscuro, / polverizzato nell’amor di Cristo: / far da concime sotto la sua Vigna, / pavimento sul qual si passa» (REBORA C. 1988: 283).

VII

IL TEMPO È L'OGGI QUOTIDIANO

L'Angelo Gabriele fu mandato da Dio per far dono della vita eterna a chi avesse un momento di tempo per riceverlo. Ma l'Angelo tornò indietro e disse: "Avevano tutti un piede nel passato e uno nel futuro. Non ho trovato nessuno che avesse tempo" (Racconto ebraico), mentre, in effetti, l'esistenza biblica cristiana si pone tutta in rapporto non con un "domani", ma con un "adesso", perché "il momento presente" contiene il tempo nella sua interezza e ne è il compendio (GUITTON J. 1988: 144)¹.

In Dio, la gioia dell'amore trinitario convive con l'attesa della risposta umana e con la tristezza per il suo ritardo:

1 «Essendo il tempo il bene più prezioso di cui disponiamo, perché il meno recuperabile, l'idea di tempo eventualmente perduto provoca in noi una costante inquietudine ogni volta che guardiamo indietro. Perduto sarebbe il tempo in cui non avessimo vissuto da uomini, non avessimo fatto delle esperienze, non avessimo imparato, compiuto qualcosa, goduto, sofferto. Tempo perduto è il tempo non messo a frutto, il tempo vuoto» (BONHOEFFER D. 2002: 21). La rilettura, in senso religioso del tempo, ne coglie l'aspetto qualitativo che si coniuga con quello quantitativo, asseverando «che esso [il tempo] non è una qualità pura, omogenea in tutte le sue parti, sempre comparabile con se stesso ed esattamente misurabile» (Durkheim E., Hubert H., Mauss M. *apud* DURKHEIM E., HUBERT H., MAUSS M 2013: 195-226, 210); «il calendario è l'ordine della periodicità dei riti [...] procede non già dall'idea del tempo puramente quantitativo, ma dall'idea del tempo qualitativo» (Durkheim E., Hubert H., Mauss M. *apud* DURKHEIM E., HUBERT H., MAUSS M. 2013: 226).

Ecco, sto alla porta e busso. Se qualcuno ascolta la mia voce e mi apre la porta, io verrò da lui, cenerò con lui ed egli con me (*Apoc*, 3, 20)².

Il momento presente è momento proteso al futuro, non è esclusivamente momento presente, ci è stato ricordato finora, è il luogo dove si giocano l'offerta di Dio e la libera risposta umana.

In realtà «Agglutinati all'oggi / I giorni del passato / E gli altri che verranno» (UNGARETTI G. 1969: 273), sono il mistero della nostra vita, per cui

recriminare sul passato, evadere dal presente, *occuparsi* del futuro, ecco l'arma con cui il demonio fa maggior scempio di un'anima. Il *nunc* dell'*Ave Maria* distrugge tutta la baracca del diavolo (VIOLA E. 1980: 19)³, dice Rebora.

Questo "*nunc*" è il cuore del tempo perché è il cuore anche dell'eternità, per Rosenzweig:

i tempi non sono prevedibili, non li sa né l'uomo né il mondo; l'ora la sa lui solo, che ogni istante redime l'"oggi" per destinarlo all'eternità, di modo che «tutta l'eternità futura è nel presente "adesso" dell'attimo (ROSENZWEIG F. 1985: 271, 260).

«L'eternità esiste solo in relazione al presente [...] è il peso dell'eternità nell'istante a conferire a esso il suo mistero e la sua scelta» (WIESEL E. 1986: 68), asserisce Wiesel.

2 «Ecce sto ad ostium et pulso. Si quis audierit vocem meam et aperuerit ianuam, introibo ad illum et cenabo cum illo».

3 Rebora, tra i più grandi poeti del Novecento, sulla scia di Dante e della tradizione classica, che informa tanta parte della sua lirica, al contrario dei poeti del Novecento, da Gozzano a Montale, Sereni, Caproni, Ungaretti, Luzi, fino a Zanzotto, che si sono fatti cantori del dubbio e della coscienza, specie ponendo domande senza dare risposte, ambisce alla verità e all'altro/oltre che esprime la poesia e con «Dante Bruno [...] Vico Alfieri e Leopardi [...] si avvia» alla ricerca della verità» (REBORA C. 1976: 476) in quell'armonia spazio-temporale che interrompe il ritmo inarrestabile della storia: «Pulsa l'eterno anelito e s'invera / Il creato, protesa in su la bocca» (REBORA C. 1988: 13-14), perché «L'addio alla verità non può mai essere definitivo» (RATZINGER J. 2000: 50) in «quella vita che in morir s'espande» (REBORA C. 1998: 278), e «quanto morir perché la vita nasce» (REBORA C. 1998: 320) «che aiuti nei beni del tempo / ad ambir con fiducia gli eterni» (REBORA C. 1998: 418).

«L'eternità entra nel tempo tramite gli istanti [...] Si è passati su quell'istante. Se si è abbastanza leggeri si passa nell'eternità» (WEIL S. 1982: 186-187), gli fa eco Weil.

Colui che sta tutto intero nell'istante, partecipa, in un lampo all'eternità. Quest'ultima, infatti, è costituita, come credo e come spero, solo d'istanti, come la gioia [...] L'uomo che, dolore, gioia, dono, amore, angoscia, vive tutto intero nell'istante, diventa tutto sguardo. Diventa cristallo attraverso il quale si può vedere Dio. In realtà dobbiamo vivere e pregare sul ritmo del cuore: istante per istante. Vivere e pregare come si respira: e chi può fare riserva d'aria? (CESBRON G. 1978: 58).

Poiché, «se l'istante è posto, l'eterno è» (KIERKEGAARD S. 1906: 176)⁴, e

allora nell'istante è racchiuso tutto il mistero dell'uomo, della vita e della morte, del peccato e della grazia: fiducia piena di speranza è la parola fondamentale in cui avviene l'anticipazione del futuro nell'eternità dell'attimo (ROSENZWEIG F. 1985: 270).

Rimettere i debiti. Accettare il passato senza chiedere, per il passato, compensazione al futuro. È anche l'accettazione della morte. Arrestare il tempo all'istante presente (WEIL S. 1982: 129).

4 Per Kierkegaard il vero presente è l'eternità, a cui ci proietta la religione, non l'*hic et nunc*, qui e adesso, qui e non altrove, ora e non in un altro tempo, nel passato che non c'è più, o nel futuro che non c'è ancora; egli vede nell'uomo «una sintesi del temporale e dell'eterno» (KIERKEGAARD S. 1942: 32), «appunto perché ogni momento, così com'è la somma dei momenti, è un processo, un passare, nessun momento è presente; e perciò nel tempo non è né un presente, né un futuro» (KIERKEGAARD S. 1942: 93) e «L'attimo, in fondo, non è l'attimo del tempo, ma l'attimo dell'eternità; è il primo riflesso dell'eternità nel tempo, il suo primo tentativo, per così dire, di fermare il tempo» (KIERKEGAARD S. 1942: 97), perché «L'attimo è quell'ambiguità nella quale il tempo e l'eternità si toccano» (KIERKEGAARD S. 1942: 99). Per Kant l'idea di tempo è, invece, un'intuizione pura: «L'idea di tempo non nasce dai sensi, ma è da essi supposta. I fatti che toccano i sensi – siano essi simultanei o successivi – non possono essere rappresentati che tramite l'idea di tempo, neppure la successione genera il concetto di tempo, piuttosto richiama ad esso. Non si può quindi definire correttamente la nozione di tempo, in quanto acquisita per via d'esperienza, come la serie degli enti attuali esistenti uno dopo l'altro (*Nacheinander*). Non comprendo infatti cosa significa il vocabolo dopo (*Nach*), se non ho già il concetto di tempo [...] l'idea del tempo è dunque un'intuizione non sensoriale ma pura» (KANT I. 1982: 435-436).

«Rimettere i debiti, significa arrestarsi al presente; acquisire il senso dell'eternità. Allora, in effetti, i peccati sono rimessi» (WEIL S. 1982: 129).

Vivere con intensa e rinnovata consapevolezza il mistero della vita nel suo trascorrere e compiersi quotidiano significa che ciò che appartiene all'oggi non deve essere rimandato al domani, perché vi è sempre tempo di fare ciò che è bene e bello, e il tempo di fare il bene è subito; già da questo istante non possiamo illuderci che l'avvenire porti con sé automaticamente la felicità. L'avvenire è sostanziato di presente, ci ha ricordato Weil, istante escatologico, senso del tempo come slancio verso una pienezza oltre quel che è minacciato di morte, come crescita verso la simultaneità della nostra risposta con l'offerta dell'amore di Dio.

Tutta la tradizione monastica sottolinea ed invita a vivere l'urgenza evangelica dell'“oggi” della salvezza contro il “domani” del Tentatore:

Così si racconta di un anziano. Quando i suoi pensieri gli dicevano: “Riposati oggi, domani farai penitenza”, egli vi si opponeva, dicendo: “No, oggi faccio penitenza, e domani sia fatta la volontà di Dio” (MORTARI L. 1971: 98);

in modo che, davvero, «l'ora che vivi, il compito che adempi, la persona che incontri in questo momento, sono i più importanti della tua vita (EVDOKIMOV P. 1981: 257).

È l'urgenza “il prezzo del tempo”, sicché “non aspettate mai il domani per cominciare a diventare santi”, ci ricorda S. Teresa di Gesù Bambino⁵, mentre cerca una fusione d'amore col suo Sposo celeste, perché Dio non ci promette il domani, ci ammonisce Rebora, ma il perdono, se ci convertiamo oggi:

Oh ch'io Ti elegga nell'unico momento / che fa l'eterno: /
Poi, non sarà più tempo. / Tutto che amor non sia, andrà tra-
volto (REBORA C. 1998: 402).

5 «Chè cos'è dunque chiedersi di essere attirata, se non unirsi in modo intimo all'oggetto che avvince il cuore? Se il fuoco e il ferro avessero intelligenza e quest'ultimo dicesse all'altro: attirami, dimostrerebbe che desidera identificarsi col fuoco in modo che questo lo penetri [36r] e lo impregni con la sua sostanza» (TERESA DEL BAMBIN GESÙ, *Manoscritto*, 1895).

La vera temporalità consiste nel processo di configurazione al Cristo risorto mediante la sottomissione, qui e ora, al Suo Vangelo.

La Chiesa non si limita ad educare gli uomini in vista del ritorno del Cristo e non è soltanto in cammino verso questo avvento, ma, in quanto “parusia mistica”, ne è l’inizio.

«In realtà, la vita cristiana è una esistenza escatologica, nella consapevolezza del ritorno, ora, del Signore, per cui non c’è tempo, non c’è istante che ci separi dalla presenza del Signore glorioso, ritornante, perché il Signore è «Colui che era e che viene» (*Ap*, 1, 8)⁶, l’*“erchòmenos”*, “il veniente”, e ognuno di noi deve vivere, vedendoLo venire, già illuminato dalla Sua Luce quando ritorna a chiamare alla Gerusalemme del cielo gli eletti.

Occorre lasciarsi, ogni giorno, colmare da Dio, perché Egli è semplicemente qui, come la Luce che rischiarà gli oggetti, come l’aria che respiriamo, come il tempo che viviamo come attesa di Lui e incontro con Lui nella Sua grazia, così che ogni giorno e ogni istante nascondono gioia e scintille di eternità: è nella vita quotidiana che si forma il nostro volto eterno.

È la quotidianità della grazia, nelle cosiddette “virtù quotidiane”, così bene interpretate dal principio salesiano di “fare tutto per amore, niente per forza, nulla chiedere e nulla rifiutare”: dovunque siamo, possiamo e dobbiamo tendere alla perfezione; basta trasformare la necessità in virtù, ricavando da ogni occasione tutto il profitto possibile; basta valorizzare i fuggevoli e preziosi momenti della vita presente, nei quali, come in un piccolo nocciolo, sta racchiuso il seme di tutta l’eternità, ci ricorda S. Francesco di Sales:

la virtù della pazienza è quella che ci assicura la massima perfezione e che, se è necessario praticarla con gli altri, è necessario anche praticarla con se stessi. Coloro che aspirano al puro amor di Dio, non hanno tanto bisogno di pazienza con gli altri quanto piuttosto con se stessi. Per arrivare alla perfezione, dobbiamo sopportare la nostra imperfezione: dico sopportare con pazienza, e non già amare e accarezzare. L’umiltà si nutre di questa sopportazione. Bisogna confessare la verità; noi siamo povera gente che non può fare molto bene; ma Dio è infinitamente buono, si accontenta dei nostri piccoli servizi e gradisce la disposizione del cuore. Secondo la Scrittura, Dio è

6 «qui est et qui erat et qui venturus est».

più grande del nostro cuore (1 *Gv*, 3, 20), e il nostro cuore è più grande del mondo. Quando il cuore, nel silenzio della meditazione, si dispone a servire Dio, prende cioè la risoluzione di servirlo, onorarlo, servire il prossimo e mortificare i suoi sensi esterni o altre cose di questo genere, allora esso costruisce meraviglie; fa preparativi e dà disposizione per azioni d'un grado di perfezione veramente ammirabile. Tutto questo però non è affatto proporzionato alla grandezza di Dio, che è infinitamente più grande del nostro cuore. Ma quella disposizione è certo la più perfetta del mondo, delle nostre forze, delle nostre azioni esteriori⁷.

San Filippo Neri ci ammonisce: «Passi questo giorno e non mi fa paura il domani» (FILIPPO NERI 1785: 63).

È il valore di una giornata nella quale

lavoro e riposo, siano vivificati dalla Parola di Dio. Mantieni in tutto il silenzio interiore per rimanere in Cristo. Compennetrati dello spirito delle beatitudini: gioia, misericordia, semplicità (Regole di Taizé),

vivendo l'“oggi”, l'istante con Dio, nella gioia del perdono, che è grazia, partecipando alla festa quotidiana delle piccole cose, celebrando “il sacramento del momento presente”, con la sua meravigliosa economia di bellezza e di pace, facendo le piccole cose come grandi, a motivo della maestà di Gesù Cristo che le fa in noi, e che vive la nostra vita; e le cose grandi come piccole e facili a motivo della Sua onnipotenza, come assevera Pascal⁸, che si manifesta proprio nelle nostre debolezze, nella quotidianità appunto della nostra vita.

«Ah! Come è quotidiana la vita», grida Lafourge⁹, e come è monotona, ma

7 FRANCESCO DI SALES, *Lettera*, 194 EPI, 418.

8 Si veda Pascal B. *apud* PASCAL B. 1962: § 551: «L'immaginazione ingrandisce i piccoli oggetti fino a riempire la nostra anima di una valutazione fantastica, e con insolenza temeraria rimpicciolisce i grandi fino alla sua misura». Immaginazione e tempo sono, per Montaigne, attaccamento alla vita e spinta verso la morte: «consideravo quanto lievi fossero le cause e gli oggetti con i quali l'immaginazione nutriva in me il rimpianto della vita; di quali atomi fosse costruito nell'anima mia il peso e la difficoltà di tale trapasso» (DE MONTAIGNE M. 1970: [III, 4] 110), notando che: «Tutti i giorni vanno verso la morte, l'ultimo ci arriva» (DE MONTAIGNE M. 1970: [I, 20] 112).

9 LAFOURGE J., *Complainte sur certains ennuis*: «Ah!, que la vie est quotidienne!».

La monotonia è una povertà: accettatela. / Non cercate i bei viaggi immaginari. / La varietà del Regno di Dio vi basti / e vi dia gioia (DELBREL M. 1988: 42).

Attraverso i riti, i segni poveri della quotidianità trasmettono in noi il ritmo, il senso e il gusto dell'eternità; e, in effetti:

le cento benedizioni quotidiane, come dicevano i saggi di Israele, sono il sostegno del santuario della nostra vita nella sua povertà e verità, per diventare "santi della vita quotidiana".

Il monaco soprattutto vive la quotidianità in tutta la sua bellezza di grazia: come quella del sole, la giornata del monaco sale e discende al servizio del Signore. Essa si regola sulla luce naturale e sulla riserva di forze che elargisce la porzione notturna di sonno, su una distribuzione saggia dei tempi concentrati e dei tempi distesi. È scandita dalle "ore" liturgiche e cronologiche insieme: mattutino, laudi, prima, terza, sesta, nona, vespri, compieta, ciascuna con i suoi caratteri, [...] la sua spiritualità propria. Ogni giornata, dunque, è simile ad ogni altra e non porta che la ripetizione; ma ripetizione infinitamente vigorosa, perché accordata allo slancio infaticabile dell'astro supremo. La regolarità priva quindi il tempo di "avvenimenti". Ma è essa sola quella che permette ai sensi infinitamente acuiti del monaco di percepire le "variazioni". La variazione sostituisce l'avvenimento (LOMBARDI VALLAURI L. 1985: 44).

Esemplare la testimonianza di Elisabetta della Trinità: "Non c'è che Lui dappertutto. Lo si vive, Lo si respira. Se sapeste come sono felice, il mio orizzonte si allarga ogni giorno più. Qui non c'è più altro, nient'altro che Lui. Lui è tutto, Lui basta, non si vive che di Lui e Lo si trova dappertutto: al bucato come all'orazione (*Lett.*, 83 e 85)".

Cade qui il discorso dell'importanza dell'orario per costruire la personalità umana e la comunità di persone, orario non nel senso di regolamento militare, ma come espressione di una profonda coscienza del valore del tempo e quindi della vita umana, della necessità di ritmi, del beneficio di certe ripetizioni che si inscrivono nel corpo delle persone e della comunità, indirizzandole su realtà e valori importanti.

La vita in Cristo suppone una disciplina reale che comincia con l'utilizzazione del tempo, impossibile senza darsi un orario, e beate quelle comunità nelle quali l'orario insegna la priorità qualitativa dell'"otium" sul "negotium", dell'ascolto contemplativo sull'azione.

È il tempo monastico, “un tempo contemplativo”, essendo soprattutto [il monaco] l’uomo dello sguardo. Egli è uscito dalla caverna, non vive soltanto secondo il tempo quale esso è, ma vede continuamente il tempo quale esso è. Il monaco è un professionista della visione sapienziale realistica del tempo [...] quella visione contemplativa del tempo, che è una parte così importante della sapienza, il monaco si esercita a renderla per quanto possibile abituale. È nota la storia del monaco che non poteva più dormire perché sentiva sempre passare il tempo. C’è dunque un rifiuto del tempo come cambiamento (degli stati di coscienza): la mente deve restare concentrata sul Principio e vedere tutte le cose “in”, “attraverso” il Principio. La negazione di questa concentrazione contemplativa ha, tra le altre, due forme tipiche: la disperazione, che mi fa vedere le cose indipendentemente dal Principio e secondo una serialità casuale, l’egocentrismo, che mi fa vedere le cose come organizzate intorno a un principio che è la negazione del Principio, cioè intorno all’io (LOMBARDI VALLAURI L. 1985: 31-35).

Si tratta del fatto che io esisto nel tempo soltanto per dono di Dio; è necessario superare l’“io” idolatrico, essendo l’“io” un articolo di fede, per cui per parlare di “sé” serve soltanto la fede, che è conoscenza e santificazione del Nome di Dio: «In realtà, il vero credente pronuncia la frase “io sono” in modo diverso da chi non crede» (GUARDINI R. 1983: 187).

Maestra incomparabile della percezione evangelica del mistero del tempo, del “valore del tempo” è Teresa del Bambino Gesù, con quella sua “piccola via” dove tutto è “pura semplicità”, totale fiducia e abbandono, per cui “al Carmelo non ho bisogno di avere apparizioni, perché l’unione vi si celebra con la vita nascosta con Dio e nel sacrificio oscuro del terribile quotidiano: “Quando non sento nulla, quando sono incapace di pregare, di praticare la virtù, quello è il momento di cercare nelle piccole occasioni dei nonnulla che piacciono a Gesù più dell’impero del mondo, più del martirio sofferto eroicamente. Per esempio, un sorriso, una parola amabile quando avrei voglia di tacere e di avere un’aria annoiata” (TERESA DI GESÙ BAMBINO, *Lt.*, 122)”.

È il mirabile metodo teresiano di investire il proprio amore nei piccoli atti della vita quotidiana, in innumerevoli “nonnulla”: “Mi piaceva piegare le cappe dimenticate dalle suore e far loro tutti i piccoli servizi che potevo”, in modo da “non

lasciarsi sfuggire nessun piccolo sacrificio, sguardo, parola e approfittare delle più piccole cose e farle con amore". Questi "niente", Teresa li vive lungo tutto il giorno, le settimane, i mesi, gli anni, ad ogni istante vuole dimenticarsi per l'Amato: "Per rapirti voglio restare piccola. / Dimenticandomi, incanterò il tuo Cuore".

Teresa di Lisieux era convinta che [...] questa "piccola via" fosse percorribile da tutti, perché "alle modalità del "tempo votato" si può avvicinare il tempo delle madri di famiglia, per esempio, questo tempo ciclico, quotidiano, regolato dai compiti che vanno sempre ricominciati, questo tempo senza progresso e senza "opera", questo tempo veramente radicato nell'eterno, questo tempo continuamente interrotto, da e appartenente a tutti, non è forse, quando completamente accettato, un tempo obbedienziale per eccellenza? Considerazioni analoghe valgono per il tempo dei mestieri secolari ripetitivi e subordinati, che sono l'immensa maggioranza (LOMBARDI VALLAURI L. 1985: 42).

È ancora il mistero del tempo, in povertà e fraternità evangelica:

Accettare di essere anonimi, di essere materia umana (Eucarestia). Rinunciare al prestigio, alla considerazione. Significa rendere testimonianza alla verità, e cioè che si è materia umana, che non si hanno diritti [...] Si tratta, sempre, di un rapporto con il tempo. Perdere l'illusione del possesso del tempo. Incarnarsi (WEIL S. 1982: 138).

Pensare e vivere il tempo a partire dal volto dell'altro: l'"aver bisogno" dell'altro è la base costitutiva dell'esperienza del tempo.

In effetti, non è nel tempo che accade «ciò che accade, ma è il tempo stesso che accade» (ROSENZWEIG F. 1985: 384); e accade come storia tra l'altro e me.

È la "fondazione etica del tempo" nella scoperta del "volto" dell'altro, nel senso che il "volto" indigente dell'altro uomo significa un comando etico che comporta l'assunzione di una responsabilità assoluta nei confronti della sua vita.

Incontro etico con l'altro: «l'altro non è mai il mio contemporaneo, è sempre a venire. Il tempo è l'altro» (GHIDINI L. 1987: 76).

La fede fa scaturire un canto dalle cose di ogni tempo, in una "litanìa", che è il tempo diventato lode e gratitudine. «Gratitudine e pentimento: è questo che ci mantiene sempre presente il nostro passato»

(BONHOEFFER D. 2002: 175), ci ricorda Bonhoeffer, annullando la sensazione del tempo vuoto e perduto, e facendogli nascere il *Sentimento del tempo*¹⁰, saggio non conservato, mettendolo in relazione con l'altro in un orizzonte di senso più ampio, il *passato*, il *mondo-là fuori*, e il *presente*, il *mondo-qui-dentro*, da vivere, per fede, come dono: «attraverso ogni evento, quale che sia eventualmente il suo carattere non-divino, passa una strada che porta a Dio» (BONHOEFFER D. 2002: 226). Il tempo va vissuto da uomo in maniera responsabile:

essendo il tempo il bene più prezioso di cui disponiamo, perché il meno recuperabile, l'idea del tempo eventualmente perduto provoca in noi una costante inquietudine ogni volta che guardiamo indietro. Perduto sarebbe il tempo in cui non avessimo vissuto da uomini, non avessimo fatto delle esperienze, non avessimo imparato, compiuto qualcosa, goduto, sofferto. Tempo perduto è il tempo non messo a frutto, il tempo vuoto [...] il tempo non è andato perduto (BONHOEFFER D. 2002: 21).

Il tempo diventa luogo di grazia e di responsabilità, agostiniana, nella memoria del passato, nell'appropriazione del presente e nell'anticipazione del futuro. Il tempo è ineluttabile e lineare, necessario, precario e terreno, aperto all'eternità:

Dio non farà mancare a chi lo trova e lo ringrazia nella propria felicità terrena, i momenti in cui gli sarà ricordato che tutte le cose terrene sono qualcosa di provvisorio, e che è bene abituare il proprio cuore all'eternità, né, infine, mancheranno i momenti in cui potremo dire con sincerità: "vorrei trovarmi a casa..." "Ma tutto questo ha il suo proprio tempo, e ciò che più conta è tenere il passo di Dio, e non volerlo sempre precedere, né d'altra parte stargli indietro. È un atteggiamento tracotante voler avere tutto in una volta, la felicità terrena e la croce e la Gerusalemme celeste, dove non c'è né uomo né donna. "Egli fa bene ogni cosa a suo tempo" (Qo, 3). Ogni cosa ha "il suo tempo: 'piangere e ridere ... abbracciarsi e astenersi dagli abbracci ... stracciare e cucire'" ... e Dio ricerca ciò che è già passato. Quest'ultimo passo significa che nulla di ciò che è passato va perduto, che Dio assieme a noi torna a cercare anche il passato che ci appartiene (BONHOEFFER D. 2002: 228-229).

10 Si veda BONHOEFFER D. 2002: 67, 86, 95.

Occorre apprezzare il presente e dividerlo con quelli che si amano per avere il sentimento del tempo con la coscienza del passato (pienezza, gratitudine, pentimento), consapevoli, come dice Luzi, che l'uomo è

spedito tra l'eterna compresenza / del tutto nella vita e nella morte, / sparire nella polvere o nel fuoco / se il fuoco oltre la fiamma dura ancora (LUZI M. 2004: 237, *Nell'imminenza dei quarant'anni*).

«Su, ricominciamo da adesso», ci ammonisce l'Abba Doroteo di Gaza (DOROTEO DI GAZA 1963: VD, 6)¹¹, che, con altri uomini del suo tempo, praticò l'esicismo, la ricerca di Dio in solitudine; sì, ora, si ricomincia perché la vita cristiana spirituale, e non solo, è un perpetuo ricominciare, ogni giorno, senza guardare indietro, senza scoraggiarsi mai:

Ripenso ai giorni passati, ricordo gli anni lontani [...] Questo è il mio tormento: è mutata la destra dell'Altissimo (*Sal*, 76, 6, 11)¹²,

recita il salmista orante. «Su, ricominciamo da adesso» deve essere il nostro canto d'oggi, nella disponibilità a vivere nella semplicità, come ci suggerisce Etty Hillesum: «Vorrei proprio vivere come i gigli del campo. Se sapessimo capire il tempo presente lo impareremo da lui: a vivere come un giglio del campo» (HILLESUM E. 2012: 766)¹³.

«Niente ti turbi, / niente ti spaventi / tutto passa, / Dio non cambia, / con la pazienza / tutto si ottiene; / chi ama Dio / non manca

11 Si vedano inoltre DOROTEO DI GAZA 1974: 112; BASILIO, *Asceticon*, C, 1-9. L'Abba Doroteo praticò, con altri anacoreti, l'esicismo, ossia la ricerca di Dio nella solitudine e nella contemplazione. Si veda anche CREMASCHI L. 1980.

12 «Cogitavi dies antiquos et annos aeternos in mente habui [...] et dixi nunc coepi haec, mutatio dexterarum Excelsi».

13 «La sorgente di ogni cosa ha da essere la vita stessa» (HILLESUM E. 2012: 763) che «è infinitamente ricca di sfumature, non può essere imprigionata» (HILLESUM E. 2012: 213) e, quando si decide di non voler nulla da essa, allora si ha tutto: «e ora che non voglio più possedere nulla e che sono libera, ora possiedo tutto e la mia ricchezza interiore è immensa» (HILLESUM E. 2012: 59), assevera Etty, mentre, tra il 1941 e il 1943, scrive il suo *Diario*, al termine del quale, il 7 settembre 1943, con la sua famiglia, sarà internata al campo di sterminio di Auschwitz, ove morirà

di nulla: / Dio solo basta»¹⁴, gli fa eco Santa Teresa d'Avila (TERESA D'AVILA, *Vita*, 6, 31).

pochi giorni dopo il suo arrivo; per la scrittrice olandese, vittima dell'Olocausto, la vita occorre che la si faccia scivolare: «lascio che tutto scivoli giorno dopo giorno» (HILLESUM E. 2012: 767), perché «in una vita c'è posto per tutti» (HILLESUM E. 2012: 769), anche per la morte che, dice la scrittrice: «adesso so che appartiene alla vita» (HILLESUM E. 2012: 679), in quanto, continua: «Io so, ora, che vita e morte sono significativamente legate fra di loro» (HILLESUM E. 2012: 696), dacché la vita è un ininterrotto dialogo d'amore con Dio: «tutta la mia vita è un grande colloquio con te» (HILLESUM E. 2012: 122), in un continuo morire e rinascere: «E ascoltare, dappertutto ascoltare, e ascoltare fino al fondo delle cose. E amare e dire addio e con questo morire, ma poi rinascere: è tutto così doloroso ma anche tanto ricco di vita» (HILLESUM E. 2012: 408).

14 Che sembra ripetere le parole del Tagaste: «Egli ti basta, fuori di Lui niente ti può bastare» (AGOSTINO, *PL*, 38, 1469).

VIII

IL TEMPO NELLA FILOSOFIA

Si è preferito non dare una definizione del tempo - cosa che si tenterà di fare nel prosieguo del lavoro -, ma presentarlo fin da subito come mistero, che si lega al senso della vita, conservando l'originario significato della parola greca "*mýstērion*", "cosa che non può essere detta". E, così, ci si è immersi nel mistero del tempo e dell'uomo nel tempo, nel mistero della libertà nel tempo, nel mistero del tempo e dell'eterno, paragonando il tempo breve e decisivo e l'oggi quotidiano all'Eternità, in uno snodo teoretico tra filosofia, teologia, Sacra Scrittura, fisica, senza mai derogare dall'orizzonte della letteratura e della storia, considerando, con Agostino, e già, in certo qual modo, con Aristotele, l'aspetto oggettivo del tempo e la sua dimensione soggettiva e psicologica. Ora si cercherà di illustrarlo in rapida sintesi, ma più organicamente, ancora in filosofia, in teologia, in Sacra Scrittura e, ovviamente e conclusivamente, in letteratura, nella poesia religiosa del Novecento, come preludio al saggio su Betocchi, che affronterà aspetti in parte emersi nella trattazione *de qua*. Al termine sarà più agevole offrirne una definizione, comunque sia mai esaustiva.

Il tempo è il mezzo nel quale hanno luogo, o sembrano aver luogo, in successione, tutti gli avvenimenti. Tutti i periodi specifici e finiti di tempo, passati, presenti o futuri, costituiscono semplicemente una parte dell'intero e unico tempo. Il senso comune interpreta vagamente il tempo come qualche cosa che si muove verso il futuro o come qualche cosa nella quale gli avvenimenti vanno in quella direzione. Ma

le molte contraddizioni contenute in questo concetto hanno condotto i filosofi a postulare dottrine che vogliono eliminare alcune delle difficoltà implicite nelle nozioni del senso comune. La prima famosa, ma insoluta, controversia sorse nell'antica Grecia tra Parmenide¹, il quale sosteneva che il divenire e il mutamento erano illusioni irrazionali, ed Eraclito², secondo il quale non esisteva immutabilità ed il mutamento caratterizzava ogni cosa senza eccezione. Invero, vi è un *fil rouge*

1 Parmenide (VI-V sec. a. C.). Filosofo greco, esponente della scuola eleatica, sviluppò la concezione dell'essere in opposizione al divenire di Eraclito. Per pensare dobbiamo supporre qualche cosa che è: ciò che *non* è non può essere pensato e non può essere. Pensiero senza essere o essere senza pensiero sono impossibili e, pertanto, le due cose sono identiche. L'essere di Parmenide è allo stesso tempo ciò che riempie lo spazio; il non-essere è lo spazio vuoto. Non può esistere perciò spazio vuoto, e se lo spazio vuoto o il «Vuoto» non possono esistere, allora la pluralità delle cose individuali è ugualmente irreali, dal momento che essa risulta dal movimento del pieno nel vuoto. Così per Parmenide c'è solamente l'essere senza differenziazione interna; esso solamente è, mentre la particolarità delle cose individuali è apparenza, illusione. L'essere omogeneo ed immutabile è la sola realtà. Di Parmenide resta soltanto un ampio frammento del poema *Sulla natura*, corrispondente al proemio ed a quasi tutta la prima sezione dedicata alla «dottrina secondo verità». Perduta, tranne pochi frammenti, è la seconda sezione relativa alle «opinioni dei mortali». Si vedano DIELS H., KRANZ W., 1939: 28, A-B; UNTERSTEINER M. 1925. Parmenide assevera che l'essente (*eón*, *tò eón*) è «senza inizio», «senza fine» e «immobile» in uno spazio/tempo quadrimensionale. Ciò che non ha inizio: «*agénēton*» (DIELS H., KRANZ W., *fram.* 8, 3), o «*ánārchon*» (DIELS H., KRANZ W., *fram.* 8, 27) non ha neppure fine: «*anólethron*» (DIELS H., KRANZ W., *fram.* 8, 3), «*atélestōn*» (DIELS H., KRANZ W., *fram.* 8, 4), «*ápāuston*» (DIELS H., KRANZ W., *fram.* 8, 27). Nel filosofo rinveniamo una sola occorrenza del verbo essere «*eīnai*» (DIELS H., KRANZ W., *fram.* 6, 2), contro le otto di «*eón*» (DIELS H., KRANZ W., *fram.* 6, 1; 8, 3; 8, 19; 8, 25; 8, 32; 8, 35; 8, 37, 8, 47). Ciò che non ha inizio (*terminus a quo*) e fine (*terminus ad quem*) è «eternità» (PLOTINO, *Enneadi*, 3, 7; BOEZIO, *De consolatione philosophiae*, 5, 6). Mancando il movimento non si può parlare di tempo; per Aristotele: «Conosciamo il tempo quando determiniamo il movimento» (ARISTOTELE, *Fisica*, 4, 11, 219). L'ente, poi, è immobile: «*atrēmés*» (DIELS H., KRANZ W., *fram.* 8, 4), «*akínēton*» (DIELS H., KRANZ W., *fram.* 8, 26). Privato della sua realtà metafisica, il tempo è solo una percezione soggettiva, un'opinione senza fondamento, una «*dóxa*» (si veda DIELS H., KRANZ W., *fram.* 1, 30). Si veda PULPITO M. 2005; FRONTEROTTA F. 1994: 835-871.

2 Eraclito («L'Oscuro»): di Efeso, vissuto circa tra il 536 e il 470 a. C. In opposizione alla scuola di Mileto, da cui lo separava una generazione, egli sostenne che non vi è nulla di immutabile nel mondo. Tutte le cose e l'universo, come un tutto, sono in costante, incessante flusso; nulla è, soltanto il mutamento è reale, tutto è un continuo fluire. Per questo motivo il mondo gli apparve come un fuoco eternamente vivente, come un movimento che consuma, nel quale soltanto la regolarità della successione delle cose, o, come Eraclito la chiama, la «ragione» o «destino» del mondo, rimane sempre la stessa. Eraclito precorse così la concezione moderna dell'uniformità delle leggi. Si veda DIELS H., KRANZ W., 1903: Bd, 1, 12. *Vors.*, 1 (cap. 12). Per la traduzione si rimanda a MAZZANTINI C. 1945. Eraclito sostiene la concezione ciclica del tempo e riconduce il divenire ad un principio permanente: «Il tempo è un bambino che gioca muovendo le pedine: il regno di un bambino» (DIELS H., KRANZ W., *fram.* 22, 852); lo stesso fiume nel suo scorrere è e non è il medesimo: «Negli stessi fiumi ci immergiamo e non ci immergiamo, siamo e pure non siamo» (DIELS H., KRANZ W., *fram.* 22, 849 a). Platone coglie il continuo fluire, l'incessante

che accomuna, *mutatis mutandis*, le riflessioni dei filosofi, dall'antica Grecia ad oggi, che hanno fatto del tempo un punto fondamentale del loro pensiero, già vecchio e logoro, al tempo di Plotino, che, annota nella *terza enneade*, nel settimo libro:

Molte cose sono state dette da molti nostri predecessori su ciascuna questione [del tempo e]; se si esponesse quanto è stato detto di passaggio su questi problemi, si scriverebbe veramente una storia (PLOTINO, *Enneadi*, 3, 7, 10).

Il mistero del tempo occupa le analisi dei filosofi di ogni tempo in uno snodo storico-teoretico, *in eodem sensu eademque sententia et mensura aut differentia*; e, così, se per Parmenide e Zenone³ il tempo è solo una parvenza soggettiva, un'altra grande controversia sorge vari

mutamento delle cose in Eraclito (si rimanda a PLATONE, *Cratylus*, 401 d, 402 a). Il tempo (*aión*) è unico e non rinnovabile, divino, indivisibile, in cui *simul stant* passato, presente e futuro, regolati dal *Logos*; gli istanti, in se stessi compiuti, perfetti ed eterni, sono regolati da un ordine (*Krónos*) in una ragione eternamente permanente (*Logos*), eterna come il *Logos*; gli eventi, continuamente in divenire, non sono causali, ma obbediscono ad una legge (*Nómos*). Il tempo, allora, non è *Krónos*, ma *Aión*, eternità, continuo divenire. Paragonando il tempo, eterno divenire, a un bambino che gioca, lanciando i dadi casualmente, Eraclito ne sottolinea la casualità e la giocosità, senza escludere il *télos*, sempre legato alla coesistenza. Si rinvia a STORONI PIAZZA A.M. 2008; LEVI A. 1919: 255-278. Per un approccio alla filosofia antica si rimanda a ZELLER E. 1932; GOMPERZ T. 2013; GUTHRIE W.K.C. 2010; GUTHRIE W.K.C. 1975; REALE G. 1992; CAMBIANO G. 2009; ADORNO F. 1961-1962; PERILLI L., TAORMINA P.D. 2012; CAMBIANO G., FONNESU L., MORI M. 2018.

3 Dei famosi nove paradossi logici di Zenone, l'*argomento di Achille* è il più noto. Zenone di Elea usò un'argomentazione per assurdo contro la possibilità del moto che, di fatto, azzera anche il tempo. Egli sosteneva che se lo si ammette come possibile, si giunge all'assurdo che Achille, il più veloce corridore della Grecia, non riuscirebbe a raggiungere una tartaruga, la cui lentezza è proverbiale. I motivi addetti per questo assurdo sono che durante il tempo t_1 - t_2 , che Achille impiega per coprire la distanza tra la sua posizione e quella della tartaruga al tempo t_1 , quest'ultima, con la sua ridotta velocità, sarebbe progredita di una distanza finita, per coprire la quale Achille avrebbe bisogno di un nuovo spazio di tempo, durante il quale la tartaruga progredirebbe di un altro intervallo di spazio; e così all'infinito. Alla domanda: "Può essere concepito uno spazio infinito da percorrere in un tempo infinito?", Zenone risponde di no, dal momento che ai suoi tempi non esisteva ancora una matematica infinitesimale e però il movimento era ritenuto illusorio. Secondo Proclo, Zenone scrisse: «non meno di quaranta argomenti mostrando le contraddizioni» (PROCLO, *Commentario al Parmenide di Platone*, I, 694, 23); ma di essi a noi ne sono pervenuti solo nove. Russell li definisce sottili e profondi e fa di Zenone un precursore della matematica infinitesimale: «In questo mondo capriccioso, nulla è più capriccioso che la fama presso i posteri. Una delle più notevoli vittime della mancanza di senno nella posterità è Zenone di Elea. Malgrado che abbia inventato quattro argomentazioni tutte smisuratamente sottili e profonde, la stupidità dei filosofi venuti dopo di lui proclamò che Zenone era null'altro che un ingegnoso giocoliere e le sue argomentazioni erano tutte sofismi. Dopo duemila anni di continua confutazione questi sofismi vennero nuovamente enunciati, e formano la base della

secoli più tardi tra i discepoli di Newton e di Leibniz. Per il Newton il tempo era indipendente dagli avvenimenti ed antecedente ad essi; secondo le sue stesse parole:

I. Il tempo assoluto, vero, matematico, in sé e per sua natura senza relazione ad alcunché di esterno, scorre uniformemente, e con altro nome è chiamato durata; quello relativo, apparente e volgare, è una misura (accurata oppure approssimata) sensibile ed esterna della durata per mezzo del moto, che comunemente viene impiegata al posto del tempo: tali sono l'ora, il giorno, il mese, l'anno.

II. Lo spazio assoluto, per sua natura senza relazione ad alcunché di esterno, rimane sempre uguale ed immobile; lo spazio relativo è una dimensione mobile o misura dello spazio assoluto, che i nostri sensi definiscono in relazione alla sua posizione rispetto ai corpi, ed è comunemente preso come lo spazio immobile; così la dimensione di uno spazio sotterraneo o aereo o celeste viene determinata dalla sua posizione rispetto alla terra. Lo spazio assoluto e lo spazio relativo sono identici per grandezza e specie, ma non sempre permangono identici quanto al numero. Infatti se la Terra, per esempio, si muove, lo spazio della nostra aria, che relativamente alla Terra rimane sempre identico, sarà ora una parte dello spazio assoluto attraverso cui l'aria passa, ora un'altra parte di esso; e così muterà assolutamente in perpetuo (NEWTON I. 1965: 104).

Stando al Leibniz⁴, invece, non ci può essere tempo indipendentemente dagli avvenimenti, poiché il tempo è formato dagli avvenimenti e dal loro rapporto e costituisce l'ordine universale della successione.

rinascita della matematica, ad opera di un professore tedesco, il quale probabilmente non sognò mai che esistesse qualche legame tra lui e Zenone. Weirstrass, col bandire rigorosamente tutti gli infinitesimali, ha finalmente mostrato che noi viviamo in un mondo immutabile, e che la freccia, in ogni singolo istante del suo volo, è realmente in quiete. L'unico punto in cui Zenone probabilmente sbagliava era nell'inferire (posto che l'abbia fatto) che, non essendovi mutamento, il mondo debba rimanere nel medesimo stato in un momento quanto nell'altro» (RUSSELL B. 1963: 482-483). «Dei sette paradossi, a noi pervenuti, che la tradizione attribuisce a Zenone di Elea, [...] quattro riguardano il movimento e sono stati oggetto di indagini profonde in tutti i tempi, dirette a comprenderne l'autentico, originario significato: indagini ardue e mai concluse, che ogni generazione di filosofi e matematici suole riprendere» (ROERO S.C., VIOLA T. 1976: 141-152, 147). Si vedano inoltre CARROL L. 1977: 431-434; BLACK M. 1951., pp. 91-101; ARDOUREL V. 2015: 2843-2861.

4 L'ente, per Leibniz, fa parte del mondo che è passato all'esistenza, rappresentato dall'Essere che è fuori da ogni dimensione temporale, che è come un punto che include la linea, solo successivamente rappresentata da chi voglia raffigurarla in modo finito. Il tempo è esplicitazione di

Fu quest'ultima teoria che alla fine diede origine alla dottrina dello spazio-tempo, nella quale tanto lo spazio che il tempo sono considerati due sistemi di relazioni, distinti dal punto di vista della percezione, ma in realtà inseparabilmente legati. Tutte queste controversie condussero molti pensatori a credere che non ci si possa render pienamente conto del concetto di tempo se non si fa distinzione tra il tempo della percezione o soggettivo, che è limitato all'«ora» del presente mutevole secondo la percezione, e il tempo del concetto o oggettivo, che comprende tutti i periodi di tempo e nel quale gli avvenimenti che noi chiamiamo passati o futuri possono essere messi in reciproca e permanente relazione.

Soffermiamoci sullo spazio/tempo. Il continuo a quattro dimensioni che comprende le tre dimensioni dello spazio (lunghezza, larghezza e altezza) e quella del tempo, l'unità di spazio e tempo. Il concetto fu suggerito per la prima volta da H. Minkowski⁵ e fu subito dopo incorporato da A. Einstein nella sua teoria (speciale) della relatività. Il primo, sostenitore della relatività ristretta, asseverava che nulla può esistere o essere concepito come fisico al di fuori dello spazio-tempo, poiché ogni oggetto deve avere non solo lunghezza, larghezza ed altezza, ma anche durata nel tempo. Ne risulta che una completa descrizione e localizzazione di un oggetto deve essere data nei termini delle quattro coordinate. Lo spazio-tempo è necessariamente basato su punti geometrici senza durata, quale fondamento di ogni misurazione a quattro dimensioni, e su linee geometriche che tagliano trasversalmente le quattro dimensioni. Un punto geometrico che ha una durata

ciò che è già implicito e colto dall'Essere al di fuori di ogni successione che, al contrario, richiede nell'uomo la distinzione del prima e del poi e il loro legame da parte della coscienza che li comprende. Ciò significa che nell'Essere c'è solo il presente (gli avvenimenti), infinitamente esteso che ingloba passato e futuro, senza che ci sia un vero mutamento (si rimanda a Leibniz G.W. *apud* GERHARDT C.I. 1860-1875: 191 [VII]). Il tempo è esplicitazione dell'implicito. Per il filosofo le monadi sono folgorazioni divine continue che trovano un limite nella ricettività della natura che è essenzialmente limitata (si veda Leibniz G.W. *apud* GERHARDT C.I. 1860-1875: 614 [VI]). Il tempo è *ratio cognoscendi* di un essere finito, legato a molteplici condizionamenti, ma è pure *ratio essendi*, elemento strutturale della sua costituzione ontologica (si rimanda a Leibniz G.W. *apud* GERHARDT C.I. 1860-1875: 608-609 [VI]). Nei *Nuovi saggi*, Leibniz afferma che il tempo e lo spazio sono della natura delle verità eterne, che riguardano il possibile e l'esistente (si vedano LEIBNIZ G.W. 1982: 147; GERHARDT K.I., *Phil. Schr.*, V, 140). Spazio e tempo sono della natura delle verità eterne, pur se non essenze metafisiche, essenze matematiche o principi immutabili. L'essere eterno fonda il tempo come struttura che collega i possibili. L'eternità dell'Essere fonda l'origine del tempo legato all'Essere, dimensione ontologica dei molteplici modi rappresentati da Dio (si rimanda a GERHARDT K.I., *Phil. Schr.*, III, 595; POSER H. 1998: 113-128).

5 Per la relatività ristretta si vedano RESNICK R. 1979; LEVRINI O. 1999: 205-220.

diventa così una linea (o probabilmente una curva) geometrica nello spazio-tempo. Lo spazio-tempo è fisicamente concepito come una struttura generale determinata dalla relazione tra gli eventi-mondo o eventi a quattro dimensioni. L'universo a quattro dimensioni (o, come lo si può chiamare, l'omniverso) comprende lo spazio con tutti i suoi eventi ed oggetti ed anche il tempo con i suoi mutamenti e movimenti. Come tale, l'universo a quattro dimensioni deve essere immutabile e immoto, poiché le cose si muovono e mutano soltanto quando sono prese facendo astrazione dal tempo, o piuttosto quando spazio e tempo sono considerati come separati.

Secondo la teoria classica o newtoniana, lo spazio-tempo è separabile in modo assoluto nei due elementi spazio e tempo; di contro, secondo la teoria della relatività, tanto speciale che generale, questa separazione è impossibile in senso assoluto, ma è relativa alla scelta di un sistema coordinato.

Un'interpretazione metafisica alquanto diversa dello spazio-tempo fu formulata da S. Alexander⁶ e C.L. Morgan⁷. Stando alla loro

6 Alexander assume come sostanza delle cose lo spazio/tempo che è «la stoffa di cui sono intesute tutte le cose». Nel suo saggio *Spazio, tempo e deità*, del 1920, sostiene la relatività ristretta. L'essere è una sostanza che proviene dall'osservazione empirica. La sua metafisica contiene proprietà categoriali, proprie di tutte le cose che esistono, che sono concetti di analisi generale, esistenza, universalità, relazione, ordine, sostanza, casualità, reciprocità, movimento, l'essere come un insieme di parti che è un concetto fondativo proprio di una ontologia sistemico-relazionale, mentre esistenza e sostanza sono proprie di ogni elenco categoriale (si veda ALEXANDER S. 1920). Se per Alexander spazio/tempo sono le stoffe di cui sono fatte le cose, un concetto analogo lo esprime anche Shakespeare: «se mago Prospero, in un momento culminante della *Tempesta*, [...] pronuncia la celebre frase: “Noi siamo della stessa stoffa di cui sono fatti i sogni”, si tratta (come fa notare il poeta Roberto Mussapi) di *stoffa* e non di *sostanza* come talvolta è stata tradotta la parola inglese *stuff*. Sostituire *stoffa* con *sostanza* implica tutt'altra cosa. La stoffa infatti può essere ritessuta o quanto meno adattata in altro modo, la sostanza si connota invece come entità ontologica immutabile. La posta in gioco di questa differenza è che cambia radicalmente il concetto di soggetto e di destino. Il soggetto non è più assoggettato da un destino-sostanza scritto una volta per tutte. [...] L'incontro della trama e dell'ordito è una tessitura imprevista e imprevedibile. Come è incalcolabile il numero delle trame e degli orditi che tessono la storia di un soggetto. Freud nell'*Interpretazione dei sogni* evoca l'immagine della “fabbrica di pensiero” che troviamo nel *Faust* di Goethe. Parlando di un sogno e delle sue possibili combinatorie effettuate dal lavoro onirico, Freud scrive: “Ci troviamo qui nel centro di una fabbrica di pensiero come nel capolavoro del tessitore” e cita le parole che Mefistofele rivolge a Matricolino: “la fabbrica del pensiero, caro mio, è come un telaio da tessitore: un colpo alle calcole ed ecco mille fili che si muovono, le spole volano in qua e in là, i fili scorrono invisibili, un colpo solo forma mille combinazioni”. Per tessere in altro modo la stoffa della nostra esistenza, per seguire la sorte, senza aspettare che questa sia *assegnata* da Lachesi occorre dunque allestire quella “fabbrica del pensiero che produce un'altra progettualità”» (RICCI G. 2019: 123-124).

7 Morgan afferma che ogni fase evolutiva non è la risultante meccanica delle precedenti, ma contiene un elemento nuovo, conciliando così l'evoluzionismo meccanicistico darwiniano e l'e-

dottrina dell'evoluzione emergente, lo spazio-tempo è la matrice del mondo, dalla quale sono emerse la materia, la vita, la coscienza e la divinità. Il mondo, come noi lo conosciamo, si è evoluto dallo spazio-tempo originario.

Abbiamo visto come S. Agostino risponde alla domanda sul tempo:

se nessuno me lo chiede, io lo so, ma se invece devo spiegarlo ad un altro che me lo chiede, allora non lo so⁸.

L'esperienza umana del tempo oscilla tra la certezza dell'essere stato di un evento e l'incertezza del futuro che sfugge al controllo umano. All'origine della riflessione filosofica dei Greci, influenzata dalle speculazioni cosmogoniche e orfiche, nei miti, il dio Crono muove il tempo nella ciclicità del destino che fa eternamente rinascere tutti gli esseri nei «cicli del tempo»⁹. M. Eliade descrive il «il mito dell'eterno ritorno»¹⁰, in cui il tempo storico ripete l'atto cosmogonico dell'*in illo tempore*, annullando il tempo trascorso in cui l'uomo è solidale con il cosmo e con i suoi ritmi nella concezione circolare del tempo. Mediante il mito dell'eterno ritorno e le cerimonie e i miti che ripetono e attualizzano gli avvenimenti dell'inizio del tempo, le civiltà rigeneravano simbolicamente il cosmo e la società. A questa concezione circolare del tempo, propria delle società arcaiche e primitive dell'Asia e dell'America, si oppose la concezione lineare moderna sotto l'influsso del giudeo-cristianesimo. Questa concezione del tempo, di tipo sacra-

voluzione creatrice di Bergson (si veda MORGAN C.L. 1923).

8 «Quid ergo est, tempus? Si nemo ex me quaerit, scio, si quaerent explicari velim, nescio» (AGOSTINO, *Confessioni*, XI, 14; AGOSTINO, *De civitate Dei*, XI, 5).

9 È nota l'ossessione degli antichi per la circolarità; per essi il cosmo era un «unico vasto sistema pieno di ingranaggi che contenevano altri ingranaggi enormemente intricato nei suoi collegamenti e paragonabile a un orologio dai molti quadranti» (DE SANTILLANA G., VON DECHEND H. 1983: 74). Il tempo fu, inizialmente, identificato con Oceano, che con la sua forza teneva unito l'universo, nel suo eterno e incessante flusso. Oceano è l'origine degli dei e di tutte le cose, oltre che del cosmo, anche del tempo, sorgente di tutto (si veda PHILIPPSON P. 1983: 257-259). I pitagorici videro, poi, il tempo come la sfera onnicomprensiva abbracciante tutto e lo collegarono con il cielo che, nel suo movimento ordinato, ne consente la perfetta misurazione (si rimanda a ARISTOTELE, *Physicorum libri VII*, IV, 10, 218 a 33). Ma è con Parmenide, come si è visto, che il tempo diventa una questione filosofica in quanto si oppone all'immutabilità ed eternità dell'Essere e però si configura nell'ambito delle cangianti opinioni legate ai sensi (*dóxa*).

10 Si veda ELIADE M. 1968.

le, Pier Paolo Pasolini¹¹ la circoscrive al mondo contadino, quasi di stampo panteistico, in cui Cristo è associato ad altre divinità:

Nell'universo contadino Cristo è stato assimilato a uno dei mille adoni o delle mille proserpine esistenti: i quali ignoravano il tempo reale, cioè la storia. Il tempo degli dèi agricoli simili a Cristo era un tempo "sacro" o "liturgico" di cui valeva la ciclicità, l'eterno ritorno.

Il pensiero greco pone la domanda teorica su quale ruolo abbia il tempo nella costruzione del mondo; se in Parmenide il tempo appare nell'opposizione all'immutabilità e all'eternità dell'Essere, e in Eraclito nel divenire incessante delle cose, in Platone esso è «l'immagine mobile dell'eternità» (PLATONE, *Timeo*, X, 37, d)¹², configurato nel momento del presente che si manifesta come l'infinito continuare di istanti. Il tempo è l'ordine misurabile del movimento. Per Aristotele «Il tempo è il numero del movimento secondo il prima e il poi» (ARISTOTELE, *Physicorum libri*, IV, 11; 219 b1), il cui cambiamento è percepito dalla coscienza, memoria del movimento:

Il tempo è, quindi, numerato e numerabile, grazie al numerante, ossia all'anima: se è vero che nella natura delle cose soltanto l'anima, o l'intelletto che è in essa, hanno la capacità di numerare, risulta impossibile l'esistenza del tempo senza quella dell'anima (ARISTOTELE, *Physicorum libri*, IV, 11; 219, b1)¹³.

11 Si consulti PASOLINI P.P. 1974.

12 «E, allora quando muta [l'universo]? Infatti non muta né quando sta fermo né quando si muove né quando è nel tempo. Infatti no! Esiste allora questa cosa degna di stupore nella quale esso sia nel momento in cui diviene? Quale cosa? L'istante. L'istante (*Exàiphnes*), infatti, sembrava significare qualcosa di cotal genere, ciò a principiare da cui muta passando nell'una o nell'altra di due condizioni. Infatti non diviene a partire dallo star fermo quando ancora è fermo, né muta a partire dal movimento quando ancora è in movimento; anzi questa natura un po' stupefacente dell'istante si colloca tra il movimento e la stasi, senza essere in alcun tempo; e, procedendo dall'uno in direzione dell'altro, ciò che si muove muta passando nello star fermo, e ciò che è fermo passando nel muoversi. C'è un rischio. Anche l'uno, allora, se è fermo e si muove, muterà passando nell'una o nell'altra condizione, perché solo così potrà fare e l'una e l'altra cosa, ma, mutando, muta istantaneamente, e, quando muta, non può essere in alcun tempo e, in quell'istante, né si muoverà, né starà fermo» (PLATONE, *Parmenides*, 155 d-157 b). L'Assoluto e l'Eterno nel tempo sono un divenire che non diviene, mancando il divenire nel divenire e il movimento nel movimento. Il divenire appare divenire ma è essere. Il divenire è essere che non muta e l'istante essere che muta; il primo è nel tempo e il secondo fuori del tempo.

13 La concezione del tempo proposta da Aristotele è radicalmente opposta a quella platonica; esso non è più «l'immagine mobile dell'eternità», cioè atemporalità ideale, ma bensì è un

Il tempo è, perciò, l'ordine misurabile del movimento, con implicazioni psicologiche. Da qui la strada per arrivare a S. Agostino, che coglie il problema ontologico del tempo nell'essere di adesso, è breve, perché egli scopre, come si è considerato, la dimensione dell'interiorità come coscienza del tempo nella *distensio animi* della memoria (passato), dell'attenzione (presente) e dell'attesa (futuro), ricondotte al presente. La definizione aristotelica del tempo, inteso come successione di istanti, condizione del tempo, ma non sua parte¹⁴, durerà per tutto il Medioevo, condivisa dai realisti, da Sant'Alberto Magno e da San Tommaso d'Aquino.

Nelle opere giovanili S. Alberto dedica ampio spazio all'investigazione del tempo: il tempo fisico, chiamato più semplicemente tempo, misura i movimenti del mondo sublunare e si affianca *all'aevum* e *all'aeternitas*¹⁵. Il filosofo unisce elementi provenienti dalla teologia di matrice neoplatonica, come *Il Liber de causis* e il *Corpus dionysianum* con la *fisica* aristotelica. Egli distingue il tempo fisico da quello teologico a partire dall'opera giovanile *De IV coaequaevis* (1242-1245), conservando tale distinzione anche nella *Summa theologica* (circa 1268)¹⁶.

aspetto della realtà naturale che si connette strettamente alla realtà fisica dello spazio. Aristotele precorre Agostino, negando la realtà oggettiva e indipendente dal tempo, e, collegandolo con lo spazio, non potrà prescindere dal riferimento fisico al movimento corporeo né dal riferimento psicologico all'anima. Considerato nel suo aspetto fisico, il tempo è inseparabile dal movimento che, a sua volta, è inseparabile dall'estensione. Proprietà dell'estensione è il continuo; il tempo è, quindi, una continuità indotta, mediante il movimento dell'estensione che, come il movimento, è caratterizzata da un'anteriorità e da una posteriorità. Tra il prima e il poi entrano in azione gli istanti numerabili e misura del movimento secondo il prima e il poi. Una tale definizione rivela l'aspetto psicologico; se il tempo è *numerus et mensura*, è necessario che ci sia qualcosa o qualcuno che numeri e misuri, un pensiero o un soggetto misurante; perciò, senza l'anima che pensa il numero, non sussisterebbe il tempo, ma solo il movimento di corpi *ad extra*. Un insieme di istanti, tutti uguali, diventano presenti e acquisiscono un ordine grazie al soggetto cogitante.

14 Si veda ARISTOTELE, *Physicorum libri*, 220 a.

15 Per la tripartizione di *tempus*, *aevum* ed *aeternitas* si rimanda a PORRO P. 1966: 51-164.

16 Si rimanda a Anzulewicz H. *apud* PORRO P. 2001: 83-86. Afferma il teologo e filosofo: «Dicimus quod tempus multipliciter accipitur. Uno modo secundum theologos, alio modo secundum physicos. Secundum theologos dicitur mensura cuiusunque mutationis, sive divisibilis, sive indivisibilis: sive corporalis, sive spiritualis: et secundum hoc tempus adjacet creationi rei creatae, et etiam vicissitudini quae est in affectione vel intelligentia angelica, et hoc tempus non habet prius et posterius. [...] Secundum alium modum dicitur tempus mensura motus vel mutationis continuae: et sic consideratur a Philosophis tempus, et de hoc tempore datur diffinitio Aristotelis» (ALBERTUS MAGNUS, *De IV coaequaevis*, t. 2, q. 5, a. 2. Si veda anche *Summa th.* I, a. 5, q. 23, c. 3).

Noi percepiamo noi stessi mutare, per il fatto che immaginiamo e percepiamo o comprendiamo di passare dal prima al poi¹⁷.

Non dissimile la concezione del tempo in S. Tommaso, che distingue, parimenti, *tempus*, *aevum* e *aeternitas*¹⁸. Tommaso affronta organicamente la questione del tempo nel commento al quarto libro della fisica aristotelica, richiamandolo anche in altre opere e collegandolo sempre col divenire. Scrive il filosofo:

et quod tempus sit aliquid motus, per hoc manifestum est, simul sentimus motum et tempus. Contingit enim quandoque percipimus fluxum temporis, quamvis nullum motum particularem sensibilem sentimus, utpote si simus in tenebris, et sic visu non sentiamus motum alicuius corporis exterioris. Et si nos non patiamur aliquam alterationem in corporibus nostris ab aliquo exteriori agente, nullum motum corporis sentiemus, et tamen si fit aliquis motus in anima nostra, puta secundum successionem cogitationum et imaginationum, subito videtur nobis quod fiat aliquod tempus. Et sic percipiendo quemcunque motum, percipimus tempus, et similiter e contra, cum percipimus tempus, simul percipimus motum. Unde cum non sit ipse motus ut probatum est, relinquitur quod sit aliquod motus¹⁹.

Questa concezione è condivisa, *mutatis mutandis*, da molti filosofi, trovando eco ancora in Hegel, che lo definisce come il divenire intuito nell'ora²⁰. Per Hegel il tempo «è ciò che è là»²¹, riguarda l'esteriorità; lo Spirito si manifesta e appare nel tempo, che è la dimensione

17 «Nos percipimus motum, in eo quod percipimus nos ipsos transmutari, et tunc necessario percipimus tempus, in eo quod nos imaginamur vel sentimus vel intelligimus venire a priori in posterius» (*apud Aristotelis Phys.* IV, tract III, c. 4, ed. Borgnet, 312b).

18 Si rimanda a TOMMASO, *Summa th.* I, q. 10. a. 1. Per la definizione I, 206, per la misura del moto I, 206, 208, 216, 218; per l'unità del tempo I, 226; per le parti I, 175, 208, 212; per l'istante I, 208, 218; II, 296; rispetto all'eternità: I, 214; rispetto all'evo I, 220.

19 Si veda TOMMASO, *In, IV Phys., lect.* 17. Per un'analisi globale sul tempo, nell'intera opera tomistica, si rimanda a GHISALBERTI A. 1967: 343-371.

20 Si rimanda a HEGEL G.W.F. 2000.

21 Si veda HEGEL G.W.F. 1979; HEGEL G.W.F. 1975: 1-13. Spazio e tempo non sono, in Hegel, come per Kant, mere astrazioni trascendentali in sé, a prescindere dalla percezione del soggetto, puro e astratto contenuto, ma servono per costituire la materia e spiegare il movimento.

esteriore in cui Esso si esprime; la dimensione del tempo è nella sua permanenza, ed è, perciò, una dimensione esterna. L'Assoluto si fa finitezza ed entra nel tempo; lo Spirito si scinde in varie figure nelle esperienze della coscienza: lo Spirito necessita perciò del tempo. Lo Spirito si spinge continuamente in avanti sulla strada della verità constatando l'inadeguatezza dei risultati fino ad ora raggiunti. Lo Spirito non ha riposo, è sempre inquieto e cerca di autosuperarsi; il tempo è la successione delle esperienze verso la verità ed è costituito di memorie e tentativi falliti, cioè di esperienze di verità parziali; è una negatività che sopprime se stesso. «Il tempo è l'essere che, mentre è, non è, e mentre non è, è» (HEGEL W.F. 1975: 23)²². Per autoconoscersi lo Spirito deve appropriarsi di ciò che non è, e questo appropriarsi e conoscersi per negazione è ciò che avviene nel tempo. Il tempo si riconnette strettamente alla storia e alla fenomenologia, ossia al problema della fondazione del sapere assoluto, già in programma negli anni di Jena, 1803-1804. La fenomenologia, originaria premessa alla logica-metafisica ha assunto già la struttura di un'opera autonoma, che racchiude gli sforzi della costruzione della filosofia dello Spirito elaborato a Jena. L'esigenza della fondazione di un sapere assoluto spiega, perciò, perché Hegel abbia abbandonato l'iniziale progetto di Jena, che, più che seguire un'improvvisa crisi del pensiero filosofico, ne costituisce un momento necessario, quasi un preludio. Vorrei presentare i risultati di una mia pregressa ricerca sugli studi giovanili di Hegel a Jena, per l'attualità dell'argomento che trova ricetto nel contesto dello studio che ci sta occupando, per l'apparire dello Spirito come linguaggio, nominazione delle cose.

*1. Linguaggio, lavoro e comunità nella Jenenser Realphilosophie I e II di Hegel*²³

La Jenenser Realphilosophie I e II - si sa - non è l'esposizione del «sistema completo» del pensiero di Hegel. I due corsi di lezioni che la compongono sono solo l'elaborazione di una parte del sistema. Per-

²² Hegel definisce la filosofia come «il proprio tempo colto in pensieri» (HEGEL G.W.F. 1996: 61).

²³ Si rinvia a BIANCO M. 2004: 55-83.

ché il filosofo abbia abbandonato, ad un certo punto della sua ricerca, l'originario progetto di un sistema completo di filosofia costituisce la traccia critico-storica dello sviluppo del suo pensiero a Jena. Una di queste tracce è, appunto, quella proposta da Rosenkranz secondo cui Hegel sarebbe giunto a Jena già con il sistema completo - *Gesamtssystem* - articolato secondo la triade:

1. logica/metafisica,
2. filosofia della natura,
3. filosofia dello Spirito;

sicché, negli anni jenesi, non avrebbe fatto altro che riesporre, in forma più semplice, il sistema già costruito a Francoforte.

Il sostegno di questa tesi è costituito dalla lettera a Schelling del 2 novembre del 1800 in cui Hegel scrive:

l'ideale della giovinezza doveva mutarsi nella forma della riflessione in un sistema.

Rosenkranz ha interpretato questo brano come l'affermazione che Hegel, già prima di quella data, avesse elaborato un vero e proprio sistema di filosofia. A questa tesi, però, rifacendosi a Kimmerle, è possibile obiettare che, dopo la pubblicazione, da parte del Nohl, del frammento da lui intitolato *Systemfragment*, e che reca, alla fine, la data del 14 settembre 1800, non è possibile parlare di «sistema» prima di questa data; inoltre, in questo periodo, Hegel compì un viaggio a Magonza e fu impegnato nella rielaborazione dell'inizio dello scritto sulla *Positività*. Pertanto, il brano della lettera a Schelling va interpretato nel senso che Hegel, già negli anni di Francoforte, ha avvertito la necessità di dare ai suoi studi, teologici e storici, una struttura rigorosa, "scientifica".

A questa conclusione si può arrivare anche prendendo in considerazione la datazione del manoscritto IX del *Nachlass*, che consiste in frammenti in bella copia su logica, metafisica e filosofia della natura.

Se da una parte qui si può concordare, con Hearing, che questo manoscritto non può essere collocato nel semestre invernale 1801-1802, in quanto nel corso di queste lezioni Hegel non tratta di filosofia della natura, ad ogni modo, non è dall'altra nemmeno possibile riferirlo al

libro annunciato negli avvisi per il semestre invernale 1802-1803 ed a quello del semestre estivo 1803 in quanto, per il primo, Hegel annuncia solo «logica e metafisica» e, per il secondo, un «compendio» della filosofia universale. Perciò, seguendo le argomentazioni di Hearing, il manoscritto IX può essere in relazione solo con il «compendio», annunciato nell'avviso di lezioni per il semestre estivo 1803, che doveva contenere, appunto, la «delineazione» dell'*intera* filosofia.

Sembra più fondata, pertanto, la data proposta da Kimmerle che, sulla base di analisi grafologiche e considerazioni contenutistiche, ha collocato il manoscritto IX nell'autunno del 1804.

Con questa datazione l'opera appare come il

punto di arrivo di uno sforzo d'elaborazione del sistema completo concepito come filosofia speculativa di cui la logica-metafisica costituisce la *Grundlegung*.

Inoltre, questa data rafforza la convinzione che un progetto della sistemazione dell'intera filosofia non si è venuto costituendo né negli anni di Francoforte né nei primi anni di Jena, bensì durante il soggiorno di Hegel a Jena, e che, nel corso della sua elaborazione, è emerso, in forma sempre più chiara, il problema fenomenologico, cioè il problema della fondazione del sapere assoluto.

Questa tesi trova la sua conferma in una più attenta lettura ed identificazione del manoscritto XIII del *Nachlass* su «filosofia della natura e dello Spirito».

Indubbiamente il manoscritto si riferisce alle lezioni svolte da Hegel nel semestre invernale 1803-1804, ma non è lecito attribuire ad esso il titolo di *Realphilosophie*. Attraverso i testi delle lezioni jenesi sulla *Realphilosophie* e della successiva *Fenomenologia dello Spirito*, è possibile una rigorosa ricostruzione, precisa e puntuale, del tempo e della storia. La *quaestio temporis* hegeliana, che delimita a sua volta una costellazione di temi e problemi distinti: natura del rapporto tra *tempo* ed *eternità*, *opposizione* di tempo *sans phrase*, spicciativo, indifferente e fortuito, e tempo dello Spirito, dimensione memoriale del *Geist*, ruolo della ragione nella storia (panlogismo), ecc., è un argomento distesamente dibattuto dai commentatori novecenteschi di Hegel: da Heidegger a Koyré, da Kojève a Derrida, da Bloch a Marcuse,

come rileva Frilli²⁴, che sostiene, in sintonia con altri autori post-hegeliani, il dispositivo temporalizzante dell'*Erinnerung*, nella duplice funzione di *memoria* e *interiorizzazione*; la memoria ha il compito di trasvalutare il passato e il presente naturale in passato logico, «passato senza tempo», che suggerisce il titolo del volume, che si rifà alla nota chiosa hegeliana della definizione del *Wesen* «essere che è passato», contenuta nella *Scienza della Logica*. All'*Erinnerung* spetta il difficile compito di collegare, nel campo speculativo, l'eternità del concetto e il farsi storia dello Spirito, a motivo della propria mediazione atemporale del suo nesso processuale. Dimensione speculativa ed esperienza della trasformazione storica indicano, per Frilli, «l'apertura alla contingenza come momento necessario dell'eternità del logos» (FRILLI G. 2015: 10). Il percorso dello Spirito si ricostruisce nei meccanismi memoriali dell'*Erinnerung* e del *Gedächtnis*. Nell'apparire dell'intuizione, attività negatrice del tempo e dello spazio, Hegel individua la prima embrionale apparizione del *Geist*. La produzione di immagini, che continua ed approfondisce l'atto intuitivo diventa, in tal modo, condizione dell'emergenza del sé come riflessione interiorizzante che sintetizza ricettività e articolazione dell'esteriorità. Il ricordo si pone sulla scia dell'intuizione (*Eirennierung*) che evoca l'indipendenza del dato collegando l'immagine inconscia al dispiegamento del sé e, in virtù di questo autoriferimento, condensa e trasfigura l'astratta serialità del tempo empirico. La funzione speculare e contraria dell'*Entäusserung* (alienazione) traduce l'immagine in segno. Il linguaggio con cui il segno si fa nome, svincolandosi dal significato, e la memoria (*Gedächtnis*) con cui l'io diventa la cosa, fissando l'ordine dei nomi, partecipano a questo processo di exteriorizzazione del Sé (*Bildung*) dell'universo spirituale. La memoria assume così un ruolo fondativo nella tessitura del pensiero: «La memoria è *ratio cognoscendi* del pensiero, il pensiero *ratio essendi* della memoria» (FRILLI G. 2015: 51) e della vita dello Spirito. La memoria detemporalizza l'elemento naturale per ritemporalizzarlo spiritualmente e porta a compimento la costituzione del Sé e del mondo. Ritornando all'importante manoscritto IX del *Nachlass*, i suoi frammenti non sono riconducibili ad uno sviluppo continuo ed

24 Si rimanda a FRILLI G. 2015. Confrontandosi con gli autori citati *supra* Frilli ripercorre, nel saggio, alcuni luoghi topici del *corpus* hegeliano jenese, presentando una comprensione unitaria e coerente dell'intricato rapporto, nell'economia dell'opera hegeliana, tra tempo naturale, tempo logico e tempo storico.

unitario, ad una vera e propria esposizione sistematica della filosofia della natura e dello Spirito. Essi devono essere considerati come parti dell'elaborazione dell'intero sistema speculativo che Hegel veniva svolgendo in quegli anni. L'avviso per le lezioni del semestre estivo 1803 testimonia che questi era, allora, impegnato nella costruzione del sistema della filosofia speculativa, per la cui esposizione si riprometteva - come abbiamo già detto -, e in quella stessa estate, di pubblicare un «compendio».

Da questo momento tutti gli avvisi di lezioni di Hegel contengono espliciti cenni sul suo proposito di pubblicare un sistema completo della filosofia così articolato:

1. filosofia speculativa,
- 2 . filosofia della natura,
3. filosofia dello Spirito.

Ma il tanto proclamato lavoro non viene pubblicato; anzi, nell'avviso per le lezioni del semestre invernale 1805-1806, appare una novità: non è più annunciata l'intera scienza della filosofia, bensì un corso sulla «matematica pura», un corso di «filosofia morale» ed un corso di «storia della filosofia».

Quindi, solo nell'avviso per le lezioni del semestre invernale 1805-1806, compare il termine *Realphilosophie* ed è annunciata una trattazione della filosofia della natura e dello Spirito, indipendentemente dall'esposizione dell'intero sistema.

A questo punto si pone legittima la domanda del perché il filosofo abbia abbandonato il progetto della pubblicazione dell'intero sistema e abbia deciso di non trattare, nelle lezioni del 1805-1806, la logica e la metafisica.

Una probabile risposta è questa: se il «sistema» è l'esposizione del sapere assoluto e se, quindi, la stessa logica non è già una dottrina introduttiva, ma l'esposizione delle strutture razionali del reale, esso ha bisogno di una scienza preliminare che giustifichi e dia fondamento all'orizzonte dello *Spirito Assoluto* da cui esso è svolto. In breve Hegel ora, nella stesura definitiva dell'intera filosofia, ha avvertito la *necessità* di una *premessa* «fenomenologica», di una *fondazione* del sapere assoluto. Quest'idea viene esplicitata nell'avviso per le lezioni del semestre invernale 1806-1807, in cui è detto che egli tratterà: ma-

tematica pura, logica e metafisica - ovvero filosofia speculativa con la premessa della *Fenomenologia dello Spirito* - secondo la prima parte di prossima pubblicazione del suo libro: Sistema della scienza-filosofia della natura e dello Spirito.

A questo punto nel quale il filosofo ci ha lasciato, ossia all'articolazione più completa del suo sistema, s'innesta il problema della *Fenomenologia dello Spirito*. Il lavoro che Hegel dà alla luce, nel 1807, non corrisponde alla prima parte del sistema: la logica-metafisica non vi è esposta. La *Fenomenologia*, originaria premessa alla logica-metafisica, non solo si è ampliata, ma ha assunto la struttura di un'opera unitaria ed autonoma, che racchiude gli sforzi della costruzione della filosofia dello Spirito elaborata a Jena e negli anni di Jena. Anche se nata dall'esigenza della «fondazione» del sapere assoluto, essa realizza un progetto organico che non consente d'identificarne il valore in una crisi improvvisa del pensiero di Hegel, quanto piuttosto in un *suo* movimento necessario.

L'apparire dello Spirito nell'esistenza, come mondo umano, è il *linguaggio*.

La «facoltà di dare nomi» è la prima grande forza creatrice dello Spirito, il processo di umanizzazione della natura, lo strumento attraverso cui lo Spirito realizza il suo diritto di supremazia e appropriazione dell'intera natura.

Ma lo spirito non è immediatamente questa potenza. Il suo «risveglio» proviene da un fondo oscuro, in cui la vita è un immediato essere in sé stesso. Questo «dietro» della coscienza può essere indicato con la metafora dello «Spirito sognante», che ha da fare con un contenuto il quale non ha alcuna realtà, alcun esserci²⁵.

Lo Spirito sognante è un operare nascosto, inconscio, dello Spirito: l'irriflesso sapere di un essente. Immediatamente lo Spirito è sapere di un essente: è nell'*essere*; anzi, è perduto nell'essere, non è *per sé*. Ma il suo movimento essenziale è di negare sé come «immediato», di ritornare da quest'immediatezza e farsi come sé.

25 Si rimanda a HEGEL G.W.F. 1971: 110.

Lo spirito ritorna da questo essere e lo pone in sé come un *non-essente*, in generale come un che di tolto (HEGEL G.W.F. 1971: 106)²⁶.

Nella negazione di sé come essere, come essere immediato, o essente, lo Spirito si fa immaginazione rappresentatrice (*vorstellende Einbildungskraft*). Esso si contrappone in sé stesso; il suo oggetto è il suo stesso intuire; «è il Sé di fronte a sé stesso». Lo Spirito si duplica, ma in questa duplicazione non è più l'essente un puro permanere, ma il suo oggetto: l'immagine (*Das Bild*). Nell'intuire il suo intuire, lo Spirito coglie l'essere come il *suo* mondo, l'essere come il *suo*. Esso è ora in sé e per sé.

L'*immagine* dello spirito è nello spirito, nella semplicità indifferente:

l'immagine è nello Spirito come l'indifferenziato. Lo Spirito ne ha il possesso, ne è il signore. L'immagine è conservata nel suo *tesoro*, nella sua *notte*.

Essa è *inconscia*, cioè senza essere posta davanti alla rappresentazione come oggetto (HEGEL G.W.F. 1971: 106-107).

Lo Spirito come fondo oscuro del suo possesso, come «deposito» in cui s'interna l'essente in quanto immagine, come la *notte della conservazione* (*die Nacht der Aufbewahrung*) è l'interno della natura, il *puro Sé*, una vita senza coscienza, un «puro nulla» che contiene nella sua semplicità un'infinita ricchezza di molte rappresentazioni ed immagini²⁷.

L'uomo è questa «notte», questo «puro nulla». Il suo venire alla vita nasce dalla *notte*. Il «dietro» della coscienza (e dell'autocoscienza) è il «regno delle immagini», in cui il Sé, io, fa tutt'uno con l'immagine. La relazione coscienza-inconscio è dialettica, è il movimento essenziale dell'intera vita dello Spirito (non solo come soggetto, «io», ma anche come *storia*).

26 Si veda anche HEGEL G.W.F. 1951: 440, 446 e ss.; HEGEL G.W.F. 1951: §§ 130-131, 138-139.

27 Questa notte, anche se romantica (si veda DE NEGRI E. 1969: 230), non è un passaggio provvisorio della costruzione dialettica dello Spirito. Il tema dell'inconscio – il riconoscimento della sua funzione nello sviluppo della vita psichica, il suo legame dialettico con la coscienza – sarà ripreso da Hegel nell'*Enciclopedia*.

Nell'immediatezza del puro interno, la *notte* dell'uomo appare come un improvviso turbinio d'immagini fantasmagoriche:

In fantasmagoriche rappresentazioni tutt'intorno è notte; improvvisamente balza fuori qui una testa insanguinata, là un'altra figura bianca e altrettanto improvvisamente scompaiono. Questa notte si vede quando si fissa negli occhi un uomo (HEGEL G.W.F. 1971: 107).

Lo Spirito, il soggetto-vivente, è la negatività che tutto nientifica, ma ad un tempo, tutto conserva. Ma nel suo interno non accade solo la negazione, è posto anche il «potere di tirar fuori da questa notte le immagini o di lasciarle sprofondare» (HEGEL G.W.F. 1971: 107); e lo sviluppo di questo potere è il movimento che conduce, attraverso momenti di semioscurità, alla coscienza.

Nello scindere le immagini, nel riintuire l'essere, lo Spirito trova questo già noto, ossia:

io mi ricordo di esso, oppure io ho in esso l'immediata coscienza di me (HEGEL G.W.F. 1971: 108).

L'immagine non è più soltanto essente, oggetto; il ricordo (*Erinnerung*) aggiunge all'oggetto il momento dell'essere-per-sé:

[...] non vedo o sento soltanto l'oggetto, ma con ciò penetro nel mio interno, *ricordo me*, traggio me fuori dalla mera immagine e pongo me *in* me (HEGEL G.W.F. 1971: 108).

Questo Sé che lo Spirito *aggiunge* all'oggetto è quella notte in cui lo sprofondava e che ora è emerso dinanzi a sé; è *suo* oggetto.

Il dominio del Sé - l'atto con cui lo Spirito si è ricongiunto riflessivamente con lui stesso sull'oggetto - si perfeziona nel *segno* (*Zeichen*) e nel linguaggio (*Sprache*), su cui soltanto s'impiana il processo di universalizzazione del pensiero divenuto «come pensiero»: *intelletto* (*Verstand*) e ragione (*Vernunft*). Il passaggio di questi momenti è il passaggio dello «Spirito desto», «ridestato» nel «regno dei nomi». Nel ricongiungimento dello Spirito all'oggetto, nell'apparire della sintesi di contenuto ed io, nella rivelazione nell'io dell'oggetto, questo non ha più un valore indipendente proprio: «il suo essere è l'io stesso».

L'oggetto vale per ciò che designa, cioè, per l'immagine che evoca. Essa è *segno* il cui contenuto è l'io.

Il processo di universalizzazione intrasoggettivo si realizza come processo semiotico: nel *segno* «*un intuito viene posto come un che di strappato alla sua connessione, come relativo ad un altro*»; è posto «*in generale come un altro da ciò che è*» (HEGEL G.W.F. 1971: 63).

Il segno è una certa intuizione immediata che rappresenta un contenuto affatto diverso da quello che ha per sé (HEGEL G.W.F. 1951: 419). L'oggetto esterno (intuizione o l'immagine immediata) è stato tolto, è diventato un altro, da ciò che esso è. È caduto sotto la signoria del Sé. Ha perduto il significato di essere immediato, indipendente. Non è avvenuta soltanto una sintesi, ma è stato tolto l'essere dell'oggetto [...] Questo vale come un che di *interamente* altro, ha [...] un altro significato, ovvero vale come *segno (oder gilt als zeichen)* [...] Il suo contenuto non ha valore indipendente (*frein*) proprio; il suo essere è l'io stesso-idealismo che diventa a sé oggetto [...] il mio *essere-per-me* è oggetto come essenza della cosa. [...] L'io è qui oggetto esso stesso come l'*interno* della *cosa* (HEGEL G.W.F. 1971: 108-109).

Nel *segno*, quindi, si realizza la connessione dell'io e della cosa, la sussunzione dell'immagine immediata nell'elemento universale del Sé attraverso il tessuto preesistente delle rappresentazioni. Nella coscienza, cioè, è la coscienza stessa che si pone come essenza dell'oggetto: essa è a sé stessa oggetto, «l'essere è il Sé». Ma quest'interiorità della coscienza è ancora *immediata, interna*: essa deve diventare reale, deve *esistere*, diventare oggettiva. Questa *coscienza muta*, come la chiama Hegel, ritorna all'essere con il *linguaggio*.

Il fatto che io intuisco la cosa solo in quanto segno, ed invece la sua essenza in quanto io, in quanto significato, riflessione in sé, è esso stesso oggetto, interiorità, che anche esiste. Dapprima è così interiorità immediata; ma poi deve entrare anche nell'esistenza, diventare oggetto; per converso deve essere esteriormente questa interiorità: ritorno all'essere. Questo è il linguaggio come la facoltà di dare nomi [...] la forza che pone l'interno come l'essente (idealismo che diventa a sé oggetto). Questo è

poi, in generale, il vero *essere* dello spirito in quanto tale (HEGEL G.W.F. 1971: 109)²⁸.

Il *linguaggio* è la prima forza creatrice dello Spirito: con il nome l'oggetto è nato fuori dall'io.

Il mondo, la natura non è più un regno di *immagini*, interiormente tolte e che non hanno alcun essere, bensì un regno di nomi. Quel regno delle immagini è lo spirito *sognante*, che ha da fare con un contenuto, che non è alcuna realtà, alcuna esistenza. Il risveglio dello spirito è *il regno dei nomi*. Ad un tempo, però, qui è la scissione, lo spirito è in quanto coscienza (HEGEL G.W.F. 1971: 110).

Il nome è, così, il dispiegamento dello Spirito soggettivo a coscienza, la nascita dell'uomo come mondo storico-culturale.

Il linguaggio è il mezzo attraverso il quale ha luogo la prima integrazione di soggetto e oggetto. Esso costituisce anche la prima comunità effettiva, nel senso che è oggettivo e condiviso da tutti gli individui (MARCUSE H. 1966: 95).

L'uomo non vive più nel fondo oscuro della sua *notte*: si è destato, sollevato dal livello dell'animalità, della soggettività immediata e dell'esteriorità dello spazio e del tempo. La natura, ora, è il *suo* mondo: un processo di spiritualizzazione e umanizzazione.

L'uomo parla della cosa come della cosa propria e vive in una natura spirituale, nel suo mondo e questo è l'essere dell'oggetto. Lo spirito è in rapporto con sé stesso; dice all'asino: tu sei un che d'interno, quest'interno è l'io, e il tuo essere è un suono, che è qualcosa di affatto altro che l'essere sensibile. Fin tanto che noi vediamo l'asino, ed anche lo tocchiamo o udiamo, siamo la stessa cosa, siamo immediatamente tutt'uno con lui e siamo riempiti da lui. Ma, venendo indietro come nome, esso è un che di spirituale, qualcosa di completamente altro (HEGEL G.W.F. 1971: 110).

Nella dimensione dell'intuizione e dell'immagine il soggetto e l'oggetto non ci sono; l'asino, di cui parla Hegel, ciò che nella nostra co-

28 Si veda anche HEGEL G.W.F. 1951: §§ 459 e ss.

scienza diciamo che è un asino, siamo noi stessi, ed esso è noi stessi, un fluido di sensazioni ed immagini. Ma nel «regno dei nomi», nella potenza creatrice dello Spirito, «asino» è immediatamente una cosa reale. Un «oggetto, un «significato», un valore-qualcosa che è tutt'altro che il suo mero essere sensibile.

Il nome è così l'essere-ideale della coscienza, la sua oggettività. Nella sua irrelata singolarità è ancora legato all'essente-sensibile, ad un'immagine, che è il suo significato. Esso, però, nella vivente realtà della coscienza non esiste come singolo, ma è già nella mediazione, è relativo ad altri nomi, ad una pluralità di nomi, è in un «regno di nomi». Ma in questo mondo il nome in sé stesso è senza relazione: la relazione tra i nomi non proviene da se stessi, ma è posta dall'io, cioè dallo Spirito che, libera forza creatrice, nega la singolarità del nome e pone la relazione tra i nomi, stabilisce un ordine di essa. Questa è la prima *opera*, la prima attività oggettiva dello Spirito.

Lo spirito va in sé da questo *essere* del nome, ovvero il suo denominare gli è oggetto come un regno, come una pluralità di nomi [...] L'io soltanto c'è come portatore, spazio, sostanza di questi nomi, esso è il loro *ordine* ovvero la relazione di essi come termini perfettamente equivalenti e indifferenti l'uno all'altro. I nomi non hanno in loro alcun ordine, alcuna relazione. L'io ora deve intuire sé come ciò che mantiene fermo quest'ordine, in modo che sia un ordine durevole (HEGEL G.W.F. 1971: 111-112).

L'io, forza dileguante e irrequieta, diviene «ordine durevole» dei nomi, il loro *essere*, il loro *essere* solo attraverso la *memoria* (*Gedächtnis*). Con la memoria l'io non è più mero soggetto, ma *uomo*, lavoro.

L'esercizio della memoria è perciò il *primo lavoro* dello spirito ridestato come spirito (HEGEL G.W.F. 1971: 113)²⁹.

In questa attività l'io si consolida come *essere*, come *cosa*. La sua inquietudine, la sua forza libera, diviene oggettività consolidata. Il *lavoro* è il momento essenziale dello Spirito, il quale esiste soltanto nella forma dell'oggettivazione. Ma l'io, come attività, *lavoro*, non permane nella sua oggettivazione. La *cosa* che esso diventa nel regno dei nomi

²⁹ Si veda anche HEGEL G.W.F. 1951: §§ 461-464.

è *in-sé* io. Questo *in-sé* deve uscire fuori; l'io che *agisce* deve *ri-agire* per portare fuori sé stesso: la *cosa* deve divenire l'*io*, ovvero, l'io deve riconoscersi nella cosa.

Questa attività in sé stesso che consiste appunto nel portar fuori di sé, è l'attività inversa di quella di trasformare la *cosa* nell'io (HEGEL G.W.F. 1971: 116).

In breve, bisogna togliere l'*oggettività*. Questa, la *cosa*, ha in sé stessa la sua necessità, giacché essa è il Sé dell'io. La differenza nella cosa è la differenza nel Sé, cioè la cosa è in sé stessa relazione *negativa*. In altri termini, entrambi i lati, contenuto e io, sono completamente equivalenti l'uno all'altro, perché ognuno è l'universale, cioè il *riferire-sé-a-sé*. Ma essi sono anche riferiti l'uno all'altro, l'uno è per l'altro; sicché, ognuno è quello che è soltanto nell'opposizione all'altro. L'universale è solo in quanto implica la *negatività* e viceversa.

Questo rapporto dell'*io* e della *cosa* è il movimento attraverso cui il *pensiero* giunge alla perfetta identità di sé con la sua oggettività.

Nella relazione degli estremi, entrambi universali, né l'uno né l'altro costituisce l'unità, giacché ognuno è sé solo nel suo rapportarsi all'altro.

L'unità è un «terzo», che è tutto ciò che essi sono:

l'universalità, la negatività, il loro essere.

Questo «terzo» è:

[...] il puro movimento della universalità, la quale è l'in-sé e l'esserci del diverso da lei. È *ragione*, che è a sé stessa l'*oggetto*. La *ragione* è il *sillogismo* nella sua infinità, il sillogismo che si scinde in estremi, i quali immediatamente, in quanto *sono*, hanno appunto l'altro come proprio *in-sé* (HEGEL G.W.F. 1971: 120).

In questo modo il pensiero, l'io, non ha più come suo contenuto un altro oggetto, ma ha colto *se stesso* ed è a sé oggetto: l'oggetto è *in-sé* ciò che l'intelligenza è³⁰.

30 Si rimanda a Hegel G.W.F. 1951: §§ 465-468.

L'intelligenza ha raggiunto la sua *libertà*, ma è questa una libertà priva di *contenuto*, perché proprio a spese del contenuto, attraverso la sua perdita, essa si è liberata. Ora il suo movimento è l'opposto, quello di riempirsi, non attraverso l'introspezione, bensì attraverso la generazione di un contenuto tale che in esso l'intelligenza abbia la coscienza del suo *fare*.

In tal modo l'intelligenza diventa *volere*, spirito pratico, *lavoro*.

Ora l'io non solo conosce il suo mondo, definisce la sua sfera di influenza e comunica ciò che sa agli altri, ma *opera* anche in questo mondo, lo trasforma, prende posizione cosciente *contro* i suoi compagni e afferma le sue necessità e i suoi desideri. Dal mondo del *nome*, l'uomo è passato al mondo del *fatto*, dalla *parola* all'*azione*. Gli antagonismi che risultano dallo scontro tra gli uomini per definire il loro possesso sono integrati nel processo del *lavoro* che

diventa anche la forza decisiva per lo sviluppo della cultura
(MARCUSE H. 1966: 96).

I vari tipi d'integrazione che il lavoro determina col suo processo sono: la famiglia, la società civile e lo Stato.

Il *lavoro* è dapprima l'appropriazione della *natura* da parte dell'uomo. Esso è la *brama* o il desiderio di *togliere* l'oggetto.

Nel lavoro il desiderio strappa l'*oggetto* che è da annientare dalla sua connessione in generale, lo particularizza e lo pone in quanto riferito ad un desiderante (HEGEL G.W.F. 1971: 76).

Così l'individuo è attivo in quanto *lavorante*, ma il desiderio, nel suo annientare, non perviene alla sua soddisfazione e l'*oggetto*, proprio nella misura in cui è annientato, altrettanto continua a sussistere:

il lavoro è questa coscienza pratica in quanto relazione di universali, essere uno di entrambi (coscienza-oggetto) ovvero il continuo permanere dell'annientare (HEGEL G.W.F. 1971: 76).

In questo movimento costante l'uomo e l'oggetto acquistano il loro effettivo valore:

Determinazione dell'oggetto. L'oggetto è dunque contenuto, differenza, e invero contenuto, differenza del sillogismo, singolarità ed universalità ed un medio di queste [...] Poiché l'oggetto (in quanto *essente*) è l'altro, la sua attività è quella dell'io; esso non ha alcuna attività propria; questo estremo cade fuori di lui. In quanto cosalità esso è passività, comunicazione di questa attività; esso in quanto è mobile ha sì l'attività, ma come l'estraneo in lui. Il suo altro estremo è l'opposizione (la particolarità) di questo suo essere e dell'attività. Esso è *passivo*; è per *altro*, riguarda questo, è in generale ciò che è da consumare. Questo è il *suo essere*, ma ad un tempo forma attiva contro di esso, comunicazione dell'*altro*.

Rapporto inverso: secondo un lato l'attività è solo un che di comunicato, ciò che semplicemente riceve, secondo l'altro lato esso è attivo contro l'altro. L'impulso soddisfatto è il *lavoro tolto* dell'io; questo è l'oggetto che lavora in sua vece. Lavoro è il concreto farsi-cosa.

La scissione dell'io che è impulso è questo diventare oggetto. (L'appetito deve incominciare sempre da capo, esso non perviene a separare il lavoro da sé). L'impulso invece è l'unità dell'io che si è fatto cosa. La mera attività è *pura* mediazione, movimento; la mera soddisfazione dell'appetito è il puro annientamento dell'oggetto (HEGEL G.W.F. 1971: 124-125).

I due lati della dialettica del *lavoro*, quello contenutistico (rapporto dell'uomo all'oggetto) e quello formale (la dialettica della forma sillogistica come dialettica della realtà stessa), sono qui chiaramente formulati.

Il movimento dialettico è duplice: da una parte, l'oggetto diviene propriamente oggetto reale, per l'uomo, solo nel lavoro e solo mediante il lavoro: la sua oggettività è distrutta ed esso ne riceve una nuova; dall'altra, nel lavoro, l'uomo si estranea, diventa *cosa* a se stesso, ma nello stesso tempo, egli abbandona l'immediatezza, rompe la vita puramente naturale e impulsiva.

È proprio qui, in questo distacco dall'immediatezza naturale, che l'uomo *diventa* uomo.

Ma nel lavoro l'uomo deve uscire dalla sua singolarità: il suo lavoro deve *essere riconosciuto*, il lavoro di un singolo deve diventare «un atto razionale [...] universale»:

Per il lavoro in quanto tale è *ora* altrettanto presente l'esigenza: esso vuole *essere riconosciuto*, avere la forma dell'uni-

versalità [...] Il lavoro non è un *istinto*, bensì un atto razionale (*Vernunftigkeit*), che nel popolo si fa universale, e perciò è opposto alla singolarità dell'individuo, che deve superarsi; ed il lavoratore esiste proprio perciò non in quanto *istinto*, bensì nel modo dello spirito, nel senso che *il lavoro in quanto attività soggettiva dei singoli è diventato tuttavia un altro*, una regola universale (HEGEL G.W.F. 1971: 95).

Questo processo di universalizzazione del lavoro avviene attraverso la sua divisione, l'impiego dello *strumento* e della *macchina*.

Dapprima assistiamo al processo dialettico onde, nella società, l'invenzione del singolo conduce all'innalzamento del livello generale, cioè al progresso dell'universalità del lavoro:

Di fronte all'abilità universale *si pone il singolo come un particolare*, si distingue da essa e si fa più abile degli altri, inventa strumenti più idonei; ma quello che nella sua abilità particolare è un vero universale, è l'*invenzione* di un universale; e *gli altri lo apprendono*, tolgono la sua particolarità, e l'invenzione diventa immediatamente bene universale (HEGEL G.W.F. 1971: 96).

Così, nello strumento, l'attività dell'uomo diviene universale. Ma è solo con la *macchina* che si ottiene una trasformazione qualitativa:

Nella *macchina* l'uomo toglie anche questa sua attività formale e lascia lavorare la macchina completamente per lui. Ma quell'inganno che egli compie contro la natura [...] si vendica contro lui stesso; di quanto egli si avvantaggia sulla natura, quanto più l'assoggetta, tanto più egli diventa sottomesso. In quanto egli fa lavorare la natura per mezzo di macchine di diverso genere, non toglie così la necessità del suo lavorare, ma la sposta soltanto, la allontana dal naturale [...] e il lavoro che gli avanza, diventa esso stesso *più meccanico*; egli diminuisce il lavoro per il tutto, ma non per il singolo, anzi lo accresce piuttosto, poiché quanto più meccanico diventa il lavoro, tanto meno ha valore, e tanto più in questo modo egli deve lavorare (HEGEL G.W.F. 1971: 96).

Queste considerazioni sugli effetti della macchina sul lavoro (eccezionali per questo periodo, in cui lo sviluppo dell'industria borghese è appena agli albori), contengono una chiara comprensione del movi-

mento del capitalismo. Se, da una parte, Hegel riconosce al capitalismo la divisione sociale del lavoro e lo sviluppo delle forze produttive che in essa e attraverso di essa si attua, dall'altra, non nasconde affatto la disumanizzazione ad essa necessariamente connessa della vita dell'operaio. Questo processo necessario d'immiserimento di grandi masse di popolo ad opera del capitalismo è espresso in forma molto più pregnante in una sintetica proposizione delle lezioni del 1805-1806:

Fabbriche e manifatture fondano la loro esistenza proprio sulla miseria d'una classe.

La coscienza, dunque, in quanto pratica si rapporta innanzitutto

ad una opposizione assoluta, ad *una cosa morta* (HEGEL G.W.F. 1971: 75),

che essa *desidera*, lavora e di cui *gode*. Il lavoro assume, poi, nello strumento un'«esistenza durevole» (HEGEL G.W.F. 1971: 76). Ma nella *cosa* la coscienza non trova sé. L'individuo può ritrovare sé come «intera singolarità» e può relazionare sé a sé solo «nella coscienza dell'altro». Se prima l'individuo adoperava la sua *astuzia* per piegare la natura alla sua volontà e innalzare il livello generale di vita, l'*astuzia* ora diventa:

[...] il forte comportamento di costringere gli altri ad essere come sono in sé e per sé, di portare ciò nella luce della coscienza (HEGEL G.W.F. 1971: 127).

Questo nuovo lato del *lavoro* è l'inizio dello sviluppo della *comunità*. Solo ora la sfera dello Spirito soggettivo si chiude, mostra la sua natura ideale e astratta, perché la realtà dell'io, il suo vero essere sono sempre nella dimensione dell'intersoggettività, nella sfera sociale e comunitaria. Hegel stesso, nella *Filosofia dello Spirito* del 1803-1804, dopo aver esposto le «potenze» soggettive del *linguaggio* e dello *strumento*, passando a descrivere «lo Spirito del popolo», dice:

le potenze precedenti sono in generale ideali; esse sono esistenti per la prima volta in un popolo; il *linguaggio* è solo in

quanto linguaggio di un popolo, altrettanto intelletto e ragione
(HEGEL G.W.F. 1971: 94).

L'io, quindi, ritrova se stesso solo nel rapporto con un altro io, il suo vero essere è solo nella dimensione dell'intersoggettività, nella sfera sociale e comunitaria.

L'uomo non è più di fronte a una *cosa*: a confronto ora sono due *caratteri*, due coscienze. La volontà (*der Wille*) si sdoppia in un polo maschile ed in un polo femminile. L'un carattere (il maschio) è tensione, appetito, impulso, l'altro (il femminile) è l'oggetto dell'impulso, il termine della soddisfazione.

La volontà è diventata raddoppiata, scissa. Essa è determinata, è *carattere*. L'un carattere è questa tensione, la forza di opposizione dell'essente, che però è cieca, non ha alcuna coscienza della natura di questo essere, è quello che sta allo scoperto, che va innanzi diritto, che spinge fuori ed è spinto.

Il maschio ha appetito, impulso; l'impulso femminile consiste piuttosto nell'essere soltanto l'oggetto dell'impulso, nell'*eccitare*, nel suscitare l'impulso, e nel lasciare che questo si soddisfi in lui (HEGEL G.W.F. 1971: 127-128).

Questi estremi devono comporsi in unità. Essi stanno l'uno di fronte all'altro. Ognuno sa sé nell'altro; sono indipendenti:

[...] l'uno è il sapere in sé, mentre l'altro è il sapere in quanto attività verso l'esterno; [...] Essi sono, perciò, solo caratteri opposti, i quali non sanno se stessi bensì sanno da un lato sé nell'altro, e da un lato solo sé in se stessi. Il movimento del sapere è, perciò, solo nell'interno, non nell'oggettivo (HEGEL G.W.F. 1971: 129-130).

Questo loro sapere deve diventare un *conoscere* (sapere reciproco); essi devono togliere la loro indipendenza. Ciò avviene proprio per il fatto che ognuno sapendo sé *nell'altro*, toglie sé stesso in quanto esente-per-sé, in quanto, cioè, diverso.

Questa rinuncia alla propria indipendenza diviene l'*essere per l'altro*, questo proprio togliere diviene l'essenza dell'altro: l'altro sa sé in me, è per me. Il sapere dell'uno è il sapere anche dell'altro: essi fanno la stessa cosa. Questo conoscersi degli estremi è l'*amore*.

Questa inversione (= sapere sé dell'altro nel proprio altro) consiste nel fatto che ognuno, proprio perché sa sé *nell'altro*, toglie se stesso in quanto essente-per-sé, in quanto diverso, rinuncia alla propria indipendenza; [...] Questo proprio togliere è il suo *essere per altro*, in cui si muta il suo essere immediato, il suo proprio togliere diviene ad ognuno rispetto all'altro come *essere per l'altro*. L'altro è, dunque, per me, cioè esso sa sé in me. Esso è soltanto essere per altro, cioè è fuori di sé. Questo conoscere è l'*amore* (HEGEL G.W.F. 1971: 130).

Ma l'*amore* qui è ancora immediato. Gli estremi operano sì l'uno per l'altro, ma il bene che essi producono sta loro di fronte come un «essere astratto». La loro attività si concretizza dapprima in un *possesso oggettivo*, in una mera *cosalità* che

è la durevole, permanente (come nello strumento il lavoro) possibilità della loro esistenza (HEGEL G.W.F. 1971: 132).

L'amore non si riconosce ancora in questo lavoro. Gli estremi conoscono il loro reciproco amore attraverso la mediazione di un «reciproco servizio» che è un «possessione-di famiglia», un «guadagno». Ma a questo *bene* manca la coscienza dell'amore:

Questo oggetto, però, non ha ancora l'amore in se stesso; l'amore è invece negli estremi. Il conoscere di entrambi i caratteri non è ancora esso stesso un conoscere conoscente (HEGEL G.W.F. 1971: 132).

L'amore si eleva all'autocoscienza solo nella generazione del figlio; questi è l'unità dei genitori,

la loro coscienza divenuta [...] la loro morte (HEGEL G.W.F. 1971: 79).

Il vivente nega sé stesso nell'atto in cui si pone: la sua figurazione, la sua realizzazione perfetta è la morte, o, positivamente, la creazione di un nuovo individuo. Morte e vita sono inseparabili come due aspetti indissolubili del tempo che, nello stesso tempo, è e non è. Questo è un pensiero costante nella concezione della vita di Hegel.

Nella divisione dei sessi, l'amore diviene a sé oggetto: il suo movimento produce due *autocoscienze* perfettamente libere e tese l'una contro l'altra. La lotta, che qui si apre, è una lotta assoluta dell'uomo, contro l'uomo.

Questa condizione è lo *stato di natura*:

il libero, indifferente essere degli individui l'uno contro l'altro (HEGEL G.W.F. 1971: 134).

Nello *stato-di-natura* gli individui si fronteggiano l'uno contro l'altro con uguale pretesa sulle cose. Ognuno prende ciò che può, questo è un suo *diritto*. Il diritto, infatti, è il «riconoscimento» del possesso del singolo:

La cosa appare perché *mia*. Io devo essere riconosciuto, io ho valore *immediatamente* e nella forma dell'immediatezza. Questo *riconoscimento* è il diritto. L'uomo ha il *diritto* di impossessarsi di ciò che egli può in quanto singolo. Egli ha il diritto; [...] egli è il potere su tutte le cose (HEGEL G.W.F. 1971: 136).

Ma questo possesso è di tutti su tutto; esso è affidato al *caso*:

L'adeguatezza al bisogno di una famiglia, di un singolo, contraddice il puro Sé, l'uguaglianza, che è appunto a fondamento del diritto. Su questo non vi è niente di determinabile *in sé*, ma appartenendo alla singolarità, questo è il lato che è rimesso *al caso* (HEGEL G.W.F. 1971: 138).

Ma la designazione del «prendere possesso» non può essere rimessa al caso: ciò contraddice all'essenza del diritto che è l'uguaglianza, ossia il riconoscimento che ognuno posseda, senza essere minacciato dall'altro; essa deve divenire giuridica:

La presa-di-possesto è *l'appropriazione sensibile*, che l'uomo deve (*soll*) trasformare in appropriazione giuridica mediante il riconoscimento (HEGEL G.W.F. 1971: 136).

C'è qui l'anticipazione di un motivo dialettico che Hegel riprenderà poco dopo in forma più suggestiva, nella *Fenomenologia dello Spirito*, vale a dire, la dialettica servo-padrone.

Dapprima gli individui sono reciprocamente immediati; essi stanno l'uno di fronte all'altro in una posizione diversa: l'uno è quello che possiede, l'altro è l'escluso. Ognuno sa sé in se stesso e non nell'altro; la sua essenza è in sé. Il movimento incomincia con l'indipendenza dell'essere-per-sé degli estremi:

il movimento, dunque, non comincia qui con il positivo, col sapere sé nell'altro e intuire con ciò la negazione-di-sé dell'altro, ma al contrario, comincia con il sapere, e piuttosto *essere sé* non in lui, col vedere nell'altro l'essere-per-sé dell'altro (HEGEL G.W.F. 1971: 139).

Ma, se ognuno è un essente-per-sé, proprio in quanto non è per l'altro, esso pone il sé nel *sapere* di un altro.

L'escluso viola il possesso dell'altro, egli vi pone dentro il suo escluso essere-per-sé, il suo *mio*. Egli rompe in esso qualcosa [...] per dare a sé il suo sentimento-di-sé, ma non il suo vuoto sentimento-di-sé, bensì quello che pone il suo Sé in un altro Sé, nel sapere di un altro (HEGEL G.W.F. 1971: 139).

In altri termini, la sua esistenza è *fondata* dalla presenza dell'altro. Così il rapporto è ribaltato: “se” l'originaria intenzione dell'uno era il puro riferire del suo essere a sé stesso, ora esso ha il suo “se” nel *sapere* di sé dell'altro, e pertanto dipende da questo.

Tale scoperta non porta ad un'uguaglianza delle due coscienze, bensì ad una nuova ineguaglianza che deve essere tolta:

Che, dunque, l'escluso si sia reintegrato non porta l'uguaglianza di entrambi, ma piuttosto una nuova ineguaglianza. [...] Questa ineguaglianza deve essere tolta (HEGEL G.W.F. 1971: 140).

Infatti *ognuno è fuori di sé*, ognuno è cosciente di sé nell'altro. Il rapporto si è capovolto. L'escluso con il suo movimento ha restituito a sé il suo esserci; ma questa restituzione è avvenuta a spese dell'altro, dell'*offeso*. L'uno è soddisfatto, l'altro è eccitato, teso:

[...] in ognuno essa [= l'ineguaglianza] ha la forma secondo la quale *ognuno* sa sé fuori di sé: l'uno ha perduto il suo esserci, cioè l'offeso; l'altro ha restituito a sé il suo esserci, ma questa restituzione avviene a spese dell'altro. [...] Le loro parti si sono dunque scambiate: l'offensore è per sé soddisfatto; il secondo è ora l'eccitato, il teso, un essere-per-sé estraneo ha posto sé nel suo proprio essere-per-sé (HEGEL G.W.F. 1971: 141).

Quest'ultimo deve ricominciare il suo sé di fronte all'altro.

Ma quest'affermazione del proprio valore può avvenire soltanto mediante un *riconoscimento* del suo essere da parte dell'altro:

Egli è diretto non più a produrre il suo esserci, bensì a produrre il suo sapere di sé, cioè ad essere *riconosciuto* (HEGEL G.W.F. 1971: 141).

Il processo è all'inverso. È ora la coscienza offesa che riscatta se stessa mediante l'altro. Essa intuisce come suo proprio essere quello su cui l'altra fondava la sua libertà, riconosce nell'essere che l'altra distrugge il suo sé, e così realizza la sua reintegrazione.

In breve, essa si *ri-conosce* come il fondamento dell'altra e, quindi, pienamente libera:

Egli intuisce, dunque, il suo esserci esteriore tolto. Questo esserci è il suo proprio; egli muta l'essere-tolto di quell'estraneo nell'essere-tolto del suo più proprio essere-per-sé, perché egli è ragione. La reintegrazione è la reintegrazione nella ripresa del suo esserci, nell'astrazione del sapere (HEGEL G.W.F. 1971: 142).

Le due coscienze a confronto si pongono, in definitiva, in un movimento che è lotta per la vita o per la morte:

Questo riconoscimento *della singolarità porta dunque con sé il nulla della morte*; ognuno deve sapere dell'altro, se egli sia una coscienza assoluta; ognuno deve porre in sé una relazione verso l'altro tale che per mezzo di essa questo viene alla luce; egli deve offenderlo, ed ognuno solo in tanto può sapere dall'altro, se egli sia una totalità in quanto lo spinge fino alla morte: ed ognuno mostra sé come totalità per sé altret-

tanto solo in quanto egli stesso spinge fino alla morte (HEGEL G.W.F. 1971: 86)³¹.

In questa lotta, con cui ognuno «ha di mira la *morte* di un altro», arrischiando la propria vita, le coscienze riscattano la propria *libertà*: «ognuna viene fuori in modo che l'altra è vista come un puro Sé».

Di fronte ora non sono più due volontà estranee: l'operare dell'una è l'operare anche dell'altra; esse sono consapevoli che il movimento è unico, *universale*. Quest'universale è la volontà consapevole, il reciproco *riconoscere* (*Anerkennen*).

La coscienza singola

non è mera forma della singolarità senza *sostanza*, al contrario i singoli non sono più, è *sostanza assoluta* [...] *eticità* assoluta (HEGEL G.W.F. 1971: 89).

È così che lo Spirito Soggettivo si sa libero ed è destinato a svolgersi come oggettività, come realtà giuridica. Questo processo dello Spirito non è presente nel corso di lezioni del 1803-1804. Qui la vita dello Spirito si arrestava alla dialettica del lavoro come appropriazione e dominio dell'uomo sulla natura. Mancava l'ulteriore sviluppo del lavoro: il lavoro come movimento essenziale nella costituzione della *società* e dello *Stato*. Le considerazioni che, pertanto, qui ritornano su questo tema sono in rapporto al costituirsi della società. L'esposizione che ci è fornita è un'analisi acuta della società borghese, dello Stato borghese, visto come Stato-macchina.

Il concetto su cui si muove tutto il discorso hegeliano è che il perfezionamento tecnico del lavoro presuppone una divisione sociale di esso, altamente sviluppata, e che l'avvento del macchinario contribuisce, a sua volta, all'ulteriore sviluppo della divisione del lavoro con la conseguenza del sempre maggior allontanamento del singolo lavoro dall'immediata soddisfazione dei bisogni dell'individuo.

L'esserci, la sfera dei bisogni naturali, è nell'elemento dell'essere in generale una *quantità* di bisogni; le cose che servono alla loro soddisfazione *vengono lavorate, la loro possibili-*

31 Questa concezione dell'esistenza, come movimento dialettico vita-morte, ha fornito a qualche interprete di Hegel lo spunto per una lettura «esistenzialistica» del suo pensiero (si veda per esempio MERLEAU-PONTY M. 1962: 87-94).

tà *interna*, *universale* viene posta come esteriore, come *forma*. Questo lavorare è però un molteplice; è il *farsi-cosa della coscienza* [...] I bisogni sono molti;

ma

la soddisfazione di tutti questi bisogni del singolo non è, come egli diviene a sé oggetto nel suo esserci, ciò che è prodotto da lui. Lavoro *universale* è così *divisione* del lavoro, risparmio, dieci operai possono fare altrettanti spilli che cento. Quindi ogni singolo [...] lavora per *un* bisogno. Il contenuto del suo lavoro trascende il *suo* bisogno; egli lavora per i bisogni di molti, e così fa ognuno (HEGEL G.W.F. 1971: 146-147).

Il perfezionamento tecnico e quello sociale del lavoro sono, dunque, in reciproca interazione e si promuovono l'un l'altro. Ma se agli occhi di Hegel, da una parte, questo svolgimento si configura necessario, perché costituisce il movimento del progresso umano, d'altra parte, però, a lui non sfuggono gli effetti distruttivi che la divisione del lavoro capitalistico e lo sviluppo della meccanicizzazione producono sul lavoro umano, sulla vita umana. Questa giusta conoscenza del carattere contraddittorio dello sviluppo capitalistico caratterizza, da questo momento in poi, l'evoluzione del pensiero di Hegel. Nella *Filosofia del diritto*, egli formula gli stessi concetti ad un livello, però, più astratto. Ancora qui la società borghese gli appare come una totalità oggettiva che si muove con le sue proprie leggi ed elimina da sé i suoi contrasti³².

Ma ciò che risulta interessante in questa disamina della società borghese è il sorgere del nuovo concetto di *alienazione* (*Entäusserung*).

Nello scambio io ho voluto, ho posto la mia cosa come valore, cioè come *interno* movimento, interno fare, *mentre il lavoro immergeva ciò nell'essere*; tutte e due le volte c'è *questa stessa alienazione*.

A) Io divento *immediatamente* la cosa, la forma, che è *essere*, nel lavoro.

B) Altrettanto io mi privo di questo mio esserci, lo rendo un esserci *a me estraneo* e mi *conservo* in esso (HEGEL G.W.F. 1971: 149-150).

32 Si confronti HEGEL G.W.F. 1965: 175-183; §§ 196-198.

Il lavoro non è per Hegel solo il movimento della nascita della società dell'uomo, ma anche di quella del mondo in cui l'uomo si trova *alienato*, estraneo. L'alienazione acquista ora la sua figurazione definitiva e concreta (*scambio, denaro*).

Nel periodo di Berna e di Francoforte, la vecchia concezione della "positività" esprimeva solo un carattere rigido ed unilaterale dei rapporti economici: essa è una proprietà di formazioni sociali, di oggetti, di cose; le manca la *consapevolezza* di un movimento dialettico. Qui, invece, l'alienazione si è storicizzata: Hegel vede che i settori "positivi" della società moderna sono anch'essi prodotti dell'attività umana. Il mondo dei rapporti economici è sì il mondo in cui l'uomo è dominato, impotente, ma è, anche, "essenzialmente", il prodotto stesso della sua attività. Questi due lati dell'alienazione costituiscono, fin da questo momento, la base della forma suprema della dialettica hegeliana.

Il filosofo non pensa affatto (e vedremo brevemente in seguito perché) a recuperare l'alienazione all'interno del capitalismo, sul piano cioè di un settore dei rapporti storici. Il recupero di questo concetto avviene nel *soggetto*, dopo che egli lo ha, nella *Fenomenologia dello Spirito*, ulteriormente fondato nella sua universalità. Ma si badi: questo *soggetto* è soggetto *storico* che nel *sapere di sé* è *sapere storico*.

L'ultima parte dell'analisi hegeliana riguarda l'articolazione della *società* in *ceti* e l'abbozzo di una filosofia della storia che, sostanzialmente, rimarrà immutata anche nelle opere della maturità.

Il processo a cui assistiamo è quello della formazione dello Stato, del mondo della «cultura» e delle forme del sapere di sé dell'uomo: arte, religione, scienza. La prima cosa che risulta interessante da questo movimento dialettico del processo storico è che il mondo antico ha perso la vecchia concezione che il filosofo aveva sostenuto nella filosofia della storia, a Berna e a Francoforte. Esso è ora per il filosofo «solo un ricordo», un periodo totalmente trascorso dell'evoluzione dell'umanità, che ha cessato per noi di essere un modello di organizzazione dello Stato e della società.

Questa è la bella e felice libertà, che è stata ed è tanto invidiata. Il popolo è parimenti dissolto nei cittadini, e parimenti è *l'unico* individuo, il governo. Esso sta in interazione solo con sé. La stessa *volontà* è *il singolo* e la stessa è *l'universale*. L'alie-

nazione della singolarità della volontà è immediata conservazione di essa stessa. Ma è necessaria un'astrazione più alta, una più grande opposizione e cultura, uno *spirito più profondo*. È il regno dell'eticità: ognuno è *costume* (*ethos*, *Sitte*), immediatamente uno con l'universale. Qui non ha luogo alcun protestare; ognuno si sa immediatamente come universale, cioè egli rinuncia alla propria particolarità senza sapere questa come tale, come *questo Sé*, come l'essenza.

La scissione più alta è dunque che ognuno *ritorna* completamente *in sé*, sa il suo sé *in quanto tale* come l'essenza, [...] di possedere immediatamente il suo assoluto nel suo sapere (HEGEL G.W.F. 1971: 189-190).

Questo contrasto tra la società antica e moderna segna la dissoluzione del mondo antico e il passaggio ad un principio sociale superiore. Il nuovo principio, che separa l'epoca antica e moderna, è quello dell'*individualità*, o, più precisamente, il principio dell'assoluto valore della personalità nella sua singolarità:

Questo è il *principio superiore dell'età moderna, che gli antichi, che Platone non conosceva*. Nell'età antica la bella vita pubblica era l'*ethos* di tutti, bellezza in quanto unità immediata dell'universale e del singolo, un'opera d'arte, in cui nessuna parte si separa dall'intero, ma, è questa unità del Sé che si sa e della sua presentazione. Ma il sapere-assolutamente-se-stessa della singolarità, questo assoluto-essere-in-sé (*Insichsein*) non era presente. La repubblica platonica come lo stato dei Lacedemoni, è questo scomparire della individualità che sa se stessa (HEGEL G.W.F. 1971: 191).

È su questo principio che Hegel costruisce a questo punto tutto il processo della storia del mondo. Un posto di primo piano, in questo processo storico, occupa la Rivoluzione francese, che Hegel vede come il fondamento dello Stato moderno. Le sue considerazioni su quest'evento, necessario ed inevitabile, della storia universale (creazione della società borghese moderna, liquidazione dei privilegi feudali, valutazione della dittatura giacobina e di Robespierre come un necessario strumento della realizzazione di questa svolta storica: egli paragona Robespierre a Teseo) documentano, da una parte, la sua tendenza ad accettare, senza riserva, il contenuto borghese attuato dalla Rivoluzione e, dall'altra, a rifiutare ogni democratismo radicale

del periodo che vorrebbe andare oltre i limiti di questa società borghese.

Questi due punti: il distacco dal mondo antico e la nascita del mondo moderno, attraverso il *superamento* della Rivoluzione francese, costituiscono la base su cui Hegel rappresenta lo Spirito nel suo movimento.

La storia concreta dello Spirito si manifesta nella struttura dei ceti:

La fiducia è il primo momento; la scissione di questo nell'astrazione del diritto è il secondo, e l'assoluta diffidenza è il terzo (HEGEL G.W.F. 1971: 194).

Questa costruzione delle classi è la via «fenomenologica» per cui lo Spirito perviene a se stesso ed è il movimento essenziale del suo ritrovamento. Nella società compiuta esso è ancora solo Spirito in sé:

lo spirito che sa ogni realtà ed essenzialità (*Wesenheit*) come sé stesso si intuisce, è a sé *oggetto*; [...] È *primamente* solo spirito vero, in sé (HEGEL G.W.F. 1971: 194).

I vari momenti (ceti) in cui si è scomposto costituiscono in sé un'unità organica, che in questa fase non ancora è divenuta essere-per-sé nella coscienza del singolo individuo. Il primo momento di quest'articolazione della società in classi è lo *Stato contadino*, «lo stato dell'immediata fiducia». Questo ceto è quello più vicino allo stato di natura.

Lo stato dei contadini è, dunque, questa fiducia priva di individualità, *che ha la sua individualità nell'individuo privo di coscienza*, nella terra. Per quanto concerne il lavoro, il contadino non è il lavoratore della forma astratta, bensì provvede grosso modo alla maggior parte, o alla totalità dei suoi bisogni; [...] egli ara, semina, ma è Dio che dà la buona riuscita, le stagioni e la fiducia che cresca da sé ciò che egli ha posto nel terreno. L'attività è il sotterraneo (HEGEL G.W.F. 1971: 194-195).

Ancora una volta Hegel rivela di possedere un'effettiva conoscenza della struttura della società borghese. Lo dimostra il fatto che egli coglie la differenza tra ceto contadino e ceto borghese nel carattere diverso del loro lavoro. Il lavoro del contadino è un lavoro concreto, rivolto alla terra, che egli sfrutta per i propri bisogni; quello del

borghese è un lavoro astratto, indirizzato al mercato, che si realizza nell'industria e nel commercio. Tuttavia, nelle sue considerazioni, il cetto contadino resta una classe rozza e inconsapevole, pericolosa nelle sue sollevazioni e buona solo a riempire le file dell'esercito.

Questo stato forma in guerra la rozza massa - un rozzo, cieco animale, che nella sua ottusità è in pace con se stesso, ma se non gli si rende il suo diritto, si riflette solo nella sua singolarità e diventa maligno, e se dà battaglia come un elemento cieco, furente, infuria come una inondazione, che solo distrugge, al massimo depositando una melma genericamente feconda, ma si perde senza aver portato a termine un'opera (HEGEL G.W.F. 1971: 196).

Sullo stato del «rozzo lavoro concreto», s'innalza lo stato del lavoro astratto, «dell'*industria* e del *diritto*»:

Questa sostanzialità passa nell'astrazione del lavoro e del sapere dell'universale: stato dell'*industria* e del *diritto*. Il lavoro dello *stato borghese* è il lavoro astratto del singolo mestiere, *il suo modo di sentire è la rettitudine* (HEGEL G.W.F. 1971: 196).

L'essenza dello stato borghese è la *rettitudine*, la coscienza che è emersa al di sopra della terra.

La sfera economica di questo stato ci è già nota dall'esposizione di Hegel dello Spirito reale. Egli aggiunge qui la dialettica delle classi sociali in cui si organizza. La prima forma sociale dello stato borghese è il *mercante*, il cui lavoro è il «puro scambio» e la sua essenza il *denaro*; segue l'*uomo d'affari* (*Geschäftsmann*), che, parimenti, ha un lavoro astratto, diviso, un «lavoro di macchina»; per ultimo il *dotto*, il mondo della *scienza*, in cui lo Spirito ha come oggetto se stesso, senza più riferimento al desiderio e al bisogno.

L'ultima articolazione della società è lo *stato dei soldati*, in cui «l'intero è individualità [...] è] popolo che è rivolto contro altri» (HEGEL G.W.F. 1971: 202).

A questo Stato Hegel affida la conservazione della nazione e il suo sviluppo. Egli non crede nella coesistenza pacifica dei popoli, né che la pace possa essere conservata con i trattati:

[...] Essi [i trattati] non hanno nessuna obbligatorietà se una parte li sopprime. È questo eterno inganno di stringere trattati, di assumere obblighi e di lasciar dileguare di nuovo questa obbligazione. Una universale unione di popoli per la pace perpetua sarebbe la signoria di un popolo, oppure un solo popolo; la loro individualità sarebbe annullata: monarchia-universale (HEGEL G.W.F. 1971: 202).

Il riferimento alla *pace perpetua* di Kant è chiaramente in chiave polemica: Hegel riconosce necessaria la guerra come elemento dialettico per lo sviluppo della storia:

i corsi d'acqua che non sono mossi dal vento diventano paludi (HEGEL G.W.F. 1971: nota 164).

La deduzione economica dell'edificio delle classi ha uno svolgimento, come si può vedere, graduale, dell'universale dal particolare; ogni lavoro individuale si trasforma in qualcosa di sociale e universale. Il processo della storia ha, quindi, uno svolgimento dal basso. Ma il suo senso non si chiude con la composizione del rapporto di classi; esso si conserva nel soggetto che, essere storico, è eterna lacerazione che eternamente prende coscienza del suo superamento.

Nello Stato lo Spirito è sì libertà realizzata, ma ancora in forma immediata: i suoi movimenti non ci sono ancora come questo Sé; essi non sono ancora sollevati alla coscienza dell'universale. Un ulteriore innalzamento sul carattere del ceto, un innalzamento che è anche conservazione, si realizza solo attraverso una nuova dialettica, che è quella dell'arte, della religione e della filosofia.

L'arte è la forma più immediata, e quindi, più bassa dell'assoluto. Nella forma artistica lo Spirito è solo intuito: l'intuizione, «il medio della finitezza», non può afferrare l'infinito. L'infinità che essa ci fornisce è soltanto *creduta*:

Essa [l'arte] è come il Baco indiano, che non è lo spirito chiaro, consapevole di sé, bensì lo *spirito entusiasmato*, [...] Il suo elemento è l'intuizione; però questa è l'*immediatezza*, che non è mediata. Questo elemento è perciò inadeguato allo spi-

rito. L'arte, pertanto, può dare alle sue forme (*Gestalten*) solo uno spirito limitato (HEGEL G.W.F. 1971: 207)³³.

La verità dell'arte è piuttosto la *religione*. È solo qui che ogni forma d'opposizione è superata, che la divisione della società in ceti, l'ineguaglianza tra gli uomini, è effettivamente annullata:

Nella religione ognuno si eleva a questa intuizione di sé in quanto Sé universale [...] Ognuno è uguale al principe. È il sapere di sé come dello spirito: egli vale Dio tanto quanto ogni altro. È l'alienazione della sua intera sfera, del suo intero mondo esistente - non quella alienazione che è soltanto forma, *cultura*, ed il contenuto è daccapo l'esserci sensibile, - bensì alienazione *universale* dell'intera realtà; questa alienazione la restituisce a se stesso come un che di compiuto (HEGEL G.W.F. 1971: 209-210).

Appare qui, molto chiaramente, che nel pensiero di Hegel il cristianesimo non occupa affatto una posizione religiosa. La religione esprime lo sblocco necessario di una dialettica sociale che deve superare le sue ineguaglianze. L'arte e la religione sono due momenti della mobilità dell'essere sociale, o, meglio, del movimento dello Spirito nella sua storia alienata. L'arte e la religione sono due forme inadeguate di afferrare l'Assoluto.

Nella religione lo spirito è, ma nella forma dell'*immediatezza*: esso è *compreso*, ma non *pensato*:

Il contenuto della religione è ben *vero*, ma questo *essere-vero* è una sicurezza senza critica (*Einsicht*). Questa critica è la filosofia, la scienza assoluta - lo stesso contenuto che è quello della religione - però nella forma del *concetto* (HEGEL G.W.F. 1971: 214-215).

La filosofia è l'unità presente a sé del sé e dell'essere-altro. L'io qui non comprende un'altra natura; esso è lo stesso Sé: «la connessione del singolo e dell'universale». Nella religione lo Spirito è lo Spirito pensante, che pensa sé stesso, per cui esso non è l'uguaglianza con se

33 Si può scorgere già qui, se pure in forma ancora implicita, l'atteggiamento polemico di Hegel contro l'intuizione intellettuale di Schelling.

stesso; non è l'*immediatezza*. Nella filosofia questo sapere è l'immediatezza ripristinata.

Essa stessa [la filosofia] è la forma della mediazione, del *concetto*. Come immediatezza è in generale lo spirito che si sa, ed è *coscienza*, coscienza sensibile, *immediata*, che sotto la forma dell'essente è a sé un altro, lo scisso nella natura e nel *sapere di sé*. Esso è la sua *quieta* opera d'arte, l'*universo che è la storia del mondo*. La filosofia aliena sé da se stessa, perviene al suo principio, alla coscienza immediata, che è appunto lo scisso. Così essa è uomo in generale; e non appena c'è il punto dell'uomo, c'è il mondo, e non appena c'è il mondo, c'è l'uomo: *un* colpo solo li crea entrambi (HEGEL G.W.F. 1971: 215-216).

È, quindi, nel soggetto, nella forma della coscienza critica, che Hegel recupera, già in questa fase, nel periodo di Jena, le contraddizioni e le ineguaglianze del processo storico.

La sua concezione, tranne qualche allargamento, resterà immutata anche nel periodo della maturità. Ed è chiaro, quindi, che per gli interpreti di Hegel d'ispirazione marxista questo è il limite maggiore e fondamentale della sua visione della storia. Il suo pensiero è una *mistificazione idealistica*³⁴.

Se, da un lato, viene riconosciuto a Hegel che la sua interpretazione della vita e della situazione umana fa sempre riferimento ad una certa concezione economica, dall'altro, secondo loro, egli non si mostra capace di recuperare il senso della storia all'interno della storia stessa. In altri termini Hegel - che scrive in un momento in cui il capitalismo sta sorgendo in Inghilterra e in Francia, e in Germania il sistema feudale crolla dappertutto - individua le controindicazioni di questo mondo che sta trasformandosi, ma non riesce a risolvere la crisi che esso reca in sé, e a precorrere i tempi nella soluzione dei problemi (come farà poi Marx). Ma il problema non è così semplice e il discorso verte sul rapporto *oggettivazione-alienazione*: Hegel avrebbe confuso la prima con la seconda, stando alla critica marxista. Ma la nostra domanda al termine di quest'analisi è:

34 Ci riferiamo in modo particolare al lavoro di G. Lukács sul giovane Hegel, che forse è il massimo studio in questo campo.

si deve dire che sono state le non ancora sviluppate condizioni sociali del mondo borghese a non permettere a Hegel di vedere la possibilità di un superamento dell'alienazione all'interno della società borghese, o la sua è una scelta di proposito?

La nostra risposta è che Hegel dilata un problema che Marx, per l'azione che intendeva condurre, doveva precisare e restringere.

Proprio per questo motivo Hegel non può separare alienazione ed oggettivazione. Il merito profondo di questo pensatore è che ha intuito (come già Rousseau) che, all'origine della vita, vi è un'irriducibile tensione, tensione che a questo punto pone già il problema del destino dell'uomo. Ed è invece una delle difficoltà maggiori del marxismo la pretesa di sopprimere questa tensione, componendola sul piano sociale, in un futuro più o meno successivo; di ridurla a *un* momento del destino dell'uomo, laddove, per Hegel, essa è *il* suo destino. Da questo punto di vista, se la natura ontologica della vita è frattura, scissione - in qualsiasi stadio della sua storia, sia pure quello comunistico - essa non potrà mai sottrarsi all'estraneazione e all'alienazione.

Queste idee sono la base da cui nasce e si giustifica la storia. È necessità ineluttabile del sé umano alienarsi, oggettivarsi, impegnarsi nel mondo: il rifiuto di questo destino è la morte.

L'uomo non può conservare la sua innocenza chiudendosi nella sua interiorità: l'*anima-bella* - scrive Hegel alla fine della *Fenomenologia* - che si rifiuta di perdonare all'uomo d'azione e di riconciliarsi con lui, è destinata a svanire «come un vapore nell'aria». La redenzione non sarà mai l'opera di un innocente.

Il problema di Hegel è un problema universale, la riconciliazione dell'uomo con il suo destino, con la sua storia. Ma questa storia sembra percorrere un cammino a ritroso, perché nella riconciliazione l'uomo scopre sempre l'inevitabilità dell'alienazione.

È questo il destino che l'uomo deve *conoscere* e sopportare. E qui la filosofia di Hegel sembra nascondere il suo senso più intimo: ché solo quando l'uomo si sarà sollevato a questa considerevole significazione della sua condizione umana - la conquista della libertà attraverso il superamento dell'estraneazione - egli diventerà padrone di sé stesso e del mondo. È solo in questa coscienza *critica* che l'uomo diventa protagonista della *storia del mondo*, una storia che si svolge, e non potrebbe essere altrimenti, nelle coordinate spazio-temporali.

2. Ancora sul tempo in Filosofia

In Kant il tempo è condizione trascendentale per il mondo dell'esperienza, è l'espressione dell'unità della coscienza nel molteplice. Nell'estetica trascendentale della *Critica della ragion pura*, Kant asseriva che il tempo non è un concetto empirico, ma una rappresentazione necessaria e fondativa di tutte le intuizioni, condizione universale della possibilità e della realtà dei fenomeni, non noti come oggetti in sé, e che necessitano dei processi di pensiero e di idealità, che consentono l'accesso alla loro realizzazione in quanto fenomeni³⁵. Kant affronta la questione dello spazio e del tempo nell'ambito dell'*Estetica trascendentale*, che dà l'abbrivio alla *Critica della ragion pura*. *L'estetica*, "scienza della percezione" (*aisthesis*) e l'*intuizione sensibile* sono l'unico modo di percepire in modo aprioristico lo spazio e il tempo, che sono a fondamento di ogni fenomeno; il tempo è forma *a priori* dell'intuizione empirica a cui si riduce *pariter* lo spazio, ossia la *condicio* soggettiva del molteplice sensibile, forma trascendentale dell'oggettività del conoscere; i fenomeni dell'esperienza - oggetto della scienza - trovano nel tempo la loro oggettività trascendentale e la condizione *a priori* della esperibilità. Più che di definire il tempo, Kant si preoccupa di farci sapere come esso è percepito dalla mente umana; non è un dato dell'esperienza che ci viene dall'esterno, ma è una *forma a priori*, una modalità mentale con la quale organizziamo in sequenza gli accadimenti dell'esperienza.

Dall'analisi fin qui svolta, è apparso, chiaramente, che si profilano due dimensioni di tempo: quella *soggettiva* e quella *oggettiva*, la relazione del tempo con il pensiero e la sua *interiorizzazione* l'abbiamo considerata in Agostino e nella sua "estensione dell'anima"³⁶. Proprio con Agostino il pensiero cristiano, messa da parte la ciclicità pagana,

35 Si veda KANT I. 1965. «I. Il tempo non è concetto empirico, ricavato da una esperienza: poiché la simultaneità o la successione non cadrebbe neppure nella percezione se non vi fosse *a priori* a fondamento la rappresentazione del tempo. Solo se presupponiamo il tempo, è possibile rappresentarsi che qualcosa sia nello stesso tempo (simultaneamente), o in tempi diversi (successivamente) II. Il tempo è una rappresentazione necessaria che sta a base di tutte le intuizioni. Non si può, rispetto ai fenomeni in generale, sopprimere il tempo, quantunque sia del tutto possibile toglier via dal tempo tutti i fenomeni. Il tempo dunque è dato *a priori*. Soltanto in esso è possibile qualsiasi realtà dei fenomeni. Questi possono sparir tutti, ma il tempo stesso (come condizione universale delle loro possibilità) non può esser soppresso» (KANT I. 1965: 75).

36 Si rimanda ad AGOSTINO, *Confessioni*, XI, 4; AGOSTINO, *De Civitate Dei*, XI, 5.

opta per una direzione *lineare-progressiva* e *teleologica* di un tempo orientato verso il ritorno a Dio, a principiarsi dal fallo di Adamo; è un tempo destinato a consumarsi per consentire il trionfo dell'Eterno. Alla *concezione psicologica* ed *escatologica* nel Rinascimento si affianca quella *scientifica* del tempo che si fonda sulla meccanica galileiana che concepisce il tempo come una serie reversibile di istanti omogenei, riducendo il movimento a leggi quantitativo-matematiche con l'applicazione del calcolo infinitesimale. La struttura dello spazio/tempo è un concetto fondamentale della fisica; all'inizio, come si è visto, era concepito come un assoluto e distaccato dal mondo fisico. Galilei nella sua opera del 1632, *Dialogo sopra i due massimi sistemi del mondo*³⁷ aveva sostenuto la legge della relatività, asseverando che le leggi della meccanica non dipendevano dal moto di chi le osservava, benché il moto fosse uniforme. Alla fine del Seicento Newton considerava lo spazio e il tempo grandezze assolute indipendenti dalla natura e dal moto della materia. Lo spazio era come una griglia immutabile in cui avvenivano i fenomeni fisici; esso era regolato dalla geometria euclidea; il tempo era una grandezza misurabile come la lunghezza di un oggetto. Pur distinguendo il tempo assoluto da quello relativo, ad entrambi riconosceva ordine ed uniformità:

Il tempo assoluto vero e matematico in realtà e per natura sua, senza relazione a qualcosa di esterno, fluisce uniformemente e si chiama anche durata. Il tempo relativo apparente e comune è una misura sensibile ed esterna della durata median-

37 Giovanni Battista Landini, Firenze 1632. Nella relatività galileiana lo spazio e il tempo perdono il carattere dell'assolutezza che avevano nella fisica classica: in Galilei ogni moto è relativo al suo sistema di riferimento in una sola visione cinetica e non dinamica del movimento, che non investiga le cause che producono, inibiscono o modificano il moto; in Newton, invece, la *quaestio* è di determinare la natura delle forze che, ad ogni istante, modificano il moto inerziale, rettilineo e uniforme che ogni corpo produrrebbe spontaneamente. La forza di inerzia, associata ai concetti di spazio e di tempo assoluti, caratterizza la fisica newtoniana; lo spazio agisce sugli oggetti ed esiste indipendentemente da essi. Il tempo è *verum et mathematicum*, misura gli eventi e ne stabilisce la successione e la simultaneità. Mach accusa Galilei di astrazione metafisica di stampo medievale: «Non siamo in grado di misurare i mutamenti delle cose rapportandoli al tempo. Al contrario il tempo è un'astrazione, alla quale arriviamo proprio attraverso la constatazione del mutamento, grazie al fatto che per la dipendenza reciproca delle cose non siamo costretti a servirci di una determinata misura». (MACH E. 1977: 241). Einstein, con la teoria della relatività, ci mostra come inerzia e gravitazione coincidono e che si possa fare a meno delle nozioni di spazio e di tempo assoluti. Solo la velocità della luce è costante, mentre sono variabili i sistemi metrici, come vedremo nel sedicesimo capitolo.

te il movimento (NEWTON I. *Philosophiae Naturalis Principia Mathematica*, I, def. VIII).

Non dissimilmente Leibniz:

Conoscendo le regole dei movimenti non uniformi, si può sempre rapportarli ai movimenti uniformi intelligibili e prevedere con questo nesso ciò che accadrà a differenti movimenti congiunti insieme. In questo senso il tempo è la misura del movimento non uniforme (LEIBNIZ G.W. *Nouveaux Essais*, II, 14, 16)³⁸.

Solo agli inizi del Novecento Einstein definisce lo spazio e il tempo relativo con le teorie della relatività speciale. Il valore non separabile della velocità della luce fa sì che passato, presente e futuro siano concetti relativi, giungendo alla conclusione che non esiste una simultaneità cosmica degli avvenimenti e che il tempo non è indipendente dallo spazio. Non solo il tempo assoluto non esiste, ma anche lo spazio/tempo è una rete distorta dalla materia e dall'energia. Ora il capovolgimento è totale: da ente assoluto il tempo si riduce a entità subalterna e tributaria della materia e dell'energia. Si apre la strada che successivamente porterà, attraverso Minkowski e il “modello della gravità quantistica a loop”³⁹ di Rovelli, Smolin e altri a unificare la relatività generale di Einstein con la meccanica quantistica che azzererà il tempo, facendo sussistere solo “atomi di spazio”. Su questi aspetti ci soffermeremo nel prosieguo del saggio (qui vi si è solo accennato di volo) nella *querelle* Einstein-Bergson, assertori, il primo, della *relatività ristretta* (1905) e, il secondo, dell'*evoluzione creatrice* (1907) in cui distingue il *tempo della scienza* dal *tempo della vita*; per

38 Leibniz ci ricorda che si deve «rendere ragione dello stato successivo mediante il precedente, e di questo ancora una volta rendere ragione, anche se non si può mai pervenire nella serie alla ragione ultima» (LEIBNIZ W. 1959: 83).

39 Alla teoria della relatività ristretta, Minkowski applicherà il cronotopo, uno spazio euclideo quadridimensionale costituito dalla totalità degli eventi, considerando il tempo quale dimensione dello spazio. Per l'autore la realtà costituita dal tempo/spazio forma la quarta dimensione di un continuo. Da tali principi ne conseguiva logicamente la negazione di ogni simultaneità di avvenimenti, espressa con la formula che ogni punto è simultaneo solo rispetto a se stesso. Tale realtà è bene chiamarla *cronotopo*, come rileva Marcolongo, termine mutuato da Gioberti (*Protologia*, vol. 1, saggio 3) che considera il cronotopo come l'unità, la sintesi del tempo e dello spazio nel moto (si veda MARCOLONGO R. 1922: 203). Per Lederman e Hill la fisica quantistica è bella almeno quanto la poesia (si rimanda a LEDERMAN L.M., HILL C.T. 2013).

il primo non esiste il problema del tempo, per il secondo, invece, è il problema per eccellenza; per il primo esiste solo il tempo reversibile, esteriore e spazializzato; per il secondo, al contrario, vi è il tempo della vita che è irreversibile, intimo e irripetibile, che richiama il tempo assoluto o cosmico di Newton. Alla fisica newtoniana si oppongono Hume, Locke e Berkeley che sostengono il carattere psicologico della temporalità e di astrazione e finzione intellettuale del tempo fisico. Considereremo solo Hume. Fra le prime applicazioni della tesi dell'impossibilità di formulare idee generali vi è, per Hume, quella dello spazio e del tempo, della loro divisibilità o meno all'infinito e della loro natura specifica. Hume, analizzando la questione che ci sta occupando, fa valere il primo principio della natura umana, ossia della priorità delle impressioni sulle idee. Tutti riconoscono che la capacità della mente è limitata e, perciò, non può concepire, pensare o immaginare una divisibilità infinita dello spazio e del tempo; *rebus sic stantibus* ne consegue, *eo ipso*, che la dimensione della mente arriva a un termine ultimo sia per lo spazio sia per il tempo. Le idee dello spazio e dell'estensione, come pure del tempo, sono copia di un'impressione particolare. La mente non può possedere idee di spazio e di tempo vuoti, senza contenuti percettivi. Il tempo non è né lineare né ciclico, ma entrambe le cose: ripetizione e differenza. La divisione delle idee - afferma Hume - deve arrivare a un termine ultimo e l'immaginazione deve raggiungere un *minimum* e dare a sé un'idea della quale non si possa concepire suddivisione, e che non possa essere diminuita senza essere totalmente distrutta⁴⁰. Il filosofo porta l'esempio della sabbia. È lecito parlare della millesima o decimillesima parte di un granello di sabbia, in modo tale che ognuno riesca a formarsi un'idea distinta di tali numeri e delle loro proporzioni; ma le immagini che la mente riesce a formarsi del granello iniziale e delle parti in cui lo suddivide non sono affatto differenti l'una dall'altra: le loro diverse grandezze non alterano la quantità dell'immagine, che resta invariabilmente quella di un granello di sabbia. La conclusione è chiara: «l'idea di un granello di sabbia non è divisibile né separabile, in venti, e ancor meno in mille, diecimila, in un infinito numero di differenti idee» (HUME D. 1958: 27). «Non possiamo mai sperare di conoscere con certezza un effetto causale» (KING G., KEOHANE R.O., VERBA S. 1994: 79): così potreb-

40 Si veda *A Treatise of Human Nature*, 1, 2 di David HUME.

be sintetizzarsi l'assunto humeano. La filosofia di Hume rappresenta il punto di arrivo dell'empirismo; mentre Locke e Berkeley fondono empirismo e razionalismo, Hume ci presenta l'empirismo nella sua forma più pura. Il principio fondamentale della filosofia di Hume è il principio di immanenza interpretato empiristicamente. Stando a tale principio, la fonte della conoscenza è l'esperienza e l'oggetto dell'esperienza non è la cosa esterna, ma la sua rappresentazione; le rappresentazioni e le impressioni sono il dato ultimo della conoscenza umana, il limite estremo. Se, e che cosa possa esserci di là dalle impressioni, non è possibile dire. Anche Locke e Berkeley erano partiti da questo assunto, ma non lo avevano condotto alle ultime conseguenze: dopo aver ammesso che l'unico oggetto della conoscenza umana era l'idea, Locke aveva riconosciuto, al di là dell'idea, la realtà dell'io, del mondo e di Dio, e Berkeley, pur negando l'esistenza delle cose naturali, aveva ammesso la realtà degli spiriti finiti e dello spirito infinito di Dio, realtà entrambe irriducibili alle idee. Le impressioni sono, perciò, causa delle idee:

Tutte le impressioni della mente umana si possono dividere in due classi, che chiamerò *IMPRESSIONI* e *IDEE*. La differenza fra esse consiste nel grado diverso di forza e vivacità con cui colpiscono la nostra mente e penetrano nel pensiero ovvero nella coscienza [...] Per *IDEE* intendo le immagini illanguidite dalle impressioni, sia nel pensare che nel ragionare: ad esempio le percezioni suscitate dal presente discorso, eccettuate quelle dipendenti dalla vista e dal tatto e il piacere o il dolore immediato ch'esso può causare (HUME D. 2001: 41).

E, continua:

io azzardo affermare che il [...] genere umano non è altro che un fascio o collezione di percezioni differenti, susseguenti le une alle altre con rapidità inconcepibile, e [che] si trovano in perfetto flusso e movimento. I nostri occhi non possono ruotare nelle loro orbite senza variare le nostre percezioni. Il nostro pensiero è ancora più variabile della nostra vista; e tutti i nostri sensi e facoltà contribuiscono a questo cambiamento; né esiste nell'anima una singola potenza, che rimanga invariabilmente identica, anche per un momento. La mente è una sorta di teatro, in cui diverse percezioni appaiono in successione; passano, ripassano, scivolano via, combinandosi in un'infinita

varietà di posizioni e situazioni. Non esiste propriamente in esse alcuna semplicità in un dato tempo, né identità in tempi differenti; qualunque sia la nostra propensione naturale per immaginare quella semplicità e identità (HUME D. 2001: 53).

La frattura tra il tempo scientifico e l'esperienza temporale è colmata, come si è visto, da Kant; il filosofo di Königsberg critica il concetto dogmatico di temporalità oggettiva. Considera il tempo e lo spazio forme *a priori* dell'intuizione empirica, condizione trascendentale della conoscenza sensibile e fondamentale per il mondo dell'esperienza; la forma *a priori* è l'espressione dell'unità della coscienza nel molteplice⁴¹. Lo sviluppo del pensiero scientifico nel Seicento segna una nuova concezione del tempo inteso come astrazione matematica nella sua concezione meccanicistica; il passaggio dalla fisica qualitativa aristotelica alla fisica quantitativa determina una concezione oggettivata del tempo, definito in una dimensione fisica strettamente correlata allo spazio: spazio/tempo. Galilei riduce il tempo a realtà fisica, spazializzata e costante, a quantità misurabile che si definisce nel rapporto fra spazio e velocità a dimensione oggettiva della realtà (il tempo non può essere quello discontinuo e soggettivo della coscienza) che, insieme con lo spazio, costituisce un parametro misurabile del movimento; il tempo si misura in base allo spazio; mai prima di lui qualcuno aveva provato a spiegare un fenomeno filosofico con la fisica e fu questa la ragione per la quale non si diede molto peso a questa concezione rivoluzionaria del tempo. Questa concezione scientifico-naturalistica del tempo ha in Galilei e Newton i suoi più validi esponenti; prima di loro a mettere in discussione la massima autorità filosofico-scientifica, Aristotele, e, con lui, la Sacra Scrittura, era stato Niccolò Copernico, in nome della scienza. Galilei e Newton, col loro pensiero, si spingevano

41 Già Agostino aveva concepito, aristotelicamente, l'idea della soggettività del tempo come operazione mentale (si veda AGOSTINO, *Confessioni*, XI, 24, 27). Kant per primo parlò esplicitamente del tempo come "autoaffezione" (*Sebstaffektion*). «Il tempo, [...] come condizione formale a fondamento del modo in cui noi poniamo le rappresentazioni nell'animo, contiene già rapporti di successione, di simultaneità e di ciò che è simultaneo alla successione (il permanente). Ora ciò, che come rappresentazione può precedere ogni atto di pensare qualche cosa, è l'intuizione, e se questa non contiene null'altro se non rapporti, esso è la forma dell'intuizione: tale forma, dato che non rappresenta nulla, se non in quanto qualche cosa viene posta nell'animo, non può essere altro che il modo in cui l'animo viene modificato [*affiziert*] dalla propria attività – cioè da questo porre la sua rappresentazione, e quindi da se stesso [*durch sich selbst*] – ossia non può essere null'altro se non un senso interno secondo la sua forma» (KANT I. 1957: 103).

oltre la concezione di un tempo assoluto, oggettivo, reale ed effettivo, misurabile con strumenti quali il pendolo e l'orologio, e di un tempo relativo, soggettivo e interiore e non misurabile con congegni matematici. La fisica sperimentale tracciata da Galilei e Newton che darà vita ad una concezione meccanicistico-materialistica del tempo si imporrà fino ad Einstein che, diversamente, la metterà in discussione con la teoria della relatività, grazie anche alla teoria dell'intuizione di Kant. La teoria kantiana, che si basa sulla stretta relazione di interdipendenza spazio/temporale, esposta in sede metafisica, veniva riformulata in ambito scientifico da Einstein con la nota teoria della relatività del tempo oggettivo in base alla quale l'ordine di successione enunciato da Kant non era né unico né assoluto. Per Einstein non vi è un solo sistema di riferimento particolare per misurare il tempo, ma esistono infiniti punti o spazi nell'universo nei quali la scansione del tempo reale e oggettivo, può essere calcolata in termini matematici, diversi dalla realtà spazio/temporale terrestre. Con Galilei e Newton l'oggettivazione del tempo ne segnava anche il naturale svilimento nell'astrazione formalizzata e matematizzata del tempo ridotto ad orologio⁴² della grande macchina dell'universo. Leibniz, pur condividendo la visione meccanicistica del tempo, scomponendo il tempo fisico in istanti infinitesimi, ne rivendica, nondimeno, una dimensione, per così dire, psicologica, concependo l'universo come una grande macchina vivente nella sostanziale continuità di tutta la materia, sia essa animata o inanimata (a quest'ultima manca la memoria). La privazione della memoria ha come conseguenza la mancanza di consapevolezza, ma la materia, nel suo morire e rinascere - e però non può avere alcuna coscienza -, è una «mens momentanea»⁴³.

Per Newton:

il tempo assoluto, vero matematico, in sé e per sua natura senza relazione ad alcunché di esterno, scorre uniformemente, e con altro nome è chiamato durata; quello relativo, apparente, volgare, è una misura (esatta o inesatta) sensibile ed esterna della durata per mezzo del moto, che comunemente viene im-

42 Si rimanda a CIPOLLA C. 1981.

43 Si veda Leibniz G.W. *apud* LEIBNIZ G.W. 1967: 286-287.

piegata al posto del vero tempo; tali sono l'ora, il giorno, il mese, l'anno (NEWTON I. 1965: 101-102).

Newton ci presenta un tempo oggettivo (assoluto e relativo della quantità) in una durata assoluta, indipendentemente dai moti con cui percepiamo il tempo; ci troviamo di fronte ad un tempo che è, simultaneamente, metafisico e fisico. Per Pomian il Nostro ci ripropone la contrapposizione tra il tempo quantitativo, o matematico, e quello qualitativo, legato alla *mensura*, che si ignora se sia esatta o inesatta: il primo è il tempo matematico, il secondo è il tempo della vita quotidiana, qualitativo e che si determina nella percezione; è il tempo umano, che Newton oppone a quello della scienza, esatto e cronometrico⁴⁴. Eulero, nelle sue *Riflessioni sullo spazio e sul tempo* del 1748, evidenzia con chiarezza come «le idee di spazio e tempo hanno sempre avuto una sorte parallela, cosicché coloro che hanno negato la realtà dell'uno hanno nel contempo negato la realtà dell'altro»⁴⁵; «approvando la realtà dello spazio, anche il tempo acquista realtà, il quale esiste non solo nella nostra mente, ma scorre realmente, servendo come misura per la durata delle cose» (EULERO L. 1748: § 17), e giacché - continua - «noi abbiamo un'idea molto chiara del tempo nel negare la realtà del tempo [confondiamo] il tempo stesso con l'idea che noi abbiamo di esso» (EULERO L. 1748: § 18). Già Plotino aveva notato che il tempo non è la «misura del movimento dell'universo» (PLOTINO, *Enneadi*, III, 7, 10), ma che «l'universo è nel tempo» (PLOTINO, *Enneadi*, III, 7, 12); di qui il passo al tempo di Newton è breve. Per Leibniz non esiste un tempo indipendente dalle cose, essendo ciò in palese contraddizione con il principio di ragion sufficiente; il tempo, come il numero, è un «mero ordine delle successioni» che, come il numero, rende l'universo pienamente intellegibile; esso si riduce ad una struttura puramente logica, ad un «ordine in conformità del quale si succedono le cose» (POMIAN K. 1982: 55) e, da assoluto, diviene relazionale, legato cioè alle cose e alle relazioni temporali e causali. Ad ogni modo, assoluto e reale (Newton) o relazionale e ideale (Leibniz), il tempo rimane oggettivo ed è appreso o per ragionamento deduttivo o per intuizione intellettuale e corregge le nostre impressioni sensibili

44 Si veda POMIAN K. 1982: 24-101, 51.

45 Si veda EULERO L. 1748: 324-333, §§ 17-18 (anche in EULERO L. 2018: 376-383; serie 3, vol. 2).

e fallibili e mutevoli, proprie, per Newton, del tempo «apparente e volgare». Berkeley aveva asseverato, contro Leibniz e Newton, che, il tempo, separato dalle idee che si succedono nello spirito e analizzato astrattamente, è totalmente incomprensibile e non è niente, dacché nessuna nozione intellegibile corrisponde a una siffatta unione di parole⁴⁶. Hume, come già abbiamo considerato precedentemente, porterà il radicalismo di Berkeley alle estreme conseguenze e, approntando una rigorosa critica delle idee, che sono solo copie illanguidite delle impressioni, entrambe derivate dalle percezioni, fa fuori le idee di sostanza e di identità personale, di causa e di effetto, anch'esse frutto di un'abitudine e di una ripetuta successione temporale (*hoc post hoc*) che si trasforma in un rapporto causale (*hoc propter hoc*) privo di logica. Paradossalmente, proprio nell'atto di applicare il metodo sperimentale baconiano-newtoniano alla natura umana, Hume giunge alla critica radicale del tempo oggettivo reale (Newton) o ideale (Leibniz); l'intelletto crea legami tra dati sensoriali, basandosi sull'abitudine, pervenendo ad errori e tautologie: tempo e spazio non sono entità distinte dalle singole esperienze spazio/temporali e non sono infinitamente divisibili. Hume approda a questo radicale scetticismo attraverso le posizioni di Berkeley e di Leibniz, spinte alle estreme conseguenze. Berkeley per definire il tempo sostituiva l'ordine delle idee all'ordine del movimento:

se io tento di costruire una semplice idea del tempo che fluisce uniformemente ed è partecipata da tutti gli esseri, astraendo dalla successione delle idee nel mio spirito, sono perduto ed impigliato in difficoltà inesplicabili (BERKELEY G.W. 1710: I, 98).

Sulla stessa linea si poneva Leibniz:

Conoscendo le regole dei movimenti non uniformi si può sempre rapportarli ai movimenti uniformi intellegibili e prevedere con questo mezzo ciò che accadrà a differenti movimenti congiunti insieme. In questo senso “il tempo è la misura del movimento”, cioè il movimento uniforme è la misura del movimento non uniforme; il tempo, allora, è un ordine delle succes-

46 Si veda BERKELEY G. 1974: §§ 97-98.

sioni (si vedano i *Nouveaux Essais Sur l'entendement humain*, II, 14, 16 di LEIBNIZ)⁴⁷.

Kant non può più, a questo punto, ricondurre il tempo all'ordine dei fenomeni e alla loro successione, ipotizzandolo come un'entità in sé, ma neppure può, come Hume, ridurlo al rango solo psicologico. Le proposizioni newtoniane della matematica e della fisica sono universali e necessarie; sono giudizi sintetici *a priori* la cui validità è stabilita *a priori*, a prescindere dall'esperienza. Per Kant lo spazio e il tempo precedono e non seguono come in Hume l'esperienza e sono forme *a priori* della sensibilità e delle categorie trascendentali dell'intelletto, condizioni soggettive della conoscenza che permettono la formazione di giudizi sintetici *a priori* dotati di validità universale. Il tempo e lo spazio sono, per Kant, forme *a priori* della sensibilità, non possedendo in sé alcuna realtà oggettiva esterna, alcuna realtà incondizionata, come nota Cassirer: «Spazio e tempo non posseggono più in alcun modo una realtà incondizionata» (CASSIRER E. 1964: 686). Il tempo, come noi lo percepiamo, è una modalità mentale, una forma *a priori* con la quale organizziamo in sequenza gli accadimenti dell'esperienza, è una costruzione della mente, un modo mentale con cui il soggetto coordina i dati dell'esperienza forniti dagli eventi e dai movimenti. In definitiva il tempo, per Kant, è condizione trascendentale della conoscenza sensibile e fondamentale per il mondo dell'esperienza; è l'espressione dell'unità della conoscenza nel molteplice. Occorre chiarire un malinteso sull'*intuizione pura* come condizione che precede ogni percezione sensibile; il tempo è soggettivo rispetto al Noumeno, alla Cosa in sé, che è di là dalla considerazione dell'uomo (metafisica), ma è oggettivo e reale rispetto alle cose naturali, per cui esso ha realtà empirica indubitabile⁴⁸.

Dopo Kant la coscienza del tempo è tutt'uno col tempo stesso e con l'interiorità del soggetto; su questo terreno germoglierà la riflessione dei secoli successivi. Le filosofie più recenti tornano con assiduità ad indagare il tempo, sotto angolature diverse, in riferimento alla figura dell'individuo o del soggetto, dopo le filosofie dialettiche di Hegel e di Marx, dando il colpo di grazia alle concezioni di un

47 Si veda anche di LEIBNIZ il *Troisième lettre à Clarke* (§ 4): «Et si le temps n' était qu' un ordre de succession [...] dans les créatures comme le temps est un ordre de succession».

48 Si rimanda a KANT I. 1965: § 6, 7.

pensiero totalizzante e universale, solare e che elimini ogni ombra di quella notte in cui «Tutte le vacche sembrano nere»⁴⁹. La presunzione totalizzante della ragione emancipata che vorrebbe ricondurre ogni cosa a idee chiare e distinte cade sotto i colpi di scure dei critici di ogni razionalità (Herbart, Schopenhauer, Kierkegaard) e dei pensatori della sinistra hegeliana e del positivismo: movimento realistico di Herbart, movimento volontaristico di Schopenhauer, movimento esistenzialistico di Kierkegaard. È sufficiente una veloce scorsa alle correnti della filosofia contemporanea del Novecento, in cui il sapere e la conoscenza si frantumano e le concezioni del mondo si moltiplicano, dando vita a una molteplicità di idee e a una pluralità di filosofie.

3. Alle radici dell'età contemporanea

Reazioni all'idealismo; 1. Giovanni Federico Herbart e la dottrina dei reali; 2. Arthur Schopenhauer e il volontarismo; 3. Severino Kierkegaard e la filosofia del singolo; *La sinistra hegeliana*; 1. Ludovico Feuebach e l'alienazione religiosa; 2. Karl Marx e il materialismo storico.

Il positivismo; 1. Auguste Comte e il sociologismo; 2. Herbert Spencer e l'evoluzionismo; 3. Charles Darwin e l'evoluzionismo biologico; 4. Roberto Ardigò e il ritmo indistinto-distinto; 5. Carlo Cattaneo e il federalismo.

La filosofia del Novecento; 1. Friedrich Wilhelm Nietzsche e il nichilismo; 2. Sigmund Freud e la psicoanalisi.

Reazione antipositivistica e spiritualismo in Francia; 1. Henri Bergson e lo spiritualismo francese; 2. Émile Boutroux e il contingentismo; 3. Maurice Blondel e la "filosofia dell'azione"; 4. Il convenzionalismo di Jules-Henri Poincaré.

Neoidealismo italiano; 1. Benedetto Croce e la libertà; 2. Giovanni Gentile e la filosofia della totalità.

49 «La notte delle vacche nere» è una famosa citazione di Hegel, usata nella *Prefazione alla Fenomenologia dello Spirito* in cui il filosofo prende le distanze da Schelling, criticando il concetto di assoluto nelle varie filosofie idealiste. Schelling aveva definito l'Assoluto come *coincidentia oppositorum*: nell'Assoluto, cioè, si identificava tutto, così come nella notte buia le vacche sembravano uguali, perché indistinguibili. In Hegel, grazie alla contrapposizione fra tesi e antitesi, si perviene alle sintesi, mantenendo così le differenze che non si confondono, ma, al contrario, si armonizzano.

Il neokantismo e la scuola di Marburg: 1. Hermann Cohen e le strutture trascendentali del pensiero; 2. Paul Natorp e il processo come metodo.

Filosofia dei valori e storicismo tedesco: 1. Wilhelm Windelband e le scienze; 2. Heinrich Richert e l'oggetto della conoscenza storica.

Lo storicismo tedesco: 1. Wilhelm Dilthey e il "circolo ermeneutico"; 2. Georg Simmel e la filosofia del denaro; 3. Max Weber e l'"avalutatività delle scienze"; 4. Oswald Spengler e il tramonto dell'occidente; 5. Ernst Troeltsch e la "totalità individuale"; 6. Friedrich Meinecke e l'"idea della ragion di stato".

La Scuola di Francoforte: 1. Max Horkheimer e la teoria della società; 2. Theodor Wiesengrund Adorno e la dialettica come negazione; 3. Herbert Marcuse e il disagio della civiltà; 4. Jürgen Habermas e l'agire comunicativo; 5. Walter Benjamin e la riproducibilità tecnica dell'arte; 6. Erich Fromm e il socialismo umanistico.

La fenomenologia: 1. Edmund Husserl e la fenomenologia; 2. Nicolai Hartmann e il realismo critico; 3. Max Scheler e la gerarchia dei valori materiali; 4. Antonio Banfi ed il razionalismo critico; 5. Enzo Paci e la "relazionalità dell'esperienza".

Esistenzialismo: 1. Martin Heidegger e l'angoscia; 2. Karl Jaspers e la trascendenza; 3. Jean-Paul Sartre e la nausea; 4. Maurice Merleau-Ponty e la fenomenologia esistenziale; 5. Gabriel Marcel e l'esistenzialismo teistico; 6. Nicola Abbagnano e l'esistenzialismo "costruttivo".

L'ermeneutica: 1. Hans Georg Gadamer e l'ermeneutica; 2. Paul Ricoeur e l'ermeneutica come "epistemologia del simbolo"; 3. Jacques Derrida e il decostruzionismo; 4. Luigi Pareyson e l'ontologia della libertà; 5. Gianni Vattimo e il pensiero debole.

L'epistemologia: 1. Gaston Bachelard e il valore epistemologico della storia della scienza; 2. Karl Raimund Popper e la società aperta; 3. Thomas Kuhn e il concetto di paradigma; 4. Imre Lakatos e i programmi di ricerca; 5. Paul K. Feyerabend e l'anarchismo metodologico.

Il neopositivismo o empirismo logico: 1. Ludovico Geymonat e il neorazionalismo; 2. Ludwig Wittgenstein e la teoria dei giochi linguistici; 3. Bertrand Arthur William Russell e la filosofia analitica.

Il pragmatismo americano: 1. Charles Sanders Peirce e l'abduzione; 2. William James e la volontà di credere; 3. John Dewey e la logica come teoria dell'indagine.

Il personalismo: 1. Jacques Maritain e l'umanesimo integrale; 2. Emmanuel Mounier e la rivoluzione personalistica.

Lo strutturalismo: 1. Claude Lévi-Strauss e lo strutturalismo come metodo e come filosofia; 2. Michel Foucault e le strutture epistemiche; 3. Louis Althusser e la rottura epistemologica.

Il marxismo: 1. Eduard Bernstein : il revisionismo e il riformismo; 2. Karl Kautsky e l'ortodossia; 3. Rosa Luxemburg e il "crollo" del capitalismo; 4. Lenin (Vladimir Il'ič Ul'janov) e la Rivoluzione russa; 5. Antonio Gramsci e gli intellettuali organici; 6. György Lukács e la totalità concreta; 7. Karl Korsch e la dialettica; 8. Ernst Bloch e lo spirito dell'utopia.

La filosofia della sur-modernità: 1. Marc Augé e la sur-modernità.

Filosofia pratica. 1. Annah Arendt e l'etica della vita; 2. Ágnes Heller: teoria dei bisogni e della responsabilità.

Il tempo, inteso come dimensione dell'esistenza, è oggetto obbligato d'indagine e si identifica con la verità e l'identità del soggetto e il senso - messe da parte le ontologie tradizionali e la stessa metafisica - è immanente alla temporalità stessa; le interrogazioni sul tempo si riducono a riflessioni psicologiche ed esistenziali, da Schopenhauer a Kierkegaard, a Bergson, Husserl, Heidegger, Hartmann, Merleau-Ponty, Sartre, Ricoeur, e altri. Provo a sintetizzare il loro pensiero, ricco e articolato: Bergson - che considereremo analiticamente - vede il tempo come durata che si estende nella coscienza e i cui dati eterogenei si compenetrano in un avvenire che si presenta come progetto; Husserl individua nella temporalità degli *Erlebnisse* ciò che caratterizza la coscienza dell'io, distinto dal tempo oggettivo misurabile; Heidegger esamina nella natura temporale la possibilità per l'uomo di compiere il suo compito ontologico nel recupero dell'autenticità. L'estaticità del tempo di cui si fa esperienza nell'attimo del presente, nella ripetizione del passato e nell'anticipazione della morte, è bisognosa di finitudine come resistenza antidialettica alla totalità; Ricoeur comprende il tempo come racconto: il soggetto che narra raccoglie il tempo molteplice della propria storia, ricostruendone il senso e l'unità. Sartre in *Être et Néant* analizza l'antico problema del tempo nelle sue determinazioni di passato/presente/futuro e coglie il passato nel presente: «Il passato può abitare nel presente, non può esserlo; è il presente che è il suo *passato*» (SARTRE J.P. 1965: 161). Fra le determinazioni del tempo, per

Heidegger, quella originaria e fondamentale è il futuro⁵⁰. Se l'esistenza è possibilità, trascendenza, progettazione, ecc., essa è, costitutivamente, orientata al futuro, ma il futuro implica il passato come sua condizione per essere progettato e pensato e il presente è, necessariamente, coinvolto dal rapporto fra futuro e passato; per ognuna delle determinazioni occorre un "fuori di sé" che la costituisce *in se ipsa*. Il futuro è "possibilità di", indeterminato, progettazione, speranza, possibilità; il passato è il determinato (ciò che è stato); il presente è unità di oblio e aspettazione, passato e futuro. Heidegger rivoluziona la concezione cartesiana di un soggetto unitario autonomo; il soggetto è esaminato come essere-nel-mondo (*Dasein*), sottratto a una sua autodeterminazione, perché, da una parte, è sottoposto all'incontro con le cose che lo precedono e con la storia e, dall'altra, è svuotato dal divenire del tempo in un rapporto tra presente/passato/futuro che necessariamente coinvolge un'assenza. La temporalità governa l'esistere e la coscienza che ne abbiamo è la nostra essenza.

L'esistenza, progetto di possibilità, si radica nel tempo ed esistere nel tempo significa essere ciò che non siamo, in quanto non siamo più il nostro passato e non siamo ancora il futuro. Il tempo determina, allora, la nostra coscienza del nulla, «l'essere per la morte», da cui nasce l'angoscia della finitudine, possibilità ultima, «possibilità dell'impossibilità» (HEIDEGGER M. 1976: 306). Già Epicuro aveva detto: «Il più terribile dei mali, dunque, la morte non è niente per noi, dal momento che, quando noi ci siamo, la morte non c'è, mentre quando essa viene noi non siamo più» (EPICURO, *Lettera a Meneceo*, 125). Questa tendenza, già presente nel mondo omerico, attraverso Marco Aurelio, Hume, e Feuerbach, arriva fino a Wittgenstein: «La morte non è evento della vita, la morte non si vive» (WITTGENSTEIN L. 1995: 107); per Sartre, poiché la morte «non appare sul fondamento della nostra libertà, non può che togliere alla vita ogni significato» (SARTRE J.P. 1965: 599); perciò «se noi dobbiamo morire, la nostra vita non ha senso, perché i suoi problemi non ricevono alcuna soluzione e perché la significazione stessa dei problemi resta indeterminata» (SARTRE J.P. 1965: 600). Con la fenomenologia di Husserl il tempo diventa l'elemento unificante di ogni forma di autocoscienza⁵¹. Il pre-

50 Si veda *Sein und Zeit* (§ 65) di HEIDEGGER.

51 Si rimanda a HUSSERL E. 1985.

sente, «presenza vivente», racchiude il passato e il futuro ed è inseparabile dall'intenzionalità della coscienza e dallo sguardo del soggetto che inevitabilmente si rapporta agli oggetti del mondo. L'infinito allargarsi del tempo dell'orizzonte ideale non permette mai approcci conoscitivi permanenti e assoluti. Ogni esperienza vissuta è qualcosa che dura, un infinito continuo di durate, in un orizzonte temporale attualmente infinito, in una corrente infinita di esperienze vissute che non hanno inizio né fine, in una sorta di eterno presente⁵². Ci siamo già ampiamente soffermati su Lévinas e sul suo "tempo come relazione" e stiamo considerando le due prospettive con cui la filosofia ha affrontato la *quaestio de tempore*⁵³, quella *naturalistico-oggettiva* e quella *spiritualistico-soggettiva*; la prima analizza il tempo come statico e immobile, come un assoluto (Parmenide e Platone e, in epoca moderna, Newton) e la seconda come in continuo divenire quale movimento in cui l'uomo si inserisce (Eraclito, Aristotele, Hegel); non manca neppure chi interpreta il tempo come rapporto intimo tra il divenire e lo spirito in cui ognuno vive il trascorrere del tempo come fatto personale diverso da ogni altro (Agostino, Bergson). Lo stesso divenire è visto o come *processo ciclico* (i filosofi presocratici, Anassimandro, Eraclito, Empedocle, Platone, Aristotele, Vico, Nietzsche) o come *processo lineare* (Agostino, Tommaso, Benjamin, Marcuse): il primo, ciclico, è rappresentato dalla ruota, il secondo, lineare, dalla freccia. Il tempo come movimento misurato dal numero lo abbiamo investigato ampiamente dianzi in Aristotele⁵⁴; il tempo spirituale è stato esaminato in Agostino⁵⁵ e Plotino⁵⁶ e sarà studiato, qui di seguito, in Bergson, come "flusso" e durata, relazione e incontro con la storia e con l'interiorità dell'altro (su questo punto si incontrano le riflessioni di Lévinas con quelle di Buber, Rosenzweig, Jonas): «Il tempo è la relazione stessa del soggetto con altri» (LÉVINAS E. 1997: 17); «la condizione del tempo sta nel rapporto fra esseri umani» (LÉVINAS E. 1997: 49). Abbiamo visto che per tempo si intende una durata infinita di movimenti, simile all'estensione spaziale, entro cui si collocano tutte le altre durate,

52 Si veda HUSSERL E. 1950: III/1, § 81.

53 Una sufficiente bibliografia e antologia sul tema che ci sta occupando è in ALICI L. 1978; RUGGIU L. 1995; APORTONE A., GIGLIOTTI G. 2015; TARONI P. 2013; ORILIA F. 2012.

54 Si veda ARISTOTELE, *Fisica*, IV, 10-14, 217 b-244 a.

55 Si veda AGOSTINO, *Confessioni*, XI, 14, 17; XI, 20; XI, 27.

56 Si veda PLOTINO, *Enneadi*, III, 7, 45.

più o meno lunghe (istanti, minuti, ore, giorni, mesi, stagioni, anni). La riflessione dei filosofi sul tempo ha avuto origine dall'inizio stesso della filosofia, intesa come esercizio del sapere e amore della conoscenza, ed ha camminato di pari passo con la considerazione sullo spazio - luogo o ambiente illimitato e indefinito dove sono collocati gli oggetti reali: lo *spazio* è stato variamente inteso dalle filosofie antiche e moderne, ma sono tre, sostanzialmente, le soluzioni proposte: quella *ultrarealistica*, che ritiene lo spazio una realtà interamente oggettiva, sussistente *in se ipsa*, in guisa di un grande recipiente che contiene tutte le cose materiali (Platone); quella che lo valuta come un'idea puramente soggettiva, una forma *a priori* della sensibilità che mette ordine nei fenomeni (Kant); quella, infine, che lo reputa come un "ente di ragione", ossia una costruzione mentale con fondamento nelle cose (Aristotele) - ed ha dato luogo alle stesse soluzioni *ultra-realistica* o *realistica* (Platone, Newton), *concettualistica* e *soggettiva* (Kant) e *logico-realistica* (Aristotele, Agostino). Di Aristotele abbiamo ricordato la celebre definizione: «Il tempo è misura del movimento secondo il prima e il poi» (ARISTOTELE, *Fisica*, IV, 11, 191 b)⁵⁷. Il tempo, perciò, appare come una componente del divenire (condizione di mutamento, di cambiamento che caratterizza gli enti della nostra esperienza immediata); di tale e innegabile realtà *in fieri* i filosofi hanno dato valutazioni contrastanti: Parmenide di Elea, come si è visto, muovendo da una concezione statica dall'essere, reputa il divenire una pura illusione, Eraclito, al contrario, e con lui molti filosofi anche moderni e contemporanei, ha una concezione dell'essere dinamica e perciò risolve il tempo nel divenire. Filosoficamente è un errore con-

57 Il filosofo, come si è analizzato dianzi, ammette una numerazione (determinato numero di ore, giorni, anni). Alcune cose sono eterne, come i numeri e le verità matematiche: che $2 + 2$ faccia 4 è stato così e così sarà per sempre, anche se la realtà dovesse venir meno. Il movimento c'è sempre stato e sempre ci sarà e non può esistere tempo senza movimento; il tempo è increato. Per i cristiani invece il tempo, come il mondo, è stato creato *ex nihilo sui et subiecti*; ha avuto un inizio e avrà una fine. Per Agostino il tempo ha valenza soggettiva: «Non ci fu dunque un tempo, durante il quale avresti fatto nulla, poiché il tempo stesso l'hai fatto tu; e non vi è un tempo eterno con te» (AGOSTINO, *Confessioni*, XI, 27, 17). Per Aristotele l'infinito esiste solo in potenza; infinito in potenza è il numero, perché è possibile a qualsiasi numero aggiungere sempre un altro numero senza che si pervenga a un numero oltre il quale non si può andare; infinito in potenza è anche lo spazio la cui divisione è una grandezza; infinito in potenza è anche il tempo, che non può esistere tutt'insieme attualmente, ma si dipana e diviene senza fine. Un infinito in atto non può esistere; il tempo è la condizione del prima e del dopo e spetta all'anima il computo: qui l'anima richiama la memoria agostiniana (ARISTOTELE, *Fisica*, IV, 10, 218 a; ARISTOTELE, *Fisica*, 10, 217 b, 34).

trapporre essere/divenire; il divenire accompagna necessariamente l'essere quando esso, come tutti gli enti finiti e creati, si trova in stato di incompiutezza ed è in cammino verso il suo compimento; ma è errore parimenti grave identificare il divenire con l'essere in quanto essere, come nella dialettica hegeliana, poiché, allora, il divenire stesso sarebbe illusione, apparenza, come sosteneva Parmenide, contro l'evidenza logica del senso comune che attesta, col cambiamento e il movimento, il divenire, e si dice temporale ciò che è legato al tempo in opposizione all'eternità (la condizione che ha creato il tempo e pertanto lo trascende; è attribuzione esclusiva di Dio, definita da Boezio: «Interminabilis vitae tota simul et perfecta possessio» – BOEZIO S. *De consolatione philosophiae* VI, 6)⁵⁸. La teologia, poi, parla di realtà temporali in opposizione a quelle definitive o escatologiche (è la considerazione teologica delle “cose ultime” del mondo, escatologia cosmica, e di ciascun uomo, escatologie personali; all'escatologia pertengono temi come la fine del mondo, la morte individuale, il giudizio divino, universale e personale, e la vita ultraterrena). Molto interessanti le considerazioni di Bergson sul tempo. Dopo una breve considerazione dell'opera del filosofo ci soffermeremo, ovviamente, sul tempo.

Gli scritti di Bergson (*Les données immédiates de la conscience*, 1889, *Matière et Mémoire*, 1896, *L'évolution créatrice*, 1907, *Le rire*, 1900, *Introduction à la métaphysique*, 1903, *Les deux sources de la morale et de la religion*, 1932, ecc.), che costituiscono l'espressione più significativa della moderna metafisica temporalistica, antimeccanicistica e spiritualistica, erano diretti contro il naturalismo dogmatico e rozzo ed il materialismo meccanicistico e statico, che erano al loro apice nella seconda metà del secolo XIX.

Il centro vitale della sua dottrina è la durata più che l'intuizione. La durata è la cosa originaria in se stessa, la “sostanza” della filosofia tra-

58 L'eternità consta di due note essenziali: l'assenza di un principio e di una fine e l'assenza di ogni successione e mutazione. Gli scolastici distinguono il *tempo*, nell'accezione aristotelica di un prima e di un poi, che comporta mutazione, anche sostanziale, delle cose, dall'*evo*, proprio degli enti spirituali, detti *eviterni* (angeli e anima) che hanno un principio, ma non una fine, e ammettono una mutazione solo accidentale, e dall'eternità, che esclude ogni termine ed ogni cambiamento o successione. L'eternità esclude e trascende il tempo e in Dio non vi è né passato né futuro, ma un eterno presente (si veda TOMMASO, *Summa th.* I, 9-10; *Proemium*, 1-6 [*quid sit aeternitas* -1-; *utrum Deus sit aeternus* -2-; *utrum esse aeternum sit proprium Dei* -3-; *utrum aeternitas differat a tempore* -4-; *de differentia aevi et temporis* -5-, *utrum sit unum aevum tantum, sicut est unum tempus et una aeternitas* -6-]). Si veda inoltre TOMMASO, *Summa th.* q. 29, a. 3: «quod est perfectissimum in tota natura».

dizionale; tranne che per Bergson, per cui essa è una esperienza specifica, che si rivela all'individuo in un'esperienza immediata. Tutte le cose, la coscienza, la materia, il tempo, l'evoluzione, il moto e l'assoluto sono altrettante forme tensionali specifiche della durata. L'espressione *élan vital* riassume la sua teoria vitalistica, la quale sostiene che esiste un'originaria forza vitale, che essa è passata da una generazione di esseri viventi ad un'altra per mezzo dello sviluppo di organismi individuali, che costituiscono gli anelli di connessione tra le generazioni. Bergson considera come una falsa forma di evoluzionismo lo sforzo per inquadrare tutti gli esseri viventi in una unica grande serie unilineare. L'evoluzione vera e creativa è pluri-dimensionale, cioè la forza vitale si conserva in ogni linea evolutiva degli esseri viventi, causando tutte le numerose varietà delle forme viventi, creando tutte le nuove specie, e dividendosi via via che procede. Poiché l'impeto vitale non si muove verso un fine prefissato, predeterminato e definito, una teologia immanente è intima alla forza vitale stessa.

È un errore considerare la filosofia del Bergson esclusivamente come una critica della conoscenza a favore della intuizione. Un siffatto modo d'esposizione fa del suo pensiero un semplice «ismo», una specie di intuizionismo. Bergson fu il primo a cercare di dare al termine intuizione un fondamento scientifico. Egli trasformò e corredò di nuove basi il modello statico delle più antiche forme di intuizionismo, fornendo ad esso una giustificazione dinamica tratta dalla biogenetica e dalla psicologia. La conoscenza intuitiva non è limitata a pochi favoriti, non è un affare privato, puramente solipsistico, ma è una caratteristica generale di tutti gli esseri pensanti. La concezione bergsoniana dell'intuizione rappresenta una fusione dell'obiettività scientifica e dell'immediatezza artistica.

Inoltre è un grave errore d'interpretazione, ampiamente diffuso, ritenere il Bergson come un antintellettualista. Il suo preteso antintellettualismo deve essere stimato come una protesta contro l'accettazione del materialismo statico e la spazializzazione della concezione newtoniana della natura, che altro non sono che alte astrazioni; un rifiuto delle estreme richieste della scienza meccanicistica e materialistica; uno sforzo della ragione per trascendere se stessa d'accordo con i maggiori pensatori idealisti; uno sforzo dei pensatori per mettere in rilievo la natura dinamica del reale e una persistente critica della ragione, in continuazione della tradizione kantiana. La sua molto frain-

tesa concezione dell'intuizione deve essere considerata come affine all'*intuitio* spinoziana, cioè un complemento più che un rifiuto della ragione.

Nell'undicesimo libro delle *Confessioni*, Agostino, come si è visto, si chiede cosa sia il tempo: «Quid ergo tempus? Si nemo ex me quaerat, scio; si quaerenti explicare velim, nescio» (AGOSTINO, *Confessioni*, XI, 14, 17). Questo paradosso ha accompagnato le riflessioni dei più grandi pensatori, dall'antichità ai nostri giorni: da Seneca, che ha superato lo stoicismo⁵⁹, ad Agostino, che ci ha fornito una metafisica fondata sull'intuizione di un tempo concepito come reale svolgimento, che non ripete, ciclicamente, l'identico e che conferisce differenziazione e novità al reale, dacché ogni atto, stato di coscienza o evento storico, ha una sua specificità e irripetibilità. Dopo sedici secoli il tempo torna ad essere centrale nelle riflessioni di un altro grande filosofo, Henri Bergson, nella cui opera il lessema tempo ricorre in ogni pagina *hinc inde*; nota il filosofo, riguardo al tempo, che è stato attenzionato dai pensatori, ma solo marginalmente: «Nessuna questione è stata più trascurata dai filosofi di quella del tempo; e tuttavia tutti concordano nel dichiararlo di capitale importanza [...] È lì la chiave dei maggior problemi filosofici» (BERGSON H. 1968: XXI). L'aporia del tempo, apparsa come una *quaestio* irrisolvibile, per venticinque secoli, aveva fatto prevalere la concezione statica ed "eternistica" di Parmenide e di Zenone, i cui sistemi di pensiero non sempre risultano univoci, anzi! La filosofia bergsoniana rovescia la concezione tradizionale, non per antitesi dialettica, ma perché, anziché dissolvere il mutamento e il tempo, ci introduce in essi e nel loro eterno fluire, di cui occorre cogliere l'incessante divenire con una sorta di *sympatheia*. Bergson, ancora giovane, aveva intuito l'insostenibilità dell'immobilismo del tempo, in linea con Eliot, che nei suoi *Quattro quartetti*, come si è ricordato dianzi, aveva rilevato che presente e passato sono nel futuro, ma anche il futuro è nel passato: ne consegue che, se il tempo è eternamente presente, esso non può essere redento: «Tempo presente e tempo passato / sono forse entrambi presenti nel tempo futuro / e il tempo futuro è contenuto nel tempo passato. / Ma se tutto il tempo è eternamente presente, / tutto il tempo è irredimibile» (ELIOT T.S

59 Si rimanda a SENECA, *De brevitate vitae*, I, 3: «Non exiguum temporis habemus sed multum perdimus». In questa frase è compendiato il pensiero di Seneca sul rapporto che l'uomo, non molto sapiente, ha con il tempo della vita.

1995: 95). Negli anni 1881-1883, il ventenne filosofo era affascinato dalle teorie meccanicistiche, ma fu proprio la nozione del tempo in meccanica e in fisica a mettere in crisi le sue certezze, come ci ricorda:

sino ad allora ero rimasto del tutto imbevuto delle teorie meccanicistiche alle quali ero giunto assai presto grazie alla lettura di Herbert Spencer, il filosofo al quale aderivo senza riserve. Mia intenzione era di consacrarmi a ciò che allora si chiamava filosofia delle scienze; a tal fine avevo intrapreso, all'uscita dalla Normale, l'esame di qualche nozione scientifica fondamentale. Fu l'analisi della nozione di tempo, come interviene in meccanica o in fisica, che scompigliò tutte le mie idee (BERGSON H. 1959: 294-295).

Negli *Essai* il filosofo rende noto l'errore degli Eleati, che consiste nell'aver identificato un atto indivisibile, come il movimento, con la simultaneità; la durata con l'estensione; la qualità con la quantità⁶⁰. In *Materia e memoria*, invece, rileva che gli Eleati hanno sostituito la traiettoria al tragitto, che sottende la traiettoria, credendo che coincida con essa. Ma Bergson, si chiede, come sia possibile che coincida un movimento con un'immobilità⁶¹. Ancora più esplicito nell'*Evoluzione creatrice*, ove annota che Zenone non vede che se si può dividere a piacimento la traiettoria, una volta fatto, non si potrebbe dividere il suo prodursi, che è un atto in progresso e non una cosa⁶². Il "tempo spazializzato" gli appare come un concetto bastardo, in quanto noi siamo convinti che il tempo fisico degli orologi segni un prima e un poi, ma esso è irrimediabilmente compromesso dallo spazio. Noi, erroneamente, trattiamo lo spazio/tempo, come se fossero omogenei e le componenti come se fossero collocate sul medesimo piano e diventiamo, così, degli automi coscienti dotati solo della ragione calcolatrice. La concezione di un tempo unico si profila già, in Bergson, nella sua tesi di Dottorato del 1889, l'*Essai sur les données de la conscience*, ove egli presenta un concetto di tempo nuovo, un *tempo-del-soggetto* refrattario ad ogni misurazione, in continuo fluire ed eterogeneo; nel 1896 con il fondamentale saggio *Matière et mémoire*, e, nel 1903, con l'altrettanto importante libro *Introduction à la métaphysique*, asseve-

60 Si veda BERGSON H. 1970: 74, 156.

61 Si veda BERGSON H. 1970: 325.

62 Si veda ancora BERGSON H. 1970: 756.

ra l'esistenza di una serie di ritmi di durata e di durate molteplici e, finalmente, nel 1907, con l'opera *L'évolution créatrice*, si fa assertore della dilatazione cosmologica del *tempo-durata*, ossia di un tempo impersonale che prescinde dagli enti e in cui, eraclitianamente, "tutto scorre". Il tempo spazializzato della scienza (meccanica e fisica) è un «concept bâtarde». Ad esso si oppone il tempo come durata, "l'univers dure" della vita spirituale costituito da momenti unici e irripetibili: il tempo non è lo spazio e lo spazio non è la sola dimensione della realtà e ciò che è nello spazio non conclude tutto il reale e le sue esperienze. Da una parte abbiamo la materia, cartesianamente, *res extensa*, percepita, aristotelicamente, dai sensi, dall'altra, il nostro essere interiore, *res cogitans*, che solo la coscienza è in grado di rivelarci. Vi è un *tempo spazializzato* delle scienze fisico-matematiche ed è indispensabile per la nostra vita quotidiana, ma, oltre e di là da esso, vi è il *tempo vissuto* della coscienza, che veramente e agostinianamente ci appartiene sul piano esistenziale e che dà valore al nostro vivere: la durata reale (*durée réelle*). Per l'io che dura, esistere significa "nuotare": l'io dura per un continuo processo di conservazione e trasformazione di quello che ha vissuto; coscienza significa memoria⁶³ e il passato ci segue ovunque e si arricchisce continuamente inglobando il presente; ma neppure il presente può essere senza la memoria del passato. La durata è creazione: la sostanzialità dell'io è la sua stessa durata⁶⁴. Ma non siamo solo noi a durare; l'uomo va collocato nell'evoluzione della vita, accanto alla durata reale dell'io, il tempo vissuto dalla coscienza come durata; ma ci sono altre realtà biologiche e psichiche che durano nel mutamento⁶⁵. È questa la tesi centrale dell'*Evoluzione creatrice* in cui estende all'intero universo il concetto di tempo come durata. La sua «filosofia della vita [...] pretende di oltrepassare insieme il meccanicismo e il finalismo» (BERGSON H. 1970: 537); «la vita si sviluppa e dura» (BERGSON H. 1970: 538). Vi è un *tempo cronologico* (*Krónos*) con la sua capacità di numerare e che indica la quantità e vi è un *tempo aionico* (*Aión* = "la durata della vita), che rinvia al durare, alla qualità; la prima è una realtà oggettiva ed esterna al soggetto conoscente, la

63 E ancora BERGSON H. 1970: 1397.

64 Ancora BERGSON H. 1970: 1312.

65 E poi BERGSON H. 1970: 1420.

seconda è la durata vissuta solo dal soggetto. Vi è il tempo di Einstein e quello di Bergson e, prima di loro, di Parmenide e di Eraclito.

Bergson con la sua *Evoluzione creatrice* del 1907 distingue tra un *tempo della scienza*, o cronologico, e un *tempo della vita*, o *aionico*, che è durata, flusso, vitalismo; c'è Einstein che riduce il problema del tempo e c'è Bergson che ne fa l'argomento principale del suo filosofare. C'è il tempo scientifico reversibile e spazializzato e c'è il tempo della vita, irreversibile, intimo, irripetibile. Bergson indicherà chiaramente, partendo da Agostino, che il tempo della fisica non coincide con il tempo della coscienza. Se misuro il tempo con un orologio, ogni istante sarà qualitativamente identico agli altri, ma vi è il tempo originario, che è durata nella coscienza ed è da essa conosciuto tramite intuizione soggettiva, per cui ogni istante è necessariamente diverso dagli altri. L'approccio al problema del tempo differisce sostanzialmente tra Einstein e Bergson; per il primo spazio/tempo sono inscindibili e non ha senso parlare di un *Tempo Assoluto*; esso, il tempo, si riferisce sempre a coordinate spaziali precise: due fatti contemporanei rispetto al sole non lo sono rispetto alla terra, rileva il fisico; in fisica non è possibile separare il tempo dallo spazio e la loro presunta indipendenza è un postulato superato della vecchia meccanica (Newton). Minkowski, in linea col fisico e sviluppando i suoi postulati, dirà che non c'è un'unica durata per qualsiasi luogo e un'unica lunghezza per qualsiasi tempo o movimento⁶⁶. Stiamo considerando il tempo filosoficamente, ossia come riflessione rigorosa e sapienziale sul senso della vita che si dipana nelle coordinate spazio/temporali:

Dal momento in cui nacque, la scienza filosofica presentò in modo ben netto i seguenti caratteri che riguardano, rispettivamente, a) il suo contenuto, b) il suo metodo, c) il suo scopo. a) per quanto concerne il contenuto, la filosofia vuole spiegare la totalità delle cose, ossia tutta quanta la realtà, senza esclusione di parti o momenti di essa, distinguendosi così strutturalmente dalle scienze particolari che, invece, si limitano a spiegare determinati settori della realtà, gruppi particolari di cose e di fenomeni. E già nella domanda di Talete (il primo dei filo-

66 Si rimanda a MINKOWSKI H. 1971. Portando alle estreme conseguenze la relatività ristretta di Einstein, si perviene all'affermazione dell'irrealtà del tempo con McTaggart, Prior, Mellor e altri (si rinvia a MCTAGGART J. 2006; si accenna solo alla questione che esula dalla disanima che ci sta occupando).

sofi) qual è il principio di tutte le cose, questa dimensione della filosofia è presente in tutta la sua portata (REALE G. 1995: 33).

Mentre le scienze parcellizzano il sapere, la filosofia intende andare alla causa e mira ad una conoscenza onnicomprensiva, nota Nagel:

Il principale interesse della filosofia è mettere in questione e comprendere idee comuni che tutti noi impieghiamo ogni giorno senza pensarci sopra. Uno storico può chiedere che cosa è accaduto in un certo tempo del passato, ma un filosofo chiederà: "Che cos'è il tempo?". Un matematico può studiare le relazioni tra i numeri, ma un filosofo chiederà: "che cos'è il numero?". Un fisico chiederà di che cosa sono fatti gli atomi o che cosa spiega la gravità, ma un filosofo chiederà come possiamo sapere che vi è qualche cosa al di fuori delle nostre menti. Uno psicologo può studiare come i bambini imparano un linguaggio, ma un filosofo chiederà: "Che cosa fa in modo che una parola significhi qualche cosa?". Chiunque può chiedersi se è sbagliato entrare in un cinema senza pagare, ma un filosofo chiederà: "Che cosa rende un'azione giusta o sbagliata?" (NAGEL T. 1989: 6-7).

La filosofia ha sempre indagato la natura del tempo; prima della creazione, senza l'anima, non si può parlare di tempo, rileva Agostino:

Che cosa faceva Dio prima della creazione? (AGOSTINO, *Confessioni*, XIV, 12).

L'analisi del tempo nel suo fluire è colta dall'Ipponese come *distensio animi* e ha dato origine alla soggettività del tempo (Bergson), alla sua fenomenologia (Husserl) e alla sua realtà solo esterna e fragile (Einstein); per Newton uno spazio e un tempo assoluti si applicano all'esperienza della realtà empirica, ma non derivano da essa e, per Kant, il soggetto dispone di uno spazio assoluto e di un tempo assoluto, che non derivano dai fenomeni e non sono concetti empirici, ma forme *a priori*:

L'idea di tempo non nasce dai sensi, ma è da essi supposta. I fatti che toccano i sensi - siano essi simultanei o successivi - non possono essere rappresentati che tramite le idee di tempo, neppure la successione genera il concetto del tempo, piuttosto richiama ad esso. Non si può quindi definire correttamente

la nozione di tempo, in quanto acquisito per via d'esperienza, come la serie degli enti attuali esistenti uno dopo l'altro (*Nacheinander*). Non comprendo infatti che cosa significhi il vocabolo dopo (*Nach*), se non ho già il concetto di tempo [...] l'idea del tempo è dunque un'intuizione non sensoriale ma pura (KANT I. 1982: 13).

Il tempo non è una cosa, ma una forma per pensare le cose. Già Aristotele aveva notato l'aspetto, per così dire, psicologico del tempo, come funzione dell'anima e atto della soggettività, numero del movimento che corrompe l'esistente⁶⁷, perché il cambiamento avviene nel tempo⁶⁸. Il tempo è *aritmós*, ma non nell'accezione della numerazione, quanto come ritmo, irrequietezza dell'anima, un'autoaffermazione, un fenomeno affettivo, un senso vissuto. Si profilano due grandi concezioni del tempo, una statica e immobile e l'altra in continuo divenire; essere e divenire, che Biuso, ha cercato di conciliare nella sua fatica⁶⁹, coniugando il metodo fenomenologico con i risultati delle scienze naturali, ricostruiti con respiro metafisico in una ontologia quale incessante trasformazione della materia/tempo di cui tutti gli enti sono una delle infinite vibrazioni. Per l'autore: «Il fondamento dell'essere è il divenire. L'essere è divenire come gioco di identità e differenza». L'essere coincide col divenire, da Eraclito ad Heidegger, è un tempo-divenire; non esiste per Biuso un metatempo (idea che postulerebbe un regresso all'infinito), ma esiste un tempo nel quale gli eventi accadono e questo accadere degli eventi è il tempo: esso è ciclico, infinito e in evoluzione, è l'essere stesso, che è eterno, come ci ha mostrato Spinoza e la sua eternità è nel suo divenire, come attesta la termodinamica. Il divenire è ontologico e non psicologico: l'esistenza è il suo eterno fluire. Prima di concludere il lungo discorso sul tempo in filosofia, che ha dovuto, necessariamente, sacrificare autori importanti, a motivo dell'impossibilità di sintetizzare una materia che è sempre più un *work in progress*, vorrei, brevemente, presentare argomenti interessanti in Hegel, Bloch e Kant che, variamente, si intrecciano e si dipanano sulla *quaestio de tempore*. Il compito della filosofia secondo Hegel, in cui la logica è già metafisica nell'assoluta

67 Si veda ARISTOTELE, *Fisica*, IV, 12, 221^a, 30 – b2; 13, 222 b, 24-25.

68 Si veda inoltre ARISTOTELE, *Fisica*, IV, 13, 222 b, 16-26.

69 Si rimanda a BIUSO A.G. 2020.

unità di essere e pensiero, il sotteso convincimento che la realtà, il mondo oggettivo nelle sue articolazioni e figure temporali, viva di una pulsazione interna che la genera e la porta a compimento ogni volta in un processo *continuum*, irriducibile e necessario; un altro argomento è: *Essere e dover essere ovvero il problema del futuro in Bloch*, secondo cui il razionale è reale, un'istanza a-venire, un'apertura futurologica all'evento che-non-è ancora, tensione del dover essere; l'ultimo è: *Futuro e speranza. Storia come avvenire e Il problema della storia nell'opera storica kantiana*, che mostra come le accuse mosse al filosofo di Königsberg di vuotezza formale, non siano giustificate, se si considera la sua attenzione alla storia, identificando conoscere e fare, logico e pratico nell'assorbimento del giudizio di valore nel giudizio di fatto; in una parola, l'evento e il predominio dell'immagine dialettica nell'originaria unità vero/fatto, categoria/storia.

4. Parallelo Betocchi-Bergson

Quanto somiglia il costume di Betocchi a quello di Bergson! La loro comune fruizione del tempo, anche se il primo è un poeta ed il secondo un filosofo, è, infatti, quella soggettiva, personale, individualmente congeniale e per entrambi ogni pretesto è buono per transitare dall'oggettività alla soggettività. Non importa se, poi, questa soggettività nel filosofo è elevata a sistema e nel poeta essa resta estemporanea.

Due intellettuali che si danno la mano. Cattolici entrambi, Bergson simpatizzante (nel testamento del 1937 egli chiedeva la presenza di un sacerdote cattolico al proprio funerale) e Betocchi praticante, entrambi sulla scia dello spiritualismo, scomparsi il primo nel 1941 a Parigi ed il secondo nel 1986 a Bordighera; questi scrittori hanno in comune tre analogie in fatto di "tempo".

Il primo allaccio che si può individuare tra i due è quello relativo alla classe temporale preferita. Volendo, infatti, suddividere il tempo in tre tipi: statico, dinamico e graduale, si può notare che il primo è quello *puntuale* e gli altri due sono *durativi*. Anche nei verbi si parla in grammatica di "informazione aspettuale", cioè della qualità dell'azione da essi veicolata, della loro modalità di svolgimento. Basti pensare al participio passato *visto*, in cui l'azione è compiuta, e a quello corrispondente presente *vedente*, che esprime, invece, un'azione in corso

d'opera, prolungata nel tempo. Ebbene, per entrambi i pensatori il tempo preferito è quello "durativo". Per Bergson è quello "aionico" e per Betocchi è quello "graduale", evolutivo. Esaminando i testi poetici di Carlo Betocchi, infatti, come da un successivo capitolo emerge, tra i due tempi evolutivi, quello dinamico e quello graduale, la percentuale assoluta di occorrenze va a quello graduale "continuato". Anche in Bergson il tempo è inteso come "flusso" e durata e si colloca nel bel mezzo della triade hegeliana. Tra l'Essere, il Non-essere e il Divenire, quello di mezzo è il Divenire, che non è immobile, ma neanche brusco, è quello che assembla un po' dell'uno ed un po' dell'altro. L'Essere è la *tesi*, il Non-essere è l'*antitesi* e il Divenire costituisce la *sintesi*. Tradotto in parametri betocchiani il tempo statico è la *tesi*, quello dinamico l'*antitesi* e quello intermedio, il tempo continuato, è la *sintesi*.

Sulla soggettività della dimensione temporale, dunque, Bergson e Betocchi sono allineati. Ancor di più sul fatto che il tempo è inteso da entrambi come "flusso" e durata, "durata" che si estende anche alla coscienza, perché essa è una esperienza specifica dell'esistenza personale. Betocchi, in particolare, nei propri testi ha inserito: «*se ne van danzando*» [Testo 2], «*fumo che te ne vai*» [Testo 5], «*creatura che dorme*» [Testo 8], «*il loro lume fluisce*» [Testo 9], «*quando lento piove*» [Testo 11], «*volando e rivolando*» [Testo 14], «*mi seguon con gli occhi*» [Testo 16], «*sospirare dei venti*» [Testo 18], «*l'anima viaggia*» [Testo 21], «*suona la sua ... melodia*» [Testo 22], «*canti / di galli*» [Testo 24], «*dal traballio dei nidi*» [Testo 25], «*questo parlar mio*» [Testo 28], «*Quando invecchiamo*» [Testo 35], «*la vita ... ripensa se stessa*» [Testo 43], «*in te giaceva*» [Testo 44]. I testi saranno riportati negli ultimi due capitoli dedicati a Carlo Betocchi e alla disamina della sua poesia.

Come si evince dai precedenti esempi, ma soprattutto dagli altri riferiti in un successivo capitolo, anche quelli di Betocchi sono tempi gradualisti ed evolutivi; infatti è questa classe che nei suoi testi ammessi a campione prevale. Conduce il tempo *Continuato*, tenue e sfumato con il 39 per cento delle occorrenze; segue quello *Statico*, quello dell'immobilità e della sicurezza, con il 34 per cento e per ultimo si colloca il tempo *Dinamico*, quello dei passaggi bruschi e repentini, con il 27 per cento delle occorrenze.

È come dire che l'esistenza è essenzialmente fluida (come pure Bergson asseriva) e non statica o abitudinaria come una macchina ripetitiva. Il continuo svolgimento della vita anche per Betocchi assume, allora, il carattere "durativo" e mutevole, pur senza costituire un'evoluzione improvvisa, perentoria o un brusco passaggio, come nel tempo dinamico. La classe repentina nei suoi testi poetici, infatti, sortisce la percentuale inferiore.

Il secondo allaccio riguarda la soggettività del tempo. Il tempo poetico di Carlo Betocchi, per la sua portata privata e soggettiva somiglia, infatti, a quello filosofico di Bergson e pure su questo versante i due si allineano saldamente.

Per Bergson vi è *il tempo della vita*, che è irreversibile, intimo e irripetibile. Egli, infatti, interpreta il tempo come rapporto intimo con lo Spirito, all'interno del quale ognuno vive il proprio trascorrere del tempo come fatto personale, diverso da ciascun altro ed in relazione con la storia individuale e l'interiorità esistenziale del soggetto.

I tempi poetici dei testi betocchiiani sono quelli circostanziati dal punto di vista narrativo, non sono quelli cronologici oggettivi, ma quelli privati dell'animo, in intimo accordo con il bergsoniano *tempo della vita*. Quando Betocchi ci comunica una sua esperienza o descrive una situazione, si sofferma, indugia, tergiversa, per dare spazio nelle sue poesie all'esternazione di quanto nel proprio animo si agita con prepotenza. Una breve anche marginale esperienza è in grado di innescare nella mente del poeta l'esteriorizzazione del suo effervescente mondo interiore.

Per esempio, il tempo determinato di «*un'alba*» diventa l'occasione propizia per scrutare le ricadute che si determinano «*dentro i nostri cuori*» [Testo 1]; la storia oggettiva della vigilia di Pasqua, il «*Sabato Santo*» non è una sterile cronaca né un documentario, ma è ampliata con quanto sta a cuore al poeta, anche di carattere spirituale: «*la pace che verrà ... già dentro il cuore ... sta*» [Testo 12]; quello che una descrizione o un racconto non dice, ce lo dice il poeta, che dà retta alla propria creativa immaginazione: «*Da una tegola all'altra*», «*d'embrice in embrice*», «*sento che mi parlano*» i tetti e «*dicono al cielo: -Siamo la tua infima progenie*» [Testo 26].

Quello che interessa al poeta non è il tempo oggettivo esterno, i cui istanti sono tutti uguali e misurabili, ma quello emozionale dell'esistenza privata, perciò egli volutamente rallenta il ritmo compositivo,

per far emergere nel testo quello che gli passa dentro l'animo, quegli istanti per lui soggettivamente più "forti". Betocchi approfitta di queste sollecitazioni "forti" e le mette a frutto, per sguinzagliare quanto di personalizzato si dimena nel proprio animo. Del resto pure Bergson concorda; il filosofo, infatti, distingue il *tempo della scienza* dal *tempo della vita* e presenta un concetto di tempo nuovo, un *tempo-del-soggetto* refrattario ad ogni misurazione, perché eterogeneo; per lui vi è un *tempo cronologico* (*Krónos*) con la sua prerogativa di numerabilità che indica la quantità e vi è un *tempo aionico* (*Aión* [*< αἰών* = "la durata della vita"]]) che rinvia alla qualità così come è vissuta solo dal soggetto; in altre parole Bergson parla di un *tempo della vita*, o *aionico*, che è durata, flusso, vitalismo; il *tempo della vita* è irreversibile, intimo, irripetibile e coincide con il tempo della coscienza, attingibile tramite intuizione soggettiva, per cui ogni istante è necessariamente diverso dagli altri, così come nel fluire di un corso d'acqua non è possibile immergersi due volte nelle stesse acque di un fiume, perché queste, scorrendo, variano sempre e la seconda volta non sono più le stesse di prima.

Per Betocchi il tempo è addirittura *cairotico*, oltre ovviamente a quello bergsoniano, detto *tempo vissuto*, quello percepito dal nostro essere interiore, dalla *res cogitans*, che solo la coscienza è in grado di rivelarci ed è anche quello che solo dà valore al nostro vivere. Il tempo *cairotico* è quello di chi sa sfruttare l'occasione opportuna, da cogliere al volo, è il tempo del *Καίρως* [= "il momento propizio", "la buona occasione", "il tempo opportuno"]. Se un poeta del calibro di Betocchi si lasciasse sfuggire questo *Καίρως*, perderebbe l'opportunità giusta per esternare la propria componente interiore e sarebbe costretto a farsi marcire dentro tutta una rete di emozioni, aspirazioni e considerazioni personali. In Carlo Betocchi, invece, c'è sempre spazio per il *Καίρως*, perché le sue urgenze interiori sono prepotenti, e le estrinseca a costo di trasgredire senza rispetto alcuno i corretti legami logici e cronologici.

Questo tempo *cairotico* Betocchi lo dimostra nelle sue divagazioni, anche spirituali: «con la nuvola, nel cielo / va la volontà d'Iddio» [Testo 5]; «come vogliono / i Tuoi decreti, Provvidenza vera» [Testo 16]; «e l'anima viaggia ... pei cieli asciutti» [Testo 21]; «lo Spirito / non dimentica, anzi numera» [Testo 29]; «come tutti / i santi beati che hanno lasciato se stessi / per trovar l'Altro» [Testo 38]; «affascinante /

tenebra dove tutti i misteri tralucono» [Testo 39]; *«si è già nel Vangelo ... non se ne può più uscire ... il Vangelo ci insegue»* [Testo 40]. Queste sono divagazioni spirituali dell'anima, ma non mancano in Betocchi neppure digressioni attinte dal regno animale, menzionate foss'anche solo come secondo termine di paragone.

Eccole: *«vidi l'ombra di un'albatrella / addormentata ... come una timida agnella»* [Testo 3]; *«fuggitivi armenti»* [Testo 5]; *«il can del giardino ... il gallo che sa cantare ... un'occulta farfalla / addormentata ... il cavallo mancino ... manritto»* [Testo 6]; *«celano gridi amorosi / l'erbe d'argento»* [Testo 8]; *«siamo tanti quanti alla campagna / sono gli uccelli sulle mosse piante»* [Testo 12]; *«la bestia s'inacerba ... mandrie dal passo avaro ... di belati e di rosei / musci fiutanti»* [Testo 13]; *«andavo un giorno cacciando allodole ... ma uccelli / d'altra razza saettavano»* [Testo 14]; *«farfalle ... semplici di primavera ... volano innumerevoli gialle e bianche»* [Testo 15]; *«Senza un volo ... senza un nido ... e gli zoccoli dei cavalli»* [Testo 17]; *«il cieco sguardo mio ... mena / come a spenta farfalle»* [Testo 18]; *«spetta ... alla rondine che passa»* [Testo 19]; *«come grillo / pei campi, o ... canto d'assidua cicala»* [Testo 23]; *«Odi il canto del gallo ... e canti di galli»* [Testo 24]; *«una luce come di colomba, / quieta»* [Testo 26]; *«un petto come di colomba»* [Testo 36]; *«versi / affamati ... come passerì nel gelo / d'inverno»* [Testo 38]; *«i voli delle ... colombe / mi trascinavano»* [Testo 39].

La sua fantasia di poeta si sbizzarrisce ad immaginare quelle dinamiche emotive che compongono il suo universo percettivo interiore, immerse in un tempo soggettivo, che è un tempo narrativo interno personalizzato, in una parola è quel *tempo vissuto* di Bergson. Le dinamiche interiori sono quelle che si agitano non soltanto nell'animo proprio, ma anche in quello degli altri, oltre, ovviamente, a quelle che si evolvono nel tessuto psichico degli animali.

Il terzo allaccio è costituito dalle considerazioni di valore sul tempo, che in Bergson vanno a coincidere in buona parte con quelle del poeta Carlo Betocchi, in quanto pure quest'ultimo prende volentieri in considerazione temi esistenziali quali quelli delle "cose ultime" del mondo, ivi compresi argomenti come la morte individuale, il giudizio divino, universale e personale, e la vita ultraterrena.

Betocchi, infatti, si mostra sensibile al *«crollo silenzioso / del vivere»* [Testo 20], alla *«poca cenere»* che costituisce la prospettiva di un vecchio [Testo 24], alle reminiscenze evangeliche [Testo 25], allo *«stento*

d'una vita / che sta passando» [Testo 29], all'ineluttabile avanzamento dell'età, che «*fluisce*» come l'Arno [Testo 30], alla refrattarietà dell'anima che non invecchia, perché «*specchio / d'eterno*» [Testo 31], alla sua conseguente resistenza al «*tramonto*», in quanto destinata all'eternità, che «*è come un orizzonte inconsumabile*» [Testo 32], alla «*vita [che] si spoglia*», come il giorno finisce di sera con «*l'ombra / [che] risale i tetti*» [Testo 33], alla considerazione che «*la morte [è] una stagione più alta*» della vecchiaia [Testo 35], al «*vivere che se ne va*», alla stessa stregua del «*saluto serale*» che si ripete puntualmente allo spegnersi graduale di una giornata [Testo 36], alla «*amata morte*», che quando «*verrà*» sulla sua «*tomba*» indicherà con evidenza che «*nulla finisce, anzi tutto continua*» [Testo 37], alla «*la verità [che] va verso l'eterno*», dove si «*gioisce del ... morir*» [Testo 39], alle considerazioni, infine, che da un individuo emana sempre il «*senso eterno*», anche se è vecchio «*squallido ... passivo e inerte*», e «*male / afferra le idee*» [Testo 42], e che la vita si intreccia con la morte («*vita come morte*» e «*morte come vita*»), in quanto proiettata nell'eterno, cioè «*abbracciata all'eterno*» [Testo 44].

La teologia, in realtà, distingue le realtà temporali transeunti da quelle ultraterrene, che sono definitive o escatologiche, ma *gli scritti di Bergson contengono una metafisica sulla questione del tempo, che si può definire spiritualistica, perché diretta contro il naturalismo dogmatico ed il materialismo meccanicistico, a tutto vantaggio delle realtà spirituali, anche eterne.*

Non sempre l'argomento della singola poesia di primo impatto prelude *tout court* a dissertazioni di carattere teleologico; il fatto è che Betocchi le introduce di soppiatto, in regime sommerso, come in un *iceberg*, attingendole dall'inconscio mondo individuale e senza farsi scrupolo anche dal proprio umore interno, dai segreti della propria anima, dalle sue incertezze esistenziali. La scelta dei contenuti di una poesia dipende dal poeta, così come dipende da lui anche l'organizzazione delle sequenze argomentative, che in Betocchi sono veramente originali, come in Bergson esse sono geniali.

IX

ESSERE E DOVER ESSERE, OVVERO IL PROBLEMA DEL FUTURO IN ERNST BLOCH¹

Nella lettura critica di un testo o di un autore è originariamente presente un progetto iniziale, che ha di mira la messa in discussione dell'oggetto trattato, che nell'individuazione delle parti o punti teoricamente deficienti avanza posizioni di svolgimento e che non solo ha l'intento di denunciare le debolezze o le incongruenze di quel testo, ma soprattutto, ha la pretesa analitica di fornire un'indagine su quel tema strutturale più rigorosa e coerente, come si sta facendo sulla *questio de tempore*, in un'analisi multiprospettica, poliottica e interdisciplinare.

Ora nella lettura di Bloch non può certo dirsi che manchi questa pretesa teoretica, ma essa ha un andamento e una natura del tutto singolari. Bloch è talmente affascinato dal principio costruito dalla teoria hegeliana per l'acquisizione e l'interpretazione del reale - lo strumento strutturale della dialettica -, che, di volta in volta che egli procede da una parte, nelle sue considerazioni critiche, a segnalare i difetti di questo principio, ne individua poi sempre, dall'altra, una parte positiva che mantiene viva e forte la presenza di Hegel nel suo commento. In

1 Si veda BIANCO M. 2007: 75-93.

altre parole, e brevemente, l'impressione è che Bloch non voglia e non possa disfarsi completamente di Hegel.

L'accusa di fondo che egli muove al principio hegeliano è il suo astrattismo che coinvolge l'intero assetto del reale come un circolo dell'essere che ripete se stesso: *ciò che è nuovo è solo il passato che ritorna*. È da qui che nasce l'immagine ironica di Bloch di un Hegel «antiquariato» (BLOCH E. 1975: 462). Ma ecco che questo giudizio, a riprova dei nostri sospetti, viene immediatamente bilanciato dall'osservazione blochiana che

È inaudito che Hegel considerasse conclusa con la sua propria dottrina la storia della filosofia, della vita spirituale del genere. Questo fatto suona come la follia di un solipsista, che in modo seriamente pratico, non solo a parole, crede di essere solo al mondo, e che tutto sprofondi con lui non appena si addormenti o muoia. Ma Hegel, tuttavia, astrae proprio dal suo io, egli descrive, secondo le sue intenzioni, il procedere delle sue categorie in modo altrettanto obiettivo che quello di un ricercatore che prenda nota delle migrazioni delle balene (BLOCH E. 1975: 462).

E così, accanto all'*antiquariato*, ecco che Bloch sistema Hegel nella casella del *ricercatore*, due immagini contrapposte, che danno il senso dello spirito che guida la lettura blochiana: il soggetto collocato staticamente nella contemplazione dell'avvenuto, e il soggetto *attivo* che vede e raccoglie nella sua ricerca tutto ciò che è processo.

Bloch cerca sempre di lasciarsi uno spiraglio aperto per far scivolare il confronto con Hegel verso il suo interesse teorico finale. E così egli vede nella proposizione il “razionale è reale” un'istanza *avvenire*, un'*apertura futurologica* rivolta a tutto ciò che, nel reale, non è razionale. L'interesse blochiano è il *futuro*, l'evento *che-non-è-ancora*, ed egli, con una decisione tipicamente kantiana, questa volta, apre, nella breccia della coesistenza soggettiva-oggettiva del reale hegeliano, lo *Streben* mai concluso dell'azione umana, la tensione del dover essere. Il filosofo che ha fatto del processo diveniente dell'essere l'anima essenziale del reale, che ha denunciato il rifiuto costante del *termine*, esperito nelle cose, che, instancabilmente stabilito, instancabilmente viene oltrepassato per apparire come tale, all'improvviso cade nell'esclamazione: «il tutto si fermi» (BLOCH E. 1975: 462), nell'immobilità del processo del mondo. È il voltafaccia della definizione della *logica*:

Affinché il limite, che è in generale nel qualcosa, sia termine, occorre che qualcosa oltrepassi in pari tempo in sé il limite, si riferisca in lui stesso ad esso come a un essere. L'esserci del qualcosa giace in una quietà indifferenza, quasi accanto al suo limite. Ma qualcosa oltrepassa il suo limite solo in quanto è l'essere tolto di codesto limite, in quanto cioè è il negativo, esser in-sé contro di esso (HEGEL G.W.F. 1981: 131-132).

In quest'acclamata apoteosi del *negativo*, che sovverte e impone inevitabilmente la vita del reale senza posa, mai - osserva sconsolato Bloch - un lettore di Hegel avrebbe potuto presagire per l'uomo quella fine in cui viene filosoficamente assolutizzato il termine del proprio tempo e del dover essere. Ma Bloch annota che Hegel aveva i suoi motivi per decretare la fine del futuro, quasi che egli procedesse, come un "droghiere", per far brillare la sua merce in vetrina.

Se Hegel ha frenato il processo verso il futuro - ed è questo il primo motivo - è perché egli temeva, nel chiudere un'epoca, di trovarsi in difficoltà a fronteggiare il nuovo che avanzava dopo di lui. Chiudere il sistema immunizzava la qualità filosofica che l'aveva costruito.

A questa motivazione più squisitamente universale, si affianca l'altra, più adeguata filosoficamente, della consapevolezza di Hegel di rappresentare dopo Cartesio e a partire da Cartesio, l'ultima espressione di un decorso filosofico del pensiero borghese.

Più forte, perché politico, appare il terzo motivo, quello reazionario, la cui espressione è l'equiparazione tra l'essere e il sapere, e tra il *sapere* e il contenuto dell'essere-stato. Qui il futuro è destinato a cedere la sua preziosità di attesa e di speranza, giacché esso, pur splendendo agli occhi dei suoi entusiastici sognatori, non può nondimeno essere oggetto di scienza: per la contemplazione solo il passato si può sapere.

E si aggiunge così il quarto motivo di spiegazione per la frenatura del processo da parte di Hegel: se la scienza è solo scienza del passato, e perciò misura contemplativa del reale, bisogna attenersi a quanto è storicamente divenuto il rifiuto del dover essere che vada di là da ciò che si rivela divenuto. È vero che Hegel tratta questo punto in una sezione della *Fenomenologia*, il capitolo "Lo spirito certo di se stesso", dove il filosofo, avverte Bloch, lascia un "buco" in ciò che egli considera una pienezza concreta, quel bisogno della Germania di afferrare

quell'evento della libertà francese, ma senza però Terrore; ma qui quest'ansia resta nelle parole di Hegel solo un afflato declamatorio, giacché è proprio nella stessa opera - e si arriva così al quinto luogo - che si spinge, conclusivamente, al punto centrale della sua tesi: la critica del *progresso* all'infinito, l'ultimo appiglio al discredito del tendere e del dover essere.

Hegel tentò di provare che la strada di esso non solo non è scientifica, ma è, appunto, deserto e noia, pieno di pula e di vento, che non sa donde viene, né dove va (BLOCH E. 1975: 465).

Se la strada non è scientifica - pure però, mai Bloch, lo ripetiamo, si sente di seppellire criticamente Hegel -, qualcosa in essa agisce scientificamente «la cotraddizione posta perennemente» (HEGEL G.W.F. 1951: § 6), e quindi senza posa; l'essere che rincorre il suo sé fuori di sé, è la perfetta equiparazione del dover essere all'illimitatezza:

Il qualcosa diventa un altro; ma l'altro è anche un qualcosa; dunque diventa parimenti un altro; e così all'infinito. Questa infinità è la infinità falsa o negativa, giacché essa non è se non la negazione del finito, il quale però nasce di nuovo e per conseguenza non è ancora superato: vale a dire questa infinità esprime solo il dover essere del superamento del finito. Il progresso all'infinito si arresta alla dichiarazione della contraddizione, contenuta nel finito, che questo, cioè, è tanto qualcosa quanto l'altro; è il perpetuo proseguire del cangiamento di queste determinazioni, che si ingenerano l'una dall'altra (HEGEL G.W.F. 1951: § 93-94).

In breve: il dover essere è quello che, in un ulteriore sviluppo, si presenta dietro a quella impossibilità come il progresso all'infinito².

Il discorso di Bloch portato fin qua non mira all'azzeramento del concetto infinito in Hegel, bensì a contrapporre, in chiave dialettica, l'affermazione corretta dell'essere come infinito. Ed egli lo fa ancora una volta con le parole di Hegel, ripresentando questa contrapposizione nella simbologia aritmetica della retta e del circolo:

L'immagine del progresso all'infinito è la linea retta.

2 Si veda HEGEL G.W.F. 1981: 133.

Solo ai due limiti di questa l'infinito è e continua sempre ad essere, là dove la linea, che è esserci, non è, mentre poi la linea stessa esce in questo suo non esserci, vale a dire nell'indeterminato. Come vera infinità ripiegata in sé, la sua immagine diventa il circolo, la linea che ha raggiunto se stessa, che è chiusa e interamente presente senza punto iniziale né finale (HEGEL G.W.F. 1951: 153).

L'elencazione blochiana dei motivi che avrebbero determinato la frenata hegeliana verso il futuro ci pare decisamente azzardata all'interno di una critica rigorosa e seria come è il percorso tracciato da Bloch. La considerazione è duplice ma originata da una essenzialità unitaria.

Innanzitutto la giustificazione di non spingere il suo sistema all'infinito non può essere individuata in una serie di elementi che, originandosi da fattori estrinseci, sembrano del tutto giustapposti; in secondo luogo, Hegel, nel costruire la sua visione del mondo, e perciò il principio esplicativo dell'interpretazione del reale, non pensava affatto a un processo cronologico di un prima e di un dopo, bensì solo a *razionalizzare*, che qui non va preso in senso *etico*, e cioè come coincidenza di "cosa" e "valore" - l'essere - accaduto del reale.

Bloch di fronte alla messa al bando del dover essere di Hegel, per non venir meno alla sottile ambivalenza che caratterizza la sua lettura critica, sembra ritenere tale ambivalenza, del resto, del tutto inconsapevole, se essa sancisce il diniego di ogni possibilità verso il futuro; ma per un altro verso, essa viene, poi, scorta come salutare nei termini in cui viene formulata nel discorso kantiano. In breve, Bloch, tra Kant e Hegel, tra chi tiene aperta la porta verso il nuovo e chi invece, a un punto stabilito la chiude per sempre, sembra scegliere ancora una volta Hegel. La critica di Bloch al sistema chiuso, se polverizza definitivamente l'istanza del dover essere della possibilità del *novum*, non implica necessariamente l'assunzione di una teorica del dover essere *tout court*, di tipo, per esempio, kantiano.

Singularmente, e perciò Bloch è più vicino ancora a Hegel, egli accetta l'analisi e la critica di fondo che Hegel fa di Kant. Fondamentalmente del suo formalismo.

Dal rifiuto di tale astrattezza assoluta derivano appunto le obiezioni di Hegel contro il dover essere kantiano e la scadenza infinita.

Esse non sono ingiustificate, e sarebbero più che giustificate se non eliminassero il dover essere in generale, l'utile di ciò che di valido non è stato ancora raggiunto. Hegel combatte il mero formalismo dell'intenzione della morale kantiana, che si sente contaminata da ogni contenuto.

Egli combatte il dualismo non mediato, fissato come eterno, fra essere e dover essere, che è proprio del progresso all'infinito (BLOCH E. 1975: 468).

Se Bloch dunque, da un lato, giustifica Hegel per la sua critica all'impianto dottrinario dell'astrattismo kantiano, dall'altro, lo ritiene responsabile di avere eliminato del tutto, dalla sua visione, l'istanza del dover essere. Questo punto è centrale nel circuito interno dell'esposizione blochiana di Hegel: la considerazione del limite del sistema hegeliano come sistema chiuso non è fine a se stessa, ma implica la riproduzione di una prospettiva che è l'idea di Bloch di un reale *possibile* ancora aperto e indirizzato verso il *novum*. Ritorneremo più oltre sulla portata di questa visione del reale-possibile.

Per ora, pur con le annotate divergenze tra Bloch e Hegel, quest'ultimo resta ancora fermo nella discussione blochiana (e non è poco, se si tiene presente che l'istanza blochiana dell'apertura al *nuovo* costituirebbe, nella sua immediatezza, una vicinanza a Kant e non a Hegel); ma è evidente che qui la supremazia che Bloch riconosce a Hegel è tutta costruita su quel principio che si svela come interprete e costruttore del reale: il principio della dialettica.

E infatti:

È importante che in luogo di esso (- il formalismo, /mb) il principio concreto introduca nel suo ideale la mediazione del mondo, e faccia innalzare nell'azzurro, altrimenti infinitamente vuoto della moralità, anche determinatezze (BLOCH E. 1975: 468).

Il punto ora è che Bloch riconosce Hegel come "filosofo concreto", e questa concretezza, o, determinatezza, come egli dice più avanti, è fornita dal processo di mediazione del mondo, ovvero dal principio dialettico.

L'esclusione dell'infinito dal movimento del reale è tutta qui, cioè nell'esigenza di concretare pensiero ed essere come unità del reale, laddove un processo all'infinito smembrerebbe questa unità e sposterebbe sempre oltre l'aggancio del pensiero all'essere. Bloch dice - ed è la sua critica suprema a Hegel - che questa unità viene anch'essa alla fine nella temporalità storica dell'ultimo atto filosofico di Hegel: la chiusura del sistema. Bloch non liquida del tutto Hegel «proprio perché egli concepisce» il processo come “produttivo”, un movimento questo che è del tutto assente in una prospettiva filosofica che, pur lasciando uno spazio al futuro, come nella forma kantiana del dover essere, resta legata a una tensione che è una «mera approssimazione esterna».

Si potrebbe dire che Bloch considerasse il ritmo dialettico hegeliano perfetto, se esso non avesse il limite di dichiararsi autoconcluso.

La novità blochiana è quella di riaprire il circolo hegeliano rituffando l'essere nel dover essere, che non è però quello kantiano.

[...] La volontà si indebolisce anche nel caso in cui il dover essere [...] venga a mancare completamente. Hegel ha pagato questo prezzo troppo alto, ed esso non era necessario; il futuro non deve essere sbarrato per cessare di essere infinito. E se Hegel pensava di aver raggiunto, in un'aula dell'università di Berlino, il suo contenuto ultimo, dentro il quale non ha più accesso il novum, in cui il mondo tace definitivamente, ed anche la contraddizione, questo era una gloria puramente idealistica, non reale (BLOCH E. 1975: 470).

Anzi

Questo arrivo nel presente, questo ‘fermati sii bello!’, sarebbe in sé la cosa più alta, più rara, più difficile, che possa riuscire, anzi sarebbe l'essere-riuscito senz'altro (BLOCH E. 1975: 470).

Ci viene da chiedere se quest'*attimo* che Hegel ha richiesto per la sua filosofia come epilogo concluso non venga poi anche tematizzato nell'attesa teorica di Bloch, o quale ingrediente maggiore egli ci destini nel suo credo “futuro-logico” oltre Hegel.

Ma per ora Hegel, per denunciare la *falsa infinitezza*, ha pagato il suo prezzo, un prezzo “troppo alto”: la *falsa assolutezza*. Ma questa

assolutezza, quantunque tradotta nella gloria idealistica che ha raggiunto, trattiene dentro di sé proprio il *meglio dell'idealismo* che non esprime sino in fondo il suo elemento hegeliano. Questo meglio dell'idealismo, che prende e affascina Bloch, ma che poi è uno dei tratti per cui egli resta legato alla formula hegeliana privilegiata su ogni altra, lo ha formulato Hegel nel modo più perfetto di quanto abbia mai fatto un idealista:

Il qualcosa posto col suo limite immanente come la contraddizione di se stesso, dalla quale indirizzato e cacciato oltre a sé, è il finito [...] L'idealismo della filosofia consiste soltanto in questo, nel non riconoscere il finito come un vero essere³.

Allora: la grandezza dell'idealismo, dell'idealismo hegeliano, è la centralità del finito, come punto di incrocio della contraddizione, che trascorre però immediatamente nell'altro, e di esso resta solo l'ombra di un passaggio. Qui si perde, per Bloch, la concretezza, dapprima riconosciuta e poi persa, di Hegel. In breve, il punto, come luogo in cui l'uomo trascorre e compie il suo destino come processualità storica, diviene una meteora, senza «onore della verità e della realtà».

Al finito, in quanto ciò che è ancora affetto dalla contraddizione ed è totum non totale, non viene qui reso onore dalla verità e dalla realtà, dialetticamente avanzate in forma processuale, dell'essere-per-sé, cioè dell'infinità non circolo, bensì nell'identità (BLOCH E. 1975: 471).

Il peccato di Hegel è allora di aver fagocitato il finito nella processualità di una filosofia assoluta. Recuperare il finito nel ritmo dialettico del reale significa due cose: non abbandonare Hegel, bensì riconoscergli l'esclusività di un principio dinamico, interpretativo del reale, e svelare la sua eredità materialistico-dialettica.

La riassunzione del finito dà un colore diverso a questa eredità: essa cessa di essere statica, ossia essa diviene produttrice delle condizioni in cui si possa iniziare ciò che Hegel inscriveva nella sua mera idea come condizione già raggiunta.

Il superamento di questa staticità è il luogo in cui: «[...] nostalgia, volontà, dover essere, speranza, non cessano, bensì vedono terra»

3 Si veda HEGEL G.W.F. 1981: 128-160.

(BLOCH E. 1975: 471). Ma questa “terra” era ancora lontana per essere avvistata nelle condizioni storiche in cui Hegel pensava. E così ciò che già era successo a Kant che affidava la “storia” al “pensiero”, ugualmente Hegel ritrova solo nella sua opera l’evento dell’“era nuova”.

Nel mondo è sorta un’era nuova. Sembra che lo spirito universale sia riuscito a liberarsi da ogni estranea essenza oggettiva, ad intendere finalmente se medesimo come spirito assoluto, a produrre dal suo interno quello che gli sta dinanzi, e, in quiete, di fronte ad esso, a tenerlo in suo potere (HEGEL G.W.F. 1961: 416; vol. III, 2).

A questo punto lo scritto di Bloch si colora di una ironia eccessiva e irritante che non può essere taciuta:

Questa è [...] nella più alta convinzione soggettiva, la vecchia pretesa di tutti i filosofi fino ad ora di aver sciolto completamente il nodo del mondo in questa loro opera. Se così fosse, non vi sarebbe più nessun lettore a leggere tali libri, come pure accade e deve accadere, sia nel vasto mondo sia per vedere la posta o per far visita a un malato o per andare in ufficio o persino per tenere una lezione sui problemi filosofici, che abbiano o no a che fare con le opere di Hegel. Invece di essere così ulteriormente occupato nella rete dei propri affari, il lettore, dopo aver tagliato il nodo del mondo, si troverebbe subito nell’assoluto. Si troverebbe in quel risolto, dissolto, in cui è scomparso ogni elemento condizionante, insieme al preponderante mistero dell’esistenza e alla sua stessa risposta sussistente .come libero (BLOCH E. 1975: 471-472).

Un filosofo serio e profondo come Hegel - del resto fermamente riconosciuto dallo stesso Bloch nei punti decisivi della sua analisi - avrebbe affidato la risposta al senso del reale, al *libro*? E irriverente e irritante al tempo stesso.

La frase che Bloch cita dalle *Lezioni sulla storia della filosofia* non va assolutizzata ed enfatizzata nei termini blochiani; essa è piuttosto l’essenziale riconoscimento del valore dell’uomo come spirito, come soggetto pensante che riconduce, nel nesso eternamente ritornante del reale, il suo senso a sé. Se oggi vivesse, Hegel potrebbe singolarmente dire la medesima cosa al contrario, e cioè che nel catastrofismo universale che prende in tutte le sue forme l’uomo, ma riduttivamente

nel consumo sfrenato e, conseguenzialmente, nell'inappagato desiderio, basterebbe l'indicazione di un solo *valore* per placare l'incertezza e l'angoscia che dominano la vita di ognuno.

Nel momento della sua riflessione Hegel avvertiva imperiosa la presenza dello Spirito nell'epoca vissuta, così come oggi, direbbe che questo Spirito è sommerso dal trionfo della tecnica. Del resto Bloch si sbaglia: dieci anni prima, in una pagina della *Fenomenologia*, Hegel avvertiva lo spaesamento dell'uomo in un'epoca in cui

lo spirito ha rotto i ponti col mondo del suo esserci e rappresentare, durato fino ad oggi [...] e versa in un travagliato periodo di trasformazione (HEGEL G.W-F. 1979: 8-9; vol. I).

Allora, se questa pagina si confronta con l'altra citata da Bloch, la considerazione è: il processo dello Spirito non si chiude una volta per sempre, ma esso ha degli avvicendamenti in cui crolla e risorge come l'immagine della vita stessa che gli appartiene. È credibile che Hegel abbia raggiunto tanta arroganza da consegnare alla sua filosofia la fine della storia? Molta letteratura critica si è spinta su questa strada, su cui pare si muova anche Bloch; e difatti all'uomo *ideale*, concluso da Hegel, Bloch contrappone il suo uomo in carne ed ossa:

L'uomo reale è ben lungi dal soffermarsi e dal godere già in tal modo. Anzi, anche in fondo ad ogni opera filosofica conclusa sta invisibile ciò che sta visibile in fondo ai romanzi d'appendice: continua alla prossima puntata (BLOCH E. 1975: 472).

Di là anche dall'ironia greve - il riferimento della filosofia hegeliana ad un romanzo d'appendice -, la preoccupazione di Bloch, che è una vera fissazione, è l'evidenza di un sistema chiuso che nullifichi che la contingenza del reale è nella «conclusione felicemente realizzata dell'idea». Pare che per Bloch Hegel non avesse afferrato fin in fondo il senso vero della vita. E così

La continuazione della vita alla prossima puntata, della vita che è in pericolo, che non è ancora essa stessa così compiuta [...] il fatto che questo non-essere-ancora-deciso del mondo, questo suo carattere di fronte in movimento sia stato finora così poco meditato a fondo (BLOCH E. 1975: 472),

è tanto più sorprendente «in quanto il processo stesso del mondo accade soltanto così a pieno e non *spiega* qualcosa di compiuto» (BLOCH E. 1975: 472).

La realtà è divenire, processo inesauribile e inesaurito. Un sentore tipicamente eracliteo, ma senza la chiusa finale della mèta raggiunta. Questa mèta raggiunta o, diversamente, il *rebus sic stantibus*, è la cattiva fissazione giacché essa è il mezzo per sbarrare la strada alla fissazione veramente assoluta, che *realiter* non è ancora giunta. Allora ecco il correttivo blochiano di Hegel: l'apertura del processo, il metodo dialettico del *novum*, l'immagine proiettata negli occhi degli uomini in cammino: il *futuro*.

La vera fissazione dunque si trova unicamente nel *futuro*. Il destino di Hegel è quello di Spinoza, per Bloch: entrambi si trovano apparentati in una statica del mondo, in un destino di causalità, «di una necessità che scaturisce come dall'essenza stessa».

Entrambi i filosofi non insegnano alcun dover essere, che spezzi la spiegazione bell'e fatta della sostanza; in entrambi la sostanza incombe in modo interamente immanente nelle idee adeguate: essa è il suo stesso manifestarsi nei suoi fenomeni e nei suoi modi. Contro l'infinità, la cattiva infinità, quella per intendersi, che Hegel rinfaccia a Fichte, Hegel adotta il rimedio opposto di sacrificarla, di eliminarla.

Per Bloch che valuta questo sacrificio il prezzo è troppo alto.

A questo punto Hegel ha sconfitto la 'cattiva infinità', il prezzo era esagerato, comunque: l'esagerazione di un'approssimazione all'infinito venne con ciò appunto eliminata (BLOCH E. 1975: 472).

Se pure Bloch abbia riaperto il discorso hegeliano, ammesso per ora che questo discorso sia chiuso, questo tentativo, bisogna convenire, è esso stesso provvisorio: il futuro, l'apertura al mondo come contingenza che l'uomo deve di volta in volta sistemare nel senso della sua umanità o, diversamente, in un valore umanizzante, deve concludersi in un approccio finale in cui essere e dover essere coincidano. Se conclusione c'è in Hegel, qui in Bloch la conclusione esiste, se pure altrettanto rinviata. Alcune affermazioni ne danno conferma:

Non c'è soltanto l'agitarsi informe di un'eterna tensione, priva quindi di speranza; c'è un elemento dello stato finale nel

processo pericoloso. Ma quando la coscienza concreta manovra correttamente gli scambi della storia, può essere anche vittoria (BLOCH E. 1975: 472);

e ancora:

Questo è il fondamento reale della speranza, quella in cui, come un'entelechia dell'universale, il fondamento coincide con l'essenza (BLOCH E. 1975: 472).

Il *futuro*, la *speranza* è, insomma, in Bloch, quel punto in cui l'essere coincide con l'essenza; nella terminologia hegeliana, l'in-sé con il per-sé: l'armonia dell'esistente liberato dal «processo del pericolo».

Dialettizzando alla maniera di Hegel, il concetto, il processo blochiano è la corsa del vivente verso il “presente”, “l'effettivo”, ovvero verso il futuro: l'immediato, l'in-sé, è il fondo oscuro, celato, il “mondo della preistoria”, in cui il presente è presente solo come utopia:

Il presente come presenza [...] è presente [...] solo in quanto utopico. Infatti la presenza, (il per-sé) è tale perfetta mediazione tra soggetto e oggetto, tra dover essere e essere, che entrambi i termini non sono più in contrapposizione (BLOCH E. 1975: 472).

Singularmente Bloch prende in prestito da Hegel la dialettica per riaprire la porta della storia e ritornare a parlare di qualcosa che non è ancora fatto, deciso dall'azione dell'uomo; e se oggi si chiama speranza o utopia esso non è meno pregnante della conciliazione hegeliana dell'idea. Entrambi, l'uomo-Bloch e l'uomo-Hegel, cercano il compiuto; Bloch accusa Hegel di averlo trovato; ma lui, Bloch, è ancora in cammino, giacché egli è consapevole che «quando Sé e cosa si stringono l'uno all'altro, cessano entrambi». Ma Bloch è in vantaggio, perché possiede la consapevolezza che per giungere a questo risultato c'è ancora una lunga strada:

L'uomo è indigente, il mondo per lo meno ruvido. Se viene reso liscio col pensiero e puro col metodo, ne viene fuori solo un bel libro, ossia da esso viene fuori frequentemente una menzogna o, nel migliore dei casi, qualcosa di prematuro (BLOCH E. 1975: 492).

Di nuovo una pesante ironia: Hegel ha levigato il mondo, la Cosa, “col libro”, propinandoci una “menzogna”. Eccessivo e irriverente!

Il “pensatore processuale” Hegel è “monotono”, giacché «il carattere tridiano-ripetitivo del metodo in Hegel, non lascia spazio alle effettive discontinuità» (BLOCH E. 1975: 494). E questo spazio non c'è perché si muove nella “chiusura libresca”, nella chiusura in ultima analisi mitica del sistema. Questo fa la perfezione dell'idealismo: l'assenza di disomogeneità, un percorso *a priori* privo di lacune, sospeso tra un inizio e una fine apparentati, perché la storia viene dal passato già stato, dal ricordo che si rinnova nella contemplazione del presente senza futuro.

Non è una condanna *in toto* di Hegel come ad un distratto potrebbe apparire: Hegel resta nella considerazione blochiana il filosofo della dialettica *par excellence*, ma solo questo, un dinamismo che sommuove e raccoglie la realtà nella sua determinazione categoriale, un processo strutturale ontologico dell'essere, a cui però manca il soggettivo, la forza materiale, l'uomo concreto, generatore e realizzatore di questo processo. Bloch è in mezzo: se da Hegel afferra il circolo portentoso della forza rivoluzionaria della *dialettica*, da Marx prende la costruzione dell'uomo *vivo*, in carne ed ossa, del soggetto mercificato e alienato che, proprio nel suo cogliersi come merce, abolisce rivoluzionariamente quel suo coercitivo carattere di merce. Allora il metodo di Marx è tutto qua: nell'aver risaldato una metodologia al contenuto. Se in Hegel la realtà è edificazione *a priori* nel pensiero, in Marx è la storia dell'uomo, senza la storia stessa.

Il materialismo [...] non è solo spiegazione del mondo a partire da se stesso, ma anche, grazie al carattere sperimentale del mondo, sistema della discontinuità dialetticamente mediata, del non-schematismo, della nuova formazione. La dialettica diviene così vera in Marx quando essa, non più minuziosamente ordinata nella formazione di volo dei lievi pensieri posti uno accanto all'altro, non si librò più al di sopra della terra pesante (BLOCH E. 1975: 494).

Sarebbe facile dire che questa “verità” dialettica si sia dimostrata oggi tanto poco vera quanto lo fu nella considerazione di Bloch quella di Hegel. Ma sarebbe scorretto, anzi soprattutto sprovveduto e super-

ficiale, un procedimento critico in questa misura: la lettura di Bloch, ma, in generale, qualsiasi approccio critico ad un testo, esige la necessità dell'immanenza riflessiva, ovvero l'analisi dell'oggetto nella posizione interna della sua costruzione storico-teorica. E Bloch va tenuto correttamente in questa visione, ossia seguito nella coerenza interna di un'elaborazione storico-teorica del suo discorso: la controposizione tra idealismo e materialismo.

Se più volte si è osservato che nella sua analisi Bloch fa fatica a superare Hegel, anzi in lui risulta, se pure sottesamente, un atteggiamento di forte riconoscimento teorico della sua dialettica, allora non è esagerato sostenere che Marx non rappresenti solo il correttivo di Hegel, ma il suo vero e proprio inveramento.

Il materialismo dialettico [...] ha preso possesso dell'eredità di Hegel, esso non pone più uomo e oggetto, mondo interiore e mondo esteriore, coscienza ed essere, rigidamente l'uno fuori dell'altro. E se esso rimane materialismo [...] ciò è dovuto al fatto che la coscienza viene fatta condizionare dall'essere, e non viceversa (BLOCH E. 1975: 458).

Marx dunque ha posto l'uomo nella sua concretezza, ma senza però, ed è qui il recupero di Hegel, che egli abdicasse al suo pensiero. Come in precedenza (qui Bloch si riferisce alla posizione meccanicistica, mb/), anche nel materialismo storico il mondo esterno sussiste *indipendentemente* dalla coscienza; tuttavia esso non sussiste più *senza mediazioni* con la coscienza, ossia come indipendente dal *processo lavorativo* della relazione soggetto-oggetto storico-dialettica (BLOCH E. 1975: 458).

Singolarmente Hegel e Marx sono i due momenti della stessa dialettica: l'uomo-riflessione e l'uomo-reale si congiungono nell'unità del

processo lavorativo. Hegel ha presentato il processo lavorativo nel guscio idealistico; egli ha creato per la prima volta il livello filosofico sul quale può essere compreso economicamente, e tuttavia non economicamente, il fenomeno del lavoro. Come legame reciproco, dialettico-attivo, tra soggetto e oggetto, tra uomo e natura (BLOCH E. 1975: 458).

Di fronte a questa congiunzione di un pensiero che si è rinnovato nella *materia*, e di una materia che si è rinnovata nel *pensiero*, Bloch

compone la sua teoria del progetto *futuro* che l'uomo deve spingersi a realizzare, sostenuto questa volta non da un assoluto già dato (Hegel), né dalla mera posizione della necessità materiale (Marx); la storia deve iniziare ancora una volta dal soggetto, dall'istanza interiore del tendere a ..., in cui l'essere-che-deve-venire non ha la certezza dell'essere-riuscito, ma solo la *speranza*.

La speranza è il medio blochiano che dialettizza Hegel e Marx, l'idealismo e il materialismo; in questa visione blochiana c'è poco di nuovo se non un'istanza spirituale, meglio emotiva, dell'uomo: la *speranza*. Difatti la dialettica è la stessa; nel mondo costruito dagli uomini la speranza è rapporto soggetto-oggetto, nient'altro; è soggettività da elaborare, che supera e tende sempre di nuovo a far scoppiare questa oggettivazione che è per sé divenuta ed è l'oggettività. In fondo è sempre il soggetto indigente, in quanto trova se stesso e il proprio lavoro non adeguatamente oggettivati, colui che dà la spinta alle contraddizioni che sorgono storicamente. Ora l'esito di questo processo non può essere affidato a un'"essenza", a una "luce celeste" che già sussiste a fianco a noi:

Il problema della verità, che la filosofia pone, non può essere compreso dalla mitologia né tantomeno trovarvi risposta; [...] questo problema ha senso completamente diverso se, invece della diversa idolatria o dell'adorazione di un Assoluto presente (lo si chiami fatto o materia meccanica o ipostasi di Dio), la *speranza* della storia cerca la sua verità: come suo potente *conosci te stesso* o suo volto scoperto, come verità non ancora presente, straordinariamente minacciata nel processo del suo divenir-presente, del Particolare o dell'Università, e quindi come *totum* ancora utopico della meta (BLOCH E. 1975: 538).

Rispetto a questa verità Hegel si è avvicinato in modo giusto ma solo metodologicamente:

Hegel ha rinnovato l'antica, immutabile determinazione della verità, di essere coincidenza della conoscenza col suo oggetto, ma l'ha subito rivolta verso il concetto di una identificazione oggettiva per cui la verità è coincidenza dell'oggetto con se stesso, di modo che la realtà è adeguata al suo concetto, la realtà effettuale alla ragione (BLOCH E. 1975: 538).

Ma questa sintesi è solo costruzione dialettica, processo logico consegnato nel pensiero, non effettiva totalità, *totum* realizzato. A procedere oltre, ad animare il processo di là dalla negatività puramente oggettiva, sono l'insoddisfazione e la *speranza*. Insoddisfazione e speranza sono il rapporto, costantemente incalzante, con questa causa della totalità, come totalità dell'essere senza estraniamento da sé.

Il passo in più in avanti è quindi la speranza: la negatività da sola non è assolutamente in grado di sviluppare la negazione della negazione dalla propria oggettività. Non è più sufficiente la mera astratta spontaneità a liberare l'uomo verso la sua realizzazione: il "ritorno in Patria" dell'uomo, la riconquista del suo in-sé nel per-sé come superamento del nulla nel mondo e nei suoi ostacoli, è l'utopia della speranza che si radica solo nel soggetto indigente e insoddisfatto. Ma di nuovo, e qui alla fine del suo discorso, Bloch si rituffa nelle braccia di Hegel, perché ritrova, ancora una volta, nel pensatore della dialettica anche quella forma della *verità come speranza*:

Hegel, che voleva star lontano da ogni insoddisfazione, come pure da ogni speranza immediata, indicò, nella sua maniera idealistica, la verità della speranza come verità, ad esempio della *libertà* (BLOCH E. 1975: 548).

In effetti questa libertà è il riconoscimento dell'in-sé nel per-sé, in cui

il soggetto non ha nulla di estraneo, nessun limite e barriera in ciò che gli sta di contro, ma vi ritrova se stesso (HEGEL G.W.F. 1972: 113).

Ma se qui si trova l'identificazione della speranza con la verità, il risultato resta, nell'ormai monotonia riflessiva di Bloch, fuori di ogni concretezza storico-reale. Infatti:

Doveva giungere la dialettica materialistica per riconoscere e mettere in opera questo contenuto nel processo effettivo, invece che nel processo idealistico di Hegel, che espone soltanto quello che è già presente nello spirito e nel tempo. Questo è il limite della dialettica idealistica: è il limite della pura contemplazione, in quanto è riferita *per se ipsum* al passato ed al suo

orizzonte, ad un'essenza già divenuta manifesta in fenomeni divenuti (BLOCH E. 1975: 541-542).

La filosofia della storia, dunque, è quella che si radica nel passato, ma è la scoperta del futuro come processo ancora da venire. Hegel ne ha dato il via, e perciò è «il Genio della dialettica», e il suo «commiato» non può essere che un «arrivederci» (BLOCH E. 1975: 541-542); un arrivederci continuo proprio perché non la civetta di Minerva vola al crepuscolo, fra le rovine della contemplazione, nel circolo dei circoli grandiosamente falso, ma perché sorge un «pensare dell'alba» di quell'aperto momento del giorno che non è per nulla estraneo a Minerva, dea della Luce.

Bloch non disdegna la formula hegeliana della verità come unità di razionale e reale; ma il razionale può diventare reale non nella contemplazione mitologica del passato, bensì nella costruzione e nella storia fenomenica dell'*azione* vera. Questo è il correttivo di Hegel, nella dialettica idealistica: la contemplazione passiva non ha più alcun posto:

al contrario, il sapere, per il quale teoreticamente non c'è termine, deve affermarsi altresì praticamente nella liberazione socialista del termine, nello spezzare la servitù e il dominio della necessità (BLOCH E. 1975: 544).

È qui solo che la filosofia di Hegel, nella considerazione blochiana, fa il vero passo in avanti: nella trasformazione della filosofia in filosofia della trasformazione del mondo.

La filosofia non è più filosofia *se non è dialettico-materialistica*, ma bisogna stabilire ora e sempre nel futuro che il *materialismo dialettico non è materialismo se non filosofico*, se non procede cioè in vasti orizzonti aperti (BLOCH E. 1975: 544).

La scissione tra metodo e sistema, che è la *petra scandali* della filosofia hegeliana, trova qui la giuntura in una filosofia che è “materia” e in una materia che è “filosofia”.

C'è da chiedersi ora se davvero la filosofia di Hegel consenta una simile conclusione, se cioè davvero sia possibile ravvisare - e proprio nella puntuale e puntigliosa “lettura” blochiana -, nella struttura dinamica hegeliana, un processo astratto del concetto che “pensa” solo

e non raccoglie, come vorrebbe Bloch, in sé il reale, perché esso lo consegna nella forma già avvenuta di un passato, di un ricordo che perciò stesso è pura contemplazione.

C'è un margine concreto di discussione fondamentale in questo interrogativo dal momento che, nel corso della sua analisi, Bloch ha riconosciuto più volte e in forma esplicita il carattere "materialistico" della dialettica hegeliana, ma anche un'istanza "negativista" di questo processo che riconduceva il reale continuamente in posizione di una rottura e di un rinnovamento costante dell'essere, e, fondamentalmente, il tutto in forma *a priori*, trascendentalizzata del soggetto, ma attiva e concreta di quest'ultimo come centro cioè indiscutibile dell'unità della sua struttura storica: la sintesi di pensiero e essere.

Il punto di partenza va oggettivamente spostato: la conclusione di Bloch va rinviata al rapporto Hegel-Marx, giacché è all'interno di questo nesso che egli fa scorrere l'analisi e, perciò, la conclusione della sua veduta teorica. Del resto ogni discussione che riguardi la filosofia di Hegel coinvolge Marx, e viceversa; il nesso è storicamente strutturale e teoricamente ineludibile; non è scoraggiante dire che tra Hegel e Marx ci sia poco spazio per discutere. E se Bloch lo fa, non arriva a grandi conquiste teoretiche: la *speranza* e il *futuro* sono categorie che egli, come si è visto, riconosce già in Hegel e in Marx, se pure in una formulazione concettuale diversa ma sostanzialmente identica: la verità della *speranza* in Hegel è la *libertà*, in Marx la fine della *schiavitù dell'uomo*. Anzi i concetti blochiani, contagiati da un'intonazione emotivo-psicologista, rimandano a tensioni incompiute, proiettate sempre su un filo in avvenire, lontane dal soggetto, ma sempre ispirate dal soggetto, a qualcosa insomma che ha a che fare con l'utopico, che egli stesso usa spesso per esaltare l'azione febbrile, indefessa ma ostinata e ribelle del soggetto storico.

Ma l'utopico, comunque lo si voglia vedere, è l'estraneazione dal mondo, un'istanza lontana da una costruzione concettuale come quella di Hegel che ha posto nell'*essere materiale* i termini del primo e del dopo del processo storico. Vale la pena ricordarlo con le parole di Bloch:

in luogo della presente nebulosità di una maniera vaga, atmosferica, indistinguibile, nella dottrina realizzata da Hegel c'è esclusivamente qualcosa di determinato, un affresco eseguito su una parete intesa come *reale* (BLOCH E. 1975: 183-184).

Se Bloch centra, e quindi fa ruotare tutta la sua lettura intorno al nucleo essenziale della filosofia hegeliana (ma ci viene da dire che non può esserci lettura di Hegel discostandosi da questa centralità), cioè la *dialettica*, ebbene il punto critico non è il rilievo della spaccatura tra metodo e sistema che abilita poi l'analisi alla riserva di una processualità dinamica svuotata, meramente formale e astratta, appunto idealistica.

Il limite concettuale da addebitare a Hegel non può muovere, se si vuole discutere in questo senso, da questa rottura; la registrazione dello smarrimento del contenuto, del *reale* in Hegel, va misurata non in una contrapposizione della dialettica (- metodo) e del sistema (- contenuto), bensì esclusivamente nella struttura interna concettuale della *dialettica-stessa*⁴.

Pur con i suoi concetti di “speranza”, “futuro” e “utopia”, Bloch accetta di Hegel la lettura di Marx. Il punto è questo.

Ora, secondo Marx, Hegel avrebbe confuso *oggettivazione* o, se si vuole, estraniamento dell'uomo nella natura e nel mondo sociale, e *alienazione*. Questa confusione servirebbe a spiegare tanto l'insufficienza sociale di Hegel, la sua impotenza a risolvere i problemi che pone, quanto la mistificazione del suo pensiero filosofico, che invece di arrivare ad una nozione positiva, si completa in un idealismo speculativo che non mantiene le sue promesse. Di qui il rilievo critico fortemente marcato dalla lettura blochiana, che l'*idea* hegeliana non è altro che una mistificazione quando pretende di sormontare ogni alienazione con il *sapere assoluto* della filosofia.

Perché questo sapere assoluto, lo si è visto e annotato più volte, non è una costruzione *viva* dell'azione dell'uomo, ma una fermentazione del passato nel *ricordo* dello Spirito.

Il nesso oggettivazione-alienazione è decisivo, perché qualifica l'unità dell'azione dell'uomo rispetto al piano reale. La sua identificazione concettuale può vanificare l'azione in un formalismo speculativo o lasciarlo innestato nel processo concreto del reale.

Hegel, dunque, dal punto di vista di Marx, ha compreso l'*oggettivazione*, cioè il processo con cui l'uomo si fa cosa, si esprime o si

4 Si è già accennato a questo concetto in un nostro precedente lavoro, vale a dire BIANCO M. 2006: 87-ss.

esteriorizza nella natura per mezzo del lavoro e dell'operare, con l'*alienazione*, cioè il processo con cui quest'uomo, così esteriorizzato, si scopre diventando estraneo a se stesso, si trova nella propria opera "altro-da-sé, o piuttosto non ritrova più se stesso, non può riconoscersi. Questo mancato riconoscimento, questa perdita di sé nella esteriorizzazione di sé, è la grande infelicità dell'uomo; infelicità non solo oggettiva, il piano sociale delle cose, ma anche soggettiva, quello dell'intersoggettività.

L'individuo non si riconosce né nella propria opera, né negli altri.

L'uomo vive trasceso da ciò che produce, così non può scorgersi nel riflesso di un'altra anima, non può pensarsi come genere nell'opera collettiva, ma solo come individuo sperduto, escluso da tutto, esso stesso schiacciato da ciò che egli stesso ha costruito. Questa è l'immagine grandiosa e suggestiva che ci ha fornito della *coscienza infelice*, il cui superamento egli affida alla *filosofia*, uno strumento questo assai poco, per Marx, efficace.

In questa delineazione Marx non esce ancora dal circuito concettuale hegeliano. Difatti l'oggettivazione non è, in sé, un male. Al contrario, rappresenta il solo mezzo per unire l'uomo alla natura. L'uomo trasforma la natura e ne fa l'espressione dell'umano, ma in questa trasformazione l'uomo naturale, confinato nei singoli bisogni biologici, si universalizza e si educa, si istruisce e si innalza propriamente al genere (è questo il percorso che Hegel fa compiere al *concetto* in tutte le sue forme). Tutti i bisogni che sente, dal bisogno di nutrirsi a quello sessuale, a quello estetico, non sono più bisogni singoli, ma bisogni umani, mediati dal riconoscimento naturale degli uomini; questa intersoggettività è necessaria perché l'uomo esista e, attraverso l'uomo, la *ragione*.

Fin qui Marx è debitore senza riserve, nei confronti di Hegel, del suo *umanesimo socialista*.

Se la struttura concettuale dell'oggettivazione è la medesima in entrambi, come si spiega che l'uomo è ancora una coscienza infelice, una coscienza perduta ed estranea alla propria opera? E ancora: perché la società non gli appare come l'espressione stessa della sua volontà, ma come una volontà estranea?

È qui, a questo punto, che Hegel e Marx si separano dando il via a una complessa e diversificata linea interpretativa in cui, generalmente, o si tenta di "hegelinizzare" Marx - rintracciando residui hegeliani in

Marx - o, inversamente, si tenta di “marxificare” Hegel - riconoscendo germi marxisti in Hegel.

Comunque la scissione è legata essenzialmente alla risposta filosofica di Hegel del tutto diversa dalla risposta storica di Marx.

Marx spiega con la storia questo sfasamento, denuncia il processo di produzione, crede di poter mostrare che l'*oggettivazione* non è altro che un'*alienazione* all'interno di certe circostanze storiche, che, nate dalla storia, nella storia potranno sparire.

L'*oggettivazione* così non è *originaria*, ma storica; meglio: l'*oggettivazione* non è un'*alienazione* di *diritto*, bensì *di fatto*. Posto così il rapporto tra *oggettivazione* e *alienazione*, le conseguenze ora che si disegnano sono due visioni interpretative della storia completamente diverse. È possibile ritenere che Hegel, pensatore accurato e profondo, abbia semplificato questo rapporto fino a creare una confusione tra i due termini? O, proprio per la sua acutezza, sia altrettanto verosimile credere che la natura di questo rapporto quale si trova nella delineazione hegeliana, sia un risultato strutturale della sua metodologia dialettica?

Nella lettura marxiana di Hegel, qual è quella sostanziale di Bloch, Hegel è vittima di una confusione, e così l'intera problematica storica, le sue lacerazioni, ostacoli o pericoli sono superati nel pensiero e non nei fatti. Come dire che la *Fenomenologia* è una caricatura di ciò che sarà il comunismo. Ma così, ed è l'accusa ricorrente di Bloch, non succederà mai niente, l'essere è questo Assoluto che si dà a sé in un movimento circolare in cui il primo e l'ultimo sono lo stesso nel ricordo dell'io. Diversamente: tutto l'idealismo hegeliano è dunque fondato sulla mistificazione di uno *Spirito Assoluto* la cui natura oggettiva sarebbe l'*alienazione*.

L'accusa che Hegel abbia confuso *oggettivazione* e *alienazione* non è interna alla critica del rapporto stesso, ma procede da una considerazione storica, ovvero esterna. Hegel non ha confuso l'*alienazione* dello spirito umano nella storia con l'*oggettivazione*, senza avere qualche ragione valida, diversa da quelle che si possano scoprire nella struttura economica dell'epoca e nello stato del sistema capitalistico. La vita dell'uomo sia quella privata che sociale, è nell'azione, nell'agire - è una constatazione questa tanto ovvia da essere superflua -; e allora: “c'è qualcuno che possa negare che mentre l'uomo “esce-da-sé”, ovvero *si oggettiva* nella cultura, nello Stato, nell'opera umana in

generale, nello stesso tempo *si alieni*, si faccia altro, e scopra in questa oggettivazione un'alterità insormontabile e che tuttavia bisogna tentare di sormontare"?

L'interrogativo è fondamentale e ineludibile, giacché esso coglie la struttura stessa del vivente: la *tensione inseparabile dell'esistenza*. Se Bloch pone al centro della sua lettura particolarmente la *Fenomenologia* per il valore che egli riconosce al processo di formazione dell'io nei suoi passaggi dialettici, è proprio perché egli conferisce a Hegel il merito di aver insistito su questa *tensione* e di averla conservata al centro stesso dell'autocoscienza umana.

Viceversa, una delle più grandi difficoltà del marxismo (ed oggi la storia impietosamente ha dato ragione a Hegel nel riconoscimento fallimentare di questo sistema), è la pretesa di sopprimere questa *tensione* in un futuro più o meno lontano, di spiegarla troppo rapidamente con la fase particolare della storia. Anzi, non significa forse questo voler semplificare troppo le cose, riducendo questa *tensione* a una sovrastruttura del mondo economico?

In ogni manifestazione dell'uomo o della vita in generale, nell'amore, nelle relazioni umane, nel riconoscimento dell'uomo da parte dell'uomo, nella tecnica con cui l'uomo costruisce e avanza nel suo mondo, non c'è forse sempre un momento in cui l'uomo esce da sé fuori di sé, che riconosce sé nell'altro, entrando in una sorta di separazione, di alienazione, che si può sempre cercare di spostare, ma che continua a esistere perché è l'ontologico dell'esistente?

Chi discute di Hegel spesso perde di vista che la sua riflessione nasce dalla *storia* e non dal *concetto*. I testi giovanili hegeliani costituiscono la polizza di assicurazione di questa verità. Il cruccio di fondo hegeliano - ciò che altrove si potrebbe dire un'ansia psicologica -, è di rintracciare nella *storia* il *concetto*, la pulsione interna che la sommuove e la figura; l'errore della critica hegeliana è di vedere nel sistema di Hegel la presunzione teoretica di *logicizzare* la storia e non già di storicizzare il *concetto*.

Hegel cerca, per così dire, l'*anima* della storia. Se i cultori di Hegel dedicassero un po' più di tempo dovuto alla filosofia della natura, questa preoccupazione soggettiva del filosofo diverrebbe meno sospetta e più aperta a una considerazione oggettiva: lo sforzo qui di Hegel è ancora più visibile e difficile nel rintracciare nella natura un

vivente che dalla sua originarietà elementare si sviluppi e si formi in una dinamica autonoma.

Ma si dirà, con un'obiezione altrettanto possibile, che Hegel ha già indicato nella sua filosofia lo strumento conclusivo del raggiungimento della razionalità del reale: la formula "il reale è razionale" e "il razionale è reale", è consegnata nell'ultima opera hegeliana: la *Filosofia del diritto*.

Lasciando da parte qui se il nesso "reale-razionale" indichi una misura di valore etico, nel senso che ciò che è reale è essenzialmente il *bene*, un valore positivo (o anche, e forse più verosimilmente aderente alla costruzione riflessiva hegeliana, se si riferisce al semplice principio determinativo nel senso che se un reale, un dato è, lo è perché qualcosa l'ha fatto essere, ne ha determinato la ragione, e quindi la sua razionalità), bisogna chiedersi se un pensatore serio e profondo come Hegel abbia potuto sollevarsi all'arroganza intellettuale di una formazione filosofica in cui egli consegna la fine della storia.

Che l'intellettuale, ogni intellettuale sia per sé un narcisista, lo si può concedere, ma il punto di cui si accusa Hegel è l'estremo di un pensiero che ha a che fare solo con un delirio di onnipotenza che nessuno, crediamo, conoscendo un po' la sua filosofia, potrebbe sottoscrivere. Non c'è in Hegel la fine della storia, ma la ricerca della sua razionalità come fine dell'uomo, fine che non si chiude giammai finché dura il vivente come coscienza immanente del processo di vita. Ciò che Hegel porta a conclusione è ciò che dev'essere il processo della razionalità del reale, dialettica inesauribile, mai doma, di essere e pensiero, io-mondo, io-tu, nelle sue inesauribili figurazioni. Hegel ha costruito la razionalità del reale come un sarto - ci sia consentito la pochezza dell'esempio - costruisce un vestito: dando a un materiale grezzo e informe l'immagine dell'oggetto realizzato. Ma la sua fine non è la fine dell'uomo come sarto o come filosofo, ma l'*idea hic et nunc* realizzata o, diversamente, la conoscenza di una sintesi definita tra due momenti, il soggetto e l'oggetto, in cui la razionalità del soggetto (- idea) trova la sua realtà nell'oggetto, e la realtà dell'oggetto trova la sua razionalità nel soggetto. La ragione della razionalità del reale di Hegel è tutta qui, nella struttura dialettico-ontologica del reale.

Il reale è razionale e il razionale è reale, è solo l'altro modo di definire la dialettica, il momento dell'identità e il momento della negatività, il divenire, il processo del tempo e della storia.

Hegel chiude il *suo* tempo, non il tempo della *storia*. Tutti i momenti della dialettica racchiudono come un contrario della storia, quasi una libertà negativa, che sarebbe la filosofia della sconfitta di fronte all'epopea vittoriosa. Ma questa sconfitta non è il segno di un altro mondo, consacrato dalla teologia; è solo il niente, benché la conclusione dialettica sia sempre possibile. Così ciò che gli altri chiamano la "fine della storia", "sistema chiuso", è il riconoscimento che Hegel ci ha trasmesso, vale a dire che la razionalità del reale compiuto è *nella* storia non *fuori*, ovvero è un processo che si ritrova nella sua negazione senza posa. Lo Spirito che giunge alla fine è lo Spirito che ha conquistato questa verità, imm modificabile nella sua identità, ma cangiante e imprevedibile, *negativa*, nelle vicissitudini che la storia le riserverà nel tempo. La forza propulsiva di una filosofia fondata sull'elemento temporale del futuro - che non si limita a conoscere e a chiudere in un sistema il mondo, ma ha anche il fine di cambiarlo - si coniuga, nella seconda fase del suo pensiero, con il marxismo, che è scienza della speranza, in cui l'utopia, da astratta fantasia, si traduce in concreta realizzazione, in capacità redentrice di un passato che, dimenticato dal presente, tende verso il futuro. La nuova filosofia che Bloch ci propone, in contrapposizione alle filosofie tradizionali, contemplative, fondate, come ribadisce in *Das Prinzip Hoffnung* e altrove, sul principio platonico dell'anamnesi secondo cui conoscenza = ricordare - e chiuse quindi al futuro - è attraversata da una forza messianica e da una volontà di cambiamento. Ci troviamo di fronte al rovesciamento del nichilismo in cui confluiscono diversi elementi culturali, dal messianismo ebraico al vitalismo di Simmel e, da ultimo, l'incontro con il marxismo. Il non-ancora-essere non coincide con una mancanza, ma con un *telos*, una tensione come apertura al *novum* del futuro, che è il trascendimento del dato di fatto che costituisce lo spirito dell'*utopia*, che è la *parola chiave*, il centro attorno a cui ruota l'intera filosofia blochiana, ovvero la dimensione del *futuro*, dimensione psicologica che fa da sfondo alle "immagini-desiderio" della speranza, e dimensione metafisica, dove l'aspirazione dell'uomo alla felicità, ossia la speranza, diviene il principio dell'essere, o, meglio, delle potenzialità dell'essere. La storia, per Bloch, non è più nel segno della "malia dell'anamnesi", ma tende a recuperare la pluralità delle dimensioni temporali. Per Bloch lo spazio della storia non è quello della trascendenza, la cui meta finale si confonde con l'utopia del possibile non ancora saputo

e conosciuto, e quindi con una dimensione di incertezza; ne consegue che la concezione cronologica non può cogliere l'essenza della temporalità storica che si fonda sulla finalità e sull'irreversibilità. In questa critica al tempo cronologico si percepisce che l'attimo oscuro, l'ora del presente *hic et nunc* - non inteso come istante intercambiabile di una serie successiva e discontinua - diviene *eo ipso* opaco e impercettibile. Ciò che conta, per Bloch, non è l'*attesa*, ma la *realizzazione*. All'economicismo marxista - che spiega ogni fenomeno storico a partire dalla struttura economica - contrappone l'autonomia e l'utopia del soggetto rivoluzionario in un tempo-a-venire.

X

FUTURO E SPERANZA IN IMMANUEL KANT

Il contrasto di fondo che attraversa l'intera ricerca kantiana¹ dalla determinazione teoretica a quella pratica ed estetica, fino alla problematica religiosa², è la presenza di un trascendentalismo che non riesce, per così dire, a *materializzarsi* in un soggetto *storico* vivente.

Relegato l'io alla dimensione formale della sua mera intelligibilità, di costruttore cioè di concetti *a priori*, gli si impone la domanda esplicita: "cosa può fare questo io?". L'interno della domanda riguarda la considerazione del superamento di questo limite dell'io. È evidente che in questa condizione l'io può rispondere solo per sé, e, per giunta, in una determinazione che riguarda il *presente*. In altre parole, *io devo* non è una domanda posta al *futuro*, bensì al presente.

Se l'io di Kant fosse affetto da concretezza materiale, da struttura dinamica del processo reale, il suo fare non sarebbe al presente, ma rivolto al *futuro*. È qui, a questo punto che la limitazione dell'io - e si direbbe meglio l'amputazione dialettica dell'io - porta allo scoperto,

1 Si veda BIANCO M. 2010: 109-116.

2 Per la filosofia della religione in Kant si rimanda a BOHATEC J. 1938; BRUCHÇ L. 1968; SALA G.B. 1990; PIRILLO N. 1996; CONRADT M. 1999; PICT G. 1985; WIMMER R. 1990; KANT I. 1956: 491-492.

perché la *storia*, o, meglio, la filosofia della storia occupi un ruolo subordinato nel pensiero di Kant.

La storia è progetto, costruzione di un'azione reale di un io "reale". Il fatto che in essa esista soltanto il presente, il *dover essere*, un'eternità, la religione, ma pressoché nessun *avvenire*, nessuna storia, appunto, è l'espressione più chiara di quel limite, che, pure avvertito da Kant, non può essere abolito né superato dalla filosofia critica.

A scavare ulteriormente c'è nella filosofia di Kant un filo di "drammaticità". Ma questo non autorizza a dichiarare *sic et simpliciter* che l'io sia condannato a un'assoluta inerzia.

La mancanza di risorse dinamiche per l'uomo non contrassegna ancora la sua tragedia. La tragedia dell'uomo subentra solo quando davanti ad essa si trova un uomo, che non può esistere senza una prospettiva verso una vita autentica, per il quale i valori umani sono da prendere sul serio, cioè un uomo per il quale essi si trasformano sempre e necessariamente in *azioni*.

Là dove i *valori* restano espressioni *verbali* di sentimenti e di pensieri, dove appunto non si trasformano in *azioni*, non c'è alcuna drammaticità. Paradossalmente, la tragicità della vita è nella tensione dell'uomo di lottare, di non cedere, di tener fermo, pur in una continua disperazione, il processo costante della sua *azione*.

La peculiarità della filosofia di Kant, che ne fa un vero grande filosofo, è che egli, pur non avendo trovato una via d'uscita - la soluzione della finitezza dell'uomo - ha posto questo *problema* in tutto il suo rigore. E questo rigore è interamente nella posizione della domanda di ciò che l'io deve fare, ovvero quali sono i termini per l'uomo affinché esso realizzi l'assoluto, la totalità perfetta, la conoscenza del mondo e del regno dei fini.

Qui non c'è solo un'intenzione, ma c'è un compito, un compito affidato all'uomo; in altre parole all'uomo è dettata un'azione. E quest'azione ha due momenti, il primo, contenuto nelle prime due *Critiche*, è il riconoscimento che l'incondizionato non è impossibile, che, per piccola che sia, esiste una speranza di raggiungerlo e realizzarlo.

Difatti nessun uomo potrebbe impegnare coscientemente la sua esistenza per qualcosa che è necessariamente riconosciuta come irrealizzabile.

Il secondo concerne un'*intuizione*, ovvero, se esiste la più piccola *speranza* che in qualche luogo, un giorno, in un mondo intelligibile, l'Assoluto possa essere realizzato, allora il compito dell'uomo è:

*agisci come se la massima della tua azione dovesse divenire
colla tua volontà una legge generale della natura* (KANT I. 2008:
76, corsivo nostro).

Cioè l'uomo deve agire come se la realizzazione dell'Assoluto dipendesse soltanto da quest'unica sua azione che egli deve compiere.

Ma questo non è sufficiente. Kant è ben consapevole, ed è qui che si svela il motivo tragico dell'esistenza, che la realizzazione dell'Assoluto non dipende solo da quest'unica azione. Ma l'individuo, l'uomo nel momento in cui ha avvertito, se pure la più piccola speranza della possibilità dell'Assoluto, egli non ha più il diritto di esitare. Determinare la sua *volontà* assume così la forma della *grandezza* dell'uomo. Nulla più può distrarre l'uomo, può modificare questa volontà; non vi è più alcuna indulgenza: il destino della comunità e del mondo, l'Assoluto, dipendono, infatti, da tale volontà.

Il "come se" è la scommessa di Pascal, la limitazione tragica. Difatti per mezzo di quest'azione non cambia certamente il mondo, né tanto meno gli altri uomini. Si può forse dire che l'individuo abbia realizzato il suo proprio destino ed anche questo in modo parziale e imperfetto. E quest'azione l'ha reso meritevole della felicità, non assolutamente *felice*: per questo fine sarebbe necessaria soltanto la realizzazione del *sommo bene*.

L'accusa probabile che qui potrebbe essere sollevata è che nella disposizione etica dell'uomo ciò che conta è la "buona volontà" e non l'azione reale. Questo vanificherebbe ogni sforzo dell'uomo e il tutto della dinamica umana si risolverebbe nell'affermazione di una intenzione più o meno pia dell'io. Sennonché non si dà, per Kant, buona volontà che non sia diretta esclusivamente al reale e alla sua realizzazione³.

³ Per "reale" non intendiamo il dato empirico, ma, viceversa, la realizzazione della Totalità intelligibile e soprasensibile.

Nella visione kantiana l'unione tra la volontà e la realizzazione è così naturale che diventa problematico il contrario, come l'uomo in generale possa volere qualcosa di irrealizzabile⁴.

Sotto questo aspetto è possibile affermare, senza essere a tutti i costi originali, che la morale di Kant non è del tutto priva di contenuto. Formale è sicuramente la morale degli uomini reali nell'ordinamento della società borghese-individualistica della sua epoca. Kant non rinuncia a una morale del contenuto. Al contrario, come sul piano teorico la destinazione dell'uomo è di tendere dalla totalità formale dell'esperienza empirica spaziale e temporale, a quella cioè che comprende il contenuto, così sul piano pratico-morale il suo *dovere* di uomo è di prendere la *totalità del contenuto* come *sola ed unica direttiva* e di agire *come se* la realizzazione di questa dipendesse semplicemente dalla sua azione attuale.

Kant non divide l'io in una dimensione quietistica, ma gli pone e gli impone un *problema*: il superamento del suo *egoismo pratico*.

Si conserva, dunque, in Kant, malgrado l'affermazione critica del "formalismo" della sua ricerca, l'istanza dinamica, operativa, di un soggetto impegnato *materialmente* nello scopo della sua azione, che è quella, appunto, di superare la limitatezza del suo io verso un'apertura comunitaria.

Nel suo *fare* l'io vuole salvare in fondo la sua esistenza dalla limitazione e dall'immoralità generale. Finalità queste che vanno oltre ogni forza umana, appunto perché Kant non è mai passato dall'*io* al *noi* come soggetto dell'azione, che, prigioniero di una visione indivi-

4 «Ma si potrebbe ancora accusare di non avere prima elucidato il concetto della *facoltà di desiderare* [*Begehrungsvermögen*] o del *sentimento di piacere* [*Lust*]; ma tale obiezione non sarebbe equa, poiché si doveva potere presupporre questa spiegazione, in quanto data dalla psicologia. Ma ammetto che in questa sede, la definizione [*Definition*] potrebbe essere impostata in maniera tale che il sentimento di piacere fosse posto a fondamento della determinazione della facoltà di desiderare (come suole anche accadere in realtà); in tal modo il principio supremo della filosofia pratica dovrebbe necessariamente assumere un carattere empirico: punto che invece deve essere anzitutto stabilito; e che è interamente confutato in questa Critica. E quindi voglio dare qui tale spiegazione, quale deve essere per lasciare indeciso, all'inizio, questo punto controverso, com'è opportuno. La *vita* [*Leben*] è la facoltà che ha un ente di agire secondo leggi della facoltà di desiderare. La *facoltà di desiderare* è la sua *facoltà di essere, mediante le proprie rappresentazioni, causa della realtà (in atto) degli oggetti di tali rappresentazioni. Piacere è la rappresentazione della coincidenza dell'oggetto e dell'azione con le sue condizioni soggettive della vita*, ossia con la facoltà della *causalità* [*kausalität*] di una rappresentazione rispetto alla realtà (*in atto*) del suo oggetto (o della determinata idoneità [*Bestimmung*] delle forze del soggetto all'azione di produrlo)», nella *Vorrede der Kritik der praktischen Vernunft* (KANT I. 1999: 106-109, corsivo nostro).

dualistica, ha continuato a concepire la “totalità umana” ancora come *universalità*, e non come comunità concreta e materiale.

Sotto questo aspetto, pertanto, si può accordare un rilevante significato al fatto che in un passo della *Religione nei limiti della semplice ragione* si parla di *Noi* come soggetto dell’azione. Si tratta della vera Chiesa che deve realizzare il regno di Dio sulla terra.

Questo passo è nella sua generalità solo un segno dell’idea che noi riconosciamo nella filosofia di Kant, e cioè di una visione *storica* in cui il singolo diviene espressione, con la sua azione, di una *comunità* di oggetti. È questo solo uno spunto che acquisterà poco dopo, in Hegel e Marx, la dimensione di una dialettica storica.

La fondazione di un popolo di Dio è un’impresa la cui realizzazione non può essere compiuta dagli uomini ma solo da Dio stesso. Questo però non è una ragione per cui è permesso all’uomo di restare inattivo in questa impresa e di lasciar fare la Provvidenza, come se fosse lecito a ciascuno di occuparsi unicamente del suo interesse morale particolare, abbandonando interamente a una saggezza superiore la cura dell’insieme degli interessi del genere umano (sotto il profilo della sua destinazione morale). Il voto di tutte le persone di buona intenzione è quindi: ‘Venga il regno di Dio, che sia fatta la sua volontà’, ma che cosa devono fare, oggi, perché ciò avvenga?

Una comunità etica basata sulla legislazione morale di Dio è una Chiesa che, in quanto non è oggetto di una esperienza possibile, si chiama *Chiesa invisibile* [...] La Chiesa visibile è l’unione effettiva degli uomini in un tutto che si accordi con questo ideale [...] La vera Chiesa (visibile) è quella che costituisce il regno (morale) di Dio sulla terra, per quanto è possibile, per mezzo degli uomini (KANT I. 2003: 134-135, corsivo nostro).

Quantunque il tono del discorso sia qui di natura etica, esso, in ogni caso, prova comunque l’intenzionalità di Kant di liberare l’uomo dalla sua limitazione. Kant perciò non restringe l’uomo alla sua finitudine, ma lo spinge verso il *futuro* e la *speranza*⁵.

Le sue prove di ricerca ulteriori, l’estetica e la religione, lo dimostrano. Ma sono prove che Kant assume in un processo, per così dire,

5 Nel 1798 il filosofo pubblicò l’*Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* per i tipi di Nicolovius di Königsberg. Si veda KANT I. 1970. Sull’antropologia in Kant si rimanda a MANGANARO P. 1983; HINSKE N. 1966: 410-427.

inconsapevole, che lo indirizza sempre di più verso quella dimensione della filosofia della storia, che egli può, per le condizioni storiche, lasciare soltanto in una posizione secondaria. E questa dimensione è sempre la disposizione logica di sradicare l'uomo dalla sua singolarità e fornirgli un piano d'azione in cui egli si trovi come soggetto collettivo di una comunità.

È, dunque, il tema costante della possibilità dell'incondizionamento, della realizzazione della *Totalità*. E questo tema Kant non rimuove dall'azione dell'uomo, ma lo ritrova ogni volta come forma di *speranza* nell'avvenire. E così esso riappare sul piano estetico, il solo dove l'uomo empirico può già, nella sua esistenza presente, anche se solo in maniera soggettiva, raggiungere l'Assoluto, la Totalità: l'ideale della bellezza. Questo ideale della bellezza è, in fondo, l'uomo stesso.

Si ha qui, sul piano estetico, il passo decisivo che Feuerbach, e, soprattutto, Marx, faranno poco dopo sul piano epistemologico e morale: l'umanizzazione del trascendente. Nella misura in cui l'uomo può raggiungere l'Assoluto, non c'è più posto per un Dio trascendente. Nella visione filosofica umanistica il Dio trascendente non era stato, in fondo, che un sostituto dell'uomo. Questi gli aveva lasciato il dominio del cielo, semplicemente perché non poteva vivere senza il cielo né poteva raggiungerlo.

E così ogni tappa importante nella storia dell'umanesimo, dall'estetica kantiana fino all'antropologia di Feuerbach e di Marx, passando per Hegel, è stato un passo avanti verso la dedivinizzazione del mondo e l'umanizzazione del cielo.

Sotto questo aspetto, e in un senso molto ampio, la religione non si pone poi in opposizione ideologica radicale con la filosofia. Infatti lo spirito è sempre una fede nei valori universali e umani più elevati ed una speranza della loro realizzazione. La differenza è tutta qui, nella direzione che lo spirito dà alla sua fede. L'umanesimo moderno rappresenta un tentativo di sostituire alle religioni positive del Dio trascendente una religione immanente dell'uomo e della comunità umana. La società dei cittadini del mondo di Kant, come ugualmente la società di Marx, ma pure la stessa *Wirklichkeit* hegeliana, non sono che forme nuove, realistiche e umanizzate, dell'antico sogno del regno di Dio.

Resta da chiedersi, nella posizione del “problema” di Kant circa la *speranza* di poter realizzare questo regno, quale religione si presenta all’uomo.

Kant rifiutava ogni religione positiva e quella cristiana gli sembrava soltanto essere, tra tutte le religioni positive, quella che meno oltrepassava i limiti della ragione. Il cristianesimo, quale lo intendeva Kant, era una religione puramente pratico-morale che non riconosceva alcun Dio ontologico, fisico o metafisico, ma soltanto un Dio etico⁶. Spettava dunque all’uomo portare “sulla terra” “il regno dei cieli”. Ma quest’uomo non può raggiungere la Totalità, l’Assoluto, né nel pensiero né nell’azione. Era l’uomo contemporaneo di Kant, l’uomo individualista ed egoista.

Fintantoché l’io rimane il soggetto dell’azione, la sua tensione alla felicità non è universale, ma egoista, e, perciò, contraria alla virtù - il bene supremo -; e, al contrario, l’universale, il dovere, resta per lui un dover essere che non si può realizzare, se non attraverso la rinuncia ad ogni contenuto, alla sua sensibilità, alle sue inclinazioni, dunque attraverso la rinuncia alla sua felicità.

È perciò la limitazione dell’uomo, la sua finitudine, a spingere Kant da un progetto di una filosofia della storia, verso una religione trascendente. Da un piano umano, storico e immanente nel futuro, il *problema* di Kant - la realizzazione della *Totalità* - si indirizza conseguentemente verso una dimensione sovrumana e soprannaturale.

Kant ha indubbiamente sperato in una evoluzione *storica* verso una comunità migliore, verso una società di cittadini del mondo, verso la pace eterna e ha espresso, chiaramente, tale speranza nelle sue opere. Ma tale speranza è stata vanificata e non per una debolezza teorica della sua ricerca. Anzi, paradossalmente, si può osservare che proprio la costruzione teorico-strutturale del procedere kantiano abbia posto

6 «In accordo con una convinzione di fondo dell'Illuminismo, Kant prosegue la trattazione della filosofia morale nella propria filosofia della religione. Dopo l'estinzione della cosmoteologia metafisica il concetto di Dio appartiene eminentemente all'etica e la religione (considerata soggettivamente) è la conoscenza di tutti i nostri doveri in quanto comandamenti divini. Già la *Critica della ragion pura* contrappone alla fede morale una fede meramente dottrinarica; in collegamento con la critica di tutte le prove speculative dell'esistenza di Dio, essa abbozza una conoscenza filosofica di Dio, che si basa sul concetto di moralità. Questa teologia morale o eticoteologia rende necessario un tipo particolare di attribuzione della verità (*Fürwahrhalten*). Dio non resta più a lungo un oggetto del sapere, della conoscenza oggettiva ma dello sperare, e non di uno sperare fanatico, ma fondato filosoficamente» (HÖFFE O. 2002: 231-232).

in evidenza l'essenza di quell'elemento oggettivo, ossia storico-sociale, su cui avrebbe dovuto essere fondata una visione storicistica del reale.

In effetti, ciò che in seguito per il pensiero marxista sarebbe stato chiaro ed evidente, a Kant sembrava (benché egli, come la nostra indagine ha portato in luce, avesse già intravisto ed analizzato, un'impossibilità) un'impossibilità, che, in fondo, in chiave critica, dal punto di vista sociologico, non si può contestare al filosofo⁷. Chiuso pertanto in questa limitatezza teorica, si può capire così perché Kant non abbia mai rinunciato al postulato pratico di un essere sovrumano che avrebbe creato nell'eternità questa comunità superiore, il regno di Dio.

Un regno di Dio in terra è un'immagine, con le dovute differenze filosofiche, che pervade *sostanzialmente* la filosofia di Hegel e di Marx. Un uomo che si faccia Spirito Assoluto, che trascende la sua individualità e si mostra come universale, è il cammino che Kant ha avviato con la sua filosofia: egli è a un passo dallo storicismo come dimostra la sua religione trascendentale.

Questa prende il posto dell'impossibilità dell'azione storica dell'io. Nella Prussia di Kant non c'era speranza di un avvenire storico, questa storia avvenire si configurava soltanto come un'illusione e un'utopia. E quantunque - e questa potrebbe essere un'obiezione - l'idea del *progresso* fosse così diffusa a quel tempo, tale visione si rifaceva in

7 Scrivono, acutamente, A. Plebe e P. Emanuele riguardo alla "antropologia di Kant di fronte alla sociologia marxista": «Se Kant fosse vissuto, anziché nel Settecento illuministico affascinato dal mito dell'uomo e dalla dimensione antropologica, ai giorni nostri dove invece imperversa la ricerca sociologica (sia di orientamento americano, sia marxista o liberista), avrebbe probabilmente intitolato la sua opera *Sociologia della vita quotidiana*. Il titolo sarebbe stato quanto mai pertinente sia per il suo contenuto, volto tanto all'individuo quanto alla società, sia per il suo linguaggio non più tecnico alla maniera delle opere maggiori, ma improntato alla scioltezza del linguaggio comune» (PLEBE A., EMANUELE P. 1982: 80). Gli autori notano come, ironicamente, tale titolo figuri sulla copertina del trattato della marxista ungherese Ágnes Heller che, ignorando affatto l'ultima opera kantiana, polemizza, a torto, contro Kant, rinfacciandogli di aver trascurato la quotidianità, in linea con la sociologia marxista, che stabilisce una contrapposizione tra etica tradizionale e moderna sociologia della quotidianità. Proprio il filosofo di Königsberg per i succitati autori potrebbe gettare un ponte tra le due, apparentemente, inconciliabili posizioni e una revisione critica ha il dovere di riabilitare Kant nella storia del pensiero sociologico, evidenziandone la modernità in tal senso. Per gli autori le riflessioni errate della Heller hanno come capostipite Lukács che, nella scia di Marx (che, però, non avendo letto l'ultima opera kantiana, si sente in dovere di rilevare la mancanza di funzionalità sociale delle argomentazioni teoriche kantiane) e da lui fortemente condizionato, accusa Kant di disinteresse per la quotidianità. Si rimanda a PLEBE A., EMANUELE P. 1982: 80-ss. E queste accuse infondate saranno ripetute e accolte acriticamente.

fondo proprio ad un'apologia della società esistente, del mondo che procede e si migliora, lentamente, da se stesso, per una legge *naturale*.

Nel pensiero illuminista il progresso diveniva una legge naturale e non l'oggetto di una visione filosofica della storia. Sollevato l'avvenire a un processo spontaneo, venivano meno i due presupposti fondamentali di una posizione filosofica della storia: la *differenza qualitativa* fra il presente e il futuro e la *necessità dell'azione*.

Non c'è quindi da sorprendersi se a Kant queste teorie del progresso, che esaltavano le determinazioni economiche di fatto - l'empirico e il suo relativismo dinamico - apparivano incompatibili con la moralità.

La consequenzialità di questo rifiuto struttura la filosofia della religione di Kant in due assunti: il primo, l'impossibilità per la nostra religione di poter determinare un'evoluzione *storica* verso un ordinamento sociale superiore; e il secondo, l'incompatibilità delle ideologie del progresso secondo leggi naturali con le esigenze della morale.

Scartata l'azione storica e l'oggettività naturale del divenire, non restava a Kant che il trascendentalismo dell'io - ovvero i *postulati pratici* dell'immortalità dell'anima e dell'esistenza di Dio - che sono la sola risposta sufficiente dal punto di vista esistenziale alla domanda: "che cosa mi è lecito sperare"?

XI

LA STORIA COME AVVENIRE IN KANT

Nell'esame che abbiamo fornito fin qui¹ siamo partiti da un presupposto che la filosofia di Kant si è sviluppata lungo un percorso in cui l'idea dominante è stata il conseguimento di una visione unitaria della storia². Questo riconoscimento può risultare una forzatura se si considera che il tema della storia occupa nelle opere del filosofo un ruolo secondario. Sennonché ci pare che proprio questo elemento subordinato della storia costituisca la possibilità di determinare una lettura della *logica* e dell'*etica* di Kant come parti di una sistematica finale rivolta alla storia.

Brevemente, il nostro punto di vista è che la logica, o l'etica o la religione di Kant presentano, al loro interno, tutti gli elementi più importanti per la comprensione di una filosofia della storia. Tant'è che questi elementi sono diventati categorie fondamentali della successiva filosofia della storia di Hegel e di Marx.

E così cade anche l'altra obiezione fin troppo spesso rivolta a Kant della mancanza di interesse per la storia. Del resto, questa obiezione,

1 Si veda BIANCO M. 2010: 117-125.

2 Il tema della storia è affrontato da molti studiosi di Kant; citiamo alcuni saggi, sicuramente in senso non esaustivo, ma a noi più vicini: YOVEL Y. 1980; PHILONENKO A. 1986; LYOTARD J.F. 1986; CASTILLO M. 1990; MUGLIONI M. 1993; CAVALLAR G. 1992.

frutto di una lettura incompleta o superficiale dell'opera di Kant, non tiene conto che, fin dall'inizio della sua ricerca filosofica, e cioè dal periodo precritico, come abbiamo visto, Kant pone al centro della sua riflessione una categoria, quella della *Totalità*, che ci dà la chiave per comprendere come lo sviluppo del pensiero kantiano sia dominato dal problema della storia.

Se, dunque, la problematica della storia in Kant è relegata in scritti minori, ciò non è dovuto a un limite, per così dire, individuale e personale del filosofo. La difficoltà del concetto appartiene interamente, come più volte ricordato, all'ambito di una situazione storico-sociale della Germania. A Kant non è mancata la comprensione dei problemi della filosofia della storia o delle varie risposte possibili: il filosofo di Königsberg ha perfino elaborato, come si è dimostrato, a partire dalla logica interna al suo sistema, tutti gli elementi più importanti per la loro soluzione. È solo la situazione sociale e politica del tempo in cui viveva che non lasciava alcun margine per attribuire alla storia una realtà esistenziale sufficiente a integrarla nell'edificio filosofico.

Se per un istante si riflette sulla natura del vero grande pensatore, questi non è colui che si preoccupa esclusivamente di fornire una configurazione logica sotto ogni aspetto al suo sistema, né di sviluppare idee nuove e originali. L'interesse precipuo che dà una linea in profondo alla sua ricerca è quello prima di tutto di cogliere ciò che è essenziale e assume significato per l'uomo.

Il filosofo o il letterato - e in questo egli pone la sua diversità fondamentale dall'uomo comune - vuole afferrare il senso della realtà. Ma questa finalità della sua ricerca non è isolata dalla sua vita, bensì essa dipende dalle condizioni economiche e politiche della vita sociale. E il filosofo o il pensatore, come uomo e come persona, è parte integrante ed espressiva della comunità. La quale non è un'oggettività irrelata e statica, ma è un processo reale che evolve lentamente sotto l'influenza di numerosi fattori intrecciati e complessi, in cui rientra, o finanche ne è parte, l'opera del pensatore.

Sostanzialmente per quanto grande possa essere l'influenza o l'opera di un filosofo sugli uomini, egli non può altrettanto giungere a far sì che qualcosa assuma un'importanza decisiva per gli uomini di un paese o di un'epoca.

Il pensatore non è un demiurgo che possa plasmare la realtà e convogliarla nella direzione metodologica del suo sistema. La sua effi-

cacia, ed anche la sua grandezza intellettuale, sta nel fatto che egli si esprime come portavoce dell'umanità e mostra, nella sua realtà effettiva, cioè con i suoi problemi e compiti reali, la possibilità di risolverli.

Il filosofo o letterato è solo un *uomo*, il quale tenta di portare nella massima chiarezza per sé e per il tempo in cui vive il senso della vita, il destino dell'uomo e le sue possibilità e di condurli a compimento; e, se questo gli riesce, o quantunque solo in parte, nonostante tutte le restrizioni, potrà mettere da parte per sé ogni definizione, di demiurgo o profeta, e ritenersi addirittura più in alto.

La filosofia della storia in Kant può, a pieno titolo, per la grandezza del pensatore e per la struttura del suo sistema, rientrare in queste considerazioni. Il concetto può comprendere in sé modi diversi di definizioni, e riferirsi così a leggi sociologiche generali, quali la teoria marxista dell'importanza delle forze produttive per l'evoluzione storica³, o a teorie teologiche quali quelle del de Maistre⁴ o di Bossuet⁵, o anche ad analisi metodologiche concernenti le scienze storiche, e, infine, talvolta, si indica come filosofia della storia persino un mero problema epistemologico, come quello di Rickert sulla formazione dei concetti nelle scienze storiche.

Per un senso determinato e preciso ci si potrebbe rifare proprio alla definizione kantiana che la filosofia è «una guida verso il concetto [...] in cui bisogna porre il sommo bene e verso la condotta mediante la quale si possa acquisirlo» (KANT I. 2008: 159-160). E così, proprio come la filosofia della religione parla di Dio quale creatore del sommo bene e della condotta da eseguire per divenirne partecipi, alla stessa maniera, l'oggetto della filosofia della storia è la determinazione pro-

3 Si considerino per le sue opere fondamentali: Il *Manifesto del Partito Comunista* del 1848 e *Il Capitale* del 1867. Per molti studiosi il socialismo scientifico di Marx avrebbe mischiato e confuso scienza e ideologia. Così per Kelsen Marx proietterebbe nella realtà storica un ideale precostituito al quale uniformerebbe la storia stessa (si veda KELSEN H. 1956: 68), mentre, per Popper, Marx non distingue tra patti e valori e cause e fini etici e sovrapporrebbe al corso causale degli eventi un ingiustificato finalismo (si veda POPPER K.R. 1974: 25; vol. II).

4 Contrariamente alla concezione democratica per la quale il potere è basato sulla volontà del popolo, Joseph de Maistre afferma che il potere viene da Dio ed è perciò assoluto e infallibile. Per approfondire il suo pensiero si rimanda a TRIOMPHE R. 1968; FISICHELLA D. 2005.

5 Bossuet, teologo e pensatore francese, consigliere di Luigi XIV, nella scia di Agostino, concepisce la storia profana come un completamento di quella sacra, epperò come una manifestazione della Provvidenza divina. La sua opera fondamentale è il *Discorso sulla storia universale* del 1681. Per approfondire il suo pensiero si veda GOYET T. 1965.

blematica del modo in cui la storia, in quanto processo della comunità umana, può portare alla realizzazione del sommo bene.

Sostanzialmente allora la filosofia della storia risponde a una problematica di natura etica e rientra a pieno titolo nell'ambito della filosofia pratica.

In fondo è questo il filo conduttore che regola ogni passaggio della filosofia di Kant. Ma è altresì evidente che l'intenzionalità *pratica* non azzerava l'esigenza teorica, anzi questa ne costituisce la base, e, sotto questo aspetto, l'intera sistematica di Kant risulta, ad ogni passo della sua ricerca, una prova di riordinare il movimento del reale nel nesso teoria-prassi.

Kant è ben consapevole che teoria e prassi sono inseparabili; infatti ogni azione che miri a una realizzazione presuppone una conoscenza teorica il più possibile esatta della realtà. Ma questa consapevolezza di Kant non era sufficiente a rendere la realtà dialettica nella dinamicità del nesso teoria-prassi. A Kant, lo ripetiamo, non mancavano i termini teorici su cui deve sempre costruirsi e procedere una filosofia della storia; al filosofo sono venuti meno gli elementi oggettivi di una struttura sociale in ritardo dal punto di vista economico e politico. E così, se in Kant non c'è la soluzione del problema, c'è però la posizione del *problema*, e, in questa prospettiva, egli rientra di diritto nell'ambito di una filosofia della storia.

Se muoviamo dalla definizione di Kant della filosofia come il tentativo e la speranza di trovare l'incondizionamento nell'evoluzione temporale dell'esistenza umana, allora la filosofia della storia potrebbe assumere logicamente una duplice visione: del passato e del futuro. E quindi, da un lato, una visione pessimistico-reazionaria, ossia una filosofia della storia che troverebbe l'incondizionato solo in ciò che è stato, in ciò che è irrimediabilmente passato e concluso, ma, dall'altro, anche una visione ottimistica, che guarderà all'avvenire, al futuro nella speranza di essere noi stessi costruttori dell'idea.

Sul primo versante potremmo sistemare lo "storicismo" e la scuola storica che riconoscono un valore ad ogni istituzione antica, ad ogni evento passato per il semplice fatto che sono storici; ma anche il romanticismo per l'esaltazione che esso rivolge al Medioevo.

Ma a ragione ci si potrebbe chiedere se tutto ciò possa definirsi *filosofia*.

L'identità concettuale che Kant dà alla filosofia è quella di una ricerca dei valori umani universali, una concettualizzazione questa che trascende ogni evento passato e ogni fatto storico, dal momento che la loro determinazione è confinata nella particolarità e limitatezza del reale.

Se una visione ideologica di questo tipo, rivolta cioè solo verso il passato, vuole pervenire a dei valori universali, allora essa deve abbandonare la realtà, l'elemento storico, per giungere all'origine, alla rivelazione o al mito, in fondo all'immaginazione, e, in questa direzione, impegnarsi nella via che hanno sempre percorso i rappresentanti più illustri delle concezioni reazionarie del mondo, un esempio, tra tutti, Schelling.

Ma se ci si vuole attenere alla filosofia della storia in una concezione che tenga ferma la base della storia reale, allora l'impianto concettuale sarà quello di un processo rivolto al futuro, in cui la determinazione temporale è opera costruttiva e immanente del soggetto umano.

A questa prospettiva ideologica appartengono Kant, Hegel, Marx, ma anche il giovane Lukács e Bloch. In essa si fa luce il concetto che, in quanto la storia è valore esistenziale per l'uomo, essa non ha a che fare con il passato, bensì con l'avvenire. La storia, cioè, non si colloca in una dimensione morta e superata, ma diviene il tessuto concreto e dinamico dell'opera dell'uomo.

Qui, nell'esaltazione della storia come *lavoro dell'uomo*, il nesso teoria-prassi si fa strumento inscindibile dell'evento futuro dell'esistenza dell'uomo.

I due momenti: il senso plurale della storia - l'assunzione collettiva del suo procedere e la proiezione nel futuro - mal si conciliavano o, addirittura, risultavano incomprensibili alla concezione individualistica del mondo, che ammetteva che l'individuo potesse attingere all'Assoluto. Sotto questo aspetto, per questa visione, l'avvenire conservava una dimensione puramente individuale; l'io, cioè, rimaneva l'unico soggetto del pensiero e dell'azione, e, al suo esterno, la comunità si configurava come il mondo fisico, ovvero come un oggetto dell'azione individuale e della conoscenza contemplativa.

Questo soggettivismo del processo storico non poteva che identificarsi con una storia di fatti empirici collocati per lo più nel passato e registrati su meri rapporti di causalità e di regole sociologiche generali.

A Kant è nota questa limitatezza del concetto ed è proprio questa consapevolezza a spingere, nella sua opera, in ogni direzione, l'*io* verso il *noi*. La storia può balzare al centro della visione filosofica soltanto in una filosofia della comunità umana in cui l'*io* si eleva a soggetto del pensiero e dell'azione. Teoria e prassi assumono una dimensione dialettica solo nel processo plurale del *noi*. Diversamente: nell'*io* che si fa *noi*, avvenire e storia si identificano.

Questo nesso, se pure come *problema*, è presente nell'opera di Kant. La storia in quanto "concetto in cui è da porre il sommo bene", l'azione storica in quanto "condotta mediante la quale lo si possa acquisire", è un'istanza permanente nella ricerca kantiana, e, come tale, è a pieno diritto un oggetto di una seria e autentica filosofia della storia.

La struttura di questa filosofia della storia può trovare, per i limiti del suo trascendentalismo, una forte somiglianza con la filosofia della religione. Difatti, se la più importante categoria della filosofia della religione era l'idea del sommo bene, l'unificazione di virtù e felicità nel regno di Dio, ugualmente la categoria più importante della filosofia della storia è l'idea di una forma superiore della comunità umana e della società, cioè la società dei cittadini del mondo, la pace perpetua, la costituzione civile perfetta.

Filosofia e religione trovano il loro punto di incontro in una comunità avvenire in cui l'empiricità, o ciò che Kant chiama anche egoismo, viene superato nell'ideale comune. Se tra le due c'è differenza questa riguarda soltanto la modalità dell'esecuzione di questo ideale. Da un lato, quello della religione, noi ci aspettiamo il regno di Dio nell'eternità, dall'aiuto di Dio; dall'altro, quello della filosofia, la società universale ce l'aspettiamo nell'avvenire, dalle nostre azioni e dall'aiuto di "un piano della natura" che noi chiamiamo destino o provvidenza⁶.

La sostanziale affinità tra le due idee è assicurata dalla dinamicità dell'uomo che deve farsi partecipe attivo della finalità comune. E così, come nel sommo bene, la felicità era una conseguenza della virtù, cioè delle azioni virtuose e ragionevoli dell'uomo, ugualmente la forma superiore della comunità non può essere creata che mediante le azioni umane:

6 Si rimanda a KANT I. 1978: 134-139 ; tesi 8-9. Più precisamente, il filosofo parla di "un piano della natura" che è direttamente collegato alla storia ed alla creazione (tesi 8) ed alla storia più generale del mondo (tesi 9).

La natura ha voluto che l'uomo traesse interamente da se stesso tutto ciò che va oltre la costituzione meccanica della sua esistenza animale e che non partecipasse ad altra felicità o perfezione se non a quella che egli stesso, libero da istinti, si crea con la propria ragione (KANT I. 2008: 126).

La natura ha dato all'uomo la ragione, ma il resto spetta solo alla sua opera. Sennonché nella visione individualistica di Kant, in cui il dominio dinamico dell'agire è solo del *singolo* e non del *noi*, queste azioni ragionevoli non sono più sufficienti a realizzare la società dei cittadini del mondo di quanto non lo fossero, nella filosofia della religione, a realizzare il sommo bene. Che l'ideale si compia è una necessità dell'uomo nella sua totalità, ma la sua limitatezza non ne garantisce la realizzazione. Per non lasciare sospeso il problema - che è appunto un problema *storico* -, Kant ricorre qui a due elementi sopraindividuali, che sono, per così dire, un surrogato di quel "noi" mancante, corrispondenti ai due postulati pratici dell'immortalità dell'anima e dell'esistenza di Dio⁷.

Se religione e filosofia sono affini nella determinazione di un progetto che prevede la finalità comune della realizzazione dell'ideale,

7 Nella *Critica della ragion pura* Kant perviene a questo risultato: la nostra conoscenza si limita ai soli fenomeni delle cose che ci sono accessibili per mezzo dell'esperienza. Tutte le manifestazioni dell'intelletto e della ragione non sono altro che un'elaborazione del materiale somministrato dall'esperienza per il tramite di idee aprioristiche innate. Perciò ne consegue che *stricto sensu* una metafisica vera e propria sia impossibile. Però nella ragione pratica escogita un punto di vista con cui salvare filosoficamente i postulati della ragion pratica, le nozioni di libertà, di immortalità dell'anima e di Dio che vanno oltre l'esperienza. Soltanto nella nostra coscienza morale (in foro interno) abbiamo la garanzia di appartenere a un mondo ultrafenomenico. Il concetto di dovere, perciò, si origina dall'uso comune della ragion pratica ed è il punto di partenza e l'elemento fondamentale delle sue indagini in campo etico. Si consideri, a tal uopo, la prima parte della *Fondazione della metafisica dei costumi* intitolata *Passaggio dalle cognizioni razionali etiche, generali, alle filosofiche*, in cui, nella seconda parte, leggiamo: «Noi mostrammo soltanto – con lo sviluppo del concetto di moralità, un tempo comunemente in voga – che un'autonomia della volontà è inevitabilmente inerente ad esso, ovvero ne costituisce il fondamento. Chi, perciò, ritiene che la moralità sia un qualcosa e non una chimera senza verità, deve ammettere il principio citato» (KANT I. 2008: 71). Nella *Fondazione della metafisica dei costumi* Kant suppone la coscienza come base indimostrata che solo al termine delle sue deduzioni filosofiche vuol far valere come scientificamente provata. Nella metafisica il filosofo pone le più difficili operazioni di critica, proprio perché sa che gli *articula fidei* di cui l'uomo necessita per la sua condotta pratica sono garantiti in quanto postulati. Egli, *restrictis verbis*, nega alla ragione teoretica l'attitudine a conoscere il reale perché essa non ci guida oltre il fenomeno sensibile, mentre la ragion pratica fa proprio ciò.

allora anche nella filosofia della storia la durata eterna della vita della specie ha il medesimo ruolo.

Nell'uomo, che è l'unica creatura razionale della terra, le naturali disposizioni, dirette all'uso della ragione, hanno il loro completo svolgimento solo nella specie, non nell'individuo (KANT I. 1978: 125; tesi 2)⁸.

E così

ogni singolo uomo dovrebbe aver una vita smisuratamente lunga per apprendere l'uso completo di tutte le sue disposizioni naturali; ovvero, se la natura (come di fatto avviene) ha stabilito che la vita abbia durata breve, occorre una serie indefinita di generazioni che si trasmettono, l'una all'altra, i loro lumi per portare i germi insiti nella nostra specie a quel grado di sviluppo che corrisponda perfettamente al suo scopo. E questa età finale deve, almeno nell'idea dell'uomo, costituire la meta dei suoi sforzi, poiché altrimenti le disposizioni naturali dovrebbero in gran parte considerarsi vane e senza scopo (KANT I. 1978: 125; tesi 2)⁹.

Insomma il postulato dell'esistenza di Dio deve assicurare la realizzazione del sommo bene.

E in assoluta simmetria questo postulato corrisponde a quello che, nella filosofia della storia, è

piano nascosto della natura (che è qui l'equivalente dell'astuzia della ragione di Hegel) per porre in essere una costituzione politica internamente (e a questo scopo anche esteriormente) perfetta come l'unica condizione di cose in cui essa può pienamente sviluppare tutte le sue disposizioni in seno all'umanità (KANT I. 1978: 134; tesi 8)¹⁰.

8 Nel testo originale «... che è considerato come l'unica creatura razionale [*Am Menschen (als dem einzigen vernünftigen Geschöpf auf Erden)*] ... dovrebbero avere [*sollten sich ... entwickeln*]».

9 Nell'opera si legge alla lettera: «... questo momento preciso [*dieser Zeitpunkt*]».

10 Con più aderenza testuale «... un piano nascosto della natura [*eines verborgenen Plans der Natur*]».

L'unità tra religione e filosofia della storia è assicurata dal fatto che la finalità è la stessa: l'ideale di una comunità perfetta. La differenza sta solo nel fatto che, nel primo caso, si ha a che fare col soprasensibile, e, quindi, è esclusa *a priori* qualsiasi dimostrazione teorica della verità o della falsità dei postulati, mentre, nel secondo caso, nella filosofia della storia, si tratta della realtà concreta e, pur restando molto difficile da stabilire, non risulta però inconcepibile.

È necessario perciò sforzarsi di creare una "storia da un punto di vista cosmopolitico" che possa confermare questi presupposti. Infatti

si tratta soltanto di sapere se l'esperienza riesce a scoprire qualcosa di un simile processo dell'intenzione della natura. Io affermo che *solo qualche piccolo dettaglio* si rivela, poiché il ciclo delle cose sembra esigere così lungo tempo prima di chiudersi, che dal poco di questo disegno che l'umanità ha attuato si può dedurre la linea del suo andamento e il rapporto delle parti con il tutto con la stessa incertezza con cui da tutte le osservazioni astronomiche fin qui compiute siamo in grado di determinare il corso del sole con l'intero esercito dei suoi satelliti nel grande sistema delle stelle fisse, anche se tuttavia dal principio universale della costituzione sistematica dell'universo e dal poco che si è osservato vi sia pur sempre una positiva certezza nel dedurre la realtà di un tale cielo. Ma anche tenuto conto dell'epoca lontanissima cui la nostra specie deve pervenire, la natura umana è cosiffatta, da non appagarsi della sola certezza di poterla attendere e così per la nostra stessa struttura razionale noi potremmo affrettare per i nostri posteri l'avvento di questa età così felice e per questo anche i deboli indizi dell'avvicinamento ad essa diventano per noi molto importanti (KANT I. 1978: 134-135, tesi 8)¹¹.

Che la discussione di Kant si muova all'interno di un ordine etico-pratico¹², e cioè su presupposti pratici necessari e non su cono-

11 Nel testo originale letteralmente «... qualcosa di meno [*etwas weniger*]... in questa prospettiva si può stabilire [*in dieser Absicht ... bestimmen kann*]».

12 Kant divide la metafisica dei costumi in dottrina del diritto e morale; il diritto tratta dei doveri giuridici e la morale di quelli etici e distingue una duplice legislazione: una interna, cioè etica, e una esterna, giuridica. Si chiama etica quella che rende l'azione un dovere e il dovere un impulso; giuridica quella che, invece, non include nella legge l'impulso, ma ne ammette uno diverso dal dovere. Tutte e due le legislazioni convergono nel fine remoto: tendono, cioè, a realizzare l'ordine razionale etico universale, così che l'uomo non sia mai utilizzato come mezzo per uno scopo esterno, ma come fine in se stesso e però autonomo. Tutti gli uomini hanno

scienze empiriche o *a priori*, ciò non toglie nulla alla fermezza teorica di una visione totale della storia.

L'individualismo kantiano non ha, per così dire, una natura statica, non si appiattisce nel limite della rassegnazione allo stato presente, all'empiria fenomenologica delle cose. Esso agisce "dialetticamente" partendo dalla consapevolezza di superare la "materialità" del presente e di muovere verso l'avvenire, nella fermezza di una *speranza* che l'*idea* si compirà.

La finalità di Kant è l'*eticità della storia*, l'assicurazione del piano universale dell'azione dell'uomo. Ne è conferma questo passo:

Io potrò pertanto assumere come principio che, come la specie umana è in continuo progresso nel campo della cultura, che è il fine naturale dell'umanità, così essa deve anche progredire in meglio rispetto al fine morale della sua esistenza, e che questo progresso può essere a volte interrotto, ma non mai *arrestato*. Io non ho bisogno di dimostrare questo presupposto: chi lo nega deve darne la prova. Infatti io mi fido su di un dovere che è innato in me come in ogni membro della serie delle generazioni - alla quale io (come uomo in generale) appartengo, senza tuttavia essere, per ciò che riguarda le qualità morali da esigersi da me, così buono come dovrei e quindi potrei essere -: cioè sul dovere di agire sulla discendenza, così da renderla sempre migliore (e ciò implica anche la possibilità di farlo), e di fare in modo che questo dovere possa trasmettersi normalmente dall'uno all'altro membro delle generazioni. Si traggano pure dalla storia dubbi fin che si vuole contro le mie speranze, dubbi che, se fossero dimostrati, potrebbero indurmi a desistere da sforzi apparentemente vani, ma fino a che questo non sia con tutta certezza provato, io non posso

in società l'innato diritto alla libertà, diritto che è inalienabile e uguale per tutti. Esse però si distinguono per lo scopo immediato; la legislazione giuridica tende alla libertà dell'uomo nel suo agire esterno nella convivenza con gli altri; invece quella etica tende ad attuare la libertà interna, che dev'essere libera da ogni condizionamento estraneo al solo dovere imposto. Perciò Kant definisce il dovere come il complesso delle condizioni nelle quali l'arbitrio di uno può trovarsi unito con quello dell'altro, secondo una comune legge di libertà. La legislazione etica ha un oggetto più ampio di quella giuridica, perché, mentre la legislazione giuridica prescrive solo azioni esterne, essa, invece, prescrive anche i motivi. Diverse sono anche la base e la fonte delle due legislazioni. La legislazione etica consiste nell'imperativo categorico e deriva perciò dalla propria ragione, mentre quella esterna è la manifestazione di un'autorità con potere coercitivo. Essa non obbliga direttamente e per sé, ma solo indirettamente perché ognuno sente come un dovere di osservare la legislazione esterna (si veda KANT I. *Von der Eintheilung einer Metaphysik der Sitten*, in *Einleitung in die Metaphysik der Sitten*, ed. Hartenstein, Bd. 5: 18, 20; si veda anche *Einleitung in die Rechtslehre*, ed. Hartenstein, Bd. 5: 30).

convertire il dovere (come qualcosa di *liquidum*) nella regola di prudenza di non lavorare intorno a ciò che non è fattibile (cioè in qualcosa di *illiquidum*), perché pura ipotesi (KANT I. 1978: 275-276).

XII

IL PROBLEMA DELLA STORIA NELL'OPERA STORICA DI KANT

Nella ricerca fin qui condotta si può senz'altro riconoscere il presupposto da cui muoviamo e, cioè, che, nella filosofia di Kant, i vari momenti della sua costruzione sistematica non costituiscono degli ambiti separati rispondenti a una definizione del loro concetto come parti autonome, ossia a finalità teoriche in sé, ma i singoli aspetti di questa ricerca come il teoretico, ed altresì quello etico e religioso, si dispongono, viceversa, come termini di sviluppo di una strutturazione unitaria in cui essi appaiono e *dovrebbero* trovare la loro sistemazione, ovvero sia la *storia*.

Il motivo assunto, aperto certamente a una discussione critica, è che la sistematica di Kant, compresa quella iniziale, a cui si è accennato, precritica, mira ad elaborare una logica interna in cui far convergere la preoccupazione di fondo dello scopo kantiano: la posizione e la soluzione del problema della storia. Diversamente: le opere sistematiche di Kant, e non solo, rappresentano la ricerca delle condizioni della possibilità della *storia*.

Fin qui ci siamo sforzati di dare alla nostra indagine questo andamento metodologico, procedendo nei vari momenti della discussione con un piano di riferimento costante fra i due ambiti, il teoretico-si-

stematico e lo storico, allo scopo, lì dove era possibile, di far emergere la possibilità di una loro connessione.

Ora, però, a conclusione di questo studio, vorremmo determinare un ultimo punto della *storia* e, cioè, di svincolarla dal rapporto con la sistematica generale e assumerla, nella sede discorsiva in cui essa appare, come opera minore.

Se in questo breve ripercorrimiento della problematica storica risulterà un'identità di struttura concettuale messa in evidenza finora, ossia una struttura della *storia* come piano universale dell'opera dell'uomo, allora la teorica generale di Kant acquista nella sua intenzionalità costruttiva l'ordine di una base logica e propedeutica della possibilità della storia.

Si è già fatto notare che lo sconfinamento della "storia" in una posizione subordinata non risponde affatto ad un mancato interesse di Kant per la storia, né tanto meno rimanda al fatto che, egli sia rimasto sul terreno dell'Illuminismo e dell'ottimismo razionalistico, che del resto egli aveva già superato nelle due *Critiche*¹.

La scarsa attenzione rivolta dalla letteratura critica al problema di Kant, se non addirittura il silenzio - basti pensare che tanto nell'*Entstehung des Historismus* di Meinecke, quanto nell'esposizione del complesso storico in *Weltgeschichte und Heilsgeschehen* di Löwith, neanche una parola sia dedicata all'importanza di Kant per lo svolgimento della filosofia della storia - potrebbero trovare, in ultima analisi, un tentativo di spiegazione nel riconoscimento di una stretta vicinanza tra Kant e Hegel, dove l'istanza della "storia" trovava una sua formulazione compiutamente sistematica.

Ma proprio questa vicinanza avrebbe dovuto, viceversa, suggerire l'attenzione per un'opera che recava in sé elementi sostanziali che avrebbero preso forma in un'elaborazione compiuta nei pensatori successivi.

Kant sviluppa le sue idee in merito alla filosofia della storia, in forma breve e concentrata, in un saggio, apparso nel 1784, sulla "Berlinische Monatsschrift", intitolato *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht*.

Storicamente Kant è condizionato dallo stato della storiografia contemporanea, che aveva ancor sempre un carattere prevalentemen-

1 Su questo punto si veda: LITT T. 1949.

te antiquato. Se non ci si fermava ad allineare semplicemente i dati storici come ordinamenti o atti di Stato, l'orientamento si rivolgeva a chiarirli *empiricamente* risalendo ai moventi dell'agire umano.

Mettendo da parte l'opera di Montesquieu e quella della storiografia inglese nella seconda metà del Settecento, lo storico contemporaneo di Kant si limitava alla sistemazione ed esposizione di una congerie di fatti storici, prescindendo da un motivo originario, ossia dal tentativo di trovare un *principio* operante all'interno del tessuto storico.

Questo tipo di esposizione, che Goethe definiva «mucchi di scorie», non poteva non suscitare un fastidio, a cui non era estraneo lo stesso Voltaire con il suo disegno di una «filosofia della storia» e a cui, ugualmente, pensava Kant quando diceva al principio della sua *Idee zu einer allgemeinen Geschichte*:

Non si può reprimere un certo risentimento a vedere gli uomini operare sulla grande scena del mondo, e trovare talvolta un'apparente saggezza in casi isolati, ma da ultimo nell'insieme [è] miscuglio di stoltezza, di infantile vanità, spesso anche di infantile malvagità e mania di distruzione della nostra specie così orgogliosa delle sue prerogative (KANT I. 1978: 124)².

E non è questo solo un pensiero negativo contro l'uomo e la sua pretesa di essere una creatura razionale, ma è anche un'invettiva contro l'ordine costituito della stessa creazione:

Che giova infatti esaltare e far considerare l'eccellenza e la sapienza della creazione nel regno della natura irrazionale, se la parte del gran teatro della suprema sapienza, cioè la storia della specie umana, che contiene lo scopo di tutto questo, deve sempre rimanere una eterna obiezione in contrario, che ci costringe a distogliere con risentimento i nostri occhi (KANT I. 1978: 138; Tesi 9)³.

2 Alla lettera: «... fare e lasciare [*Tun und Lassen*] ... di quando in quando [*hin und wieder*] ... tutto insieme intrecciato a tal punto che uno non sappia più che idea farsi della superiorità del genere umano così orgoglioso [*zusammengewebt findet; wobei man am Ende nicht weiß, was man sich von unserer auf ihre Vorzüge so eingebildeten Gattung für einen Begriff machen soll*]».

3 Con più aderenza testuale «... lodare lo splendore [*die Herrlichkeit ... preisen*] ... di cui la vista [*dessen Anblick*]».

Il movente della critica kantiana qui non è una motivazione irrelata; la critica che il filosofo solleva contro il fare storia dell'uomo e l'ordine stesso del mondo che soggiace a questo operare è, per così dire, un pretesto dialettico per far emergere un'*idea* fondamentale. Ora se questa idea è a monte della discussione kantiana - e noi abbiamo visto che la preoccupazione teorica che impegna Kant fin dall'origine della sua ricerca è la definizione della categoria della *Totalità* - ed essa riappare qui, da ultimo, sul terreno concreto dell'azione dell'uomo, allora il tema della "storia", se pure emarginato in testi secondari, rientra a pieno titolo in un *piano di filosofia della storia* non solo, ma, in tale prospettiva, l'intera opera sistematica del filosofo può essere riguardata come un percorrimiento dell'indagine filosofica per legittimare la fondazione teorica della comprensione della *storia*.

Infatti l'insensatezza umana, che è parte responsabile del disordine cosmico-naturale, può essere superata solo col riconoscimento di un *filo conduttore* secondo il quale la storia si manifesti come qualcosa di più che la storia della stupidità e della perversità umane.

L'innesto di un "finalismo" all'interno del processo storico libera la storia dalla caoticità empirica e materiale e la riordina in una visione universale.

È questa la prima e fondamentale tesi della *Idee zu einer allgemeinen Geschichte*: «Tutte le disposizioni naturali di una creatura sono destinate in un certo momento a dispiegarsi completamente e in un ordine a un fine». Ma l'uomo non è solo natura: alle disposizioni naturali dell'uomo appartiene la sua facoltà di raziocinio. In quanto essere razionale, egli non deve, come l'animale, «essere guidato dall'istinto od essere fornito di conoscenza innata, ma deve piuttosto ricavare tutto da se stesso» (KANT I. 1978: 125-126, Tesi 1, 3)⁴.

Qui Kant accentua fortemente, in conformità a una visione storicistica, la spiritualizzazione dell'azione dell'uomo. Quest'azione, infatti, come processo verso la perfezione e di cui l'uomo è capace, non cresce in lui grazie ad uno sviluppo organico, ma grazie al fatto che egli è in grado di agire in conformità ad una riflessione razionale. È, insomma, la razionalità o l'essenzialità razionale dell'uomo che assicura alla storia un piano *universale*. Ma la domanda che Kant si pone è in che modo avvenga nella storia il dispiegamento di questa facoltà

4 Nel testo originale: «... essere fornito e istruito [*versorgt und unterrichtet sein*]]».

razionale come una disposizione di natura che, vista nel suo insieme, ha una finalità.

Ed è qui che viene in luce un aspetto ulteriore che porta Kant ad anticipare quel tema già segnalato dell'“astuzia della ragione” dello storicismo hageliano; ogni uomo vuole soprattutto «vivere agiatamente e lietamente» e vuole conseguenzialmente l'accordo con il suo prossimo, affinché questo non lo disturbi nella realizzazione dei suoi desideri. Ma la natura sa meglio di lui di cosa egli abbia bisogno per poter sviluppare le sue doti e così, poiché egli «vuole dirigere tutto a suo modo», entra in conflitto con i suoi simili, che hanno tutti il medesimo fine e verso i quali egli è comunque spinto come essere sociale.

Il piano della natura o, come dice Kant, l'*artificio* della natura, se, da un lato, predispone e indirizza, perché è a conoscenza dei piani dell'uomo, la sua azione verso un ordine finale, esso, dall'altro, includendo il riconoscimento di scopi affini da parte dei mortali tra loro, determina una situazione di conflittualità.

Ora è a questo punto che si può, senza del resto forzature arbitrarie, evidenziare un altro punto di contatto di Kant con una visione storicistica della storia. La conflittualità che nasce da un piano comune di fini è ciò che Kant chiama la “socialità asociale” dell'uomo. Ma si potrebbe anche chiamare *dialettica* dell'azione storica. Nelle parole di Kant questo *antagonismo* è perciò *necessario*, perché è il *mezzo* per risvegliare tutte le energie dell'uomo, per

vincere la tendenza alla pigrizia, e, spinto dal desiderio di onori, di potenza, di ricchezza, conquistarsi un posto tra i suoi consoci, che egli certo non può *sopportare*, ma di cui non può nemmeno *fare a meno* (KANT I. 1978: 127; Tesi 4).

Nel processo dinamico della costruzione dell'avvenire l'uomo è incastrato in un nesso, dunque, dialettico, in cui avverte l'insopportabilità dei suoi simili perché ostacolano il progetto dei suoi fini, ma, al tempo stesso, non può neanche farne a meno, giacché ha bisogno di loro per il conseguimento dei suoi scopi.

La storia si sviluppa così come un reticolo di interessi. L'antagonismo cioè costringe l'uomo a trovare una *compensazione degli interessi* con la quale tutti, nel riconoscimento di poter ottenere i loro scopi soltanto attraverso di essa, si impongono una limitazione della loro

libertà, in modo tale che essa divenga compatibile con la libertà di tutti gli altri.

L'egoismo dell'uomo, che è causa della sua insocievolezza, può essere frenato solo con la sottomissione di tutti a leggi che divengono il loro padrone [...] l'uomo è un animale che, se vive tra altri esseri della sua specie, *ha bisogno di un padrone*. Egli abusa infatti della sua libertà in rapporto ai suoi simili e se, in pari tempo, come essere razionale, vuole una legge che ponga limiti alla libertà di tutti, il suo egoistico istinto animale lo induce, quando può, ad eccettuarne se stesso. Egli ha quindi bisogno di un *padrone* che pieghi la sua volontà e lo obblighi ad obbedire a una volontà universalmente valevole, sotto la quale ognuno possa essere libero (KANT I. 1978: 129-130; Tesi 6)⁵.

Appare qui un'intonazione discorsiva tipicamente roussoiana, ma, mentre Rousseau considerava ottimisticamente l'uomo buono per natura, Kant vede l'uomo continuamente esposto alla tentazione di fare del suo egoismo la massima del suo agire. E se la storia è il risultato dell'azione dell'uomo, allora è valida l'affermazione che

la storia della natura comincia col bene, perché essa è *opera di Dio*; la storia della *libertà* comincia col male, perché essa è *opera dell'uomo* (KANT I. 1978: 202).

Di qui la necessità che l'uomo "ha bisogno di un padrone".

Ma donde prenderà questo padrone? In nessun altro luogo che dalla specie umana. Ma questo padrone è a sua volta un es-

5 Si può cogliere qui un parallelismo con l'origine della società civile, dello Stato e del sovrano nella dottrina politica di Hobbes. Con il patto fra gli uomini sono creati simultaneamente tanto il potere sovrano, quanto la stessa società civile: il prodotto è appunto una *civitas*. Società civile e potere sovrano per Hobbes sono realtà correlate. Al di fuori di questa duplice realtà esiste soltanto l'individuo con il diritto a ogni cosa, ossia la guerra di ciascuno contro ciascun altro. Questa simultanea creazione di potere statale e società è, anche se in modi molto diversi, una proprietà fondamentale di ogni teoria contrattualista. Il contrattualismo appunto è la risposta ai problemi di un uomo considerato non socievole. Si veda HOBBS T. *Leviatano*, II, XVII. A ben leggere il filosofo di Königsberg, qui e altrove, parlando del padrone, gioca sull'analogia tra padrone, signore e Signore, in tedesco *Herr*. L'uso del corsivo nel testo ci fa propendere per l'esclusione dell'accezione marxiana che si è imposta nel tempo. Più che semplice padrone, chi può obbligare all'osservanza della legge *stricto sensu* è l'autore «del cielo stellato sopra di me e della legge morale dentro di me», come si esprime lo stesso Kant.

sere animale che ha bisogno di un padrone. Egli può fare come vuole, ma non si vede come possa crearsi un organo sovrano della pubblica giustizia che sia esso stesso giusto; tale organo può ricercarsi in una persona singola, o in un corpo di molte persone scelte a questo fine. Comunque sia, ognuna di esse vorrà sempre abusare della sua libertà se non avrà sopra di sé chi eserciti su di lei un potere in conformità alle leggi. Il capo supremo deve essere giusto per se stesso e tuttavia essere un uomo. Questo problema è pertanto il più difficile di tutti e una soluzione perfetta di esso è impossibile; da un legno storto, come è quello di cui l'uomo è fatto, non può uscire nulla di interamente diritto (KANT I. 1978: 130).

La possibilità della realizzazione di una “condizione civile” porta in luce, nella discussione di Kant, due elementi congiunti che poi costituiscono la struttura teorica su cui si muove in generale la sua ricerca: la limitazione dell'io e, conseguenzialmente, la necessità della sua universalizzazione. L'ideazione di una visione storica su un piano universale condivide la stessa ristrettezza teorica dell'impianto sistematico. Questo non compromette il riconoscimento nella filosofia di Kant di un interesse alla costruzione di una filosofia della storia, ma ne marca solo la difficoltà della sua riuscita.

Che Kant sia più vicino ai pensatori successivi lo si può vedere, da quanto si è detto finora, da un altro aspetto e, cioè, dal fatto che egli è ben lontano dall'ottimismo illuministico, che immaginava di vedere realizzato il fine della storia, il regno della ragione, nell'illuminato presente, e da come giudicasse realisticamente la possibilità della consociazione umana. Così la perfetta condizione civile, verso la quale l'uomo, nonostante le sue imperfezioni, deve indirizzare tutti i suoi sforzi di creatura razionale, è un'*idea* che egli non riesce mai a realizzare; però questa *idea* non resta un bell'ideale, ma - così come Hegel leggeva Kant - un mero desiderio: quest'*idea deve essere* il fine della rappresentazione dell'uomo come creatura razionale nel suo agire.

Kant insomma solleva nell'idealità del soggetto ciò che egli non può fare nella concretezza del reale. Ma ciò non si riduce a un mero psicologismo: la *storia* che oggi non c'è, Kant non rinuncia a *sperarla* domani. Certamente il processo realizzativo della finalizzazione della storia richiederà molti fallimenti e tentativi infelici di organizzare la

società umana⁶. Non sarà possibile l'opera di un uomo solo. Questi non può creare in *una* generazione le condizioni grazie alle quali potrebbe essere realizzata, almeno in parte, questa idea; l'uomo è finito e perciò la sua vita è breve e si richiede pertanto una *serie di generazioni*, dal cui lavoro può sorgere la *speranza* di un progressivo avvicinamento a questa idea.

Kant prova ad aggirare la finitezza dell'uomo rispetto all'*idea* sollevandolo alla dimensione universale della *specie*. È questa la motivazione della seconda tesi delle *Idee*:

Nell'uomo che è l'unica creatura razionale della terra, le naturali disposizioni, dirette all'uso della ragione, hanno il loro completo svolgimento solo nella *specie*, non nell'*individuo* (KANT I. 1978: 125, Tesi 2).

Tuttavia non è nemmeno certo che questo stato sia raggiunto nella limitata comunità di un popolo; l'*idea* non può compiersi nella particolarizzazione degli Stati perché, stante il loro antagonismo, sarebbe necessario, per evitare la distruzione reciproca, una compensazione degli interessi, mediante la sottomissione ad un ordinamento giuridico universale.

Kant porta, nella sua elaborazione del principio della filosofia della storia, l'*idea* della suprema condizione di un ordinamento giuridico sopranazionale comprendente tutta l'umanità, ovvero di una "società delle nazioni". È solo in questa misura che l'*io* di Kant si fa *universale* come storia.

A questa linea di *finalizzazione* della storia non si può, lo ripetiamo, obiettare che essa sarebbe ricaduta nell'idea di perfezione e nella teleologia razionalistica dell'Illuminismo. A prescindere dal fatto che Kant aveva già superato questo impianto filosofico con l'esposizione delle tre *Critiche*, ma sostanzialmente nella *Idee zu einer allgemeinen Geschichte* e nel *Mutmasslicher Anfang*, appare un altro elemento di

6 Poiché la legge di trattare se stesso e gli altri non come mezzo, ma come fine in sé, vale per tutti gli esseri razionali, questi formano insieme un regno di scopi; ognuno di essi è membro legislativo in quanto regno e in ciò consiste la vera dignità della natura razionale. Scrive il filosofo: «L'autonomia, pertanto, è il fondamento della dignità della natura umana e di ogni natura razionale» (KANT I. 2008: 61). Come la moralità suppone l'autonomia, così l'autonomia suppone la libertà: "Tu puoi, perché devi", "*Potes, ergo debes*". Pertanto la libertà è possibile perché siamo esseri razionali e apparteniamo come intelligenze a un mondo intellegibile superiore.

distacco di Kant dall'Illuminismo: si tratta del pensiero dell'inizio della storia umana con la malvagità e del "legno ricurvo" del quale è fatto l'uomo, col quale è già accennata la dottrina della malvagità radicale sviluppata soltanto in seguito nella *Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*⁷.

Che questo punto si ritrovi poi anche in alcuni scritti sistematici costituisce una prova ulteriore che l'intero percorso della elaborazione teorica kantiana si mantenga all'interno della costruzione di un principio unitario. L'unitarietà di questo concetto è un aspetto costante nel pensiero di Kant.

Infatti il *principio della finalizzazione delle disposizioni naturali* lo si ritrova già nella *Kritik der reinen Vernunft*, dove si dimostra che

l'unità finale è una così grande condizione dell'applicazione della ragione alla natura che io, poiché inoltre l'esperienza me ne offre copiosamente esempi, non posso punto lasciarla da parte (KANT I. 1959: 642);

e nella discussione dei paralogismi si parla della

natura degli esseri viventi in questo mondo, nei quali la ragione deve necessariamente ammettere, come principio, che non c'è nessun organo, nessuna facoltà, nessuna tendenza, e insomma niente di non necessario, o inadeguato all'uso, quindi non conforme a un fine, ma tutto è proporzionato esattamente alla sua destinazione nella vita (KANT I. 1959: 341, vol. I)⁸.

7 Al *male radicale* dedica articolate riflessioni Höffe: «Già il titolo della prima parte dello scritto sulla religione cita la famosa tesi *Della compresenza del principio del male accanto a quello del bene o del male radicale della natura umana*. Con questa affermazione Kant tocca la dottrina del peccato originale. Il male si trova non solo in questo o quell'individuo, ma in tutto il genere umano e precede tutte le singole azioni. Malgrado ciò non deriva da una predisposizione biologica, ma può essere imputato alla libertà dell'uomo. L'uomo non è soltanto cattivo per natura, ma – così sostiene la seconda affermazione parziale – anche in modo radicale. Con ciò Kant non intende che l'uomo sia completamente cattivo, piuttosto che lo sia in modo radicale. [...] La teoria kantiana del male radicale non è un'aggiunta casuale alla sua etica. Essa è strettamente collegata con la dottrina dell'uomo in quanto essere razionale finito. La libertà di un essere, che per natura non è ragion pura (pratica), comporta fatalmente non soltanto la capacità di commettere il male, ma anche l'agire malvagio» (HÖFFE O. 2002: 237). Si confronti, al riguardo, KAMM F.M. 2007.

8 In senso letterale: «l'analogia [con] cui la natura degli esseri viventi in questo mondo, per i quali la ragione deve necessariamente accettare come principio, che nessun organo, nessuna facoltà, nessun impulso, dunque niente che sia non necessario o sproporzionato con il suo uso, [è] di conseguenza inadeguato allo scopo; ma che tutto [al contrario] è esattamente conforme alla sua destinazione nella vita»...[*Nach der Analogie mit der Natur lebender Wesen in dieser*

Se noi ci troviamo a discutere, qui, di Kant, l'ordine logico di queste considerazioni, ovvero il principio che ne regge il processo, potrebbe senza difficoltà essere attribuito alla filosofia di Hegel, dove l'unità del reale è fornita da un elemento immanente che ne regola lo sviluppo in una congiunzione necessaria di ogni singola parte.

Ma qui l'affinità resta solo esposta nella determinazione metodologica del principio, non ancora quindi realizzata nella sua effettiva concretezza (l'unità ideale kantiana si dibatte continuamente con il concreto).

Infatti per l'ammissione di questa finalità si deve presupporre la possibilità di un operare secondo cause finali, di un operare non causale, ma finale. Ma di tale operare finalistico noi abbiamo un'idea soltanto del modo in cui sappiamo che noi stessi agiamo secondo rappresentazioni finali e quindi razionalmente⁹.

Se, pertanto, si deve ammettere una unità finalistica della natura - e Kant riconosce che essa *deve* essere ammessa in quanto rispondente alla necessaria unità sistematica della ragione (e perciò qui *idea* e *ragione* coincidono) - allora noi dobbiamo

considerare tutto ciò che può in qualche modo entrare nella catena dell'esperienza possibile, *come se* questa costituisse una unità assoluta, ma sempre affatto dipendente, e sempre anche condizionata dentro il mondo sensibile, e pur nondimeno *come se* il complesso di tutti i fenomeni (lo stesso mondo sensibile) avesse *fuori* del suo ambito un unico sommo ed onnisufficiente fondamento, ossia una *ragione in qualche modo per sé stante, originaria e creatrice*, in relazione alla quale noi stabiliamo un uso empirico della *nostra* ragione nella sua massima estensione, *come se* gli oggetti fossero derivati da quel prototipo di ogni ragione (KANT I. 1959: 537, vol. II, corsivi nostri).

Nonostante i termini della finitudine in cui Kant rinserra il processo conoscitivo dell'uomo, il tema della *Totalità* o, qui, dell'unità sistematica, è un concetto a cui Kant non rinuncia, almeno come *pos-*

Welt, an welchen die Vernunft es not wendig zum Grundsatz annehmen muß, kein Vermögen, kein Antrieb, also nichts Entbehrliches, oder für den Gebrauch Unproportioniertes, mithin Unzweckmäßiges anzutreffen sondern alles seiner Bestimmung im Leben genau angemessen sei

9 Si veda KANT I. 1969: 307-308.

sibilità. Che le «cose del mondo devono essere considerate *come se* avessero la loro esistenza da un'intelligenza suprema» (KANT I. 1959: 536, corsivi nostri), è un'osservazione che ricorre spesso nella *Critica* perché ne è il punto di origine; e quantunque questa idea non sia un principio *costitutivo*, bensì solo *regolativo* dell'operare dell'uomo, ciò non toglie nulla al valore di una formazione finalistica della natura.

Cioè l'idea di una causalità finale non può essere eliminata dal processo conoscitivo per il semplice fatto che non è possibile spiegare tutti gli avvenimenti naturali solamente secondo principi di causalità.

Se ci mettessimo su questa via non potremmo, come viene dimostrato nella *Kritik der Urteilskraft*, arrivare al concetto di *organismo*, cioè al concetto di una finalità interna delle entità naturali (e questo è un altro punto in cui Kant sembra trovarsi sul piano del processo *dialettico* della *natura* di Hegel come movimento oggettivo della ragione)¹⁰.

L'idea della finalizzazione della realtà, su cui è fondata la filosofia kantiana della storia, non è qualcosa che possa essere riferita nella sua particolarità interna o esterna a determinate connessioni o entità naturali.

Infatti, per quanto noi possiamo fondare la necessità dell'integrazione dell'osservazione causale con quella teleologica, al fine di poter intendere concetti come quello di organismo e simili, questa necessità non ci fornisce alcun motivo per poter affermare la *finalità di tutte le disposizioni naturali in genere*.

Ugualmente qui Kant si ricongiunge ai suoi moventi precritici - e ciò mostra la fondatezza di un filo conduttore nella sistematica kantiana - e cioè che non si arriva dalla *parte* al *tutto*, ma dal *tutto* alla *parte*.

Solo sul presupposto che la *natura in generale* venga intesa come una *totalità teleologica* è possibile affermare la *finalità di tutte le disposizioni naturali in genere*. Sotto questo aspetto, allora, questa "finalizzazione" del reale è qualcosa di più di un principio di finalità: infatti di una totalità teleologica si può parlare soltanto presupponendo un *fine ultimo*. E questo fine ultimo non è un fine

10 Si vedano i tre corsi sulla filosofia della natura pubblicati dalla FrancoAngeli a cura di DEL VECCHIO M., ossia Hegel, *Filosofia della natura. La lezione del 1819-20* (2007); *Filosofia della natura. Lezioni del 1821-22* (2008); *Filosofia della natura. Lezioni del 1823-24* (2009).

tale che la natura sia sufficiente ad effettuarlo e a produrlo conformemente alla sua idea, perché è incondizionato. Perché difatti non vi è nulla in natura (in quanto essere sensibile) di cui il principio determinante, che si trova nella natura stessa, non sia a sua volta condizionato (KANT I. 1969: 312).

La natura, in quanto parte di un processo, può cogliere la sua *totalità* solo sul presupposto di un *fine che è fuori della natura*.

Totalità, fine, incondizionato, è il circolo semantico in cui l'*idea* kantiana espone la filosofia della storia. Questa risponde, come ugualmente la filosofia della storia di Hegel, ad una *necessità*, ma questa necessità non è la necessità del ritmo immanente del processo del reale, bensì la necessità, ovvero l'incondizionatezza dell'*imperativo categorico*. Questo comanda incondizionatamente perché non consente di giustificarsi richiamandosi ai condizionamenti della nostra natura.

La messa in bando dell'empiria è una necessità che risponde all'unico ed ultimo criterio secondo il quale le azioni dell'uomo possono venir giudicate come morali anche dalla coscienza non sofisticata. Ma dal momento che l'imperativo categorico è un principio *ultimo* che non ha alcuna considerazione per tutti i condizionamenti dati dal contesto naturale, esso lascia aperta la possibilità che le azioni conformi alla legge morale non si inseriscano affatto nel complesso teleologico di tutte le cose, e che da esse, quindi, non venga fuori un regno dei fini, ma un *caos*.

La prospettiva qui sarebbe quella di una dimensione esistenziale, per l'uomo, disperata; egli ha bisogno nel suo agire morale della fiducia nella coincidenza dei fini richiesti dalla legge morale con la connessione teleologica di tutte le cose in genere.

La realizzazione di questa coincidenza, che successivamente nell'umanesimo filosofico tedesco è l'unione dell'uomo e della storia, è ciò che Kant chiama il *sommo bene*. È l'unione del singolo-*felicità* e dell'universale - la legge morale -:

È necessario che tutta intera la nostra vita sia subordinata a massime, ma è insieme impossibile che ciò accada, se la ragione non unisce con la legge morale [...] una causa efficiente, che

per la condotta [sia] a norma e determini un esito esattamente corrispondente ai nostri fini supremi (KANT I. 1959: 629)¹¹.

Tale unione «può essere sperata soltanto se una *suprema Ragione*, che comanda secondo le leggi morali, viene posta contemporaneamente a fondamento come causa della natura» (KANT I. 1959: 631)¹².

Il *futuro* della filosofia della storia è assicurato soltanto come *speranza pratica*. Se la storia non può essere sollevata a *oggettività* spirituale per i motivi tante volte ripetuti, si fa universale però nella *fede* dell'io.

La certezza in un fine ultimo è una *fede* non nel senso di una opinione o di una credenza teoretica - giacché nulla noi possiamo sapere sulle proprietà e sui predicati di Dio -, ma è quella *fiducia* della quale l'uomo ha bisogno per la sua possibilità di agire moralmente, che è a lui incondizionatamente richiesta dalla norma dell'imperativo categorico. Insomma non si tratta di un *principio regolativo* della valutazione delle connessioni naturali, ma di una *certezza pratica* che sola può assicurare la finalità ultima di tutte le disposizioni naturali.

La nostra analisi è che il pensiero kantiano segua, fin dalla sua origine, un'idea di fondo che è il conseguimento di una comprensione unitaria della realtà. La "totalità" di cui Kant parla negli scritti precritici conserva negli scritti sistematici la medesima concettualità come incondizionato, fine supremo o sommo bene. Sotto questo aspetto, allora, non si può riscontrare alcuna contraddizione metodologica ad interpretare il significato e la portata del disegno kantiano di storia della filosofia nel senso della sua sistematica. Questa sistematica costruisce, dal nostro punto di vista, i termini di legittimazione della possibilità dell'idea originaria di Kant.

11 Per il filosofo oggetto necessario di ogni volontà creata è la "realizzazione del sommo bene nel mondo" che risulta da due elementi, dalla santità - cioè dalla piena conformità dei sentimenti dell'animo alla legge morale - e dalla felicità che ne consegue, cioè dallo stato di un essere per il quale, nel corso della propria vita, tutto procede secondo il suo desiderio e il suo volere. La santità è una perfezione che non può raggiungere nessun essere ragionevole del mondo materiale, ma poiché si richiede come necessaria essa non può che trovarsi in un progresso all'infinito verso quella perfetta conformità e tale progresso è possibile solo se si postula l'immortalità dell'anima con la ragion pratica. La felicità è parte integrante del sommo bene e Kant rimprovera gli stoici perché fanno consistere il sommo bene solamente nell'appagamento del merito morale personale e non guardano la felicità come parte integrante del sommo bene (si veda KANT I. 1959: 249).

12 Sostanzialmente, e con le dovute differenze, si può vedere qui lo Spirito Assoluto di Hegel.

Nell'orientamento pertanto di questo collegamento, la filosofia della storia di Kant acquista la struttura di una visione *teleologica*, dove il fine ultimo della storia è il filo conduttore della sua esposizione. Ma questo concetto di fine non è un principio regolativo adibito alla valutazione di processi naturali sotto la forma di conoscenza teoretica: esso risponde essenzialmente alla misura di una *conoscenza pratica* come guida e spinta del nostro agire morale.

Questo riconoscimento però non autorizza a ritenere che una considerazione teleologica della storia orientata sul filo conduttore del fine ultimo possa poi giungere alla formulazione di leggi della storia a somiglianza delle leggi naturali. Qui non c'è alcun concetto immanente di *necessità* del divenire storico. Ci troviamo soltanto di fronte a un *significato pratico*, che cioè questo principio possa servire per ottenere un *criterio* per l'agire, grazie al quale, come agire libero, può essere conseguita quella condizione civile e infine cosmopolitica verso cui è orientata la storia.

Questo chiarimento che emerge dal riferimento del disegno kantiano ai suoi principi sistematici consente di indicare nei suoi confini il significato di una conoscenza teleologica della storia e di comprendere il senso dell'affermazione che la storia è storia della *libertà* e della possibile via della sua realizzazione.

È evidente, ad ogni modo, che l'impianto della filosofia della storia di Kant possa rientrare nell'ordine dei concetti sistematici, solo a condizione della liquidazione di una conoscenza teoretica in riferimento al fine della storia. Con questo Kant mantiene fermo l'assunto sistematico della limitazione dell'io, ma al tempo stesso poi lo rimette sul piano di una storia finale come *certezza pratica*.

Nella visione teleologica della storia, a Kant più che l'assolutizzazione della storia, interessa mantenere aperta la *libertà* dell'azione dell'uomo.

Se, infatti, l'assunto della *fede* fosse una certezza teoretica, la quale, come tale, si riferisce ad una necessità normativa del corso della storia, di fronte a tale necessità l'uomo si troverebbe nuovamente privato di ogni libertà e indirizzato ad una sorta di fatalismo. Per salvaguardare questa *libertà* e renderla essenziale Kant esclude perentoriamente che il corso della storia possa essere, se pure nelle linee generali, regolato. Se questo fosse possibile, l'uomo sarebbe in possesso di una condizione teoretica del processo empirico. E tuttavia il filosofo si mantiene

fermo nella convinzione che ci sia fiducia in un fine ultimo della storia da parte dell'uomo.

È un ottimismo questo che ha una radice *diversa* dall'ottimismo della filosofia illuministica contemporanea: esso si fonda soltanto sul dato di fatto della legge morale in noi, il quale richiede, senza la possibilità di una giustificazione empirica, la fiducia in una forza, che, malgrado ogni antagonismo delle società umane e malgrado ogni condizionamento naturale del loro comportamento, renda possibile la realizzazione di questo fine - una realizzazione che non è *necessaria* ma solo *possibile* - sulla base del presupposto che l'uomo stesso aspiri a questo fine.

A questo fine non è sufficiente la semplice considerazione ragionevole dell'adeguazione e dell'utilità di una condizione nella quale possa essere garantita la libertà del singolo con la libertà di tutti gli altri. Affinché la libertà di tutti possa apparire come bene che deve essere garantito, si presuppone che l'uomo abbia acquistato la coscienza di sé come creatura etica.

Infatti solo sul presupposto della libertà etica dell'uomo come tale può essergli riconosciuta anche la pretesa alla libertà politica di tutti.

Se la storia può ambire nell'opera dell'uomo a un piano finale, essa *deve* essere fondata eticamente. Soltanto se l'uomo viene considerato come essere morale, è possibile giustificare l'aspirazione a garantire la libertà di ognuno in una condizione cosmopolitica.

Tra parentesi: in un'epoca in cui l'idea di una dialettica delle leggi del corso della storia è stata del tutto smarrita, questo abbozzo di Kant (e pertanto un ritorno al suo studio) riveste un'immensa importanza, perché esso indica nel fine ultimo cui tendere nientemeno che la conservazione del genere umano. E finora non è ancora riuscito ad alcuno di scoprire un diverso principio su cui poter fondare i tanto asseriti diritti dell'uomo e la dignità umana.

Nello scritto sulla religione Kant ha definito l'idea del fine ultimo anche come *regno di Dio*. L'affinità qui con Hegel è evidente: entrambi nel loro procedere - si pensi al giovane Hegel - muovono da un principio assoluto. Ma Kant non intende dire che questa condizione debba essere considerata realizzabile soltanto nell'*aldilà*. Questo aldilà potrebbe costituire una forma di disperazione per l'uomo se solo egli ritenesse che vi è una forza che governi teleologicamente al di sopra della natura.

Kant non vuole un uomo asservito alla rinuncia nel processo del mondo lasciato al suo destino. La finalizzazione della storia come fatto *etico* dell'agire dell'uomo risponde all'esigenza di assicurare all'uomo il principio di creatura razionale: la *libertà*.

Sarà Hegel a sviluppare questo concetto alcuni decenni dopo, spiegando la *storia come storia del progresso nella coscienza della libertà* e interpretando, nell'esatto spirito di Kant, l'ordinamento statuale in cui tutti sottostanno alle stesse leggi, come la condizione per il realizzarsi della libertà.

Ma difficilmente Kant avrebbe riconosciuto la sua *idea* in questa visione. Il punto di distacco tra i due è fondamentale: in Kant la storia obbedisce a un criterio *regolativo* di natura *pratica*, in Hegel la struttura processuale della storia ha una dimensione *immanente*, ossia risponde ad un'oggettivazione di necessità dialettica. Sotto questo aspetto Kant avrebbe visto nella formulazione hegeliana la liquidazione del suo soggetto *etico*, degradato a spettatore imbelles e passivo dello spirito del mondo.

Si potrebbe anche dire di Hegel rispetto a Kant che nel concepire la storia con i gradi di rivelazione del pensiero, egli costruisca una storia teleologica, ma questa è limitata soltanto alla considerazione del *passato*; viceversa, in Kant, sul presupposto apriorico di una *fede* o fiducia nell'organizzazione dei fatti verso un *fine*, la storia si fa evento *futuro*.

Tuttavia di là da queste differenze, l'accertamento di un progetto di filosofia della storia è in Kant così evidente che egli lo tramanda alle elaborazioni successive. E, a conclusione, qui vogliamo ricordare due elementi essenziali: il primo, il "piano nascosto della natura", che è la prima forma dell'"astuzia della ragione" di Hegel e della "necessità storica" di Marx; il secondo, l'*antagonismo* nella società, che è il mezzo di cui la natura si serve per realizzare lo sviluppo di tutte le sue disposizioni e che corrisponde alla *contraddizione dialettica* di Hegel e alla lotta di classe di Marx.

Non è il luogo qui di parlare di questi aspetti sociologici degli scritti di Kant; il filosofo sapeva fin troppo bene che al tempo suo questa analisi sociologica era molto più un'ipotesi morale e pratica che non un fatto stabilito su basi scientifiche. La cosa più importante per Kant nel lavoro dello storico della filosofia era fornire a questa ipotesi un fondamento empirico. E perciò egli non ha rinunciato a ricercare nel

passato o nel futuro fatti che potessero fornire prove empiriche alle sue analisi. E questo, malgrado in tarda età, fu una cosa poi che gli fu concessa in quanto egli fu testimone di uno dei più grandi eventi della storia del mondo, un evento che egli subito riconobbe come la prova decisiva, cercata da sempre, del progresso morale dell'umanità: la *Rivoluzione francese*.

Nel saluto che Kant rivolse a questo evento è contenuta la profonda intenzione che guida la sua filosofia della storia:

 Che la rivoluzione di un popolo geniale che abbiamo vista prodursi ai giorni nostri riesca o fallisca; che essa accumuli la miseria e le atrocità al punto che un saggio, anche se potesse sperare, intraprendendola una seconda volta, di compierla felicemente, non si risolverebbe mai a tentare l'esperienza a tale prezzo - questa rivoluzione, dico, trova nondimeno nello spirito di ogni spettatore (che non sia egli stesso coinvolto nel gioco) una *partecipazione* di aspirazione che confina con l'entusiasmo la cui stessa espressione è pericolosa e che, di conseguenza, non può avere altra causa che una disposizione morale del genere umano.

 La causa morale che vi interviene è duplice: in primo luogo, vi è quella del *diritto* che un popolo ha di darsi la costituzione civile che egli stesso ritiene buona, senza esserne impedito da altre potenze; in secondo luogo, quella del *fine* (che è anche un dovere), cioè la costituzione di un popolo che sia in sé, unicamente, *conforme al diritto* e moralmente buona, quella che è tale da evitare, per sua propria natura, e per principio, una guerra offensiva, la quale non può essere che la costituzione repubblicana, per lo meno secondo la sua idea, mediante la quale si pongono le condizioni per cui la guerra (fonte di tutti i mali e di ogni corruzione dei costumi) è evitata e il progresso verso il meglio è assicurato, negativamente, al genere umano, nonostante tutte le sue debolezze, per il fatto che non sarà disturbato nella sua marcia in avanti (si veda il *Conflitto delle facoltà* nel volume VII dell'*Opera omnia* kantiana alle pagine 85-86).

XIII

IL COMPITO DELLA FILOSOFIA SECONDO HEGEL. IL NESSO ESISTENZA-REALTÀ: AVVENTO/PASSATO E REALTÀ/ESSERE/PRESENTE NEL DISPIEGARSI DELLA STORIA E DEL TEMPO

L'affermazione che in Hegel la logica sia già metafisica può risultare un'affermazione scandalosa, per il fatto che essa pone la certezza assoluta dell'unità di essere e pensiero. Ma questa unità non è la pura e semplice datità di una definizione, staccata e isolata nella sua immediatezza verbale: la pretenziosità o scandalo si attenua fino a dileguarsi del tutto, se essa va riportata alla sua misura di un processo di pensiero costruito proprio nella decifrazione del movimento del reale. Questa decifrazione è l'ordine della *dialettica*, anzi è la dialettica stessa che dà vita e legittima la totalità delle parti del sistema hegeliano. Perciò identificare questa dialettica è lo stesso che rispondere all'esito in Hegel della necessità dell'unità di essere e pensiero.

Metodologicamente l'indagine può procedere, per così dire, in via esterna o interna; si può porre Hegel a confronto, per esempio, con Kant, e rintracciare, nella comune esigenza di fondare la conoscenza, un esito teoretico che giustifichi sostanzialmente la diversità delle due vedute; o procedere all'individuazione della legittimità della pretesa hegeliana della fondazione della dialettica mediante un'esplorazione

che utilizzi l'opera stessa del filosofo, vale a dire un'argomentazione interna che segua punto per punto la costruzione dello scopo hegeliano.

La scelta di porre Hegel e Kant a confronto non è stata arbitraria: il movimento della filosofia, in Hegel, sorge da tutte le contraddizioni in cui si trova immersa l'esistenza umana. Queste contraddizioni, come quelle tra "spirito e materia", "anima e corpo", "fede e comprensione", "libertà e necessità", o anche "ragione e senso", "intelligenza e natura", e, nella forma più generale, "soggettività e oggettività", hanno fatto della storia della filosofia la storia delle contraddizioni fondamentali. Ora erano questi i concetti essenziali che formavano la base della ricerca filosofica di Kant. Anche se entrambi erano animati dalla stessa esigenza di ricomporre le contraddizioni del reale, diviene ora necessario distinguerli, in quanto è opportuno per la riflessione di Hegel muovere da una reinterpretazione dialettica della ragione di Kant¹.

Questo percorso è già stato ricostruito nella nostra analisi precedente, sicché ora, nell'avvio di un'indagine che muove dall'interno stesso dell'opera hegeliana, può risultare opportuno ricordare rapidamente i punti generali attraverso cui si è codificato quel discorso del primato dialettico della razionalità del reale. Kant aveva indicato la fondamentale distinzione tra ragione (*Vernunft*) e intelletto (*Verstand*). Hegel diede ad entrambi un nuovo significato e ne fece il punto di partenza del suo metodo. La distinzione tra intelletto e ragione è, per Hegel, la stessa che passa tra senso comune e speculazione filosofica, tra la riflessione non dialettica e la conoscenza dialettica. I processi dell'intelletto sono gli stessi processi che valgono nel mondo del senso comune. Questo mondo è considerato una moltitudine di cose determinate, ognuna delle quali vive separata e distinta dall'altra. In questo processo molteplice di identità definite - che Hegel chiama "finito" (*das Endliche*) - l'intelletto è retto dal principio di identità e opposizione. Ogni cosa è identica a se stessa e a nessun'altra e, in virtù della sua identità, si oppone a ogni altra cosa. In questa specifica struttura relazionale delle cose, l'intelletto interviene a dividere il mondo in un numero infinito di polarità ed Hegel indica il modo in cui l'intelletto forma e connette i suoi concetti polari con l'espressione "riflessione

1 Questo approccio non è solo esclusivo per Kant; Hegel si confrontò, anche, con la posizione di Fichte e di Schelling, ma il risultato, pur nella diversità dei termini del discorso, rimane lo stesso: il soggettivismo intellettualistico.

isolata” (*isolierte Reflexion*). Isolamento e opposizione, tuttavia, non costituiscono una situazione definitiva: il mondo non deve rimanere un insieme di entità fisse e disperate. L’unità che sta alla base delle contraddizioni deve essere compresa e realizzata dalla ragione che ha il compito di riconciliare gli opposti e di ridurli a una vera unità. Questo processo che conduce la ragione all’unità del reale è chiamato da Hegel “pensiero speculativo” o metodo dialettico, che risulta da una lettura diretta della stessa opera di Hegel.

Nella *Vorrede alla Filosofia del diritto*, che è stata indicata come il “manifesto dell’hegelismo”², si legge: «Intendere *ciò che è*, è il compito della filosofia, poiché *ciò che è*, è *la ragione*» (HEGEL G.W.F. 1965: 26; VII)³. Si trova qui quel punto che tanta irritazione ha creato nella critica hegeliana: il riconoscimento della identità di essere e pensiero. Il *ciò che è* - *das was ist*, è la ragione, - *ist die Vernunft*. Allora, assicura Hegel, il contenuto della filosofia deve essere questo *das was ist*. Questa simmetria è ribadita in un paragrafo non meno celebre della *Enzyklopädie*:

D’altra parte, non importa meno che la filosofia sia bene in chiaro di ciò: che il suo contenuto non è altro se non quello che originariamente si è prodotto e si produce nel dominio dello spirito vivente, e divenuto *mondo*, esterno e interno della coscienza, [...] il suo contenuto è la *realtà* (HEGEL G.W.F. 1965: § 6; VIII)⁴.

Questa realtà è, perciò, la prova della verità della filosofia. Infatti *ciò che è*, è la ragione; e la ragione nella sua immediatezza (*seiende Vernunft*), è la realtà: questa conciliazione tra realtà e ragione è il fine della filosofia. La realtà di cui parla Hegel non è la mera opposizione all’esperienza esterna e interna dell’uomo⁵, ma quella che reca in sé il contenuto già per se stesso razionale. La razionalità del contenuto libera la filosofia dal compito di investire di razionalità dal di fuori questo contenuto. Nell’assumerlo in sé in quanto già di per se stesso

2 Si veda ROSSI M. 1960: 535-ss.

3 Per tutti i passi della *Filosofia del diritto*, ci serviremo, d’ora in poi, della traduzione italiana del Messineo: *Filosofia del diritto*, con Note alla *Filosofia del diritto*, tradotte da Plebe per la Laterza edita nel 1965.

4 Anche qui ci serviremo per l’*Enciclopedia* della traduzione già citata del Croce.

5 Sull’identità di “razionale” e “reale” si rimanda a HEGEL G.W.F. 1951: § 6, *Zusatz*.

razionale, la filosofia si limita semplicemente a riconoscere questa sua razionalità. Il modo in cui la filosofia si appropria a considerare razionalmente una cosa (*etwas vernünftig betrachten*) è descritto così da Hegel nell'*Einleitung* della *Filosofia del diritto*:

Considerare qualcosa razionalmente non significa recare ad un oggetto una ragione dall'esterno e con essa elaborarlo, ma significa che l'oggetto è, per se stesso, razionale; qui, è quello spirito nella sua libertà, il culmine supremo della ragione autocosciente, la qual si dà realtà e si produce come mondo esistente: la scienza ha soltanto il compito di rendere cosciente questo lavoro particolare della ragione della cosa (HEGEL G.W.F. 1965: § 31; *Einleitung*).

La chiarezza del concetto hegeliano qui è inconfondibile: il compito della filosofia è il processo *immanente* della cosa, processo che non avviene con l'*assicurazione* che ci sono uno o più rapporti, ai quali, poi, successivamente *si applica* un universale; il processo della *cosa* è uno sviluppo *interno* della cosa stessa (*Sache Selbst*). Questo "motore del concetto" è ciò che Hegel chiama *dialettica*:

Il principio motore del concetto, in quanto non soltanto dissolvente ma anche produttivo delle specificazioni dell'universale, io chiamo *dialettica*, - dialettica, quindi, non nel senso che essa dissolva, confonda, porti qua e là un oggetto, ma come concetto che è produrre e intendere la determinazione non semplicemente come limite e opposizione, ma, traendoli da essa, il contenuto e il risultato positivi; in quanto unicamente con ciò essa è sviluppo e progresso immanente. Questa dialettica non è poi un fare esterno di un pensiero oggettivo, ma l'*anima propria* del concetto (HEGEL G.W.F. 1965: § 31; *Einleitung*).

Nell'impianto hegeliano la simmetria tra essere e pensiero è ugualmente la simmetria tra filosofia e dialettica: se la filosofia è la verità della cosa, questa verità è il movimento interno della cosa, cioè dialettica. Rispetto alla cosa, la filosofia non è *altro*, che da estraneo sopraggiunge da fuori a darne ragione, ma è la stessa cosa svelata.

Perciò la ragione della cosa, il concetto della cosa e la giustificazione generale della cosa stessa (*allgemeine Rechtfertigung der Sache*; HEGEL G.W.F. 1965: § 3) sono momenti del lavoro di responsabilità

teorica della filosofia, che si fa scienza nel rendere cosciente questo compito particolare della ragione della cosa. In altre parole, la ragione, la filosofia, la scienza riflettono, guardano, *contemplano* l'oggettività del reale. In ciò consiste per Hegel il "considerare razionalmente qualcosa". Ma questa responsabilità, questo cavar fuori dell'essere il suo se stesso, non è un'attività che Hegel riconosce riduttivamente alla sola natura; l'accesso dialettico al reale e, quindi, alla sua verità, appartiene anche al mondo etico (*sittliche Welt*; HEGEL G.W.F. 1965: 7; *Vorrede*). Poco congruo appare a Hegel che l'oggettività naturale sia *wirkliche Vernunft*, sia in sé razionale, mentre l'universo spirituale, il mondo morale, procede affidato al caso, all'arbitrio⁶, abbandonato da Dio, sicché, afferma scandalizzato Hegel, secondo «questo ateismo del mondo morale il vero si trova fuori di esso e, insieme, poiché tuttavia in esso deve essere anche una ragione, il vero è soltanto un problema» (HEGEL G.W.F. 1965: 7; *Vorrede*). Ma il vero è della *natura* come del mondo *morale*, e, si badi, questo vero interiore non è un'oggettività astratta e problematica proiettata in un'esteriorità assoluta rispetto alla realtà del mondo morale: esso riveste, al pari dell'oggetto naturale, una sua razionalità intrinseca, immanente, il cui riconoscimento fa fuori ogni ateismo. D'altronde, se la dialettica è il processo unificante del reale, ogni aspetto di esso cade sotto la legge di questo movimento. È solo su questa base che Hegel può pensare di costruire una scienza del mondo morale, del tutto affine a quella della natura. Ed egli può essere certo di questo pensiero perché, nella sua visione, la filosofia è attività *contemplativa* del reale, ovvero visione del suo sviluppo interno.

La visione filosofica di Hegel, la sua concezione del pensiero speculativo, prende forma definitiva in questa *Vorrede* della *Filosofia del diritto*: l'estensione del *das was ist, die Vernunft*, dal mondo oggettivo naturale al mondo dello Spirito o, più semplicemente, la coincidenza del reale e del razionale. La posizione di Hegel è intransigente circa il riconoscimento del contenuto razionale del mondo ed è da questa posizione che parte ogni volta la sua critica nei confronti di quelle correnti filosofiche che sovvertono l'ordine razionale del mondo procrastinando il fine supremo o l'Idea nel dovere essere, in un futuro atteso, da compiersi. È l'ostinata posizione di Hegel di fronte a Kant, che già

6 Si veda HEGEL G.W.F. 1965: 7; *Vorrede*.

conosciamo, e che porta con sé la struttura essenziale della filosofia, il “bisogno della filosofia”. È nella coerenza del suo punto iniziale, che è l'anima della filosofia - quell'identità di ragione e realtà - che Hegel prova a portare a compimento il “bisogno della filosofia” sul terreno etico-politico, che è quello più autentico della filosofia hegeliana. Che questo sia lo scopo primario di Hegel, lo si apprende dalla prima affermazione della *Filosofia del diritto*: «La scienza filosofica del diritto ha per oggetto l'idea del diritto: ossia il concetto del diritto e la sua realizzazione» (HEGEL G.W.F. 1965: § 1; *Einleitung*).

L'idea, oggetto del diritto, è termine che porta in sé i due momenti, il *reale* e il *concettuale*. Diversamente: la filosofia del diritto non è una pura filosofia del diritto che ponga la verità del diritto fuori della sua realtà, né intenda questa stessa realtà dal punto di vista unicamente storico, ma è interessata alla ragione della cosa giuridica, al concetto del diritto o alla sua realizzazione⁷. Messosi dal punto di vista della razionalità di per sé del contenuto della scienza filosofica del diritto, il diritto, il suo contenuto, deve svolgere da sé la sua realizzazione, perché questa è la verità, mentre «tutto ciò che non è questa realtà, posta per mezzo del concetto stesso, è esistenza transitoria, contingenza esterna, opinione, apparenza inessenziale, falsità, illusione e così via di seguito» (HEGEL G.W.F. 1965: § 1; *Einleitung*).

Si incrocia qui un punto fondamentale della *Rechtswissenschaft*, il concetto di *realtà*. La sua identificazione è centrale dopo la perentoria affermazione hegeliana della *Vorrede*: *Ciò che è razionale è reale e ciò che reale è razionale*. E l'assicurazione della problematica di quest'affermazione è data da Hegel stesso in quella sorta di autodifesa che egli tenta nella *Enzyklopädie*. Qui egli prova a distinguere l'“esistenza” e la “realtà”:

Nella vita ordinaria si chiama a casaccio realtà ogni capriccio, l'errore, il male e ciò che è su questa linea, come pure ogni qualsiasi difettiva e passeggera esistenza. Ma già anche per l'ordinario modo di pensare un'esistenza accidentale non meriterà l'enfatico nome di reale: - l'accidentale è una esistenza che non ha altro maggior valore di un *possibile* che può non essere allo stesso modo che è (HEGEL G.W.F. 1965: § 6, *Einleitung*).

7 Si veda HEGEL G.W.F. 1965: [*Einleitung*] § 1.

La realtà, quindi, di cui parla Hegel, non è il mero accidentale procedere dell'esistenza, che è in parte mera "apparizione" e solo in parte realtà. Ma realtà che si distingue dall'esistenza giacché reca in sé la «conciliazione della ragione cosciente di sé con la ragione quale è immediatamente con la realtà» (HEGEL G.W.F. 1965: § 6, *Einleitung*). L'accenno qui di Hegel è fugace perché egli rimanda alla *Logica* dove dedica una intera sezione alla distinzione tra esistenza e realtà (HEGEL G.W.F. 1968: 537-ss, vol. II).

L'esistenza è pura immediatezza (*Unmittelbarkeit*) che trascorre al piano del fenomeno (*Erscheinung*) perché destituita di riflessione (*Reflexion*). La *realtà*, invece, è unità di immediatezza e riflessione, di esistenza e essere in sé (*Ansichsein*), che in questa stessa unità sono semplici momenti. Questa concettualizzazione Hegel la ripete nella *Enzyklopädie*: «La realtà è l'unità immediata, che si è prodotta, dell'essenza e dell'esistenza, o dell'interno e dell'esterno» (HEGEL W.G.F. 1951: § 142).

La sottile linea logica che separa l'essere *esistente* e l'essere *reale* è che l'essere *esistente* è l'essere nella sua datità immediata, l'essere vuoto o privo di riflessione; l'essere *reale* è la posizione dell'unità, ovvero l'essere *concreto* che contiene le determinazioni e lo svolgimento di esse. Ma nella *Logica*, e così anche nell'*Enciclopedia*, questa resta appunto una mera distinzione logica e non vi è affrontato il problema praticamente concreto di distinguere, nel vasto regno dell'esistenza, proprio la realtà dell'esistenza. In altre parole, il nesso tanto caro alla filosofia di Hegel, dell'unità di essere e pensiero, di essenza ed esistenza, non può essere lasciato nella forma *logica* della discussione, ma deve trascorrere su un *piano* di una distinzione effettivamente reale, dove solo può avvenire una «considerazione intelligente del mondo» (HEGEL W.G.F. 1951: § 6). La considerazione intelligente del mondo cui Hegel si riferisce è quella effettiva concretezza di distinguere tra il reale "apparente, fuggevole e insignificante" e ciò che «in sé merita veramente il nome di realtà» (HEGEL W.G.F. 1951: § 6).

Questa distinzione reale si ha solo con la *Filosofia del diritto*, giacché è proprio qui che Hegel perviene a una "considerazione intelligente" del mondo etico-politico, alla separazione della realtà dell'esistenza etico-politica, alla scoperta e alla celebrazione dell'autentica realtà etico-politica, che è una realtà di fatto razionale in sé. Calatosi sul piano della concretezza storica, del diritto e della politica, Hegel

vuol dar prova che la sua dialettica non sia una invenzione arbitraria, un orpello inventivo costruito dalla sua immaginazione e abilmente mascherato nella sua efficacia nei processi esplorativi di figure logiche e concettuali; la dialettica è una costruzione che Hegel *contempla* nel suo pensiero perché è la struttura interna della realtà nel suo rivelarsi. Brevemente, Hegel è il *testimone* della verità della realtà. Ma qual è questa realtà che ha già la verità in sé? La domanda hegeliana non è occasionale, ma fortemente polemica, perché è indirizzata a mettere in chiaro la portata del processo conoscitivo filosofico, soprattutto per quella maggior parte della ricerca che trascura o ignora del tutto il significato del contenuto della filosofia. L'indirizzo polemico che Hegel tiene in mente è quello di svuotare la pretesa che il semplice pensare sia già filosofare. Il paragrafo 6° dell'*Enciclopedia* è qui chiaro e tutta l'attenzione di Hegel a cogliere la misura del "reale" è volta a non lasciare equivoci sul significato filosofico del contenuto della filosofia. Ma per un altro verso la domanda hegeliana è più concreta e ricca di rigore, giacché prende di mira - ma questa è una costante lineare e diremmo imprescindibile per lo sviluppo teorico hegeliano - quella "filosofia della riflessione" incapace di raggiungere il livello della conoscenza scientifica della ragione della cosa.

La *Vorrede alla Filosofia del diritto* è il luogo più in vista in cui si sviluppa e si concretizza con incisiva determinazione l'acceso attacco hegeliano contro l'astrattismo-intellettualismo che fa capo alle chime-re etico-politiche più che alla ragione di fronte alla realtà di fatto. Il discorso, cioè, della concrezione tra reale e ideale e dell'autentica attestazione filosofica della realtà come contenuto della filosofia prende forma in quest'opera, giacché essa è il piano della necessità "storica" come piano dell'evento politico della legge. La distinzione tra esistenza e realtà sarà portata a termine solo nella misura in cui Hegel dimostrerà il carattere razionale del reale, o, diversamente, che la ragione è innestata nella cosa giuridica. Questo progetto è dichiaratamente espresso nel lungo *Zusatz* al paragrafo 3° della *Filosofia del diritto*. Ma per sostenerlo, Hegel evita qui di muovere da una polemica con il giusnaturalismo, in cui si configura ulteriormente, nell'ambito della ricerca morale, il razionalismo; la sua polemica è indirizzata alla scuola del diritto. E anche qui la scelta non è occasionale: a questa scuola sfugge il compito dell'autentica scienza filosofica del diritto che è quello di riconoscere il concetto della cosa giuridica. Questa scuola, questo è il

suo torto, si limita ad offrire una “descrizione”, meglio, a dimostrare o a riconoscere *pragmaticamente* - si badi, non *speculativamente* - le cause storiche di una legge o di un istituto giuridico. Sotto questo aspetto, il “giuridico”, la “legge”, si risolvono nella mera datità del fenomeno, dell'apparizione, cioè in mere circostanze fuggevoli ed insignificanti, sicché né l'una né l'altro meritano il nome enfatico di realtà, né tanto meno quello di realtà giuridica, in quanto non solo *historischer Wert*, ma anche valore concettuale. Qui, nella discussione hegeliana, è evidente l'intento sotteso di superare il contrasto tra concetto e cosa giuridica. Conciliare i due momenti è motivo indomabile, per così dire, della dialettica hegeliana e dove questa dialettica si fa di più sentire è nel risentimento teoretico contro l'assenza di riconoscimento della ragione nella cosa giuridica, che è proprio della scuola storica del diritto, la quale «resta fuori del rapporto con la trattazione filosofica, in quanto, cioè, lo svolgimento su fondamenti storici non si confonde affatto con lo sviluppo del concetto, e il chiarimento e la giustificazione storica non si estendono al significato di una giustificazione *efficace in sé e per sé* (*an sich und für sich gultige Rechtfertigung*)».

L'indirizzo storico non afferra il lato filosofico del diritto, giacché il suo contenuto è sì la realtà, ma la realtà del diritto, ovvero priva del concetto, che è quindi solo esistenza. Questa realtà, proprio perché si costruisce su un fatto storico, difetta di una giustificazione efficace in sé e per sé. Il suo valore è relativo, possibile, legato all'evento insignificante, accidentale. Manca, insomma, alla “cosa” la sua razionalità interna che la fa essere tutt'una con la ragione. L'esempio di Hegel rende chiaro questo concetto:

Così se, per esempio, per la conservazione dei conventi si è fatto valere il loro merito per il dissodamento e il popolamento dei deserti, per il mantenimento della dottrina col mezzo dell'istruzione e della trascrizione etc., e questo merito è stato considerato come fondamento e determinazione per la loro conservazione, segue da ciò stesso, anzi che essi, in circostanze del tutto mutate, sono divenuti, almeno per questo riguardo, superflui e inutili (HEGEL G.W.F. 1965: § 3; *Einleitung*).

Una realtà giuridica, quella del convento, diviene accidentale, sfornita di necessità e, cioè, di realtà autentica. Il suo valore è legato all'empiricità del momento storico, ad una *Würdigung der Geschichte*,

ovvero ad una valutazione contenutistica legata al passato. Sorge chiara, qui, la divaricazione che sta alla base del discorso hegeliano e che è decisa nella costruzione della sua dialettica: il nesso esistenza-realtà. L'esistenza è l'avvento, il passato, il luogo di *ciò che è stato*; la realtà è l'essere ciò che è *ora*, il presente, l'attualità della cosa. L'una è l'*inutile*, il superfluo; l'altra il *necessario*, il razionale in sé e per sé. In questa contrapposizione la positività del diritto è la sola che «vale ora» (HEGEL G.W.F. 1965: § 3, *Einleitung*), perché «la ragione è il presente» (HEGEL G.W.F. 1965: § 3, *Einleitung*).

Nella sua *nota* al paragrafo 3°, Hegel precisa:

Considerazione storica di circostanze, ragioni esteriori: aa) (considerare circostanze) in altri tempi, nel puro passato. Ma il razionale, il giusto è il presente; deve essere razionale nel presente, non esser preso da una circostanza che ha avuto luogo in altri tempi o che ha preso le sue buone ragioni, cioè determinazioni da questo o da quel punto di vista. *La ragione è il presente* (HEGEL G.W.F. 1965: § 3, *Einleitung*).

E si sa cosa è per Hegel conoscere razionalmente una cosa: affermarne il *fondamento*, ovvero conoscere la sua razionalità interna e non investire un alcunché dall'esterno di una razionalità, che è procedimento appunto della scuola storica. L'affermazione hegeliana che «il razionale, il giusto è il presente» è indirizzata contro l'intellettualismo storicistico che pone a contenuto della sua ricerca l'esistenza, l'attuale e non la realtà, l'attualità dell'è. Ma interamente il discorso della *Vorrede* investe con una critica incalzante soprattutto l'ambito della filosofia intellettualistica, del procedere cioè *riflessivo* che spacca con le sue opposizioni l'essere in due e piega *ciò che è* alla sottomissione del *ciò che è stato*. È in fondo la filosofia del Settecento che Hegel porta al centro della sua critica, giacché il tema di questa filosofia è quella pura razionalità destituita di realtà, priva del peso concreto del presente, avvolta in un vuoto ideale (*leeres Ideal*) che essa rincorre astrattamente come *dover essere*, dimenticando che il suo compito è semplicemente quello di «riconoscere la ragione come la cosa, nella Croce del presente», la «riconciliazione con la realtà» (HEGEL G.W.F. 1965: § 3, *Einleitung*).

Se l'affermazione che l'è, cioè il *presente*, costituisce il solo autentico contenuto della filosofia, giacché è solo in esso che si riflette la

razionalità del reale, allora questa razionalità è l'origine della filosofia, il momento di partenza di un discorrere e ricercare filosofico che non può realizzarsi laddove esso è deprivato del concetto senza storia. L'apologia hegeliana del "qui ed ora" del vero concetto, del *presente*, come fonte di razionalità e realizzazione della ragione, non è solo un motivo polemico della formazione del "concetto" hegeliano nei confronti di concezioni filosofiche che svuotano tale concetto di realtà o concretezza storica, ma, proprio nella riaffermazione di un impianto teorico di una dialettica che vuole assicurare al movimento dell'essere la sua "concretezza" razionale, esso introduce un nuovo concetto che si fa responsabile e garante della finalità hegeliana di superare il mero astrattismo intellettualistico: il concetto della libertà.

La libertà è il parto *concreto* della dialettica, il soggetto che porta in sé il nesso ragione-realtà. Si legge nella *Vorrede*:

Tale riconoscimento razionale è la riconciliazione con la realtà, che la filosofia consente a quelli ai quali hanno avvertito, una volta, l'intera esigenza di comprendere e mantenere, appunto, la libertà soggettiva in ciò che è sostanzialmente, e, al modo stesso, di stare nella libertà soggettiva, non come in qualcosa di individuale e di accidentale, ma in qualcosa che è in sé e per sé (HEGEL G.W.F. 1965: § 3, *Einleitung*).

La libertà è il rispecchiamento dell'essere nella coscienza del soggetto come identità di reale e razionale. Questo «in sé e per sé della libertà» è la *verwirklichen Freiheit*, la libertà realizzata, ovvero il regno del diritto⁸, che è tutt'altra cosa rispetto alla "libertà negativa" o "libertà dell'intelletto" che è la *Freiheit der Leere*⁹. Questa libertà è l'esercizio di una filosofia che non colloca la razionalità nel presente e rifiuta di conciliarsi con essa. Essa mette in opera una realtà depotenziata, per così dire, di realtà, una realtà astratta e vuota cui manca l'attualità del dato storico colmo di razionalità. Sotto questo aspetto essa può ben appartenere a quella visione "negativa" della concezione intellettualistica che fa fuori la realtà di fatto, la critica violentemente e non trova con essa una conciliazione interessata. Hegel chiama questa libertà sovvertitrice del reale, la *Furie des Zerstörens*, immersa nel

⁸ Si veda HEGEL G.W.F. 1965: § 4, *Einleitung*.

⁹ Si veda HEGEL G.W.F. 1965: § 5, *Einleitung*.

«fanatismo della distruzione di ogni ordine sociale esistente» (HEGEL G.W.F. 1965: § 5, *Einleitung*). La sua pretesa è l'arroganza di quel pensiero che crede di potersi porre prima del reale e di poter anticipare il suo processo di formazione. Questa libertà che “precorre il mondo attuale” e si pone di là dal suo tempo, appartiene, dice Hegel, ad una filosofia che è follia pensarla¹⁰, giacchè essa non è appunto la *Weltweisheit* di cui si parla nell'*Enciclopedia*, e cioè la «conoscenza di ciò che nella realtà è in sé e per sé giusto e razionale» (HEGEL G.W.F. 1951: § 552), se si scaglia contro una realtà storica in sé e per sé ingiusta e irrazionale, come riconosce lo stesso Hegel della *Filosofia della storia*. Qui il termine *Weltweisheit* è la costrizione concettuale da cui scaturisce la Rivoluzione francese. Quest'affinità tra filosofia e *Weltweisheit* è possibile, perché essa «non è solo la verità in sé e per sé, come pura essenza, ma anche la verità, in quanto acquista vita nella realtà del mondo» (HEGEL G.W.F. 1963: 203, vol. IV). Ma la “verità che diviene vivente nel mondo” non è, però, anzi è il contrario della “ragione della cosa”, del *Begriff der Sache*. Questa *Welrweisheit*, questa “sapienza mondana” è il puro principio intellettuale (*Gedankenprinzip*)¹¹ che scende e opera nel mondo come concetto del diritto che ad un tratto si fa valere concretamente, spodestando il vecchio mondo dell'ingiustizia. In questo punto in cui la nuova “avventura” dell'uomo parte dall'Idea, Hegel scrive:

Nell'idea del diritto fu così, ora, fondata ed edificata una costituzione, e tutto doveva d'allora in poi basarsi su questo fondamento. Da che il sole splende sul firmamento e i pianeti girano intorno ad esso, non si era ancora scorto che l'uomo si basa sulla sua testa (*auf den kopf*), cioè sul pensiero, e costruisce la realtà conformemente ad esso (HEGEL G.W.F. 1963: 205, vol. IV)¹².

È un commento questo molto diverso da quello in cui si muove la critica della *Vorrede* della *Filosofia del diritto*: manca qui l'intransigenza sarcastica nei confronti di una filosofia astratta, collocata fuori

10 Si rimanda a HEGEL G.W.F. 1965: 16, *Vorrede*.

11 Si veda HEGEL G.W.F. 1963: 213, vol. IV.

12 È probabile che sia questo il punto che abbia suggerito a Marx l'immagine della dialettica rovesciata.

dell'orizzonte storico della realtà com'è proprio di uno spirito soggettivistico. Eppure la nota hegeliana si fa garante di una filosofia che si muove e agisce contro il diritto esistente. Hegel si muove qui sul filo di una contraddizione: la rinuncia a tenersi nel presente? Non pare. La *Weltweisheit* costruisce la sua opera nel presente e dal presente: essa investe, infatti, il diritto esistente, ma lo sommuove perché è un mondo di iniquità, come giustamente osserva Hegel, perché la realtà storica che la filosofia rivoluzionaria vuole distruggere è un selvaggio aggregato di privilegi contrari ad ogni idea e ragione, uno stato senza senso, accompagnato ad un tempo dalla massima corruzione dei costumi e dello spirito: un regno dell'ingiustizia, che, in quanto si comincia ad averne coscienza, diviene addirittura svergognata ingiustizia (HEGEL G.W.F. 1963: 204, vol. IV).

Una realtà siffatta, nota Hegel, nella *Filosofia del diritto*, non può essere assunta come contenuto della filosofia, se essa è appunto priva di razionalità. Nei confronti di una realtà "selvaggia e ingiusta" la filosofia allora ha il compito di ricercare e costruire la ragione del reale attraverso appunto un'opera sovvertitrice, quella "furia della distruzione" che annienta il diritto esistente. Parrebbe qui l'affermazione di un pensiero che porta la filosofia ad identificarsi con la rivoluzione. E nell'avvio della conclusione di Hegel questa impressione sembrerebbe confermata: «Non si vede quindi fare opposizione, quando si sente dire che la Rivoluzione ebbe il suo primo impulso dalla filosofia». Ma subito dopo Hegel mette in chiaro la portata della sua affermazione: «Ma questa filosofia è ancora solamente pensiero astratto, non comprensione concreta della vita assoluta: nel che è una incommensurabile differenza» (HEGEL G.W.F. 1963: 203, vol. IV).

Hegel resta fermamente coerente con l'impianto del suo concetto: la filosofia può afferrare prematuramente, nella visione del reale, la sua irragionevolezza e disporsi dinanzi a questa violenza, ma questa *Furie des Zerstörens* è una filosofia del "pensiero astratto" (*abstraktes Denken*), non ancora comprensione concreta (*konkretes Begreifen*) della verità assoluta. Qui si ribadisce - del resto mai abbandonata da Hegel - l'autentica misura della identità della sua filosofia, cioè una concezione della verità che disdegna l'atto rivoluzionario come evento del razionale di questa realtà. La filosofia di Hegel è quella sola volta a considerare l'interna razionalità del reale e, se pure egli afferma

che «la Rivoluzione francese ha avuto la sua genesi e il suo inizio nel pensiero» (HEGEL G.W.F. 1963: 197, vol. IV), e cioè in un trascendimento del reale, ciò è dovuto alla misura astratta e vuota di questo pensiero che riconosce solo quella verità in sé e per sé, che non è la verità della filosofia hegeliana.

XIV

SCIENZA E FILOSOFIA NELLA SECONDA METÀ DEL NOVECENTO.

LA SCIENZA RIDUCE L'AREA DELLA FILOSOFIA:
DAL PENSIERO TOTALIZZANTE E UNIVERSALE ALLA PLURALITÀ
DELLE FILOSOFIE IN UN TEMPO NON PIÙ LINEARE E MISURABILE,
MA FLUIDO SFUGGENTE E SOGGETTIVO.
LA POLISEMIA DELLA COMUNICAZIONE POETICA,
IL LINGUAGGIO COME "DIMORA DELL'ESSERE"
E "FORZA CREATRICE DELLO SPIRITO" E LA "PAROLA" BIBLICA

Il Novecento ha conosciuto un *superaffollamento del pensiero umano quale mai si era visto prima in Occidente*. Il pensiero scientifico ha fatto la parte del leone con uno sviluppo impensabile, già agli inizi del secolo, conquistando una fetta sempre più grande di un'area che era *tradizionale riserva della filosofia*. Il pensiero scientifico copre ormai anche il più remoto angolo delle conoscenze del mondo della natura e delle leggi che regolano i meccanismi che in essa si svolgono. La *scienza* si è spinta nella direzione del macrocosmo dove pochi angoli dell'universo sono ancora sconosciuti, o da esplorare, in astronomia, astrofisica e matematica¹. In parallelo si è avuto uno sviluppo immen-

1 Si rimanda a ZICHICHI A. 2003. Non essendo questa parte un argomento principale del testo, ma, per così dire, un retroterra utile alla comprensione della poesia del Novecento, le note saran-

so nella direzione dell'infinitamente piccolo, dove è stato dissezionato l'atomo², ridotto in brandelli sempre più numerosi e più piccoli e più evanescenti, in una frenetica corsa al ricongiungimento dell'immensa energia nel piccolo infinitesimale, allo svelamento dei misteri delle forze grandiose che si sprigionano dalle componenti dei sistemi stellari ormai senza confini. E non vi sono più che pochi misteri nella conoscenza della cellula in genere³, nella componente dell'uomo, del suo funzionamento chimico-fisico-psichico⁴. Si è arrivati al confine della riproduzione meccanica del cervello dell'uomo⁵. La *psicanalisi*, la *psichiatria* e la *psicologia* (con le irripetibili e straordinarie creazioni di Sigmund Freud con la sua dottrina dell'incoscio, di Jung e della sua psicologia dei complessi e con l'incoscio collettivo fatto di archetipi che sono immagini riposte e non solo turbe mentali, e infine di Jacques Lacan e della psicoanalisi come struttura di un linguaggio che si capisce come iscrizione che, raccolta, può essere distrutta senza grave perdita, onde la cura attraverso la spiegazione del linguaggio perché, quando l'inconscio parla, le sue parole non sono capite dal soggetto che le comprende come discorso dell'altro luogo della memoria, scoperto come *inconscio strutturale*, cioè come un linguaggio strutturato o sesamo dell'inconscio) si sono spinte nel tetro e tragico labirinto del profondo della mente umana e delle energie che la compongono e che da essa si sprigionano.

Ed è continuata la corsa delle scienze umane con l'acquisto di sempre nuovi orizzonti. Si fanno strada, con una gradualità di collegamenti, la *Scuola di Berlino*, che ha indagato, con il capostipite Max Wertheimer, la *psicologia della forma*, che pone a fondamento del meccanismo percettivo reale (il principio *che il tutto è più della somma* ed è fenomeno del movimento apparente o stroboscopico) e perciò anticipatrice dello strutturalismo; la *psicologia sperimentale* di Heinrich Weber e Gustav Fechner, con la legge psichica fonamen-

no essenziali e meramente illustrative. Per uno sguardo d'insieme sulla filosofia del Novecento si veda ROSSI P. 2009.

2 Si veda AA.VV. 2004: 162, vol. I.

3 Ancora AA.VV. 2004: 304, vol. I.

4 Si rimanda a STERPELLONE L. 1995.

5 Per neuroscienze, le scienze cognitive, si intende lo studio dell'intelligenza umana alla luce della stretta associazione tra scienze del cervello, linguistica, informatica, ecc. Si rimanda a CHANGEUX J.P. 1993.

tale, che scopre la regola degli stimoli e delle sensazioni che crescono in progressione geometrica; e di Wilhelm Wundt, assertore del metodo della *introspezione o osservazione diretta di sé stessi* (l'avere una esperienza), che specificatamente afferma come il contenuto di coscienza assuma significato nella relazione con altri contenuti della stessa coscienza; la *Sociologia scientifica* di Emile Durkheim, scopritore dei fatti sociali normali e di quelli anormali; la *Sociologia della conoscenza e del sapere*, di K. Mannheim, studioso profondo delle relazioni tra conoscenza ed esistenza o dei rapporti tra società e produzione mentale, dove le classiche categorie di produzione mentale sono condizionate dall'appartenenza che crea idee morali, religiose, politiche, economiche e dove dietro ogni dottrina si cela la coscienza di una classe che è pensiero collettivo e ideologia come espressione di determinati interessi e situazioni sociali (altro si pensa in piazza, altro nei palazzi)⁶; la *antropologia culturale* e la *fisiologia psicologica*, ovvero la *psicologia della forma* di Ivan Petrović Pavlov (con riflessi incondizionati); l'intimistica di J.B. Watson; la *epistemologia genetica* di Jean Piaget, come filosofia della conoscenza attinente alla nascita e allo sviluppo dei meccanismi mentali del bambino fino all'età di adulto, e, quindi, come studio del meccanismo delle operazioni logiche, dei concetti, di numero di spazio, di tempo, dello sviluppo individuale e poi sociale, poiché lo sviluppo dei bambini costituisce una progressiva socializzazione, e via enumerando.

Dopo la fuga nella sempre più minuta specializzazione e frazionabilità del campo della ricerca, ecco ancora il miracolo delle discipline di confine che hanno gettato un ponte comunicativo tra campi incommunicanti, dimostrando come sia impossibile abbandonare il ritorno a una visione, se non unitaria, certamente collegata e mai più separata, delle vie da seguire e delle interrelazioni delle conoscenze raggiunte⁷.

6 Si cerca di analizzare la *res extensa more geometrico*, così come prospettata da Comte, Spencer, Taine e da altri nel XIX secolo (si veda COMTE A. 1830; SPENCER H. 1862; TAINE H. 1864. Già Cassirer si era spostato dalla cosa in se stessa all'analisi dei modi e delle forme della realtà (si veda CASSIRER E. 1910).

7 Una sintesi efficace, anche se limitata agli anni 80 del 1900, che non comprende perciò gli ancora più straordinari successi raggiunti nel campo delle cellule staminali e della padronanza degli embrioni anche umani, si trova in REALE G., ANTISERI D. 1983, in particolar modo la parte VII (*Lo sviluppo delle scienze nell'800*) che spazia dalla riorganizzazione della matematica alle geometrie non euclidee, alla teoria dell'evoluzione biologica, alla fisica, alla psicologia sperimentale, fino alla posizione delle basi della struttura e dello sviluppo della scienza, e, per le ricerche più vicine, la parte XIII, *Le scienze umane, dalla psicologia all'antropologia culturale al movimen-*

1. I vincoli non spezzati tra scienza e filosofia

Tutta la parte che ha ad oggetto la conoscenza del reale e dei suoi segreti è stata così sottratta alla filosofia che aveva una continua ricaduta nella metafisica nel percorso conoscitivo della realtà⁸. La scienza sembra aver dichiarato di non aver più bisogno della filosofia che pure ne aveva tracciato le linee primordiali con le ipotesi metafisiche.

Non è rimasto alla filosofia in esclusiva neppure il terreno ove si svolge l'avventura della ragione e del suo antagonista che è il mondo delle idee.

La filosofia si è così, specularmente e progressivamente, ritirata nel campo più ristretto dei problemi dell'uomo, del suo rapporto con il mondo, analizzando comportamenti morali, giuridici, politici e religiosi, cioè il campo della ragione pratica e della sua collocazione rispetto al problema immanente della creazione e della possibile esistenza della divinità.

La divaricazione e la separazione sempre più accentuata delle due vie, quella delle scienze e quella della pura speculazione filosofica, non hanno potuto abbattere però il robustissimo e ineliminabile filo che le mantiene in un legame indissolubile. La scienza in quanto ha la sua genesi nel pensiero umano è prodotto dello *spirito* e prodotto dello *spirito* è anche la filosofia. Sia l'una che l'altra sono mosse dallo stesso invisibile motore immateriale che è dentro l'uomo.

Come non hanno potuto abbattere l'altro filo irriducibile che è il dominio della filosofia come percorso della ragione pratica, e dell'etica in particolare⁹ sulle ragioni legittimanti l'espansione infinita della scienza senza confini, anche oltre gli orizzonti, con i tragici pericoli di un autoannientamento della stessa esistenza dell'uomo, o di un mutamento altrettanto spaventoso della sua essenza. E in questo canale si sono inalveati la sociologia, la sociologia della scienza, la psicologia e la epistemologia genetica, la psicologia sociale, la psicologia della forma, il comportamentismo, la sociologia della conoscenza.

to psicanalitico, e la parte XIV, *Lo sviluppo della scienza, dove uno spazio speciale è dedicato alla logica matematica, alla fisica e alla biologia e infine al metodo della scienza.*

8 Si veda AA.Vv. 2004: 386-ss, vol. I.

9 Si rimanda a AA.Vv. 2004: 1033, vol. I.

Il terzo filo che la divaricazione non ha potuto trancare è il ritorno della filosofia nell'area divenuta esclusiva della scienza, presentandosi come *epistemologia* o *logica della scienza*, conoscenza della scienza o, ancora meglio, come *filosofia della scienza*, *scienza della scienza*¹⁰.

2. La rivincita della filosofia e l'epistemologia

Nelle nuove vesti della *epistemologia*, la filosofia si è presa la rivincita con la sua espansione a copertura di quella particolare area che è la fissazione dei confini e in particolare dei principi e del metodo, che sono indispensabili, per riconoscere la scientificità del sapere, o la fondazione della conoscenza certa¹¹, per raggiungere l'affidabilità, in termini di verità o falsità, delle mete raggiunte. La teoria fondante risalente a Gaston Bachelard (che ha l'antesignano già in Augusto Murri con *la logica della diagnosi* in medicina, basata sulla immaginazione delle ipotesi, di tutte le ipotesi possibili come combinazione dei fenomeni, congiunta ad una estrema severità della critica delle stesse) della filosofia della scienza, intesa come filosofia della *storia* dello spirito e non come logica della scienza, è solo il momento di avvio perché in sé stessa ha già le coordinate nella oggettivazione delle variabili nel tempo in un sistema teorico. Bachelard vuole promuovere una filosofia aperta, pluralistica, sperimentale, applicata, caratterizzata da "rotture epistemologiche", dove ogni razionalità scientifica è filosofia del non: fisica non-newtoniana, geometrie non-euclidee, ecc. La base solida in questa prima visione della filosofia della scienza sono le rotture epistemologiche, che non rivelano fallimenti, ma sono forze di ringiovanimento del metodo scientifico, che parte dal dubbio e cerca il rischio. Il criterio guida epistemologico è, dunque, l'ostacolo epistemologico delle idee che proibiscono e bloccano altre idee, delle abitudini intellettuali incallite, dell'inerzia che fa ristagnare la cultura, delle teorie scientifiche che insegnano come dogmi opinioni fallaci, delle idee che combattono la crosta delle conoscenze date per scontate e del muro realista della seduzione delle idee di sostanza.

10 Si rinvia a AA.Vv. 2004: 1030-ss, vol. I.

11 Si veda AA.Vv. 2004: 319, vol. I. E anche AA.Vv. 1981: 256.

L'epistemologia si è, così, dipanata lungo il sentiero dell'affidamento del linguaggio con cui si esprimono le proposizioni scientifiche, con i contributi eccelsi della scuola analitica del Wiener Kreiss, o Circolo di Vienna, dove ha tenuto campo il pensiero primo e secondo di Wittgenstein, e dell'atomismo logico di Bertrand Russel. In particolare con Russel e con il suo rifiuto dell'idealismo e il ritorno all'empirismo tradizionale, la filosofia fu ricollegata alla scienza e la logica raggiunse raffinatezze quasi impensabili nell'analisi del valore scientifico delle proposizioni assertive. Le proposizioni atomiche descrivono un fatto e sono atomi logici e non fisici. Ci deve essere qualche senso anche nelle proposizioni che riguardano il nulla e tuttavia anche esse sono vere, purché la costruzione sia corretta. Questo empirismo logico, che trova la sua compiuta espressione ne *Tractatus logico-philosophicus* di Wittgenstein, distingue tra giudizi analitici e giudizi sintetici, tra proposizioni che concernono idee (tautologie) e proposizioni che concernono fatti e che sono verificabili col ricorso a dati osservativi elementari. Solo questi enunciati hanno valore scientifico, al contrario della metafisica, che, con le sue aporie, usa parole prive di senso. Oggettivi sono solo gli enti matematici, indipendenti dal nostro pensiero, che si salvano dall'arbitrio soggettivo. Invece di dire «la montagna d'oro non esiste», l'analisi suggerisce la formula «non c'è nessuna entità che nello stesso tempo sia d'oro e sia montagna». E del pari una proposizione legittima nei fondamenti, l'aritmetica, basata sul concetto logico di classe o insiemi, dove la corrispondenza biunivoca ci dice che due classi hanno la stessa potenza e lo stesso numero cardinale, ci mostra un'antinomia, rivelandoci un paradosso logico. Schematizzando al massimo. Insieme che non contiene sé stesso e si dice normale. Insieme di tutti gli insiemi, è esso stesso un insieme, e poiché contiene sé stesso, non è normale. Insieme di tutti gli insiemi, è esso stesso un insieme, e poiché contiene sé stesso, non è normale. Insieme I di tutti gli insiemi se normali; se contiene sé stesso non è normale. Insieme I di tutti gli insiemi normali, se contiene sé stesso è normale, perché i suoi elementi sono soltanto normali ma, come tale, I non può contenere sé stesso come elemento. Se invece l'insieme I di tutti gli insiemi non contiene sé stesso come elemento, allora per definizione è normale, ma I insieme a tutti gli insiemi normali, deve essere elemento di sé stesso e quindi contenere sé stesso come elemento. Sia nella prima che nella seconda ipotesi si cade in contraddizione. Ed è innegabile il

paradosso che ha il prototipo nel paradosso del mentitore: «Epimenide il cretese dice che tutti i cretesi sono bugiardi». Ha detto il vero, i cretesi sono bugiardi, ma è bugiardo anche Epimenide e i cretesi, allora, non sono bugiardi ma dicono il vero. Ha detto il falso, i cretesi non sono bugiardi, ma non è bugiardo neppure Epimenide e i cretesi ritornano a essere bugiardi.

Una intersecazione di proposizioni logiche al limite del surreale, che non trovava smentita, e che fece sobbalzare e sbalordire e sfiduciare Friedrich L.G. Frege che aveva puntato convinto sulla inattaccabilità del concetto logico di classe. Per superare il dubbio che il sorgere delle antinomie fosse dovuto ad un cattivo uso del linguaggio, Russell propose la teoria dei *tipi* o delle *prescrizioni di carattere linguistico*, basata sulla regola per cui si può attribuire un predicato di tipo n solo ad un soggetto di tipo $n-1$. Un concetto non può mai occorrere come predicato in una proposizione il cui soggetto sia di tipo uguale o maggiore di quello del concetto stesso¹². Soluzione, però, anch'essa insufficiente, perché, se si toglie Epimenide o il suo predicato «il cretese», il problema del vero o falso rimane ancora più insoluto. Comunque anche Russell appariva ormai legato al passato, se trionfava nel secondo Wittgenstein il vocabolario delle parole semplici e di buon senso che vengono usate dagli alunni delle elementari, dove era stato maestro¹³. Inoltre e in mezzo a questo fervore analitico compare lo strutturalismo come metodo affidabile della conoscenza spinta all'analisi delle percezioni irrazionali degli elementari (Lévi-Strauss in antropologia, Michel Foucault nella storia e Jacques Lacan in psicoanalisi).

Ma l'epistemologia ha preso anche la via della divaricazione delle attenzioni riservate al metodo e alle perfezioni del linguaggio scientifico, producendo le costruzioni grandiose della pura metodologia della scienza a indirizzo empiristico, pervenute con Karl Popper, dopo qualche aggiustamento mirato a dare significato scientifico anche alle proposizioni scientifiche e a qualche termine teorico¹⁴, alle altezze irraggiungibili delle teorie della falsificabilità progressiva come criterio di affidabilità delle scoperte scientifiche e del progresso stesso della

12 Si veda REALE G., ANTISERI D. 1983: 491-ss, 708-709, vol. III.

13 Ancora si rinvia a REALE G., ANTISERI D. 1983: 507-508, vol. III.

14 Si rimanda a AA.VV. 2004: 551, vol. I.

scienza. Popper nega la scientificità dell'induzione, in contrapposizione alla conoscenza induttiva di Hume; egli, operando una revisione critica dell'empirismo logico, supera l'induttivismo e mette in discussione il principio di verificaione. Una teoria, per essere vera, dev'essere falsificabile, ovvero da essa devono essere estraibili conseguenze che possono essere confutate, cioè falsificate dai fatti. La scienza non è più "cognitio certa per causas", ma è la confutabilità, l'incertezza, ovvero sia "cognitio certa per fallibilitatem". E Popper è solo un altro punto nella scala delle metodologie scientifiche che hanno continuato a innalzare sempre di più la grandezza del sapere scientifico, che oggi si presenta come una piramide di paradigmi la cui base è sempre risalente ad Aristotele, alle rivoluzioni che sono state fatte da Newton e dagli altri fino ad Albert Einstein. I paradigmi non fermano il cammino, perché sempre nuove anomalie fanno fallire i precedenti schemi (Thomas S. Kuhn). È sempre in continuo progresso la rivoluzione scientifica, perché è impossibile fermare lo sforzo di incasellare e reprimere la natura come fondamento della prassi ulteriore. Perché la scienza (Imre Lakatos) è competizione e non rivalità tra programmi e questi sono ancorati anche a specifiche nazionalità e non appaiono perciò più solo sequenze di fallibilità, onde lo stesso Popper sembra essere messo in soffitta (Larry Laudan). Nella scena della epistemologia, insomma, assume la guida il programma di ricerca, che è anche permeata da grande misticismo ed è legata quasi a una specie di conversione religiosa della scienza.

3. *L'anarchia epistemologica*

Ma vi è anche la vittoria dell'anarchia (Paul K. Feyerabend), perché il progresso della scienza si basa anche sul labirinto delle interazioni. Ogni regola viene sempre violata. L'anarchia epistemologica è la epistemologia più efficace perché è la storia della scienza e la storia oggi segna un ritorno alla metafisica. La metodologia di Kuhn ha messo in primo piano un nucleo teorico inconfondibile come battistrada che si dimostra *a priori* più fecondo. La ricerca non può essere che sforzo di controllo di ipotesi poco controllabili, cioè metafisicamente rilevanti, ma proprio per questo si possono sviluppare in una teoria scientifica che non sta affatto al di là della critica. Con l'epistemologia,

che sembrava radicare definitivamente la scienza nella natura, risorge la vitalità dello spirito creativo e la conformità tra metafisica e scienza esistente (John Watkins) e ritorna in auge un atteggiamento del pensiero umano che trascende le cose e supera l'aridità della scienza con il ritorno al valore. Anche per questa via si annuncia il definitivo tramonto della teoria materialistica del marxismo (Lakatos). Su qualsiasi atteggiamento scientifico che si è profilato nella storia e che è parte della storia interna ed esterna della scienza ha, dunque, il sopravvento la continuità del valore della storia scientifica stessa, in quanto questa è ricostruzione ragionata della corsa delle scienze. Ogni scienza rimane incastonata come un *convenzionalismo* che deve cedere continuamente, in una corsa infinita di relativismo sempre presente. La vittoria è sempre dell'*asimmetria* logica tra conferme e smentite¹⁵. Solo l'epistemologia a livelli logici e filosofici e, quindi, con un ritorno alla metafisica, può dettare prescrizioni di validità della scienza.

15 Si veda REALE G., ANTISERI D.1983: 777.

L'OGGETTO RESIDUO DELLA FILOSOFIA
COME SCIENZA AUTONOMA.

SI FRONTEGGIANO PRAGMATISMO, ESISTENZIALISMO,
NEOIDEALISMO E SPIRITUALISMO.
POESIA E LINGUAGGIO: ATTO DELLA CREAZIONE NEL TEMPO.
LA PAROLA POETICA E LA PAROLA BIBLICA.
IL TEMPO NELLA SACRA SCRITTURA

1. Il materialismo, il naufragio dell'esistenza e il gran rifiuto

Nell'area tradizionale della filosofia, come somma e tavola del sapere intorno ai vari problemi interni ed esterni che assillano l'uomo come *unicum* nell'universo, si fronteggiano avidamente le propaggini del materialismo che si sono disperse via via nei rivoli dell'*empirismo*, della *sociologia*, del *naturalismo* e poi dell'*esistenzialismo* che ha avuto in Karl Jaspers il campione del *naufragio* della esistenza e della sua inoggettivabilità, portate alla massima esasperazione da Jean-Paul Sartre con la dottrina sotto la maschera dell'esistenzialismo come umanesimo, della nausea di fronte alla gratuità delle cose e all'essenzialità della contingenza, dell'essere lì, della coscienza che è un nulla d'essere e insieme un potere nullificante, della libertà che è un nulla dell'essere, cioè il suo niente essere, che nello stesso tempo lo con-

danna ad essere libero, come uomo *gettato* nella vita, responsabile di tutto ciò che fa e anche del suo fallimento, sicché è scelta legittima il vivere ai margini, è realtà l'equivalenza di tutte le azioni umane, da quella sublime all'ubriachezza. Propaggini che aprono ancora la via all'evidenza quotidiana che è il *grande rifiuto*, espressione della rassegnazione esplosiva di Herbert (che pure aveva le sue radici nella scuola di Francoforte, illuminata dalla critica positiva e non rinunciataria né abbruttita della società, del capostipite Theodor Wiesengrund Adorno, con la sua dialettica dell'illuminismo) che lo porta all'auto-distruzione, perché adagiato nell'idea che il sapere è tecnica piuttosto che critica; espressione, ancora, del principio cardine di Popper dell'*oggettività della teoria* come metodo delle scienze sociali o come controllabilità o smentibilità delle teorie in base alle *conseguenze osservative*, e quindi in base ai fatti del valore del momento strutturale *del tutto* che induce alla paura di affidare in sociologia la critica della società *ai fatti*, perché non tutti i teoremi sono ipotesi e la vera conoscenza è quella della totalità. L'avvenire sta nel movimento dialettico che deve produrre una radicale trasformazione della cultura e delle sue forme, che così non appaiono eterne e dipendenti da una struttura trascendentale della ragione, ma prodotti storici di rapporti di forze. Diramazioni che ad Adorno fanno affiancare l'avvento, con l'amico e compagno di corsa Max Horkheimer, dell'eclissi della ragione e della solidarietà, che risulta dal fatto che tutti gli uomini devono soffrire, devono morire, onde l'assioma che la teologia è espressione di una nostalgia di perfetta e consumata giustizia.

2. *L'esser(ci) di Martin Heidegger*

Le ramificazioni, fin qui considerate, infine, segnano il ritorno alle grandi speculazioni pure del rapporto dell'uomo con sé stesso e con il mondo e con Dio, nelle quali speculazioni campeggia Martin Heidegger con la sua costruzione possente dell'*esserci* dell'uomo nel mondo, dell'oltrepassamento o ancora della trascendenza verso il mondo (molto vicina a quella di Karl Jaspers come situazione limite dove la fine indica qualcosa che trascende l'esistenza) nel significato di un mondo che diventa progetto delle azioni e dei possibili atteggiamenti dell'uomo con le sue infinite possibilità e le sue infinite scelte

meno una, che è quella di non poter rifiutare la morte. È la dottrina della temporalità come orizzonte in cui si iscrive la questione dell'essere della storia dell'ontologia. Una concezione che si completa con la scoperta della inadeguatezza del linguaggio della metafisica e del bisogno della sua distruzione o meglio *decostruzione* per costruire un linguaggio che faccia superare all'essere l'oblio di sé stesso e il nascondimento nell'ente, per spingerlo alla poesia che è linguaggio non oggettivante, ma autentico. Oggi, dice Heidegger, non è l'uomo che dispone del linguaggio, come non è l'uomo che decide se esistere o no, piuttosto è il linguaggio a disporre dell'uomo. E si fa strada il pensiero, antimetafisico, della *differenza* o *rammemorazione*, che è differire da parte dell'essere la propria manifestazione, rivelandosi e insieme nascondendosi, per *differenza*, nell'ente, nelle varie epoche di volta in volta diverso e, così, evitando la confusione metafisica tra essere (che è un pensato) ed ente (che è nel concreto). Cui si accompagna il tentativo di chiarimento che la rammemorazione, in cui l'essere è pensato solo come *archè* dimenticata, non è una ripresentazione o rivelazione spettacolare e totale dell'uomo. La differenza non è ancora oltre la metafisica, vale a dire per quel che è dato di capire, non porta a un superamento della metafisica sui rapporti tra essere ed ente, per rimanere nel concreto, ma può lasciarsi dietro la metafisica e andare, cioè, più là di essa, se si coglie l'essenza bifronte della tecnica moderna che può essere il preludio dell'*ereignis* o *evento* del quale non si può dire né che è (come l'ente), né che si dà (come l'essere) ma solo che *si eventua*¹, cioè si trasforma di continuo.

Come si vede, è una concezione nella quale c'è poco dell'*oggettivazione della vita* di Wilhem Dilthey, che ha come fondamento l'attività spirituale dell'uomo che è anche tutto storia e connessione dinamica che produce valori. Una concezione quella di Heidegger che lega indissolubilmente l'uomo alla naturalità dell'universo e del suo corso infinito, che lo astringe nell'interno del mondo terreno guidato dalle sue leggi intramontabili del nascere e del morire di tutte le cose, pur nella immanenza di una sua capacità di distinzione e di rinnovazione, in cui si sentono curiose vicinanze, forse involontarie ed inconsapevoli, con la sacralità e la divinità del "fatto" di Roberto Ardigò, sostituite alla sacralità di Dio, e che ha tante corrispondenze linguistiche e let-

1 Si veda AA.Vv. 2004: 491, vol. I.

terali con l'“essere” di Antonio Rosmini, ma se ne distanzia in maniera abissale, perché non ha nulla dell'idea dell'essere, o essere ideale, forma della mente e lume della ragione; non ha niente della essenza spirituale e trascendente ed innata che è solo parte della sintesi conoscitiva che si dibatte tra la forma, che è appunto l'idea dell'essere, e la maniera che è il mondo, la sostanza corporea esterna all'essere, come idea e capacità di vedere l'essere possibile dovunque esso sia nella sua esistenza solo mentale e perciò distinta e diversa da Dio, che è l'essere reale per eccellenza. Il pensiero di Heidegger non ha nulla in comune con l'essere di Rosmini perché questo, in quanto ideale, è esistenza indeterminata in cui tutte le idee sono acquisite, salvo che la stessa idea dell'essere; e perciò l'essere ideale è divino nel senso stesso che la verità è divina perché ha i caratteri della universalità e della necessità che solo a Dio convengono propriamente e che solo da Lui derivano.

E non c'è niente che lo possa avvicinare all'ente di Vincenzo Gioberti che è tutto in Dio, che rivela Sé medesimo e dichiara la sua realtà al nostro pensiero, Dio che appartiene alla realtà conosciuta e non al nostro conoscimento e perciò (ontologismo) è una realtà non soggettiva, ma obiettiva, assoluta, spettante alla propria natura e non all'intuito che la contempla. L'ente che è necessariamente, che *crea* l'esistente, che poi ritorna all'ente. Con la particolare menzione che l'uomo e, cioè, l'esistente, attraverso la vita morale, è anche attore del suo ritorno all'ente. Dove l'uomo, ed è questo l'unico momento di incontro con Heidegger, è unico spettatore diretto ed immediato dell'universo.

3. Il pragmatismo e lo strumentalismo nordamericano

Questo il ribollire fluttuante della filosofia europea. La quale non ha più il monopolio quasi assoluto, perché per la prima volta sulla scena si è affacciata con forza speculativa possente una schiera nutrita di pensatori del Nordamerica, al cui immanente legame con la dottrina dell'esperienza ha fatto riscontro l'afflato spiritualistico di schietta ispirazione cristiana della filosofia dell'America del Sud ed in particolare del Brasile: «*How to make our idea clear*». La verità è nel futuro e perciò si deve fare spazio alla teoria dei segni. Ogni pensiero è segno in rapporto all'oggetto.

La vita così segnata è consolidata dall'empirismo radicale di William James con il *Pragmatismo* come atteggiamento di ricerca o disposizione a togliere lo sguardo dai principi, dalle categorie prime, dalle pretese necessità, dall'astrazione, dalle soluzioni verbali, dalle cattive ragioni *a priori*, dai principi fissi, dai sistemi chiusi, dal falso assoluto, e guardare alle cose ultime, ai risultati, alle conseguenze, ai fatti, riconoscendo il primato dell'attitudine empiristica su quella razionalistica. Spazio, dunque, alla libertà e possibilità contro il dogma, abbattendo il concetto, la metafisica o l'idea o la stessa legge. La verità di una idea è la capacità di operare, di soddisfare (*satisfactoriness*), a patto che sia utile per l'intelletto che esige riferimenti a fatti coerenti. L'idea è vera se è resa vera (volontà di credere).

È tutto un tambureggiare sulla insuperabilità delle scelte di fatto che, però, non sono esaustive per John Dewey, che si spinge in avanti e afferma lo *strumentalismo*. La conoscenza è indagine come adattamento all'ambiente in un percorso di trasformazione dall'indeterminato al determinato. È chiara, coerente, armoniosa. È avere le cose sperimentali e poi possederne in modo più significativo e sicuro. È trovare ciò che è necessario, rinvenire l'essere o l'averlo. Lo scetticismo non può essere possibile per ciò che abbiamo e siamo. La verità di una idea si riduce alla capacità di operare. È frutto del trovato potere di guidare le idee verso il garantito. Le idee sono strumenti, sono mezzi per arrivare a un risultato garantito. Il giudizio finale è asserzione garantita. Le idee non sono vere né false, ma efficaci o meno, rilevanti o non, dannose o economiche.

Di qui il *relativismo* incorreggibile dei valori storici, la variabilità delle idee morali, dei dogmi politici, perché i pregiudizi del costume non hanno alcuna autorità. I valori sono instabili, perché frutto dell'ingegno umano e mutano secondo le nuove esigenze. Scopo della filosofia è, perciò, educare gli uomini a riflettere sui valori umani più alti come quelli della tecnica, delle mete concrete, dei fini più vicini senza utopie, ma anche dell'arte o delle tematiche della religiosità o delle idee nella storia. L'educazione va intesa come ricostruzione e riorganizzazione per aumentare la consapevolezza del vincolo tra attività presente, passata e futura. L'insegnamento non deve imporre valori, ma deve favorire la ricerca e lo sviluppo delle capacità critiche. La maggiore conoscenza concede maggiore libertà e scalza le società totalitarie. Un insieme pensato come potente, ma che esprime il più

marcato materialismo nel campo conoscitivo, e, nella morale, il più marcato naturalismo o egoismo. È un'etica storica e sociale intesa come rincorsa di valori di fatto e di valori come beni che sono ragionevolmente desiderabili, soggetti a continua revisione per corrispondere a una continua rettifica del rapporto tra ambiente ed individui. Ma questo è il netto legame dell'uomo con la natura. È la sua riduzione a quell'aspetto particolare che fa dell'uomo un essere economico teso alla ricerca del proprio benessere che gli consenta l'acquisizione illimitata dei beni terreni e dei godimenti che essi possono fornire. È l'altra faccia della dottrina che vuole tutte le cose terrene soggette al fine della felicità dell'uomo come essere terreno. La dottrina dell'*avere* non come distinta dall'*essere*, ma come modo di svolgersi dell'essere in continua tensione verso l'edonismo e l'epicureismo.

In questo sentiero si può catalogare anche un pensatore come Bertrand Russell che nel campo dei rapporti tra morale e cristianesimo, pur auspicando un nuovo mondo nel quale lo spirito creativo sia vivace e la vita un'avventura di gioia e di speranza, un mondo in cui l'affetto sia libero gioco, tuttavia afferma che in un sistema di pensiero, nel quale solo le asserzioni tautologiche della matematica e quelle sintetiche delle scienze empiriche hanno senso, deve crollare ogni fede, ogni metafisica del mondo, qualsiasi religione. Il mondo, scrive Russell, non ha bisogno di dogmi, ma di libera ricerca. Il cristianesimo è un insieme di non sensi.

4. *Lo spiritualismo*

Era naturale che a tutto questo avesse fatto subito da contraltare dai primi del Novecento il movimento di pensiero che stringe l'uomo al suo elemento non materiale, che è lo spirito.

Lo spiritualismo affonda le sue radici nelle anticipazioni eclettiche di Victor Cousin. In quasi l'intero secolo XVIII è la risposta più fiera e orgogliosa, che si propone come battaglia contro il materialismo e contro tutte le dottrine che riducono l'uomo alla sua fisicità, anche se ne elevano a caposaldo individuativo la sua attività di dominare la natura e di farne l'unico fondamento della sua esistenza (come se la natura non fosse altro che la proiezione esclusiva dello spirito umano inteso come conoscenza, ordinazione, modificazione perenne delle

cose per assorbirle, poi, sempre nell'uomo, al fine del continuo ciclo della sintesi rinnovatrice).

Lo spiritualismo combatte in radice anche l'idealismo come altra espressione della fisicità dell'uomo, della sua naturalità, della sua riduzione alla natura, perché identifica Infinito e Finito. I fatti umani per lo spiritualismo, i fasci di eventi, i valori estetici e morali, la libertà dell'uomo, il diritto, la religione, il finalismo della natura, la trascendenza di Dio, sono parti costituenti del mondo dello spirito. Sono processi creativi diversi da quelli delle scienze e hanno cittadinanza piena rispetto a questi e, anzi, ne debbono avere il dominio intellettuale di indirizzo, di guida, di delimitazione dei confini insuperabili per non distruggere l'uomo. È la reazione più netta e drastica al positivismo come atteggiamento che riduce i fatti umani a natura e, ancora, i fatti giuridici, morali, economici, estetici e religiosi alle leggi proprie della natura, fisse come quelle delle scienze naturali. Così, negando proprio quei fatti come indici della libertà della persona umana, lo spiritualismo si pone come filosofia che valorizza l'interiorità della coscienza, la irriducibilità dei valori a fatti e, soprattutto, la trascendenza di Dio. Di qui il programma. La filosofia non deve essere assorbita dalla scienza e deve porre al centro della riflessione e del sapere il ritorno dell'anima a sé stessa. Invece la verità che ci viene dalla peculiarità dell'uomo è quella sicura presenza dell'*Assoluto rispetto alle singole coscienze*, rispetto al determinismo causalistico che è sconfitto da un superiore disegno finalistico e provvidenziale.

Lo spiritualismo eleva al centro dell'universo Dio come Spirito Assoluto, a fianco all'uomo come spirito finito. Due poli di attrazione indissolubilmente complementari, perché l'attività causante e agente, che può avere solo il nome di Spirito, non è mai cosa, oggetto, ma vive per sé stessa, è libera iniziativa e primo cominciamento di sé. Si crea da sé in ogni istante, produce non le cose, ma il senso delle cose.

5. Le varie anime dello spiritualismo

Da questo filo centrale non si distaccano sensibilmente i vari pensatori di diverse nazioni: Arthur James Balfour, tra gli inglesi, reclama i diritti della coscienza e ribadisce le inestirpabili esigenze della persona. In Germania Rudolph Hermann Eucken riafferma che la nostra

vita si pone come continuazione della natura sensibile, ma prorompe in attività estetiche, etiche e religiose, che testimoniano un superiore statuto ontologico dell'uomo. In Italia Pietro Martinetti celebra l'essenza del proprio insegnamento secondo cui la sola luce, la sola direzione ed il solo conforto che l'uomo può avere nella vita, è la propria coscienza, che si riassume nella esortazione «non farti servo di nessuno». L'ultimo Bernardino Varisco proclama che lo spirito è un Dio personale che, autolimitandosi nella propria onniscienza, garantisce la spontaneità e la libertà dell'uomo. E Pantaleo Carabellese anticipa che la realtà è fatta di concreti ed il concreto è l'unità di soggetto e oggetto, nella quale dobbiamo vedere quei due mondi paralleli che sono la natura e lo spirito. Il concreto è il *mio-saper-essere*, sotto gli stimoli possenti della rivoluzione personalistica e comunitaria o "personalismo", dei francesi Jean Lacroix e Emmanuel Mounier. In corsa parallela con lo straripamento impetuoso del nuovo pensiero teologico rinnovato di Karl Barth e della teologia dialettica, che fa eco alla marcia ancora non arrestata dello spiritualismo dello svizzero Hans Urs von Balthasar e dell'estetica teologica dello statunitense Paul M. van Buren, con la teologia della morte di Dio e con l'irruzione trionfante della *teologia della speranza* dei tedeschi Jürgen Moltmann e Wolfhart Pannenberg, accentrata nella contrattazione tra speranza ed esperienza, con la priorità che appartiene alla fede, ma con il primato della speranza. Alla quale si affianca la neoscolastica del francese Jacques Maritain con il suo *umanesimo integrale*.

6. *L'anelito possente del neoidealismo italiano in lotta con il positivismo e il materialismo*

A fianco allo spiritualismo che si può dire mistico-religioso, si pone, ma su un percorso completamente eccentrico, il neoidealismo italiano. Con Benedetto Croce si fa avanti la dialettica dello spirito, non della opposizione come in Hegel, ma della distinzione (bello/brutto, valore/disvalore, vero/falso, utile/inutile). I distinti si muovono tutti nell'ambito delle quattro categorie dello spirito: arte, logica, economia, etica. È tutto un mondo che ruota attorno allo spirito come qualcosa che rimane all'interno della naturalità dell'uomo, anche se la trascende e la domina. La dialettica in tutte le sue forme comprende

ed esaurisce lo svolgimento della vita dell'uomo lungo il corso ricorrente della sua storia. È lo spirito che determina in maniera libera e multiforme lo svolgimento della materia. Ed è in questo concetto che si riassume la negazione del materialismo, che risolve tutto nel meccanismo necessitante della materia. La materia, che è l'unica realtà con il suo svolgimento, che non ha altro fondamento che sé stessa.

La dialettica dello spirito è perciò la stessa storia dell'uomo. La filosofia, dunque, è conoscenza della storia e come tale è filosofia della storia e, specularmente, la storia, in quanto svolgimento della filosofia dello spirito, è storia della filosofia (storicismo completo che si riallaccia saldamente a quello di Giambattista Vico). Nell'idealismo crociano non c'è l'anelito dello spirito al soprannaturale e alla trascendenza dell'Assoluto.

Con Giovanni Gentile si teorizza la riduzione completa della realtà all'atto del pensare. Tutto ciò che è, c'è in virtù del pensare. Il pensare non è un *post*, dopo che il mondo è stato finito. Ma è la stessa cosmogonia. Il pensare non è che lo svolgimento dello spirito, la dialettica dello spirito senza alcuna contaminazione con la realtà che ci circonda. Senza il pensiero non esisterebbe nulla. Perciò la dialettica dello spirito è la dialettica del puro pensare. Il pensare è dunque atto continuo creativo, è l'attualismo dello spirito. Vi è una sola categoria che è quella dello spirito, non ce ne sono quattro come in Croce. E vi è un solo concetto che è il pensiero continuo che non si fa mai antagonista del reale, ma tutto lo comprende. Il pensiero, perciò, è atto puro in continuo movimento come tale. Non si inquina mai in un che di distinto quale la realtà pensata. La dialettica del pensiero è la storia del reale.

Anche in Gentile la storia è il processo dello spirito. Ma c'è un qualcosa di più che in Croce, perché Gentile non divide l'uomo da Dio. Nella potenza dello Spirito, che è la sua stessa espressione, l'uomo sente la divinità del mondo. E tuttavia anche Gentile rimane distante dallo spiritualismo come dottrina di una essenza che tende a un qualcosa di trascendente oltre la morte.

Ma Dio è collocato solo nello sfondo. È lontano. Perché il centro della dottrina è l'idea del concetto unico intrinsecamente determinato nella molteplicità dei momenti positivi. È il formalismo assoluto. C'è l'unità del soggetto che concepisce il concetto come centro di tutte le cose. Il vero concetto è l'autoconcetto, vale a dire il soggetto come

pensiero che si snoda nella molteplicità, che pone dialetticamente l'oggetto, ma dialetticamente lo risolve pienamente in sé. Il sé si pone senza essere l'altro, non è nemmeno sé, perché questo sé è, in quanto è l'altro da sé. Insomma il sé cangia ma è sempre lui il solo sé.

Male ed errore sono ciò che lo spirito prova di fronte a sé come negazione di sé e cioè del pensare dello spirito. Ma nel momento in cui lo spirito nega il male e l'errore finisce per negare la negazione di sé stesso. Il male è la molla che fa progredire lo spirito. Il male è un momento del vero. Nessuno vuole essere padre del male e dell'errore e così l'errore ed il male sono tali perché superati. Per questo superamento continuo lo spirito, pertanto, è bene e verità che vince l'interiore nemico.

La filosofia odierna, nel processo di riesame dei suoi criteri di validità, ha senso solo se recupera la propria contemporaneità tornando a implicare in sé tutto il non-contemporaneo (passato/presente/futuro); il presente è con-presenza di un fascio di innumerevoli relazioni temporali che vanno oltre la dimensione spazio/temporale della spiegazione monocausale. Nell'epoca del moderno la domanda sull'appartenenza al presente resta inaggirabile e rende la proposizione filosofica irriducibile alla pura forma analitica della verità in generale o all'appartenenza a una tradizione dottrinale. Ogni discorso e ogni sapere ha un resto che si sottrae alla conclusività dell'obiettivazione; per la filosofia inizio e fine, principio e termine, non possono esporsi ciascuno per sé, ma solo contemporaneamente, nello spazio non di un monolineare decorso cronologico-storico, ma nella costante riscoperta di un infinito residuo originario, in cui tutti i tempi convenzionali (passato/presente/futuro) sono chiamati in causa come sempre compresenti e perduranti. Non la verità assoluta e incontrovertibile né l'inebriante dispersione ermeneutica di un esercizio letterario e filosofico d'occasione, o la socratica scelta del grado zero di sapere di non sapere. È necessario, invece, il platonico «*synamphòtera lèghein*»: dire insieme l'una e l'altra cosa, quando i detti si presentano come opposti, e rifiutare assolutizzazioni come l'immobilità del tutto di Parmenide o il perenne movimento dell'ente di Eraclito². Non la mistica dell'indicibile e dell'inconoscibile, ma la possibilità di conoscere, che è la condizione essenziale del *conatus existendi* come mescolanza (*metaxy*). Non

2 Si veda PLATONE, *Sofista*, 249 c-d.

si dimentichi che la filosofia è essenzialmente «pensiero-di-sé» (*selbst denken*):

quella dialogica non è, in verità, la forma sua propria, bensì una particolare caratteristica del suo contenuto. [...] Gli scienziati si rapportano dialogicamente, ma non scrivono dialoghi. I filosofi scrivono dialoghi, proprio perché non ne conducono alcuno (Spaemann R. *apud* SPAEMANN R. 1978: 91-106, 94).

La filosofia è il luogo di pensiero in cui si enuncia il c'è delle verità, e la loro componibilità (BADIOU A. 1991: 13).

7. Dal tempo lineare alla sua ambiguità sfuggente e soggettiva

Prima di accennare alla poesia religiosa del Novecento, con particolare riferimento alla dimensione temporale in Betocchi, che concluderà il saggio, a mo' di preludio, ritengo sia indispensabile soffermarsi sulla funzione estetica e sul linguaggio come atto della creazione dello spirito nel dispiegarsi del tempo, riproponendo, in maniera più analitica, le recenti riflessioni sviluppate nella mia ultima e corposa monografia pascoliana³.

Con Pirandello, che rifiuta di farsi interprete oggettivo della realtà storica e sociale, per lui fluida, sfuggente e ambigua, siamo già nel "romanzo a struttura aperta"⁴; e questo vale anche per la poesia.

Il tempo non è più lineare e misurabile, si fa labile in Ricoeur, come nei romanzi di Svevo⁵, e, con la delocalizzazione dell'oggetto, preludio alla disintegrazione, smembramento e autosuperamento, la filosofia contemporanea celebra la propria fine⁶, nella scissione di

3 Si veda BIANCO M. 2020: 44-76.

4 Si rimanda a FANTUZZI M. 1987: 138. Non è più l'ideologia dell'autore il fulcro della struttura, ma la vita nel suo fluire, il caos e le forme della coscienza: si consulti DI SACCO P. 1984: 45. "Per le filosofie dello slancio" - in cui rientrano il "tempo ritrovato" di Proust, la spazialità nel "tempo della coscienza", l'io del presente e l'io del passato che si ritrovano nella "memoria involontaria" - si veda PROUST M. 1995; per la durata di Bergson, in cui ognuno valorizza la propria dimensione intima, dissipata e spersonalizzata dal "tempo spazializzato", si veda BERGSON H. *apud* BERGSON H. 1959: 151.

5 Si veda RICOEUR P. 1984; BARILLI R. 1984 (soprattutto *Le ragioni di un'omologia*).

6 D'AGOSTINI F. 1997: 21-ss. Il primo modo è in LYOTARD F. 1985, il secondo in RORTY R. 2003, il terzo in DERRIDA J. 1984: 107-144.

diverse e contrastanti personalità in un viaggio decostruito e fluido, come rileva già Binet⁷, in una simultaneità temporale sincronica e non più diacronica di un tempo omogeneo⁸ che fa riemergere i ricordi⁹, in un contrasto Vita-Forma¹⁰, con molteplici tipi e forme di spiritualità¹¹ in fermento. L'elemento irrazionale, accantonato dal Positivismo, irrompe con veemenza; spirito, intuizione, vita, azione, inconscio, e così via, diventano parole chiave per contrapporre alle ferree leggi meccanicistiche della materia lo Spirito, l'interiorità e l'elemento soggettivo. Freud afferma una triplice mutazione della società, umiliata nella dimensione cosmologica (con la scoperta copernicana della non centralità della terra, e, quindi, dell'uomo nell'universo), biologica (evoluzione della specie e Darwin) e psicologica (nascita della psicanalisi con la sottrazione, all'uomo, della psiche). La psiche si trasforma, allora, in un campo di battaglia in cui si avversano forze contrarie¹², quali divisione, scissione, ecc.:

[... ne consegue che] «Vedere e udire¹³: altro non deve il poeta» [...] *che si espone* dunque - possiamo dire - alla divisione, alla scissione, alla contraddizione originaria del linguaggio. [...] Per la parola poetica dire l'In-finito - il *Non-finito* - significa esprimere, "provare" la propria negatività, il non che ne determina la finitezza e che la fa essere ciò che "è" - che ogni volta è. Anche il poeta come le cose "è" "là". "C'è", sì, ma frammezzo, come la parola che nel dire l'Altro dice di sé e nel dire di sé dice l'Altro. E qui «ciò che diletta è l'essenziale» (Hegel). Essenziale è la contraddizione innovante. L'essenza riflessiva - e perciò inquietante - del linguaggio (BRUNO R. 2000: 23-27).

7 Si rimanda a BINET A. 1892: 140, 236-243; Pirandello L. *apud* PIRANDELLO L. 1960: 149-151.

8 BERGSON H. 1907; BERGSON H. 1922.

9 Si rimanda a BERGSON H. 1896.

10 Si veda SIMMEL G. *apud* SIMMEL G. 1999: 209-245.

11 Si veda SIMMEL G. 1982: 1.

12 Si rimanda a FREUD S. 1989: [vol. VIII] 660-663. Per un confronto Pirandello-Freud si veda PIRANDELLO L. 1960: 880. Per gli influssi del pensiero tedesco sullo scrittore si rinvia a BIAGIONI L. 1952: 523-532; AA.VV. 1984; DOMBROSKI R.S. 1982: 59-67; Dombroski R.S. *apud* BONDANELLA P., CICCARELLI A. 2003: 89-103.

13 Per la poetica del vedere e dell'udire RONDONI D. 1991: 135-146; CURI F. 1987: 57-74.

8. Rapporto estetica-semiotica: ambiguità e polisemia nella “comunicazione” poetica

Dopo quest'ampia digressione, importante e funzionale per la comprensione della “lingua pascoliana” e della poesia del Novecento, è d'uopo tornare al linguista Jakobson e ai suoi due processi fondamentali di “costruzione del discorso linguistico”: *selezione* e *combinazione* mediante cui la funzione poetica proietta il principio di equivalenza dall'asse della selezione a quello della combinazione. Il principio di equivalenza, come la similarità/dissimilarità e la sinonimia/antinomia regola la selezione del parlante (atto di parola); mentre, invece, la costruzione della sequenza, il piano dissociativo, si fonda sulla contiguità (paradigma e sintagma). Nel discorso poetico l'equivalenza costituisce l'elemento costitutivo della sequenza; e ciò si verifica a ogni livello del segno linguistico:

In poesia - assevera il semiologo -, non soltanto la sequenza fonematica, ma così pure ogni sequenza di unità semantiche tende a stabilire un'equazione. La sovrapposizione della similarità alla contiguità conferisce alla poesia quell'essenza simbolica complessa, polisemica, che intimamente la permea e la organizza (JAKOBSON R. 1966: 208).

La funzione dominante nel linguaggio pratico è il messaggio di se stesso, di là dalla divisione della poesia in generi, come l'*epica* (che si concentra sulla terza persona e coinvolge anche la funzione referenziale), la *lirica* (che si orienta alla prima persona e si lega alla funzione emotiva) e la *poesia della seconda persona* (contrassegnata dalla funzione conativa: supplica o esortazione)¹⁴.

Sulla scia di Jakobson, il rapporto estetica-semiotica come “moda strutturalista”, da non confondere con lo strutturalismo linguistico di Saussure, è stato studiato particolarmente da Garroni, che mette in guardia dalle tendenze egemoniche della semiotica¹⁵, e da della Volpe, fondatore di un'estetica materialistica e storica¹⁶. Della Volpe distin-

14 Si confronti JAKOBSON R. 1966: 191.

15 Si veda D'ANGELO P. 2007: 229-239.

16 Si veda DELLA VOLPE G. 1979: 10, in cui rivendica «Le basi semantiche della poesia o letteratura e quindi [...] un abbozzo di Semiotica estetica generale», in linea con la moderna linguistica scientifica saussuriana, contro «l'algebra linguistica di Hjelmslev» (DELLA VOLPE G. 1979: 10).

gue tra un linguaggio comune (equivoco), perché omnitestuale, un discorso filosofico-scientifico (univoco), in quanto omnicontestuale, e un discorso poetico (polisenso), che è contestuale-organico. Per la poesia la specificità consiste nel suo carattere polisenso, ossia semantico specifico, che la differenzia dagli altri linguaggi:

Dovremmo allora concludere che c'è un "discorso poetico", come c'è un discorso storico e scientifico, etc., e che il termine "discorso" è da prendersi in senso letterale rigoroso - di procedimento razionale-intellettuale - anche nel caso della poesia: in tutti i casi (DELLA VOLPE G. 1979: 6).

Il discorso artistico, di cui quello poetico è una manifestazione, sottolinea il carattere discorsivo ed intellettuale dell'opera d'arte di cui rivive la peculiarità nell'aspetto semantico e tecnico e si configura oltre il nesso tra l'opera e la struttura sociale che la genera; non bastano gli aspetti gnoseologici generali, occorre analizzare quelli specifici e propri, individuando gli elementi tecnico-semantici ed i contenuti logico-intuitivi, che differenziano il discorso artistico da quello scientifico o filosofico. Il connotato di polisemicità, in breve, distingue l'elaborazione poetica dalle altre espressioni artistiche, in quanto essa è

una pluralità aggiunta di significati, indissociabile da un determinato contesto, perché da questo e per questo prodotta, che costituisce il pensiero o discorso poetico e la sua autonomia (DELLA VOLPE G. 1979: 79)¹⁷.

Ma il testo poetico ha un destinatario, come rileva Jakobson. Nella comunicazione ordinaria, stando alla disamina dell'illustre semiologo, ossia quella che ci consente di scambiare informazioni finì a se stesse, vale a dire che non presuppongono altri livelli di significato, sono chiamati in causa l'*Emittente* (la fonte dell'informazione) ed il *Destinatario* (la persona o cosa a cui si rivolge l'informazione). Tra di loro - indispensabili perché si instauri un circuito comunicativo - si inseriscono la sostanza e la modalità della trasmissione, intorno a cui ruotano altri fattori, già dianzi evidenziati: il *Messaggio* (la combina-

17 Non dissimilmente Jakobson, da cui l'autore trae spunto: «l'ambiguità è un carattere intrinseco, inalienabile, da ogni messaggio su se stesso; è, insomma, un corollario della poesia» (JAKOBSON R. 1966: 209).

zione di segni con cui si trasmette l'informazione), il *Canale* (il mezzo fisico che porta il messaggio), il *Referente* (la realtà extralinguistica cui si riferisce il messaggio), il *Codice* (il sistema normativo che regola i segni di una lingua, associando un significato-concetto e un significante fisico e grafico, rendendoli intellegibili), il *Luogo* e il *Tempo* (in cui si svolge la comunicazione, ovvero la sua *situazione* e il suo *momento*). Perché ci sia comunicazione occorrono la *codificazione* del messaggio da parte dell'*Emittente* e la *decodificazione* da parte del *Destinatario*. La naturale polisemia va riportata al grado zero (isotopia di un enunciato), altrimenti si fraintende l'informazione.

Non è così, invece, per la comunicazione poetica, in cui la lingua è chiamata a sfruttare tutte le potenzialità e ambiguità a motivo del destinatario (il lettore), che è un'entità astratta. Anzi, l'ambiguità e la polisemia (discorsi poli-isotopici) del testo fanno del destinatario piuttosto un "produttore", che un "consumatore".

Infatti il testo poetico non è - per Barthes - una struttura chiusa di segni, ma una sorta di

“galassia” di significanti; non una struttura di significati; non ha inizio; non è reversibile; vi si accede da più entrate, di cui nessuna può essere decretata la principale (BARTHES R. 1973: 11).

Il lettore è chiamato a decifrare e costruire “percorsi di lettura”.

Al destinatario viene richiesta una collaborazione responsabile. Egli deve intervenire a colmare i vuoti semantici, a ridurre la molteplicità dei sensi, a scegliere i propri percorsi di lettura, a considerarne molti a un tempo - anche se mutuamente incompatibili - e a rileggere lo stesso testo più volte, ogni volta controllando presupposizioni contraddittorie. Il testo estetico [leggi anche poetico] diventa così la fonte di un imprevedibile atto comunicativo, il cui autore reale rimane indeterminato, talvolta essendo il mittente, talvolta il destinatario che collabora alla sua espansione semiotica (ECO U. 2008: 104).

Il testo letterario, inoltre, è ideato e scritto per essere stampato e diffuso; e, però, è pensato come intenzionalmente congiunto, ossia tendente alla permanenza e alla fruizione, seppure non dialogi-

ca, rivolto soprattutto al messaggio in se stesso (autoriflessività). E quantunque le parole del poeta siano caricate di significati inusuali, egli mantiene pur sempre un criptico riferimento all'esperienza umana comune, fosse anche solo letteraria. Per capire la poesia è, allora, necessario conoscere l'esperienza artistica e la storia letteraria del suo autore¹⁸. L'ambiguità si origina dall'autoriflessività e dalla polisemia dei significanti verbali. L'alone semantico si dilata in una iperconnotatività evocatrice di molteplici sensi. Di qui il largo uso di metafore. La deviazione espressiva determina un nuovo senso nell'ordine dei significati in cui si approfondisce la dicotomia fra segni e oggetti. In parte della lirica contemporanea è soppressa ogni intenzione di significato, ma rimane in ogni caso il segno a significare se stesso in quanto segno, in rapporto con altri. La deviazione dal codice semantico abituale è fuor di dubbio la caratteristica principale della poesia, della sua "rivolta poetica", mirante a produrre un nuovo universo di senso da trasmettere, in cui permane, benché aggredita, la funzione simbolica¹⁹. La *rivolta/repressione*, allora, non si esercita nell'ambito degli istinti, come pensava Freud, sibbene in quello dei significati e nel rifiuto del codice semantico comune.

Nella rivolta sociale si attua la stessa dispersione anagrammatica di quella del significante nel poema, di quella del corpo nell'erotismo, di quella del sapere e del suo oggetto nell'operazione analitica: la rivoluzione o è simbolica, o non è affatto (BAUDRILLARD J. 1999: 219).

Siamo passati dalla lingua oggetto alla lingua soggetto:

18 Si rende indispensabile, per dirla con Gadamer, una "fusione di orizzonti" (*Horizontverschmelzung*). Si veda GADAMER H.G. 2000: 352-357, 432-ss. «La comprensione non è il risultato di un'immedesimazione empatica dell'interprete nel punto di vista dell'autore, come se l'orizzonte del primo dovesse riflettere interamente quello del secondo. Essa è piuttosto un processo grazie al quale l'orizzonte particolare dell'interprete entra in comunicazione con l'orizzonte dell'autore, riadattando costantemente la propria posizione, modificando quindi le proprie attese, individuando nuove possibilità conoscitive, inizialmente non previste. Viene così a determinarsi, grazie alla fusione degli orizzonti particolari, un orizzonte più ampio, una prospettiva superiore, la quale non si dà una volta per tutte in modo esaustivo, essendo sottoposta a continui aggiustamenti, e nella quale vengono incluse sia la prospettiva dell'interprete che quella dell'autore» (Da Re A. *apud* VIGNA C. 2001: 115).

19 Il simbolismo è importantissimo per comprendere il Pascoli e i poeti del Novecento.

non è ciò attraverso cui si pensa, ma ciò con cui si pensa, o addirittura ciò che ci pensa e da cui siamo pensati (ECO U. 1973: 106)²⁰.

9. Dal linguaggio “dimora dell’Essere” alla Trascendenza della Parola

Per Hölderlin «Pieno di merito, ma poeticamente, abita / l’uomo su questa terra»²¹. Dunque egli costruisce, poeticamente, col linguaggio. Fabbricando poeticamente le cose, costruisce: edificare abitazioni e fare poesia hanno in comune il senso ultimo di ciò che la poesia indica²². «L’atto del fare si dice in greco *poieîn*, condurre all’essere (*eis ousían*) ciò che prima non è (*hóper àn mé próton ón*). L’abitare [*Das Wohnen*] dell’uomo dovrebbe essere poesia (*Poesie*), cioè qualcosa di poetico» (HEIDEGGER M. 1980: 125)²³. Il linguaggio, heideggerianamente, è la “dimora dell’Essere”, come il filosofo asserisce nella famosa frase dell’*Humanismusbrief*²⁴. In *Essere e tempo* sottolinea la sua gettatezza (*Geworfenheit*) nella tradizione, che determina, così, il luogo del *Dasein*²⁵.

E questa non è una domanda sull’abitare, così come si abita la terra [*Erde*], un Paese, una nazione, una lingua: qui non c’è nessuna scelta, si è da sempre coinvolti, impigliati e quindi gettati in un mondo che è tanto una lingua quanto un luogo, come anche una Terra. *Si può pensare questo getto [Wurf] come un accidente prima del pensiero, allo scopo di pensare* (DERRIDA J. 2008: 95).

20 Sul motivo del sovvertimento, consapevolmente o inconsapevolmente voluto e desiderato, dell’esistente letterario, insistono Fantasia e Tallini, analizzando i tre movimenti letterari italiani (simbolismo, crepuscolarismo e futurismo), in ambito europeo, ma dovendo fare i conti con la particolare dimensione, tutta decadente, fra tradizione ottocentesca e innovazione novecentesca (FANTASIA R., TALLINI G. 2004).

21 Si veda HEIDEGGER M. 1980: 125-138; 135. «Voll Verdienst doch dichterisch, wohnt / Der Mensch auf dieser Erde» (*Ausgabe*, 2, 1, 372).

22 Si rimanda a MORETTI G. 1986: 95-115, 105.

23 «Ogni arte è nella sua essenza Poesia» (HEIDEGGER M. 1968: 56).

24 Si veda HEIDEGGER M. 1997: 312.

25 HEIDEGGER M. 1976: §§ 12, 29. L’esserci (*Dasein*) è solo possibilità di *exsistere*; gli uomini sono «ciò che vanno facendo» (HEIDEGGER M. 1976: 157).

Col *Prologo* dell'evangelo giovanneo possiamo dire, perciò, che: «In principio era la parola» (*Gv*, 1, 1), e, parafrasando l'*Ecclesiaste* (o *Qoelet*), che le parole dei poeti, alla stessa maniera di quelle dei «saggi, sono come pungoli; come chiodi piantati, la raccolta di autori» (*Qo*, 12, 9-11), perché esse «sono la nostra vita e longevità» (CAVALLETTI S. 1968: 439). È la Parola che ha permesso all'amore di Dio di farsi visibile e udibile, come ci testimonia la Rivelazione del Sinai, a cui si accennerà fra breve. Il credente non può, perciò, fare a meno della Parola di Dio, che deve, anzi, portare «nelle viscere» (*Sal*, 40, 9)²⁶. Perché la parola sia recepita c'è bisogno - come dice, con una bellissima sinestesia, l'autore del *I Libro dei Re* - di «un cuore che ascolta»²⁷ (*lev shomeà*), perché la parola è «gioia del cuore» (*Sal*, 119, 111), «gioia e letizia del [...] cuore» (*Ger*, 15, 16). Nella Rivelazione del Sinai l'autore sacro sottolinea il carattere della trascendenza divina, con la fiamma di fuoco in mezzo al Roveto Ardente, che brucia senza consumarsi e che attira la curiosità di Mosè: «Voglio avvicinarmi a vedere questo grande spettacolo: perché il rovetto non brucia?» (*Es*, 3, 3, 2-3). Egli «è avvinto dal fascino del fuoco divino che non consuma ciò che tocca» (MANES R. 2009: 134).

Questo rovetto abitato dal fuoco divino non si consumerà mai. È capace di sopravvivere alla prova del tempo e della violenza fisica [...]. Il destino di questo rovetto non si concluderà nella cenere: la sua luce si eleva al di sopra della morte terrena (VIGÉE C. 1988: 24) [proprio come avviene per la poesia].

«Si tratta della trascendenza di Dio che irrompe nella ferialità dell'uomo senza umiliarla» (MANES R. 2009: 134-135).

Ma anche la parola è trascendente.

Mosè desidera capire quello che sta succedendo, ma la comprensione dell'evento avviene quando l'esperienza visiva - che non è solo accessoria ma propedeutica, perché la visibilità conferisce credibilità alla parola - cede il posto a quella uditi-

26 «Ed io lo desidero, mio Dio, porto la tua *Torah* [rivelazione, insegnamento e però parola] nelle mie viscere» (*Sal*, 40, 9).

27 Il giovane Re Salomone, in risposta all'invito rivoltagli da Dio di chiedergli qualunque cosa, dice «Donami, Signore, un cuore capace di ascolto» (1 *Re*, 3, 9).

va, «perché il Dio di Israele non è in primo luogo un Dio di immagini e di visioni, ma il Signore della parola e dell'ascolto» (VIGÉE C. 1988: 28).

Perché l'esperienza visiva di Mosè diventi uditiva è necessaria la distanza che permetta l'estasi (MANES R. 2009: 135).

Parlare è uscire da sé e mettersi in comunicazione con gli altri. La parola (e questo vale ancor più per la poesia) è una fiamma che non si consuma, che fa uscire l'uomo dalla sua desolazione e solitudine, dalle sue angustie. Non è un caso che Jahweh si faccia conoscere sull'*Horeb* (che letteralmente significa “desolazione”, appunto). Ma l'*Horeb* è una montagna (*bar*), che etimologicamente deriva dal verbo *baràh* “essere gravido”. Nel luogo della desolazione, mediante la parola, è pronta per Mosè la rinascita (palingenesi)²⁸. Questa parola è gratuita, ma per riceverla l'uomo deve uscire da sé, prima della contemplazione di Dio (estasi). La parola, dunque, è fin dall'inizio: «*Bereshit barà* [da *dabar*, parola] *Elhoim et hasmaym ve' et ha' arets*”, «in principio Dio creò il cielo e la terra» (*Gen*, 1, 1), recita l'inizio del testo genesiaco. *Barà*, in greco *poïeo*, fare, da cui “poesia”! *Ab origine*, dunque, appare la parola col suo valore creativo di *Lògos/Verbum*. Che fin dalla filosofia greca, da Anassagora, ha assunto un'importanza centrale come entità creatrice e, nella scrittura cristiana, fondativa, sino a diventare la figura del Figlio nell'evangelo di Giovanni: «*En archè en ho lògos*», «in principio era la parola» (*Gv*, 1, 1), che richiama l'*incipit* genesiaco «*En archè epoïesen ho Theòs*», ove il verbo fare, nel testo ebraico, deriva da parola: *barà/dabàr*. Cioè in principio Dio fece e disse. Il dire di Dio è, dunque, parola creatrice, è il suo darsi. Dire è creare, come avviene in poesia. La parola è un *medium* per comunicare e, quindi, è *in-informativa*, ma è anche un elemento di trasformazione della realtà: pertanto è anche *per-formativa*. Essa muta la realtà a partire dai livelli psico-neurologici dell'individuo soggetto e oggetto del flusso della parola. Dire e fare *simul stant*; e non sono solo idee razionali (*species expressae*), che provocano i loro effetti pratici e psicologici sugli uditori o sui destinatari della parola. Tutti siamo «uditori della parola», per dirla col grande teologo Rahner, «Hörer des Wortes» (RAHNER K. 1963). Possiamo correre il rischio, evidenziato da San Giacomo, di es-

28 Si veda MANES R. 2009: 134.

sere «ascoltatori smemorati» (Gc, 1, 25). Alla domanda di Mosè a Dio: «Chi sei?», segue la risposta «Eyh-Asher-Eyh», «Io sono Colui che [ci] sono» (Es, 3, 14)²⁹, «Colui che sarà per sempre con te». Dicendo il suo nome, Dio si mette in gioco, in relazione con Israele.

Avendo dato il suo nome, Dio si rende disponibile per il popolo. Dio e il popolo possono ora incontrarsi uno con l'altro e si possono rivolgere la parola reciprocamente (FRETHEIM T.E. 2009: 90)³⁰.

Parlando, Dio dona qualcosa di sé, proprio come fa l'uomo quando proferisce la parola e tesse relazioni e stabilisce legami (CONGAR Y. 1985: 20).

Basta un alito, un *flatus vocis*, di roscelliniana memoria, a fare la storia:

umanamente parlando, la parola [...] è quasi un niente nella realtà, un alito. Appena pronunciata, scompare. Sembra essere niente. Ma già la parola umana ha una forza incredibile. Sono le parole che creano poi la storia, sono le parole che danno forma ai pensieri, i pensieri dai quali viene la parola. È la parola che forma la storia, la realtà (BENEDETTO XVI 2008: 12)³¹.

In linea col testo genesiaco, parlare è uscire da se stessi, la parola è il mezzo con cui Dio esce da se stesso e ci raggiunge attraverso la scrittura:

grazie alla scrittura la parola arriva fino a noi, raggiungendoci non più tramite la “voce” di chi l’ha annunciata, ma attraverso il “significato” e la “cosa” (RICOEUR P. 1983: 88).

Chi sa custodire parole autentiche diventa dimora, anzi icona per le cose, gli eventi, le persone, preparandosi ad ospitare il poeta assoluto, Dio (MANNUCCI V. 2001: 11).

29 Per alcuni esegeti la radice del nome YHWH (Yahwèh) non sarebbe *hayâ*, essere, ma *basâ*, amare con passione. Dio sarebbe l'amante appassionato del suo popolo. Si veda OLK E. 2011: 46. È preferibile fondere le due radici. Colui che è, ama con zelo e si fa conoscere con la parola.

30 L'essere di Dio è, dunque, “essere per il suo popolo” (proesistenza).

31 *Nel Veni Creator* è lo Spirito che dà voce alla parola («sermone ditans guttura»).

Il linguaggio è perciò casa, abitazione. «Wir irren heute durch ein Haus der Welt», «Noi erriamo oggi nella casa del mondo» (HEIDEGGER M. 1962: 31), poiché ci manca il linguaggio che «è la casa dell'essere. Nella sua dimora abita l'uomo. I pensatori e i poeti sono i custodi di questa dimora» (HEIDEGGER M. 1997: 267-268)³².

È [...] solo la poesia stessa a rendere possibile il linguaggio. La poesia è il linguaggio originario di un popolo storico. È, quindi, viceversa, l'essenza del linguaggio che va compresa a partire dall'essere della poesia³³.

*10. Un tentativo di approccio fenomenologico:
dalla verità/possesso (aletheia) alla fedeltà/rapporto (èmet).
La parola pneumatofora del poeta.
Il poeta "funzionario dell'umanità" nel "mondo della vita"*

A ventitré anni dalla scomparsa di Giovanni Pascoli nella celebre Conferenza di Vienna del 1935 Husserl parla di uno speciale «contegno critico» [*Kritische Haltung*] capace di coinvolgere «l'umanità stessa» [*Menschheit*] con i suoi valori implicitamente o esplicitamente dominanti, in ogni caso vincolati al suolo della tradizione nazionale³⁴. Il fondamentale antidogmatismo impedisce al filosofo di appagarsi dei risultati già conseguiti e lo induce a cercarne di nuovi, a ravvivare il *telos* del pensiero con un contegno critico e con uno sguardo razionale ed affettivo; l'*epochè* fenomenologica esige come metodica fondamentale una filosofia realmente radicale. Il reale avvicinamento all'umano rende il filosofo - ma questo discorso vale anche per il poeta e per Betocchi in modo speciale - «funzionario dell'umanità», contribuendo a rifondare il «mondo della vita» (*Lebenswelt*) e l'intersoggettività

32 «Il loro vegliare è il portare a compimento la manifestatività dell'essere; essi, infatti, mediante il loro dire, la conducono al linguaggio e nel linguaggio la custodiscono» (HEIDEGGER M. 1997: 267-268). «Il linguaggio è insieme casa dell'essere e dimora dell'uomo» (HEIDEGGER M. 1997: 312).

33 HEIDEGGER M. 1988: 52.

34 Si veda HUSSERL E. 2015: 324.

(*Intersubjektivität*)³⁵. Situato dentro l'orizzonte del mondo, il filosofo, come il poeta, esperisce-il-mondo (*welterfahrendes Leben*) e gli conferisce senso (*Sinngebung*). Il vero poeta, e Betocchi lo è, è, perciò, psicologo migliore dello psicologo; egli fa “parlare” le cose, riesce a portare alla luce quel che esse “vogliono dire”, il loro *sens*o profondo. Né si preoccupa di isolare quel che è solo il segno emblematico della comprensione stessa, intensificando la coscienza dell'uomo. Scrive il poeta Gottfried Benn

In der Kunst - muss man immer da sein, sofort, ohne Einleitung, ohne Erklärungen, ohne Vorworte: ansetzen und sein - reine Existenz (BENN G. 1954: 121)³⁶.

Dove è appena da notare come *Existenz* equivalga heideggerianamente a “coscienza”. Il senso dell'oggetto si emblematizza nell'idea, nel significato a cui a assurge attraverso l'espressione linguistica, ma non vi si riduce. Tra l'altro, il senso dell'oggetto è da ricercarsi al livello della *coscienza costituente*. Il *sens*o noematico non è che la proiezione del *sens*o noetico³⁷. L'approccio al frammento, come bisogno di concretezza, contro le astrazioni totalizzanti della modernità, scopre il simbolo: se il pensiero logico collega elementi vicini, la metafora, che è propria del pensiero analogico, unisce elementi lontani in un'immagine, autonoma e relata, che è quella poetica e simbolica, che riscopre il valore di ciò che è evocativo e che mette insieme quanto è lontano, senza cancellare le differenze. Contro la presunzione totalizzante che, eliminando ogni ombra, mira a ridurre tutto all'Unità (Hegel), reagisce l'alterità che provoca ed evoca, che si esprime nel dubbio, da *du-hibeo*, *duo-habeo*, ossia la *dualità* e la *binarietà*, da cui l'autonomia strutturale del *logos*. La verità, *aletheia*, che consiste nel trarre fuori l'ente dal suo nascondimento e farlo vedere come non-nascosto (*alethes*), segna la vittoria dell'idea, che giunge a una visione onnicom-

35 Per il *Lebenswelt* si rimanda a BIEMEL W. 1971: 653-681; DECLÈVE H. 1971: 151-161; WILD J. 1964: 10-28; mentre, per l'*Intersubjektivität*, si veda DANEK J. 1975: 157-191; HYPPOLITE J. 1971: 499-512; Held K. *apud* CLAESGES U., HELD K. 1972: 3-60. Per il concreto mondo-della-vita, il mondo prescientifico dell'esperienza quotidiana (*vorwissenschaftliche Erfahrungswelt*), che ci è sempre dato, si veda HUSSERL E. 1972: 81. Si rimanda inoltre a PACI E. 1972: 34-38.

36 «Nell'arte – devi esserci sempre, immediatamente, senza presentazioni, senza spiegazioni, senza prefazioni, cominciare ad essere – una vera esistenza».

37 Si veda HUSSERL H. 1950: 246.

prensiva nel monismo hegeliano dello Spirito Assoluto (si potrebbe considerare, però, anche l'occasione inversa: *aletheia* = ciò che non si vede, assenza-ambigua che lega all'origine visibile e invisibile); ma la verità, in senso biblico, è più vicina alla concezione che ne ha il poeta: essa è *èmet*, ossia fedeltà/rapporto; a dominare non è più l'uno, ma il due: la verità non è ciò che si conosce, ma ciò che si pratica: essa non si contrappone all'errore, ma all'infedeltà³⁸.

Al pensiero unico (assolutistico, esclusivista e dogmatico) si oppone una ricerca zetetica e relativistica. Già Kant ipotizzava una fede dubbiosa nella *Critica del giudizio*: *Zweifelglaube*, alla lettera, dubbio-fede³⁹.

11. Il linguaggio come forza creatrice dello spirito

La poesia è l'atto stesso della creazione, come risulta dal significato etimologico della parola, che si esprime attraverso il linguaggio. L'uomo dà il nome alle cose e, con tale atto, terminano di essere se stesse e diventano il loro nome e sono in funzione di lui. Ma i nomi rappresentano pur sempre la natura delle cose: «*nomina sunt consequentia rerum*» (GIUSTINIANO, *Institutiones*, II, 7, 3), e, successivamente, in forme simili, il giudice Riccardo Da Venosa, che, in una commedia in forma dialogica, composta tra il 1230-1232, intitolata *De Paulino et Polla*, scrive: «*Conveniunt rebus nomina saepe suis*»⁴⁰. Hegeliana-mente l'apparire dello spirito nell'esistenza, come mondo umano, è il *linguaggio*. La "facoltà di dare nomi" è la prima grande forza creatrice dello Spirito, il primo processo di umanizzazione della natura, lo strumento attraverso cui lo Spirito realizza il suo diritto di supremazia e di appropriazione dell'intera natura⁴¹, come asserisce il filosofo nella sua *Jenser Realphilosophie*. Senza, poi, neppure scomodare lo "Spirito", anche Giovanni Pascoli ne *Il fanciullino* [III, Marzocco, 1897] affermava che «egli [cioè "il fanciullino"] è l'Adamo che mette nomi a tutto ciò che vede e sente».

38 Si veda QUINZIO S. 1984: 22-25.

39 Si veda KANT I. 1969: 361.

40 Si rimanda a FUMAGALLI G. 1980; DUMÉRIL É. 1854: 390.

41 Ancora BIANCO M. 2004: 58. Si veda inoltre HEGEL G.W.F. 1971: 110.

L'atto con cui, ad ogni modo, lo Spirito si ricongiunge riflessivamente con se stesso sull'oggetto - il dominio di sé - si perfeziona nel segno (*Zeichen*) e nel *linguaggio* (*Sprache*) su cui si impianta il processo di universalizzazione del pensiero divenuto "come pensiero": *intelletto* (*Verstand*) e *ragione* (*Vernunft*). Il passaggio di questi momenti è il passaggio dallo "spirito sognante" allo "spirito desto", "ridestato" nel 'regno' dei nomi"⁴².

Il fatto che io intuisco la cosa solo in quanto segno - assevera ancora il Filosofo -, ed invece la sua essenza in quanto io, in quanto significato, riflessione in sé, è esso stesso oggetto, interiorità, che anche *esiste*. Dapprima è così interiorità *immediata*; ma poi deve entrare anche nell'esistenza, diventare oggetto: ritorno all'essere. Questo è il linguaggio come *facoltà di dare nomi*⁴³.

Il linguaggio, quindi (e questo vale ancor più per la poesia), è la prima forza creatrice dello Spirito; con il nome l'oggetto nasce fuori dall'io. Per Marcuse

Il linguaggio è il mezzo attraverso il quale ha luogo la prima integrazione di soggetto e oggetto. Esso costituisce anche la prima comunità effettiva nel senso che è oggettivo e condiviso da tutti gli individui (MARCUSE H. 1966: 95).

Ogni cosa si comunica, perciò, nella lingua, e, quindi, nell'uomo, signore della natura, che nomina le cose. L'uomo è il solo e unico soggetto della lingua, dichiara Benjamin⁴⁴. Secondo Horkheimer e Adorno⁴⁵ la parola costituisce una prima e necessaria violenza inferta alla natura, che, nella dicotomia simbolo-oggetto, fa la storia, intesa come continuo processo di umanizzazione della natura. La parola è sacra - ne sono, infatti, padroni i sacerdoti e i maghi - e trasforma il mondo che, senza essere detto, non può esistere. L'uomo è abitatore del linguaggio e al di fuori di esso non trova né il mondo né se stesso. Il linguaggio è poetico, perché creativo, dice Heidegger, «è il fondamento che regge la storia» (HEIDEGGER M. 1988: 51), situandosi nella relazione resa possibile dal diritto, che conferisce la totalità del senso, in cui

42 HEGEL G.W.F. 1971: 63.

43 HEGEL G.W.F. 1971: 109. Si veda anche HEGEL G.W.F. 1951: 459-ss.

44 Si veda BENJAMIN W. 1962: 57-58.

45 Si rimanda a HORKHEIMER M., ADORNO T.W. 1980: 28-29.

solo può esprimersi l'uomo⁴⁶. Per Goldoni *ratio* (ragione) e linguaggio (*oratio*) si implicano reciprocamente. Senza linguaggio l'uomo non può far uso della ragione. Perciò Herder si ricollega esplicitamente alla definizione greca dell'uomo come animale che ha il linguaggio⁴⁷.

Reso non funzionale e perciò stesso *perplesso* e *stupefatto* il soggetto del linguaggio, sempre piegato alle 'servitù' del dire-funzionale, torna (per usare una bellissima espressione, *prendre de l'hauteur*, contenuta nello scritto su René Char e la forza della poesia) a 'prendere quota' verso l'*inaccessibile* del suo essere; sospeso al *muro del silenzio*, a quel muro pieno di forme, ricco di significati equivoci - "Un segno noi siamo non significante", scriverà Hölderlin - l'*abitatore del linguaggio*' che è l'uomo non sarà però l'*errante della verità* nella 'contrada dell'Essere'; ma piuttosto il *viandante alla ricerca della sua ombra*, alla ricerca cioè di quel *tempo e spazio del proprio essere* che le tre configurazioni dell'essere [...] animale, morte, infanzia, eminentemente stanno a indicare (BATAILLE G. 2000: 23).

Il linguaggio poetico è contraddittorio: dice, dis-dicendo, come rileva acutamente Raffaele Bruno:

Ora il linguaggio della contraddizione contraddice sì il linguaggio logico, predicativo. Ma non perché risalga semplicemente al dire puramente rivelativo. Ma perché li "combina" insieme, li mescola, li accomuna - li tiene in connessione reciproca. È questa connessione di differenti, di contrari - di *katàphasis* e *phàsis*, di giudizio e di rivelazione - che la poesia dice. *Dis-dicendo*. Mirabile è perciò il linguaggio che (come si è già detto) *facendo verso su se stesso*, riflettendo se stesso, dice la contraddizione. Ossia: il linguaggio che, *nel dire di sé*, dice l'altro di sé, il suo stesso altro. Il linguaggio che dà luce, spessore, profondità al giudizio, rendendolo paradossalmente più 'astratto' e sensibile insieme. E cioè più 'lieve', 'leggero'. Proprio come si legge nei *Canti* [di Leopardi]. E come scrive Italo Calvino, in un passo delle *Lezioni americane* [... Garzanti, Milano 1988, p. 26]: «Leopardi, nel suo ininterrotto ragionamento sull'insostenibile peso del vivere, dà alla felicità irraggiungibile immagini di leggerezza: gli uccelli, una voce femminile che canta da una finestra, la trasparenza dell'aria, e

46 Ancora HEIDEGGER M. 1988: 51.

47 Si rinvia a GOLDONI D. 1990: 32; WELLS G.A. 1959: 33-35.

soprattutto la luna. [...] Il miracolo del Leopardi è stato di togliere al linguaggio ogni peso fino a farlo assomigliare alla luce lunare». *Il mistero della poesia* - meglio: il suo paradosso - è di togliere luce alla connessione logica del linguaggio, di renderlo *lunare*. Di allontanare il prossimo, il linguaggio predicativo, e di avvicinare il remoto, cioè: proprio ciò che ci è più vicino, tanto da sfuggire al nostro sguardo. Poetico è il linguaggio che contraddittoriamente porta alla parola l'Altro, ossia proprio ciò che sfugge al dire predicativo perché da esso solo presupposto. Nella poesia è il *sentire* (l'aristotelico *thigheîn*) che viene alla parola, quella "materia" nascosta che, non vista, sempre accompagna il linguaggio, quel *tempo* che non è fuori del tempo attuale, fuori dalla storia, ma prima e a fondamento di esso. Il *tempo arcaico*, originario, che dà fondamento, stabilità, connessione e insieme tiene in movimento il flusso temporale del linguaggio. [...] È il tempo arcaico, iniziale che, non avendo passato prima di sé, vive il presente. Un presente che non ha confini, nulla che lo limiti. Che è - e soltanto è. [...] Il sapere del poeta non è soltanto "divino", iniziale. Ma *riflesso, secondo, derivato*. Presuppone questo tempo divino. Il tempo del *puer*. [...] La poesia sorge solo in quanto si separa, si estranea da esso, e ne fa il suo passato sempre presente, sempre a venire, [...] per Pascoli il poeta è 'greco' il demiurgo «che per primo mette il nome alle cose», e dunque «la poesia è nelle cose stesse» (BRUNO R. 2000: 23-27).

12. La parola poetica e la parola biblica Il tempo nella Sacra Scrittura⁴⁸

La parola del poeta ha, però, la caratteristica di essere "divina".

Fin qui ci siamo occupati prevalentemente della comunicazione verbale e, nella fattispecie, di quella poetica. Essendo "divina", la parola del poeta può considerarsi, biblicamente, «nostra vita e longevità» (CAVALLETTI S. 1968: 439); ed egli, in guisa della parola di Dio, la porta nelle proprie viscere⁴⁹, se ne nutre, come in una tavola

48 Per la bibliografia sul tempo nella Sacra Scrittura si rinvia alla Nota esplicativa. Per un approccio essenziale si veda BIANCHI E., CODEBÒ M., VENEZIANO G. 2010: 119-131; CECCOTTI L. 2015; CECCOTTI L. 2017; CECCOTTI L. 2019; CECOLIN R. 1990: 387-413; COTTINI V. 2000: 11-28; DAN L. 2019; CRAIG H. 2002; MCQUEEN R. 2011; PERANI M. 1978: 401-421; POLVERELLI M. 2010; STERNBERG M. 2015; SANTINELLO G. 1986.

49 *Sal*, 40, 9 «Ed io lo desidero, mio Dio, porto la tua Parola [Rivelazione] nelle mie viscere».

imbandita⁵⁰, ed essa dà gioia e letizia al suo cuore, capace di un ascolto profondo⁵¹, perché realizza il connubio tra il divino e l'umano; è "parola bruciante" che, come il biblico Roveto Ardente⁵², invece di consumare, trasmette vita e passione per la vita, instaurando una relazione-donazione tra il poeta e il mondo; a motivo della sua doppia cittadinanza, terrestre e divina, la parola poetica, analogicamente a quella ispirata del profeta biblico, è di natura teandrica e pneumatofora, quasi un'epifania della parola creatrice: il poeta si è come racchiuso in essa, la abita e la anima senza posa, con il soffio divino della sua ispirazione. La sua parola chiede ospitalità, esige attenzione, provoca l'ascolto, bussa per entrare, coglie l'interiorità del sé che lo abita e raggiunge l'intimo di chi l'ascolta. Richiede spoliatura dai pregiudizi (come per la Parola biblica è necessario togliere i sandali)⁵³ ed essere pronti all'Estasi (uscire dal proprio io). La parola poetica è, quindi, discreta, ma rivela il cuore⁵⁴ ed esige l'apertura dell'ascolto nella nudità interiore; essa fa uscire il poeta da sé, e questa specie di *Estasi* è il principio del suo dono, come accadde a Mosè vicino al Roveto Ardente; il suo dirsi diviene il suo darsi.

Abbiamo accennato al contesto della sociologia religiosa (relazione tempo/moto) e ci siamo soffermati ampiamente sull'ambito filosofico (relazione/tempo), sfiorando di volo la dimensione scientifica (relazione tempo/materia). Il tempo biblico non è ascrivibile a nessuna di queste categorie, a motivo del suo carattere dinamico e fattuale che lo lega alla storia, intesa come storia di liberazione (Esodo), che sfocia in un tempo di pienezza e di redenzione. La prospettiva è quella lineare della temporalità che il credente deve saper contare nel suo scorrere: «dinumerare dies nostros sic doce nos» (*Ps*, 89, 12), ovvero riposo, azione, contemplazione, parola, silenzio, dolore, gloria, vita e morte (aspetto ossimorico)⁵⁵. Il tempo di preparazione veterotestamentario si compie nell'"oggi della salvezza": «hodie impleta est haec Scriptu-

50 *Sal*, 23, 5 «Per me tu [o Dio] imbandisci una tavola [*šulkan*]».

51 *Ger*, 15, 16 «gioia e letizia del mio cuore», e 1 *Re* 3, 9 «Un cuore che ascolta [*Lev shomeà*]».

52 *Es*, 3, 2-3.

53 *Es*, 3, 4-5 «[Mosè] togliti i sandali dai piedi, perché il luogo sul quale tu stai è una Terra Santa».

54 *Sir*, 27, 6: «la parola che pronunciamo rivela il cuore».

55 Si veda *Qo*, 3, 1-9.

ra» (Lc, 4, 21). Tempo misurato e tempo nella durata: *ét, ólam* (*krónos, kairós, aión*).

Tempo sembra derivare dal greco *témnein*, scansione o suddivisione, da *tagliare*. In ebraico *ét* è il tempo misurato, *ólam* è il tempo eterno, *aión*; il greco *kairós* corrisponde al latino *nunc*, “ora”, ed indica la circostanza opportuna o propria per fare scelte definitive o assumere un impegno fondamentale; *aión, eone*, in geocronologia mezzo miliardo di anni, in escatologia secolo (tempo che richiama il concetto di eternità). L’esperienza temporale umana incide sulla concezione veterotestamentaria in cui si sovrappongono due piani: il *tempo cosmico*, che comprende i cicli della natura, ossia il tempo cronologico dei cicli lunari, del calendario, delle festività, del sabato, ecc., e il *tempo storico*, che si dipana nel fluire degli eventi e tende ad un fine. Tempo cosmico è quello della creazione che vede avvicinarsi, in una intelligenza progettuale, notte e giorno⁵⁶, il movimento degli astri⁵⁷, il fluire delle stagioni⁵⁸. A partire dall’esperienza di liberazione dell’*Esodo* si sviluppa una riflessione teologico-esistenziale sul tempo e sulla storia:

Ideo dic filiis Israel: ego Dominus, qui educam vos de ergastulo Aegyptiorum, et eruam de servitute ac redimam in brachio excelso et iudiciis magnis. Et assumam vos mihi in populo et ero vester Deus; et scietis quod ego sum Dominus Deus vester, qui eduxerim vos de ergastulo Aegyptiorum (Ex, 6, 6-7).

Vi troviamo quattro parole chiave: uscita dalla schiavitù, liberazione, redenzione, elezione. In questo contesto si asserisce la promessa della terra⁵⁹, intersezione tra tempo e spazio in cui è il tempo a dare significato allo spazio. Sul tempo neotestamentario inteso come pienezza (*pleroma*) e *escata* (compimento) abbiamo indugiato ampiamente dianzi. A conclusione di queste brevi riflessioni si riportano le ricorrenze bibliche del tempo, nelle due accezioni sullodate, per coglierne la profonda ricchezza, in una sorta di quadro sinottico e tassonomico.

56 Si veda *Gen*, 1, 5.

57 Si veda *Gen*, 1, 14.

58 E ancora *Gen*, 8, 22.

59 Si veda *Ex*, 6, 8.

Tempo:

Dt 4, 32: ricerca pure i tempi antichi;
1 Cr 12, 33: capaci di capire i t.;
Sl 34, 1: benedici il Signore in ogni t.;
Sl 102, 13: è tempo di averne pietà; il t. fissato è giunto;
Sl 119, 126: è t. che il Signore agisca;
Ao 3, 1: per ogni cosa c'è il suo t.;
Ao 9, 11: tutti dipendono dal t. e dalle circostanze;
Ez 12, 27: egli profetizza per t. lontani;
Da 2, 21: egli alterna il t. e le stagioni;
Da 4, 16: passino su di lui sette t.;
Da 9, 25: Gerusalemme sarà restaurata, ma in t. angosciosi;
Mt 26, 18: il maestro dice: il mio t. è vicino;
Lc 8, 13: e rendono per un certo t., ma ...;
Gv 7, 6: il mio tempo non è ancora venuto;
At : 1, 7: non spetta a voi di sapere i t.;
2 Cor 6, 2: ti ho esaudito nel t. favorevole;
Gal 4, 4: quando venne la pienezza del t.;
Ef 5, 16: recuperando il t. perché i giorni sono ...;
2 Tim 3, 1: negli ultimi giorni verranno t. difficili;
Ap 2, 12: sapendo di aver poco t.;
Ap 2, 14: per un t., dei t., e la metà di un t.;
Da 7, 25: per un t., dei t., e la metà di un t.;
At 17, 30: passando sopra i t. dell'ignoranza;
1 Cor 7, 29: il t. ormai è abbreviato;
*1 Tes 5, 1: quando ai t., e ai momenti, fratelli, non avete bisogno che
ne scrivono;*
Ap 1, 3: il t. è vicino.

Secolo

Is 26, 4: Il Signore è la roccia dei s.;
Mc 10, 30: e, nel s. a venire, la vita eterna;
Gal 1, 4: per sottrarci al presente s. malvagio;
Cal 1, 26: mistero che è stato nascosto per tutti i s.;
2 Tim 4, 18: A Lui sia gloria nei s. dei s.;
Eb 9, 26. Ma ora, alla fine dei s. è stato ...;
*Ger 25, 5: abiterete di s. in s. sul suolo che il Signore ha dato a voi e
ai vostri padri;*
1 Cor 1, 20: dov'è il contestatore di questo s.?
1 Pt 4, 11: al Signore appartengono la gloria e la potenza nei s.;
Ap 22, 5. Il Signore li illuminerà e regneranno nei s. dei s.

Anno

Ge 47, 9: gli anni della mia vita nomade;
Lev 16, 34: fare una volta all'a. l'espiazione;
Sl 65, 11: tu coroni l'a. con i tuoi benefici;
Sl 78, 33: consumò i loro a. con terrore;
Sl 90, 10: i giorni dei nostri a. arrivano a 70;
Sl 102, 27: i tuoi a. non avranno mai fine;
Prov. 3, 2: ti procureranno a. di vita;
Is 38, 15: aggiungerà ai tuoi giorni 15 a.
Is 38, 10: io sono privato del resto degli a.
Is 62, 2: per proclamare l'a. di grazia;
Is 63, 4: il mio a. di redenzione;
Ger 25, 11: Serviranno il re di Babilonia per 70 a.;
Lc 3, 23: Gesù aveva circa 30 a.;
Gal 4, 11: hai osservato giorni, mesi e a.;
Eb 9, 25: il sommo sacerdote che entra ogni a.;
Ap 20, 2: Satana lo legò per mille a.;
Sl 77, 5: ripenso i giorni antichi medito gli a. lontani;
Dan 9, 2: il primo a. del suo regno;
Lc 12, 17: hai molti beni ammassati per molti a.;
Lc 15, 29: ecco da tanti a. ti servo.

Mese

Es 12, 2: questo mese sarà per voi il primo dei m.;
1 Cr 27, 1: mesi per m. tutti i m. dell'anno;
Gb 14, 5 : il numero dei tuoi m. dipende da te;
Gv 4, 35: ci sono ancora 4 m. e poi;
Ap 22, 2: porta il tuo frutto ogni m.;
Lev 16, 29: nel settimo m., il decimo giorno del m.;
Num 11, 20: ma per un m. intero;
Gal 4, 10: voi osservate giorni, m., stagioni e anni.

Settimana

Es 34, 22: celebrate la festa delle s.;
Da 9, 24: settanta s. sono state fissate;
Da 9, 27: stabilirà un patto con molti per una s.;
1 Cor 16, 2: ogni primo giorno della s.;
Lev 23, 15: conterete sette s. intere;
Mt 28, 1: verso l'alba del primo giorno della s.;
Gv 20, 19: la sera di quello stesso giorno, il primo della s.;
At 20, 7: il primo giorno della s.

Giorno

Gen 1,5: Dio chiamò la luce g.;
Gen 2, 3: Dio benedisse il settimo g.;
Gen 8, 22: G. e notte non cederanno mai;
Gen 29, 20: gli parvero pochi g.;
Es 20, 12: Il Signore ha benedetto il g. del riposo;
Dant 32, 7: ricordati dei g. antichi;
Gios 10, 14: mai c'è stato un g. simile a quello;
1 Cor 20, 15: i nostri g. sono come un'ombra;
Sl 19, 2: un g. rivolge parole all'altro;
Sl 39, 4: la misura dei miei g.;
Sl 55, 23: non arriveranno alla metà dei loro g.;
Sl 84, 10: un g. nei tuoi altri è più che mille altrove;
Sl 90, 4: mille anni sono come il g. di ieri;
Sl 102, 24: non portarmi via a metà dei miei g.;
Sl 139, 16: tutti scritti i g. che mi erano destinati;
Prov 3, 2: ti procureranno lunghi g., anni di vita;
Prov 27, 1: non sai quel che un g. possa produrre;
Qo 7, 10: come mai i g. di prima erano migliori;
Qo 12, 3: prima che vengano i cattivi g.;
Is 2, 12: Il Signore ha un g. contro ogni superbo...;
Is 13, 9: il g. del Signore giunge: g. crudele;
Is 34, 10: non si spegnerà né notte né g.;
Is 53, 10: prolungherà i suoi g.;
Ger 33, 20: annullare il mio patto col g.;
Gl 2, 31: prima che venga il g. del Signore;
Sn 2, 11: rimase nel ventre del pesce tre g.;
So 1, 14: il gran g. del Signore è vicino;
Za 3, 9: toglierò via l'iniquità in un sol g.;
Za 14, 7: sarà un g. unico;
Mc chi potrà resistere nel g. della sua ira?;
Mt 6, 34: basta a ciascun g. il suo affanno;
Mt 24, 36: quel g. e quell'ora nessun lo sa;
Mt 28, 20: io sono con voi tutti i g.;
Lc 17, 22: verranno g. che desidererete vedere ...;
Gv 7, 37: ultimo g., il più solenne della festa;
Ro, 14, 6: chi ha riguardo al g. lo fa per il Signore;
1 Cor 3, 13: quel g. apparirà come un fuoco;
2 Cor 6, 2: ti ho soccorso nel g. della salvezza;
1 Teus 5, 2: il g. del Signore verrà come un ladro;
2 Teus 2, 2: come il g. del Signore fosse già presente;
1 Pt 3, 10: chi vuol amare la vita e vedere g. felici;
2 Pt 3, 8: per il Signore un g. è come mille anni;
Ap 1, 10: fui rapito dallo Spirito nel g. del Signore;

Ap 8, 12: il chiarore del g. diminuì di un terzo;
2 Re 19, 3: oggi è g. d'angoscia...;
Ne 8, 9: questo g. è consacrato al Signore;
Gal 4, 10: voi osservate g., mesi, stagioni e anni;
Eb 10, 25: vedete avvicinarsi il g.;
Ap 2, 10: avrete una tribulazione per 10 g.

Come può agevolmente notarsi, la Sacra Scrittura non dà una definizione di tempo, ma constata la diversità fra l'eseguità del tempo umano e l'infinità di quello divino (Eternità) e si chiede il senso del tempo e dei tempi nella relazione tra Dio Personale e Liberatore, che governa tempi e storia, e il popolo del Patto (*Berît*), che di quel tempo e di quella storia è protagonista⁶⁰. Il tempo entra in un piano che non appartiene all'uomo, ma che egli contribuisce a costruire nella quotidianità. Se spazio e tempo, per Einstein, come si è considerato, sono relativi, per la fede ebraico-cristiana essi sono stati visitati dall'Assoluto; il tempo di Dio si innesta in quello dell'uomo. Per una riflessione completa sul tempo biblico si può scegliere come testo esemplare *Qo*, 3, 1-8, che descrive ventotto situazioni umane suddivise in 14 coppie e introdotte sempre da «un tempo (*ét*) per»: tutta l'esistenza umana è inserita nei limiti temporali di nascita/morte. Le due ultime coppie in relazione chiasmica (amore/odio; guerra/pace) le sintetizzano magistralmente. Per qualsiasi cosa vi è, allora, un tempo, nella precarietà assoluta dell'azione dell'uomo che non conosce il suo tempo e, non potendolo programmare, lo smarrisce. All'aspetto del tempo fluido e sfuggente, la filosofia e la letteratura del Novecento hanno rivolto le loro riflessioni, come si cercherà di evidenziare nell'ultima parte del saggio che accennerà, brevemente, al rapporto tra letteratura, poesia e teologia⁶¹, come preludio al saggio betocchiano sul tempo, che concluderà questa fatica, come risposta alla frammentazione, a cui opporrà la certezza metafisica del divino, di cui i poeti si fanno appassionati cantori.

⁶⁰ Si veda *Ps*, 90; *Gb*, 14, 1-6.

⁶¹ Ho dedicato un'ampia analisi alla poesia religiosa del Novecento, scegliendo, a mio parere, gli autori più rappresentativi: si rimanda a BIANCO M. 2019: 669-710. Ripresenterò, ampiamente rivisitato e integrato, il capitolo, con un saggio, inedito e conclusivo, su Carlo Betocchi.

XVI

DAL TEMPO IN S. AGOSTINO ALLA TEORIA DELLA RELATIVITÀ¹

1. Il tempo secondo S. Agostino

«Non definisco tempo, spazio, luogo e moto, in quanto notissimi a tutti». Queste parole di Newton (*Principi matematici della filosofia naturale*, scolio del libro I) riflettono un atteggiamento caratteristico: tempo e spazio sono concetti troppo primitivi. Tutti sanno cosa vuol dire le 12 e 30 minuti del 25 gennaio 2021; cercare di chiarire di più queste idee fa correre il rischio di non capirci più nulla.

Tempo, luogo e moto, presi in particolare o nel concreto, sono ciò che ognuno sa, ma dopo esser passati per le mani di un metafisico divengono troppo astratti e sottili per essere compresi da uomini di senso comune. Dite al vostro domestico di trovarsi in un dato tempo in un certo posto ed egli non si soffermerà a riflettere sul significato di queste parole; egli non troverà la minima difficoltà a concepire quel particolare tempo e luogo o il moto che ve lo condurrà².

Che il problema non si possa liquidare in maniera così sbrigativa lo dimostra però il fatto che lo stesso Newton sente il bisogno di far seguire la frase che ho citato da uno scolio, che occupa varie pagine;

1 EINSTEIN A. 1960; HEISENBERG W. 1961; EDDINGTON A.S. 1971; GRATTON L. 1968.

2 Si veda il *Trattato sui principi della conoscenza umana* (§ 97) di BERKELEY G.

e anche Berkeley non si ferma alle parole riportate. Ma forse la dissertazione più drammaticamente espressiva, sulla natura del tempo, è quella di S. Agostino, nel libro delle *Confessioni*, ancora così valida filosoficamente, di talché mi piace riportare, qui, vari brani particolarmente notevoli, già in parte riferiti.

Che cosa è il tempo? Chi può spiegarlo in maniera facile e concisa? [...] Pure nel discorso, di che parliamo con più facilità e come se lo conoscessimo bene, se non del tempo?

Che cosa è dunque il tempo? Se nessuno me lo chiede lo so; se voglio spiegarlo ad uno che me lo domanda, non lo so più.

E il passato e il futuro, queste due parti del tempo, come possono esistere, visto che il passato non è più e il futuro non è ancora? Ma il presente, se dovesse rimanere sempre presente e non trapassasse mai nel passato, in verità, non sarebbe tempo, ma eternità³.

E ancora:

come si può dire del passato o del futuro che è un tempo lungo o corto? Forse perché il passato è stato lungo quando era ancora presente o il futuro sarà lungo quando verrà? Ma il presente non è né lungo né corto, perché non è altro che una linea di separazione, che si sposta con la velocità della folgore dal passato al futuro. Il presente non possiede durata (AGOSTINO, *Confessioni*, XI, 15).

Eppure, o Signore, noi percepiamo intervalli di tempo e li confrontiamo e diciamo che alcuni sono più lunghi e altri più corti. E misuriamo anche quanto questo tempo è più lungo o più corto di quello e affermiamo 'Questo è doppio, o triplo, oppure questo è proprio uguale a quello' (AGOSTINO, *Confessioni*, XI, 16).

Coraggio, mia ragione, e sforzati con tutto il tuo potere; Dio è il nostro aiuto. Egli è Colui che ci ha creato e non noi ci siamo creati da noi. Sforzati, mentre la verità incomincia ad apparire. È solo in te, o mia mente, che io misuro i tempi. Non interrompermi, cioè non interromperti nel tumulto dei tuoi pensieri! In te io misuro i tempi; l'impressione, che le cose che passano producono in te al loro passare, rimane in te quando

³ Si rimanda ad AGOSTINO, *Confessioni*, XI, 14.

si sono dileguate; questo è ciò che io misuro, mentre è ancora presente; non gli eventi che producono l'impressione mentre passano. Questo, e solo questo, è ciò che misuro, quando misuro il tempo. Questo è dunque il tempo, e se non è questo, ciò che misuro non è tempo (AGOSTINO, *Confessioni*, XI, 27).

La teoria di S. Agostino, cioè che il tempo esiste solo nella mente dell'uomo ed è misurato solo nell'atto che viene richiamato dalla memoria delle cose, è naturalmente una forma estrema di soggettivismo; come tale essa è assai difficilmente confutabile e lo stesso Bertrand Russell, così severo verso i pensatori cristiani, riconosce, proprio per questa teoria del tempo, la grande statura filosofica di S. Agostino. Io ho l'impressione che, quando parliamo dell'evoluzione dell'universo e delle galassie attraverso miliardi di anni, siamo assai più vicini al punto di vista di S. Agostino che a qualunque altro.

Del resto, anche le analisi moderne non se ne allontanano di molto. La conoscenza di qualunque altra parte del flusso (del tempo) passato o futuro, vicino o remoto, è sempre mescolato con la nostra conoscenza della cosa presente. E un positivista estremo come Ernst Mach⁴ afferma che noi perveniamo alla nozione di tempo attraverso la connessione di ciò che è contenuto nella provincia della memoria con ciò che è contenuto nella provincia della nostra percezione sensoriale.

Per la fisica moderna, però, una volta riconosciuto che i due elementi fondamentali della descrizione temporale degli eventi, cioè la successione e la durata, sono inseparabilmente legati alla percezione di cambiamento - interno o privato, esterno o pubblico - la questione di un tempo e di uno spazio come forme *a priori* nel senso kantiano non si pone; «secondo il nostro punto di vista, il concetto di tempo è definito dalle operazioni con cui misuriamo il tempo stesso», afferma il filosofo.

2. Il sistema di coordinate galileiano

Com'è ben noto, ci si riferisce qui alla legge fondamentale della meccanica di Galileo-Newton. Galileo Galilei (1564-1642) è stato un fisico, astronomo, filosofo, matematico e accademico italiano, consi-

⁴ Si veda GORI P. 2018; MACH E. 1975.

derato il padre della scienza moderna. Personaggio chiave della rivoluzione scientifica, per aver esplicitamente introdotto il metodo scientifico (detto anche “metodo galileiano” o “metodo sperimentale”), il suo nome è associato a importanti contributi in fisica e in astronomia. Di primaria importanza fu anche il ruolo svolto nella rivoluzione astronomica, con il sostegno al sistema eliocentrico e alla teoria copernicana. I suoi principali contributi al pensiero filosofico derivano dall'introduzione del metodo sperimentale nell'indagine scientifica, grazie a cui la scienza abbandonava, per la prima volta, quella posizione metafisica che fino ad allora predominava, per acquisire una nuova, autonoma prospettiva, sia realistica che empiristica, volta a privilegiare, attraverso il metodo sperimentale, più la categoria della quantità (attraverso la determinazione matematica delle leggi della natura) che quella della qualità (frutto della passata tradizione indirizzata solo alla ricerca dell'essenza degli enti), per elaborare⁵ ora una descrizione razionale oggettiva della realtà fenomenica. Sospettato di eresia e accusato di voler sovvertire la filosofia naturale aristotelica e le Sacre Scritture, Galilei fu processato e condannato dal Sant'Uffizio, nonché costretto, il 22 giugno 1633, all'abiura delle sue concezioni astronomiche e al confino nella propria villa di Arcetri. Nel corso dei secoli il valore delle opere di Galilei venne gradualmente accettato dalla Chiesa, e 359 anni dopo, il 31 ottobre 1992, papa Giovanni Paolo II, nella sessione plenaria della Pontificia Accademia delle Scienze, riconobbe “gli errori commessi” sulla base delle conclusioni dei lavori cui pervenne un'apposita commissione di studio da lui istituita nel 1981, riabilitando Galilei. La sua legge è conosciuta come *principio di inerzia* e può venir così enunciata:

Un corpo sufficientemente lontano da altri corpi permane in uno stato di quiete o di moto rettilineo uniforme.

Questa legge non dice soltanto qualcosa intorno al movimento dei corpi, ma indica altresì i corpi di riferimento o sistemi di coordinate, accettabili dalla meccanica, che possono essere usati nella descrizione meccanica. Le stelle fisse visibili sono corpi per i quali la legge di inerzia è certamente applicabile con un alto grado di approssimazione. Orbene, se usiamo un sistema di coordinate che siano rigidamente collegate alla terra, ogni stella fissa descriverà, relativamente a tale si-

⁵ Si rimanda al sito https://it.wikipedia.org/wiki/Galileo_Galilei - cite_note-16.

stema, un cerchio di raggio immenso nel corso di un giorno astronomico, risultato questo in contrasto con quanto afferma il principio di inerzia. Così che, se teniamo valido tale principio, dobbiamo riferire questi movimenti soltanto a sistemi di coordinate rispetto ai quali le stelle fisse non si muovono circolarmente. Un sistema di coordinate, il cui stato di moto sia tale che il principio di inerzia risulti valido in relazione ad esso, viene detto “sistema galileiano di coordinate”. Le leggi della meccanica di Galileo-Newton pretendono di essere valide soltanto per un sistema di coordinate galileiano.

3. Il principio di relatività (nel senso ristretto) galileiano

Per ottenere la massima chiarezza possibile, consideriamo un vagone ferroviario che si suppone viaggi di moto uniforme. Al suo moto diamo il nome di traslazione uniforme (“uniforme” perché la direzione e la velocità sono costanti, “traslazione” perché, sebbene il vagone muti la propria posizione rispetto alla banchina, nel far ciò non subisce alcuna rotazione). Immaginiamo un corvo che voli attraverso l’aria in maniera tale che il suo moto, osservato dalla banchina sia uniforme e rettilineo. Se lo osserviamo dal vagone in movimento il moto del corvo risulterà avere velocità e direzione differenti, ma sarà tuttavia uniforme e rettilineo. Esprimendoci in maniera astratta potremmo dire: “se una massa m si muove uniformemente e in linea retta rispetto ad un sistema di coordinate K , allora essa si muoverà uniformemente e in linea retta anche rispetto ad un secondo sistema di coordinate K' , purché quest’ultimo stia compiendo un moto traslatorio uniforme rispetto a K . Tenuto conto della discussione svolta nel paragrafo precedente, se ne ricava che se K è un sistema di coordinate galileiano, allora è pure galileiano ogni altro sistema di coordinate K' che si trovi, rispetto a K , in uno stato di moto traslatorio uniforme. Relativamente a K' le leggi della meccanica di Galileo-Newton sono valide esattamente come lo sono rispetto a K ”.

Avanziamo di un altro passo nella nostra generalizzazione quando esprimiamo la proposizione in quest’altro modo: “se K' è un sistema di coordinate che si muove, rispetto a K , uniformemente e senza rotazione, allora i *fenomeni naturali* si svolgono relativamente a K' secon-

do le stesse precise regole generali come rispetto a K ". Questo enunciato viene detto *principio di relatività* (nel senso ristretto) galileana.

Finché si era convinti che tutti i fenomeni naturali potessero venir rappresentati con l'aiuto della meccanica classica, non vi era ragione di porre in dubbio la validità di questo principio di relatività. Di fronte però al più recente sviluppo dell'elettrodinamica e dell'ottica, risultò con evidenza sempre maggiore che la meccanica classica offriva una base insufficiente per la descrizione di tutti i fenomeni naturali. A questo punto anche il problema della validità del principio di relatività divenne maturo per essere posto in discussione e non sembrò impossibile che la risposta a questo problema potesse risultare negativa.

Esistono nondimeno due fatti generali che di primo acchito parlano in favore della validità del principio di relatività. Sebbene la meccanica classica non ci fornisca una base sufficientemente ampia per la presentazione teorica di tutti i fenomeni fisici, possiamo tuttavia accordarle una considerevole misura di "verità", dato che ci fornisce i movimenti effettivi dei corpi celesti con una minuzia di particolari che non è eccessivo definire pressoché miracolosa. Perciò anche il principio di relatività deve in ogni caso valere con molta precisione per il campo della meccanica. Tuttavia il fatto che un principio fornito di così vasta generalità risulti valido con simile esattezza in un solo campo di fenomeni e che, invece, cessi di valere in un altro, è *a priori* poco probabile.

Procediamo ora al secondo argomento, sul quale torneremo di nuovo più avanti. Se il principio di relatività (nel senso ristretto) non fosse valido, allora i sistemi di coordinate galileiani K , K' , ecc., che si muovono uniformemente l'uno rispetto all'altro, non sarebbero equivalenti per la descrizione dei fenomeni naturali. In tal senso sarebbe difficile non ritenere che le leggi della natura siano suscettibili di venir formulate in maniera particolarmente semplice e naturale, soltanto a condizione che, fra tutti i sistemi di coordinate galileiani possibili, se ne scelga come corpo di riferimento uno ben determinato (K_0) che si trovi in un particolare stato di moto. Questo sistema potrebbe allora con ragione (a causa dei suoi meriti nei confronti della descrizione dei fenomeni naturali) venir chiamato "assolutamente in quiete" e tutti gli altri sistemi galileiani K venir chiamati "in moto". Se, poniamo, la banchina del nostro esempio fosse il sistema K_0 , allora il vagone ferroviario sarebbe un sistema K , relativamente al quale sussistereb-

bero delle leggi meno semplici di quelle valide rispetto al fatto che il vagone K risulterebbe rispetto a K_0 , ossia “in realtà”, in moto. Nelle leggi generali della natura che sono state formulate in riferimento a K, avrebbero necessariamente parte la grandezza e la direzione della velocità di marcia del vagone ferroviario. Ci si dovrebbe aspettare, ad esempio, che la nota emessa da una canna d'organo risultasse differente a seconda che tale canna sia situata col proprio asse parallelamente alla direzione di marcia o perpendicolarmente a tale direzione. Orbene, in virtù del proprio moto lungo un'orbita intorno al sole, la nostra terra si può paragonare a un vagone ferroviario che viaggi con una velocità di circa 30 Km al secondo. Se il principio di relatività non fosse valido dovremmo perciò attenderci che la direzione istantanea del moto terrestre figurerebbe nelle leggi della natura e che, pertanto, i sistemi fisici dipenderebbero per il loro comportamento dall'orientazione spaziale rispetto alla terra. Infatti, a causa della variazione della velocità di rivoluzione terrestre, la terra non può essere in quiete relativamente al sistema ipotetico K_0 per l'anno tutto intero. Nondimeno, le osservazioni più accurate non hanno mai rilevato siffatte proprietà anisotrope nello spazio fisico terrestre, cioè non hanno mai rilevato una equivalenza fisica fra direzioni differenti. Ciò costituisce un argomento molto solido a favore del principio di relatività galileana.

4. Il teorema di addizione per le velocità secondo la meccanica classica e nuovi traguardi che precedono la teoria della Relatività speciale

Supponiamo che il vagone ferroviario viaggi sulle rotaie con una velocità costante v e che una persona cammini entro tale vagone nel senso della sua lunghezza e precisamente nella direzione di marcia con una velocità w . Con quale rapidità o , in altre parole, con quale velocità W la persona avanza, relativamente alla banchina, durante il suo procedere? L'unica risposta possibile sembra risultare dalla seguente considerazione: se la persona restasse immobile, in un secondo essa avanzerebbe, relativamente alla banchina, di un intervallo v numericamente eguale alla velocità del vagone. In realtà però, come conseguenza del fatto che la persona cammina, essa percorre in quel secondo un intervallo suppletivo w rispetto al vagone e quindi anche

rispetto alla banchina, intervallo che è numericamente eguale alla velocità con la quale la persona cammina. In totale, percorre, dunque, nel secondo preso in considerazione, l'intervallo $W = v + w$ relativamente alla banchina. Vedremo più tardi che questo risultato, il quale esprime il teorema di addizione per la velocità secondo la meccanica classica, non può essere mantenuto in vigore quando le velocità sono vicine alla velocità della luce c ; che cioè la legge or ora enunciata non è valida per le alte velocità. Per il momento, però, continueremo ad ammetterne la validità.

Le leggi della relatività galileiana si basano su due postulati:

Invarianza delle lunghezze;

Invarianza dei tempi.

Cioè lunghezza e tempo sono grandezze assolute, ovvero non cambiano rispetto a due sistemi di riferimento inerziali.

Dati due sistemi di riferimento S ed S' . Sia S' in moto rettilineo ed uniforme rispetto ad S con velocità v , nella direzione e verso dell'asse x :

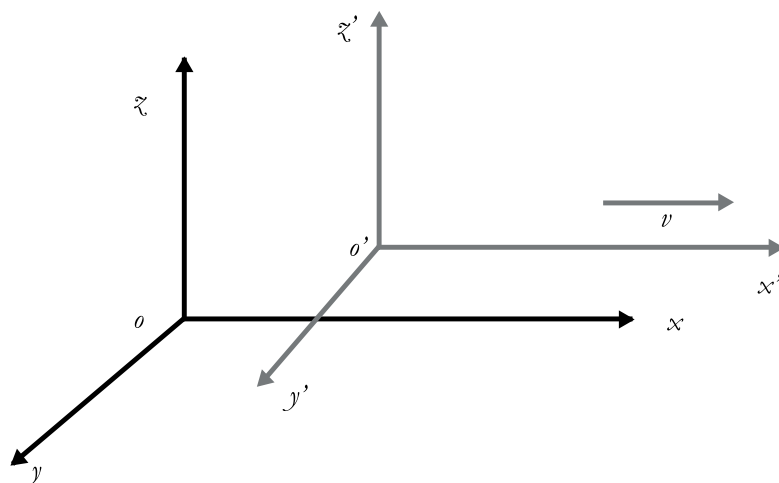


Figura 1.

Sia $P(x, y)$ in S e $P(x', y')$ in S'

Si ha il seguente sistema di trasformazioni galileiane:

$$\left\{ \begin{array}{l} x' = x - vt \\ y' = y \\ z' = z \\ t' = t \end{array} \right. \quad \text{e} \quad \left\{ \begin{array}{l} x = x' + vt \\ y = y' \\ z = z' \\ t = t' \end{array} \right.$$

Nella meccanica classica il tempo è una grandezza assoluta, ovvero, uguale per tutti gli osservatori e indipendente dallo stato di moto dei vari sistemi di riferimento.

La velocità W , di P rispetto ad S , è data dalla somma della velocità w , di P rispetto ad S' , e della velocità v , di S' rispetto ad S :

$$W = w + v$$

Rispetto alle trasformazioni di Galileo le accelerazioni a ed a' nei due Sistemi di riferimento sono uguali: $a = a'$.

Valgono i tre principi della dinamica.

Sono invarianti, in tutti i sistemi di riferimento inerziali: la lunghezza, la massa, l'accelerazione e la forza.

Le leggi della meccanica sono le stesse in tutti i sistemi di riferimento inerziali, ovvero, non è possibile distinguere con esperimenti meccanici due sistemi di riferimento inerziali in moto rettilineo ed uniforme l'uno rispetto all'altro.

Sir Isaac Newton (Woolsthorpe-by-Colsterworth, 25 dicembre 1642 - Londra, 20 marzo 1726) è stato un matematico, fisico, filosofo naturale, astronomo, teologo, storico e alchimista inglese, considerato uno dei più grandi scienziati di tutti i tempi, noto soprattutto per la fondazione della Meccanica Classica, la teoria della Gravitazione Universale e l'invenzione del Calcolo Infinitesimale; egli contribuì significativamente a più branche del sapere, occupando una posizione di preminente rilievo nella storia della scienza e della cultura. Il suo nome è associato a leggi e a teorie ancora oggi insegnate: si parla di *dinamica newtoniana*, di *leggi newtoniane del moto*, di *legge di gravitazione universale*. Più in generale, ci si riferisce al *newtonianesimo* come ad una concezione del mondo, che ha influenzato la cultura europea per tutto il XVIII secolo e ha ribadito l'esistenza dello spazio assoluto, nella sua natura senza relazione a cose estranee; esso è

sempre conforme a sé ed immobile. Newton introduce il concetto di spazio relativo, come misura o dimensione mobile dello spazio che si rivela ai nostri sensi, grazie alla sua relazione con i corpi e che viene in generale confuso con lo spazio immobile, confermando l'esistenza del tempo assoluto; esso è vero e matematico in sé e nella sua natura, senza relazione a cose estranee, fluisce sempre in modo uguale e con altro nome si chiama durata, e introduce, anche, il concetto di tempo relativo apparente e comune come misura sensibile ed esterna ottenuta dal movimento di una qualsiasi durata, comunemente usato invece del tempo vero: l'ora, il giorno, il mese, l'anno.

Siamo ancora nell'ambito della Fisica classica. Galileo Galilei pone a base di ogni legge il metodo sperimentale; tale metodo risulta condiviso da Ernest Mach (1838-1916), per il quale l'affermazione di grandezza assoluta è fondata più su principi metafisici che fisici; i principi affermati devono basarsi sull'esperienza. Quindi per definire i concetti di spazio e tempo bisogna stabilire i criteri necessari per misurarli e così occorre fare per le relazioni reciproche fra oggetti reali. Dalle leggi della relatività galileiana, dove il tempo trascorre allo stesso modo in tutti i sistemi di riferimento inerziali, si passa allo studio di sistemi di riferimento inerziali in moto a velocità elevate l'uno rispetto all'altro.

Da una parte il problema del moto doveva essere studiato a partire dalle condizioni iniziali di posizione e quantità di moto, problema non sempre semplice da risolvere, cui faceva capo il fisico francese Poincaré con la teoria del caos deterministico (determinismo) e dall'altra la teoria elettromagnetica di Maxwell era in grado di descrivere in modo adeguato i fenomeni elettrici e magnetici e aveva risolto il problema della natura della luce, dibattuto per secoli.

La natura della luce è stata oggetto fin dall'antichità di disputa: fu definita "corpuscolare" nella seconda metà del XVII secolo, da Newton, (1704), sostenitore del raggio luminoso inteso come la traiettoria delle particelle di cui il fascio luminoso è costituito, o "ondulatoria", secondo Huygens (1690), sostenitore della teoria che la luce fosse un'onda, grazie a fenomeni quali l'interferenza, la diffrazione, la rifrazione.

Entrambi questi modelli potevano sembrare corretti o sbagliati, ma prese consistenza il modello ondulatorio, che non era del tutto corretto, non potendo spiegare l'"effetto Compton", né il modello

corpuscolare era del tutto sbagliato, perché giustificava l'effetto fotoelettrico.

Nel 1905 Einstein riprende il modello corpuscolare della luce, spiegando che l'emissione di elettroni da un metallo colpito da luce di opportuna frequenza poteva essere spiegato mediante fenomeni detti quantici (nasce la meccanica quantistica), assumendo che la luce fosse costituita da singoli pacchetti di energia, in seguito chiamati fotoni, di massa nulla. Le due teorie erano e sono entrambe vere, ma in ambiti diversi. La natura ondulatoria della luce, costituita da onde elettromagnetiche, formate da campi elettrici e magnetici, che si propagano anche nel vuoto, secondo due direzioni fra loro perpendicolari e perpendicolari alla direzione di propagazione del raggio luminoso, consente a Clark Maxwell di determinare in modo univoco la velocità della luce nel vuoto $c = 299.792.458$ m/s; di qui la profonda contraddizione con la relatività galileiana che prevedeva, anche per la propagazione della luce nel vuoto, valori diversi.

5. L' incompatibilità fra la legge di propagazione della luce e il principio di relatività galileiana

Non vi è forse nella fisica una legge più semplice di quella che regola la propagazione della luce in uno spazio vuoto. Ogni scolaro sa che tale propagazione ha luogo in una linea retta con una velocità $c = 299.792.458$ m/s e approssimativamente di 300.000 km/s. Sappiamo anche, con molta esattezza, che questa velocità è uguale per tutti i colori, giacché se non fosse così, non verrebbe osservato simultaneamente il minimo di emissione per i diversi colori durante l'eclisse di una stella fissa da parte di un suo satellite opaco. Mediante analoghe considerazioni basate sull'osservazione delle stelle doppie, l'astronomo olandese De Sitter riuscì anche a dimostrare che la velocità di propagazione della luce non può dipendere dalla velocità del moto del corpo che emette la luce. L'ipotesi che tale velocità di propagazione dipenda dalla direzione "nello spazio" è in se stessa improbabile.

In breve, ammettiamo pure che lo scolaro abbia diritto di credere alla semplice legge della costanza della velocità della luce (nel vuoto). Chi potrebbe immaginare che questa semplice legge abbia gettato in un mare di grandissime difficoltà concettuali il fisico che riflette

consenziosamente su di essa. Esaminiamo in che modo sorgono tali difficoltà.

Il processo di propagazione della luce (analogamente ad ogni altro processo) va naturalmente ascrivito ad un corpo di riferimento rigido (sistema di coordinate). Come sistema siffatto scegliamo ancora una volta la banchina ferroviaria. Dovremo immaginare che sia stata rimossa l'aria al di sopra di essa. Viene lanciato un raggio di luce, lungo la banchina, la cui estremità avanza in base a quanto detto sopra, con la velocità c rispetto alla banchina stessa. Supponiamo ora che il nostro vagone viaggi di nuovo lungo le rotaie con la velocità v e che la sua direzione sia la stessa di quella del raggio di luce, ma con velocità naturalmente assai minore. Indaghiamo quale sia la velocità di propagazione del raggio di luce relativamente al vagone. È ovvio che possiamo qui applicare la considerazione fatta nel paragrafo precedente, giacché il raggio di luce sta in luogo della persona in marcia rispetto al vagone. La velocità W della persona rispetto alla banchina è qui sostituita dalla velocità della luce rispetto alla medesima. La velocità della luce richiesta rispetto al vagone è w ed avremo

$$w = c - v^6$$

La velocità di propagazione di un raggio di luce relativamente al vagone, w , sarà così inferiore a c .

Questo risultato è però in conflitto con la misura della velocità della luce misurata da Maxwell a partire dalle equazioni sull'elettromagnetismo che da lui prendono il nome. Infatti, come ogni altra legge generale della natura, la legge di propagazione della luce nel vuoto deve, secondo i risultati di Maxwell, essere uguale tanto per il vagone ferroviario assunto come corpo di riferimento, quanto per le rotaie sempre come corpo di riferimento.

Di fronte a tale dilemma pare che non vi sia modo di uscirne se non abbandonando o il principio di relatività galileana o la semplice legge di propagazione della luce nel vuoto. Quanti fra i lettori hanno attentamente seguito la precedente discussione si attenderanno certamente che debba venir conservato il principio di relatività, il quale, per la sua

6 È sperimentalmente provato che w è sempre uguale a c qualunque sia il sistema di riferimento rispetto al quale facciamo la misura della velocità della luce.

semplicità e naturalezza, si raccomanda alla mente come pressoché irrefutabile e che, invece, la legge di propagazione della luce nel vuoto debba venir sostituita da una legge più complicata che si conformi al principio di relatività. Lo sviluppo della fisica teorica ha dimostrato, però, che non possiamo seguire questa strada.

6. La storia dell'etere luminifero. Sul concetto di tempo nella fisica classica

Per comprendere la totale rivoluzione apportata da Einstein e le sue geniali intuizioni, per le quali gli fu conferito il premio Nobel per la Fisica nel 1916, raggiungendo l'indiscussa fama di eccellente e straordinario scienziato, bisogna risalire all'etere luminifero. Aristotele chiama il quinto elemento, di cui dovevano essere costituiti i corpi celesti, etere, in contrasto con i quattro elementi terrestri: terra, acqua, aria e fuoco. L'etere è stato uno degli argomenti fondamentali di tutta la Fisica classica, della luce e in particolare del tempo; fin dal V secolo a.C. nessun filosofo o scienziato nel trascorrere dei secoli, prima di Einstein, ne aveva messo in discussione l'esistenza.

Nel Medioevo, il mondo arabo, sulla scorta della cultura greca, madre della Filosofia, introduce i termini di *lumen* e *lux*, con Alhazen (Abū 'Alī al-Hasan ibn al-Hasan ibn al-Haythā [965-1040] che è stato un medico, filosofo, matematico, fisico ed astronomo arabo. Tra le 1001 invenzioni fu pioniere del metodo scientifico, inventore della camera oscura, della macchina fotografica, analizzò la luce solare, scoprendone le proprietà attraverso il prisma, e fu precursore del telescopio) e con Avicenna (X-XI secolo [Afshana, 22 agosto 980 - Hamadan, 21 giugno 1037], in arabo Ibn Sīnā), che fu un illustre filosofo e medico musulmano, cultore anche di scienze matematiche, fisiche e naturali, chimico, geologo e poeta di qualche merito, che scrisse per lo più in arabo, talora in persiano. In filosofia Avicenna non intese costruire un sistema originale ma, negando all'aristotelismo - che pur egli professa nel *Libro della Liberazione* - la qualifica di verità completa, volle limitarsi a esporre il pensiero di Aristotele come uno dei gradi della verità. Principio di questa filosofia è Dio, come essere necessario, da cui emanano in ordine gerarchico le Intelligenze.

Durante il Quattrocento e il Cinquecento, attraverso la genialità di Leonardo Da Vinci, Giovan Battista Della Porta e di altri artigiani, si realizzano lenti e altri apparati ottici: il cannocchiale, la camera oscura, ecc.

Nella prima decade del 1600, Galileo Galilei costruisce il telescopio adeguato all'osservazione del cielo e con i contributi di Keplero l'ottica diventa oggetto della Fisica.

Nella seconda metà del 1600 si accesero dispute sulla natura della luce che durarono circa due secoli.

Nel 1690 l'olandese Christian Huygens (L'Aia 1629-ivi-1695), nel suo trattato sulla luce, "Traité de la lumière", sosteneva la natura ondulatoria della luce, quasi trascurata nel XVIII secolo; solo sul finire del XIX secolo, con Thomas Young (1773-1829) e soprattutto con il francese Augustin Fresnel (1788-1829), si riuscì a sviluppare matematicamente l'ipotesi originaria di Huygens e ad applicarla a tutti i fenomeni luminosi fino ad allora osservati. Ma tutti i fenomeni della teoria della luce ammettevano, come *habitat*, l'etere, nel quale si muovevano i raggi luminosi.

Le onde elastiche o meccaniche, quali il suono, sono perturbazioni che per propagarsi necessitano di un mezzo materiale elastico in cui vibrare. Le onde elettromagnetiche sembrano fare eccezione; esse si propagano anche nel vuoto cosmico. I fisici dell'Ottocento, preoccupati di questa eccezionalità, confermarono l'ipotesi dell'esistenza dell'etere introdotto da Aristotele e lo definirono etere luminifero per distinguerlo dall'etere elettrico e dall'etere gravitazionale. L'etere luminifero doveva essere perfettamente trasparente; infatti la luce poteva attraversare lunghezze enormi senza esserne assorbita; doveva avere una massa ed una viscosità quasi nulle: non si rilevavano forze di attrito e di interazione con l'etere; doveva avere una elasticità eccezionale per consentire l'altissima velocità di propagazione e per permettere alla luce di propagarsi nei mezzi trasparenti; doveva riempire oltre agli spazi lontanissimi anche quelli tra atomi e atomi, tra molecole e molecole.

Nella seconda metà dell'Ottocento Maxwell e Hertz, nel 1876, introducevano l'ipotesi della natura elettromagnetica della luce; tuttavia, l'idea dell'etere, fluido immobile, invisibile, imponderabile, come supporto materiale, continuò ad essere condiviso da tutti i fisici.

Michelson-Morley, nel famoso ed importante esperimento, che da essi ha preso il nome, eseguito per cercare conferma all'ipotesi che la velocità della luce rispetto all'etere fosse diversa da quella misurata rispetto alla terra e per misurare, in verso opposto, la velocità del vento d'etere rispetto alla terra, non avevano evidenziato, invece, alcuna differenza, ma anziché riconoscere che non esisteva il vento d'etere, pensarono che l'etere venisse trascinato e che la sua velocità rispetto alla terra fosse nulla.

La velocità della luce misurata sulla terra doveva dipendere dalla direzione del moto terrestre, invece si dimostrò l'indipendenza della velocità della luce rispetto all'ipotetico vento d'etere; il risultato dell'esperimento costituì la prima forte prova contro la teoria dell'etere luminifero.

Nell'interferometro di Michelson, la luce percorre due cammini tra loro perpendicolari, prima di ricombinarsi su uno schermo: un sottile fascio luminoso, monocromatico, incide su uno specchio semiriflettente (semiargentato) M, che lo divide in due fasci. Il primo fascio trasmesso attraverso M è successivamente riflesso dallo specchio M1, allineato con M e avente la stessa direzione dell'ipotetico vento d'etere, e viene parzialmente riflesso da M su uno schermo S; il secondo fascio, riflesso da M, viene riflesso dallo specchio M2, allineato con M, ma ortogonale ad M-M1, che giunto su M, si divide ulteriormente: la parte che ha attraversato M giunge sullo schermo S dove si forma una figura di interferenza. Il tutto è montato su una lastra di marmo che galleggia sul mercurio. In questo modo è possibile ruotare a piacere l'intero sistema. Il Sole era pensato fermo rispetto all'etere, quindi la velocità c calcolata da Maxwell era la velocità nell'etere.

I due fasci, sovrapponendosi, producono una figura d'interferenza sullo schermo. Variando la posizione dell'interferometro di 90° , dovevano variare i tempi di percorrenza della luce sui due bracci. E la variazione dei tempi doveva causare lo spostamento delle frange d'interferenza sullo schermo. Ma il numero delle frange luminose sullo schermo, dopo numerose prove, risultava sempre lo stesso e i tempi di percorrenza dei due fasci sempre uguali. Fu la prima smentita al vento d'etere.

Solo nei primi anni del XX secolo Einstein dichiara inutile supporre l'esistenza dell'etere e riaccredita la teoria corpuscolare della luce nel vuoto come onda elettromagnetica, che non ha bisogno di alcun mezzo per propagarsi, trasportando nel vuoto solo energia.

La teoria della Relatività Ristretta di Einstein segna la fine delle teorie dell'etere. Einstein dichiara nella sua presentazione, nel 1905, della Teoria della Relatività Ristretta, che l'introduzione dell'etere luminifero è superflua e diventa un modello inutile per descrivere i fenomeni fisici.

7. Simultaneità nella Fisica classica

Il fulmine ha colpito le rotaie della nostra linea ferroviaria (del paragrafo 5) in due punti A e B, molto lontani l'uno dall'altro. Aggiungo l'affermazione che i due colpi di fulmine sono avvenuti simultaneamente. Ove ponessi al lettore la domanda se tale mia affermazione è sensata, la risposta sarebbe un deciso "sì". Se ora gli chiedessi di spiegarmi in maniera più precisa il senso di quell'affermazione, egli, dopo un po' di riflessione, troverebbe che la risposta a tale domanda non è così facile come sembra a prima vista.

Dopo un certo tempo gli verrebbe forse in mente di rispondere così: "il significato dell'affermazione è di per sé chiaro e non necessita di alcuna spiegazione ulteriore; dovrei naturalmente fare una certa attenzione qualora ricevessi l'incarico di determinare, mediante l'osservazione, se nel caso concreto i due eventi abbiano avuto luogo simultaneamente oppure no". Non posso dichiararmi soddisfatto di tale risposta per la seguente ragione. Supponendo che un abile meteorologo fosse riuscito a scoprire, dopo ingegnose considerazioni, che il fulmine deve sempre colpire simultaneamente i due punti A e B, si presenterebbe allora il compito di controllare se questo risultato teorico sia davvero o no in accordo con la realtà. Ci imbattiamo nella stessa difficoltà in tutti gli enunciati fisici ove entra in gioco il concetto di "simultaneo". Questo concetto non esiste per il fisico fino a quando egli non ha la possibilità di scoprire nel caso concreto se tale concetto si verifichi oppure no. Abbiamo perciò bisogno di una definizione di simultaneità capace di fornirci il metodo per mezzo del quale decidere sperimentalmente, nel caso attuale, se entrambi i colpi di fulmine sono avvenuti simultaneamente o no. Finché non viene soddisfatto tale requisito, io, come fisico (e lo stesso vale anche naturalmente per il non fisico), mi abbandono ad un inganno, quando immagino di poter attribuire un significato all'affermazione di simultaneità. (Vorrei chiedere al lettore di non procedere oltre finché non sia pienamente convinto su questo punto).

Dopo una certa riflessione, il lettore farà la seguente proposta, per verificare la simultaneità. “Con una misurazione effettuata lungo le rotaie verrà calcolato l’intervallo che collega i punti A e B e verrà messo un osservatore nel punto di mezzo M dell’intervallo AB. Questo osservatore verrà fornito di un dispositivo (per es. due specchi inclinati a 90°) che gli permetta di osservare visualmente i due punti A e B contemporaneamente. Se l’osservatore percepisce i due bagliori del fulmine nel medesimo istante, essi saranno allora simultanei”.

Sono molto soddisfatto di questo suggerimento, ma ciò malgrado non posso considerare la questione completamente risolta, giacché sono costretto a sollevare la seguente obiezione:

“la definizione sarebbe certamente corretta se io sapessi di già che la luce, per mezzo della quale l’osservatore situato in M percepisce i bagliori del fulmine, viaggia lungo l’intervallo $A \rightarrow M$ con la stessa velocità con cui viaggia lungo l’intervallo $B \rightarrow M$. Una verifica di questa ipotesi sarebbe però possibile se avessimo già a nostra disposizione i mezzi per misurare il tempo. Si direbbe dunque che ci muoviamo in un circolo vizioso”.

Dopo aver nuovamente riflettuto, il mio ipotetico interlocutore mi getta un’occhiata un po’ sprezzante e dichiara:

“continuo nondimeno a sostenere la mia definizione precedente, perché in realtà essa non suppone assolutamente nulla riguardo alla luce. Esiste soltanto una cosa che si deve richiedere alla definizione di simultaneità, e precisamente questa: che in ogni caso concreto essa ci fornisca un metodo empirico per decidere se il concetto da definirsi si verifichi oppure no. È indiscutibile che la mia definizione soddisfa questo requisito. Che la luce richieda lo stesso tempo per compiere il percorso $A \rightarrow M$ quanto per compiere il percorso $B \rightarrow M$, non è nella realtà né una supposizione né un’ipotesi circa la natura fisica della luce, bensì una convenzione che io posso fare a mio arbitrio al fine di giungere ad una definizione di simultaneità”.

È chiaro che questa definizione può venir usata per dare un significato esatto non soltanto a due eventi, ma a quanti eventi vogliamo, e indipendentemente dai luoghi in cui gli eventi sono situati rispetto al corpo di riferimento (in questo caso la linea ferroviaria)⁷. Siamo in

⁷ Supponiamo inoltre che, quando tre eventi A, B e C si verificano in luoghi differenti, in modo che A sia simultaneo a B e B simultaneo a C (simultaneo nel senso della definizione più sopra data) sia anche soddisfatto il criterio per la simultaneità della coppia di eventi A, C. Questa

tal modo condotti anche ad una definizione di “tempo” nella fisica. Supponiamo a questo scopo che orologi di costruzione identica vengano collocati nei punti A, B e C della linea ferroviaria (sistema di coordinate) e che essi vengano regolati in modo che le loro lancette abbiano simultaneamente (nel senso suddetto) le medesime posizioni. In queste condizioni noi intendiamo per “tempo” di un evento la lettura (posizione delle lancette) di quello fra tali orologi che si trova nell’immediata vicinanza (spaziale) dell’evento in esame. In tal modo viene associato ad ogni evento un valore del tempo per principio suscettibile di osservazione.

Questa convinzione contiene un’ulteriore ipotesi fisica, la cui validità non potrà venir posta in dubbio salvo che sulla base di una prova empirica del contrario. Si è supposto che tutti questi orologi camminino con la stessa rapidità se sono di costruzione identica. Più esattamente diremo: quando due orologi, collocati fermi in luoghi differenti di uno stesso corpo di riferimento vengono regolati in maniera che una posizione particolare delle lancette di uno degli orologi sia simultanea (nel senso suddetto) con la stessa posizione delle lancette dell’altro orologio, allora le “posizioni” identiche delle lancette saranno sempre simultanee (nel senso della definizione sopra riferita).

8. La relatività della simultaneità

Le nostre considerazioni sono state finora svolte rispetto ad un particolare corpo di riferimento a cui abbiamo dato il nome di “banchina ferroviaria”. Supponiamo che un treno molto lungo viaggi sulle rotaie con la velocità costante v

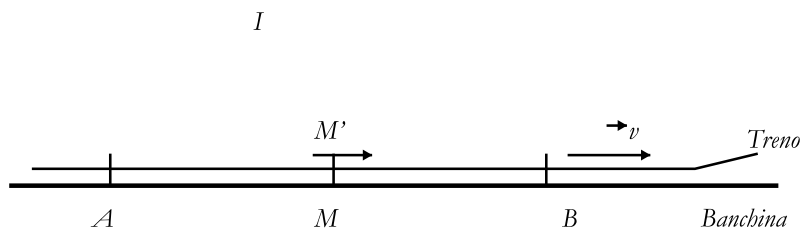


Figura 2.

supposizione è un’ipotesi fisica circa la legge di propagazione della luce; è certamente necessario che risulti soddisfatta, se deve essere possibile conservare la legge della costanza della velocità della luce nel vuoto.

e nella direzione indicata nella Figura 2. Le persone che viaggiano su questo treno useranno vantaggiosamente il treno come corpo di riferimento rigido (sistema di coordinate); esse considerano tutti gli eventi in riferimento al treno. Ogni evento poi che ha luogo lungo la linea ferroviaria ha pure luogo in un determinato punto del treno. Anche la definizione di simultaneità può venir data rispetto al treno nello stesso preciso modo in cui venne data rispetto alla banchina. Ora però si presenta, come conseguenza naturale, la seguente domanda:

“due eventi (ad es. i due colpi di fulmine A e B) che sono simultanei rispetto alla banchina ferroviaria, saranno tali anche rispetto al treno?”. Mostreremo subito che tale risposta deve essere negativa.

Allorché diciamo che i colpi di fulmine A e B sono simultanei rispetto alla banchina, intendiamo: i raggi di luce provenienti dai punti A e B dove cade il fulmine si incontrano l'uno con l'altro nel punto medio M dell'intervallo A-->B della banchina. Ma gli eventi A e B corrispondono anche alle posizioni A e B sul treno. Sia M' il punto medio dell'intervallo A--->B sul treno in moto. Proprio quando si verificano i bagliori (giudicati dalla banchina) del fulmine, questo punto M' coincide naturalmente con il punto M, ma esso si muove verso la destra del diagramma con velocità v del treno. Se un osservatore seduto in treno nella posizione M' non possedesse questa velocità, allora egli rimarrebbe permanentemente in M e i raggi di luce emessi dai bagliori del fulmine A e B lo raggiungerebbero proprio dove egli è situato. Tuttavia, nella realtà (considerata con riferimento alla banchina ferroviaria), egli si muove rapidamente verso il raggio di luce che proviene da B, mentre corre avanti al raggio di luce che proviene da A. Pertanto l'osservatore vedrà il raggio di luce emesso da B prima di vedere quello messo da A. Gli osservatori che assumono il treno come loro corpo di riferimento debbono perciò giungere alla considerazione che il lampo di luce B ha avuto luogo prima del lampo di luce A. Perveniamo così al seguente importante risultato:

gli eventi che sono simultanei rispetto alla banchina non sono simultanei rispetto al treno e viceversa (relatività della simultaneità). Ogni corpo di riferimento (sistema di coordinate) ha il proprio tempo particolare; una attribuzione di tempo è fornita di significato solo quando ci venga detto a quale corpo di riferimento tale attribuzione si riferisce.

Orbene, prima dell'avvento della teoria della relatività, nella fisica si era sempre tacitamente ammesso che le attribuzioni di tempo avessero un significato assoluto, cioè fossero indipendenti dallo stato di moto del corpo di riferimento. Abbiamo però visto or ora che tale ipotesi risulta incompatibile con la più naturale definizione di simultaneità; se abbandoniamo quest'ipotesi, scompare il conflitto fra la legge di propagazione della luce nel vuoto e il principio di relatività (sviluppato nel paragrafo 5).

A questo conflitto infatti eravamo stati portati dalle considerazioni svolte nel paragrafo 4 che or non sono più sostenibili. In quel paragrafo avevamo concluso che la persona che si trova nel vagone, la quale percorra l'intervallo w per secondo rispetto al vagone, percorrere in ogni secondo di tempo lo stesso intervallo anche rispetto alla banchina. Stando però alle considerazioni sopra esposte, il tempo che si richiede per un particolare avvenimento rispetto al vagone non deve essere considerato uguale alla durata dello stesso avvenimento in quanto giudicato dalla banchina (quale corpo di riferimento). Non si può quindi affermare che la persona in marcia relativamente alle rotaie percorra l'intervallo w in un tempo che è uguale a quello di un secondo giudicato dalla banchina.

Inoltre, le considerazioni del paragrafo 4 si basano ancora su una seconda ipotesi, la quale, alla luce di un'analisi rigorosa, appare arbitraria, sebbene anch'essa sia sempre stata tacitamente fatta prima dell'introduzione della teoria della relatività. Il problema è quindi confrontare le misure di tempo fatte in luoghi diversi, perché quando vediamo un orologio non lo vediamo com'è in questo istante, ma come era quando emetteva la luce che entra nei nostri occhi. Il problema si riduce alla sincronizzazione di due orologi identici e senza difetti posti in luoghi diversi a una distanza d . Se il primo orologio emette un lampo ad un tempo $t = t_0$, il secondo orologio rileva l'arrivo del lampo al tempo $t_1 = t_0 + d/c$ dove d/c è l'intervallo di tempo impiegato dal lampo di luce a percorrere il tratto d . In tal modo i due orologi sono sincronizzati e un osservatore che sta nel punto medio della distanza d , nello stesso sistema di riferimento dei due orologi, fermi, riceverà nello stesso istante due lampi di luce emessi dai due orologi contemporaneamente.

9. Sulla relatività del concetto di distanza spaziale

Consideriamo due punti particolari sul treno (per es. il punto di mezzo del primo e del ventesimo vagone), che viaggia lungo la banchina con velocità v , e cerchiamo quale è la distanza che li separa. Sappiamo già che, per la misurazione di una distanza, è necessaria avere un corpo di riferimento, rispetto al quale può venir misurata. La cosa più semplice è servirsi del treno stesso come corpo di riferimento (sistema di coordinate). Un osservatore che si trova sul treno misura tale intervallo su una linea retta (per es. lungo il pavimento del vagone), riportando il suo regolo-campione tante volte quante sono necessarie per passare da uno dei punti segnati all'altro. Il numero che indica quante volte il regolo ha dovuto essere riportato sarà la distanza richiesta.

La questione è diversa se la distanza deve essere giudicata dal binario ferroviario. In questo caso il seguente metodo si presenta da sé. Se chiamiamo A' e B' i due punti sul treno di cui si cerca la distanza, sappiamo che entrambi questi punti si muovono con la velocità v lungo la banchina. In primo luogo dovremo determinare i punti A e B della banchina accanto ai quali passano i due punti A' e B' in un particolare istante t , giudicato dalla banchina. Questi punti A e B della banchina possono essere determinati applicando la definizione di tempo data nel paragrafo 6. La distanza fra questi punti A e B verrà allora misurata con ripetute applicazioni del regolo-campione lungo la banchina.

Non è affatto certo *a priori* che quest'ultima misurazione debba fornirci il medesimo risultato della prima. La lunghezza del treno misurata dalla banchina può dunque essere differente da quella ottenuta compiendo la misurazione sul treno stesso. Questa circostanza ci conduce ad una seconda obiezione che deve essere sollevata contro la considerazione, apparentemente ovvia, del paragrafo 4. E precisamente: se la persona che si trova sul vagone percorre in un'unità di tempo - misurata dal treno - l'intervallo w , non è detto che questo intervallo - misurato dalla banchina - risulti anch'esso eguale a w .

10. *La trasformazione di Lorentz*

I risultati cui siamo pervenuti negli ultimi tre paragrafi mostrano che l'apparente incompatibilità della legge di propagazione della luce con il principio di relatività (paragrafo 5) è stata ricavata in base ad una considerazione, che ha preso a prestito dalla meccanica classica due ipotesi gratuite; esse sono le seguenti:

- 1) L'intervallo di tempo fra due eventi è indipendente dalla condizione di moto del corpo di riferimento;
- 2) L'intervallo di spazio fra due punti di un corpo rigido è indipendente dalla condizione di moto del corpo di riferimento.

Se lasciamo cadere queste ipotesi, scompare il dilemma del paragrafo 5, perché cessa di valere il teorema di addizione per le velocità derivato dal paragrafo 4. Si presenta allora la possibilità che la legge di propagazione della luce nel vuoto possa essere compatibile con il principio di relatività e sorge la domanda: "come dobbiamo modificare le considerazioni esposte nel paragrafo 4 in modo da eliminare l'apparente disaccordo fra questi due fondamentali risultati dell'esperienza?". Tale domanda conduce ad un problema generale. Nella discussione svolta nel paragrafo 4 abbiamo considerato luoghi e tempi rispetto al treno e rispetto alla banchina. "In che modo possiamo trovare il tempo e il luogo di un evento rispetto al treno, quando ne conosciamo il tempo e il luogo rispetto alla banchina ferroviaria?". Si può pensare di dare una risposta a questa domanda tale che - tenuto conto di questa risposta - la legge di propagazione della luce nel vuoto non contraddica il principio di relatività? In altre parole: "possiamo concepire una relazione fra tempo e luogo dei singoli eventi rispetto ad entrambi i corpi di riferimento, tale che ogni raggio di luce possenga la velocità di propagazione c sia rispetto alla banchina che rispetto al treno?". Questa domanda conduce ad una risposta nettamente positiva, ad una ben determinata legge di trasformazione per le grandezze spazio-temporali di un evento nel passaggio da un corpo di riferimento ad un altro.

Prima di diffonderci su questo argomento, introdurremo la seguente considerazione incidentale. Fino ad ora abbiamo soltanto considerato degli eventi che accadono lungo la banchina, la quale aveva matematicamente dovuto assumere la funzione di retta. Possiamo

immaginare questo corpo di riferimento esteso lateralmente e verticalmente con una intelaiatura di asticelle, per modo che un evento che si verifichi in un posto qualunque possa essere localizzato con riferimento a questa intelaiatura. Analogamente, possiamo immaginare che il treno che viaggia con la velocità v sia esteso all'intero spazio, in modo che ogni evento, per quanto lontano possa essere, riesca anch'esso a venir localizzato rispetto a questa seconda intelaiatura. Senza commettere alcun errore di principio, possiamo trascurare il fatto che queste intelaiature interferirebbero continuamente l'una con l'altra, a causa della impenetrabilità dei corpi solidi.

$K (O, x, y, z, t)$

$K' (x', y', z', t')$ in moto con velocità v nella direzione e verso dell'asse x

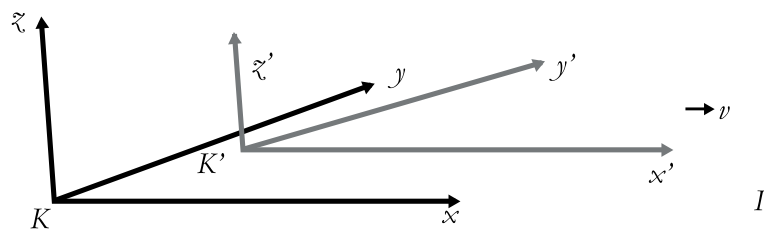


Figura 3.

In ognuna di queste intelaiature immaginiamo di segnare tre superfici perpendicolari l'una dall'altra e indicate come “piani coordinati” (“sistema di coordinate”). Alla banchina corrisponderà allora un sistema di coordinate K e al treno un sistema di coordinate K'. Un evento, ovunque possa aver avuto luogo, sarà spazialmente fisso rispetto a K dalle tre perpendicolari x, y, z , sui piani di coordinate, e fissato temporaneamente mediante un valore di tempo t . Lo stesso evento risulterebbe spazialmente e temporalmente fissato rispetto a K' dai corrispondenti valori x', y', z', t' , i quali naturalmente non sono identici a x, y, z, t . È già stato esposto dettagliatamente in che modo queste grandezze debbono venir considerate come risultati di misurazioni fisiche.

Ovviamente il nostro problema può venir formulato con esattezza nel modo seguente: “quanto valgono le x' , y' , z' , t' , di un evento rispetto a K' , quando sono date le grandezze x , y , z , t , dello stesso evento rispetto a K ?”. Le relazioni debbono essere scelte in modo che la legge di propagazione della luce nel vuoto risulti soddisfatta per un medesimo raggio di luce (e naturalmente per ogni raggio) sia rispetto a K che a K' . Quando i sistemi di coordinate sono orientati nello spazio come indicato nella figura 2, tale problema viene risolto mediante le equazioni seguenti:

$$\begin{cases} x' = \frac{x - vt}{\sqrt{1 - \frac{v^2}{c^2}}} \\ y' = y \\ z' = z \\ t' = \frac{t - \frac{v}{c^2}x}{\sqrt{1 - \frac{v^2}{c^2}}} \end{cases}$$

Se si definisce un coefficiente adimensionale (ossia privo di unità di misura), chiamato *fattore di Lorentz*, nel modo seguente,

$$\gamma = \frac{1}{\sqrt{1 - \frac{v^2}{c^2}}} = \frac{1}{\sqrt{1 - \beta^2}}$$

dove $\beta = v/c$

è il fattore che esprime il rapporto tra le velocità; allora le trasformazioni di Lorentz possono essere riscritte nella forma più compatta

$$\begin{cases} x' = \gamma(x - vt) \\ y' = y \\ z' = z \\ t' = \gamma\left(t - \frac{v}{c^2}x\right) \end{cases}$$

Questo sistema di equazioni è noto col nome di “trasformazione di Lorentz”.

Se, anziché la legge di propagazione della luce, avessimo preso come base le tacite ammissioni della vecchia meccanica circa il carattere assoluto dei tempi e delle lunghezze, avremmo ottenuto invece delle precedenti, le equazioni seguenti:

$$\begin{cases} x' = x - vt \\ y' = y \\ z' = z \\ t' = t \end{cases}$$

Questo sistema di equazioni nella Fisica classica sono le “trasformazioni di Galileo”. Le trasformazioni di Lorentz si riducono alle trasformazioni di Galileo quando la velocità v è un valore infinitamente piccolo rispetto alla velocità c della luce.

Le indagini teoriche profondamente innovatrici di H. A. Lorentz, sui fenomeni elettrodinamici e ottici nei corpi in movimento, hanno dimostrato che le esperienze in questi corpi conducono in modo inequivocabile ad una teoria dei fenomeni elettromagnetici, che ha per conseguenza necessaria la legge della costanza della velocità della luce nel vuoto. Fisici teorici eminenti furono perciò maggiormente inclini a lasciar cadere il principio di relatività galileana, sebbene non si fosse trovato alcun dato empirico in contraddizione con questo principio.

A questo punto entrò in campo la teoria della relatività. Da un'analisi dei concetti fisici di tempo e di spazio risultò evidente che nella realtà non esiste la minima incompatibilità fra il principio di relatività e la legge di propagazione della luce e che attenendosi strettamente e sistematicamente ed entrambe queste leggi si poteva pervenire ad una teoria logicamente ineccepibile. Ad essa si dà il nome di teoria della relatività ristretta o speciale per distinguerla dalla teoria della relatività generale, formulata nel 1916.

I postulati fondamentali di questa teoria sono:

1° postulato:

“Le leggi secondo cui variano gli stati di un sistema fisico non dipendono dal fatto di essere riferite all'uno o all'altro di due sistemi di coordinate in moto relativo uniforme, ovvero le leggi e i principi della Fisica hanno la stessa forma in tutti i sistemi di riferimento inerziali.”

2° postulato:

“Un raggio di luce si muove in ogni sistema di riferimento inerziale con la stessa velocità c , sia che venga emesso da una sorgente fissa sia da una sorgente in movimento”.

In fisica, il tempo proprio è il tempo misurato in un sistema di riferimento solidale con il fenomeno di cui si misura la durata.

11. Come si comportano regoli ed orologi in movimento

Colloco un regolo di un metro sull'asse x' di K' in maniera che un estremo (l'inizio) coincida col punto $x' = 0$, e l'altro estremo (il termine del regolo) coincida con il punto $x' = 1$. Quale è la lunghezza del regolo anzidetto relativamente al sistema K ? Per poterlo sapere, dobbiamo soltanto chiedere dove si trovano l'inizio e il termine del regolo rispetto a K in un particolare istante t del sistema K . Pertanto dalla prima equazione della trasformazione di Lorentz si può dimostrare che all'istante $t=0$ le ascisse di questi due punti sono:

$$\text{(inizio del regolo)} \quad x_0 = 0 * \sqrt{1 - \frac{v^2}{c^2}}$$

$$\text{(termine del regolo)} \quad x_1 = 1 * \sqrt{1 - \frac{v^2}{c^2}}$$

$$\text{onde la differenza fra essi sarà} \quad x_1 - x_0 = \sqrt{1 - \frac{v^2}{c^2}}$$

Il regolo però si muove con la velocità v rispetto a K . Ne deriva perciò che un regolo rigido di un metro che si muove nella direzione della propria lunghezza con una velocità v è lungo $\sqrt{1 - \frac{v^2}{c^2}}$ m

Il regolo rigido risulta dunque più corto quando è in moto che non quando è in quiete, e tanto più corto quanto più rapidamente si muove⁸.

⁸ Risulta più corto per un osservatore che vede il regolo muoversi con una velocità v . Per un osservatore “seduto” sul regolo la lunghezza di quest'ultimo è sempre un metro.

Per la velocità $v=c$ si avrebbe $\sqrt{1 - \frac{v^2}{c^2}} = 0$,

e per velocità ancora maggiori la radice quadrata diventa immaginaria. Da ciò si conclude che, nella teoria della relatività, la velocità c ha il carattere di una velocità limite, che non può essere né raggiunta né superata da alcun corpo reale.

Naturalmente questo carattere della velocità c come velocità limite deriva anch'esso chiaramente dalle equazioni della trasformazione di Lorentz, giacché queste diventano prive di significato se scegliamo dei valori di v maggiori di c .

Se, viceversa, avessimo considerato un regolo di un metro in quiete sull'asse x rispetto a K , avremmo trovato che esso, giudicato da K' , ha una lunghezza di $\sqrt{1 - \frac{v^2}{c^2}}$;

questo concorda perfettamente con il principio di relatività che forma la base delle nostre considerazioni.

È ben chiaro *a priori* che, dalle equazioni della anzidetta trasformazione, dobbiamo essere in grado di apprendere qualcosa sul comportamento fisico dei regoli-campione e degli orologi; infatti le grandezze x, y, z, t , non sono altro che i risultati di misurazioni ottenibili per mezzo di regoli-campione e di orologi. Se avessimo basato le nostre considerazioni sulla trasformazione galileana non avremmo ottenuto una contrazione del regolo come risultato del suo moto.

Prendiamo ora in esame un orologio che misuri i secondi, il quale è stabilmente collegato all'origine ($x' = 0$) di K' e siano $t_1' = 0$ e $t_2' = 1$ due battiti successivi di questo orologio. La prima e la quarta equazione della trasformazione di Lorentz danno per questi due battiti

$$t_1 = 0 \text{ s}$$

e inoltre

$$t_2 = \frac{1}{\sqrt{1 - \frac{v^2}{c^2}}} \text{ s}$$

Giudicato da K , l'orologio si muove con la velocità v ; giudicato da questo corpo di riferimento, il tempo che trascorre fra due battiti dell'orologio non è di un secondo, ma di $\frac{1}{\sqrt{1 - \frac{v^2}{c^2}}} \text{ s}$,

ossia un tempo un po' maggiore. Come conseguenza del proprio moto l'orologio cammina più lentamente che non quando è in quiete. Anche qui la velocità c riveste il ruolo di velocità limite irraggiungibile.

12. Legge di dilatazione dei tempi

Un'astronave viaggia con velocità v , e al suo bordo una sorgente di luce emette un lampo, che viene poi riflesso da uno specchio, a distanza d dalla sorgente, e la luce viene assorbita da un rivelatore nello stesso punto da cui viene emessa nell'intervallo di tempo. Il percorso compiuto dalla luce è $2d = c \Delta t'$ elevando al quadrato $4d^2 = c^2 \Delta t'^2$. Per l'osservatore sulla terra, per il quale l'astronave viaggia alla velocità v , il lampo percorre due volte la diagonale di lunghezza $c \Delta t$ di un rettangolo di cateti $s/2$ e d , dove $s=v$

$$c * \Delta t = 2 \sqrt{d^2 + \frac{s^2}{4}}$$

$$c * \Delta t = 2 \sqrt{d^2 + \frac{v^2 \Delta t^2}{4}}$$

$$c^2 \Delta t^2 = 4(d^2 + \frac{v^2 \Delta t^2}{4})$$

$$c^2 \Delta t^2 = 4d^2 + v^2 \Delta t^2$$

$$\Delta t^2 = \frac{c^2 \Delta t'^2}{c^2 - v^2}$$

$$\Delta t = \frac{\Delta t'}{\sqrt{\frac{c^2 - v^2}{c^2}}}$$

$$\Delta t = \frac{\Delta t'}{\sqrt{1 - \frac{v^2}{c^2}}}$$

$$\Delta t = \gamma \Delta t'$$

La dilatazione dei tempi è un fenomeno simmetrico, poiché per l'astronauta la terra è un sistema in movimento e il tempo sulla terra a lui appare scorrere più lentamente che sull'astronave.

La dilatazione dei tempi è un fenomeno reale; esempio è il paradosso dei gemelli.

13. Legge di contrazione delle lunghezze

Se d è la distanza fra due punti misurata da un osservatore che li vede fermi, la distanza d' fra gli stessi punti, per un secondo osservatore in moto rispetto al primo con velocità costante v parallela alla retta che congiunge i due punti, è:

$$d' = \sqrt{1 - \frac{v^2}{c^2}} d$$

$$d' = \frac{d}{\gamma}$$

Questa equazione mostra che la distanza fra due punti è minore di un fattore $1/\gamma$ quando i due punti sono visti muoversi nella stessa direzione del moto, rispetto a quando sono visti in quiete.

La lunghezza propria di un segmento è la lunghezza misurata rispetto ad un sistema di riferimento in cui il segmento è fermo.

Anche la contrazione delle lunghezze è simmetrica.

14. Teorema di addizione per le velocità

Poiché, in pratica, possiamo muovere gli orologi e i regoli-campione soltanto con velocità che risultano piccole se confrontate con la velocità della luce, ci sarà difficile riuscire a confrontare direttamente con la realtà i risultati di cui abbiamo parlato nel paragrafo precedente. D'altro canto, però, questi risultati sorprenderanno il lettore

come parecchio singolari e, per questa ragione, voglio ora ricavare dalla teoria un'altra conclusione, che può essere facilmente derivata dalle considerazioni precedenti, e che è stata brillantemente confermata dall'esperimento.

Consideriamo un sistema di riferimento S in cui un punto materiale P ha una velocità nella direzione e verso dell'asse x.

Si ha:

$$u = \frac{x_2 - x_1}{t_2 - t_1} \quad 1)$$

Supponiamo che un secondo sistema di riferimento S' si muova, nella direzione e verso dell'asse x, con velocità v, mantenendo l'asse x' parallelo a x.

In S' la velocità di P è:

$$u' = \frac{x'_2 - x'_1}{t'_2 - t'_1} \quad 2)$$

Applicando le trasformazioni di Lorentz a

$$x' = \gamma (x - v \cdot t) \quad \text{e a}$$

nella 2)

si ha:

$$t' = \gamma \left(t - \beta \frac{x}{c} \right)$$

$$u' = \frac{\gamma[(x_2 - vt_2) - (x_1 - vt_1)]}{\gamma\left[\left(t_2 - \frac{\beta}{c}x_2\right) - \left(t_1 - \frac{\beta}{c}x_1\right)\right]} =$$

$$= \frac{(x_2 - x_1) - v(t_2 - t_1)}{(t_2 - t_1) - \frac{\beta}{c}(x_2 - x_1)} = \frac{u(t_2 - t_1) - v(t_2 - t_1)}{(t_2 - t_1) - \frac{\beta}{c}u(t_2 - t_1)} = \frac{u - v}{1 - \frac{\beta}{c}u}$$

$$u' = \frac{u - v}{1 - \frac{vu}{c^2}}$$

e la formula inversa:

$$u = \frac{u' + v}{1 + \frac{u'v}{c^2}}$$

La velocità della luce è invariante rispetto al cambiamento del sistema di riferimento.

15. Il valore euristico della teoria della relatività

Il corso di pensieri esposto nelle pagine precedenti può venire così sintetizzato. L'esperienza ha portato alla convinzione che, per un lato, il principio di relatività (in senso ristretto) risulta valido, e che, per un altro lato, la velocità di propagazione della luce nel vuoto deve essere considerata uguale ad una costante c . Riunendo questi due postulati abbiamo ottenuto la legge di trasformazione per le coordinate ortogonali x, y, z , e il tempo t degli eventi che costituiscono i processi della natura. E precisamente non abbiamo ottenuto la trasformazione di Galileo, ma (divergendo dalla meccanica classica) la trasformazione di Lorentz.

Stando così le cose ha avuto una parte importante la legge della propagazione della luce, la cui accettazione è giustificata dalle nostre conoscenze effettive. Una volta in possesso della trasformazione di Lorentz, però, possiamo combinarla con il principio di relatività e riassumere così la teoria:

Ogni legge generale della natura deve essere costituita in modo da venire trasformata in una legge avente esattamente la stessa forma quando, in luogo delle variabili spazio-temporali x, y, z, t , dell'originario sistema di coordinate K , noi introduciamo nuove variabili spazio-temporali x', y', z', t' , di un sistema di coordinate K' , dove la relazione fra le grandezze ordinarie e quelle accettate è data dalla trasformazione di Lorentz.

Questa è una condizione matematica ben precisa che la teoria della relatività prescrive ad una legge naturale; in virtù di ciò la teoria della relatività diventa un valido aiuto euristico nella ricerca delle leggi generali della natura. Se si dovesse trovare una legge generale della natura che non soddisfacesse a questa condizione, allora risulterebbe contraddetta almeno una delle due ipotesi fondamentali della teoria.

16. *Tutto è relativo*

Abbiamo osservato nella teoria della relatività che, secondo le correnti vedute della fisica, il nostro campione di grandezze, il regolo rigido di misura, deve cambiare secondo il suo stato di moto; e abbiamo anche visto che si ha una variazione simile del campione di tempo. Nel moto apparente del sole, di Mercurio, di Venere e della Luna sono state scoperte certe irregolarità difficili da spiegare; tra esse, però, vi è una forte rassomiglianza, che ci conduce a credere che il fenomeno sia in realtà dovuto alla mancanza di precisione del nostro orologio campione, la Terra. Gli esempi potrebbero essere moltiplicati: in tutti un cambiamento dell'osservazione o dei suoi campioni produce o nasconde variazioni nel mondo che lo circonda. Lo scopo della teoria della relatività, però, non è quello di assumersi il compito, destinato a fallire, di ripartire la responsabilità fra l'osservatore e il mondo esterno, ma di mettere in risalto il fatto che nelle nostre descrizioni ordinarie o scientifiche dei fenomeni naturali i due fattori sono indissolubilmente uniti. Tutti i termini familiari della fisica - lunghezza, durata, movimento, forza, massa, energia, ecc. - si riferiscono principalmente a questa conoscenza relativa del mondo; e resta da vedere se alcuni fra essi possono venir conservati in una descrizione del mondo che non sia relativa a qualche osservatore particolare. Il nostro compito è quello di fare una descrizione del mondo che sia indipendente dal moto dell'osservatore.

Disegniamo un quadrato ABCD su un foglio di carta, facendo i lati uguali, quanto più possiamo. Come abbiamo visto, un aviatore che volasse a 260.000 km/s nella direzione AB, osserverebbe i lati AB e CD contratti e ridotti a metà della loro lunghezza, così che per lui la figura sarebbe un rettangolo. Se il quadrato venisse rotato di un angolo retto, secondo il suo giudizio AB e DC si dilaterrebbero e gli altri due lati si contrarrebbero. Per noi, le lunghezze di AB e di AD sono uguali; per lui una è il doppio dell'altra. Evidentemente la lunghezza non può essere una proprietà inerente al nostro disegno; essa ha bisogno della specificazione di qualche osservatore.

Abbiamo visto che anche la durata del tempo richiede la specificazione di un osservatore.

Così lunghezza e durata non sono proprietà intrinseche del mondo esterno; si tratta di relazioni fra gli oggetti del mondo esterno e qual-

che particolare osservatore. Se affermiamo questo concetto, allora tutto il mistero scompare dai fenomeni descritti.

Nulla assolutamente è accaduto al regolo rigido, l'oggetto del mondo esterno. La sua lunghezza è variata, ma la lunghezza non è una proprietà intrinseca del regolo, poiché non è affatto determinata finché non venga specificato un osservatore. Il regolo per conto suo, o la relazione fra una molecola a un'estremità e una molecola all'altra, rimane inalterata. Le misurazioni di lunghezze e di durate sono confronti con intervalli di spazio e di tempo stabiliti dall'osservatore in causa, con l'ausilio dell'apparecchio che partecipa del suo moto. Alla natura non interessano queste partizioni spaziali e temporali arbitrarie; essa possiede, come vedremo in seguito, una geometria di tipo diverso.

Abbiamo considerato principalmente la "componente osservatore" dell'osservazione; dobbiamo ora volgerci all'"altra componente", l'oggetto osservato. Per quanto lunghezza e durata non abbiamo alcuna contropartita esatta nel mondo esterno, è chiaro che esiste un qualche ordinamento negli oggetti e negli eventi al di fuori di noi per descrivere il quale abbiamo bisogno di trovare termini più appropriati. L'ordine degli eventi è un ordine quadrimensionale; possiamo sistemarli negli ordini destra-sinistra, avanti-indietro, sopra-sotto, prima-dopo. Un individuo può al principio considerare questi quattro ordini indipendenti, ma ben presto tenterà di combinarne insieme alcuni. Si riconosce subito che non vi è alcuna distinzione essenziale fra destra-sinistra e avanti-indietro. Basta che l'osservatore ruoti di un angolo retto e i due ordini vengono scambiati. Se egli ruota di un angolo inferiore, deve prima combinarli e quindi ridividerli in maniera diversa. Evidentemente sarebbe una noia combinare e ridividere continuamente; perciò siamo abituati a lasciarli combinati in un ordine doppio e bidimensionale. La combinazione con l'ordine sopra-sotto è meno semplice. Vi sono ovvie ragioni per considerare questa dimensione del mondo come fondamentalmente distinta dalle altre due. Eppure sarebbe stato un bell'inciampo per la scienza se la mente si fosse rifiutata di combinare lo spazio in un insieme tridimensionale. Tale combinazione non ha nascosto la reale distinzione fra orizzontale e verticale, ma ha permesso di comprenderne più chiaramente la natura, per quali fenomeni sia importante e per quali no. Possiamo comprendere come fa un osservatore in un altro Paese a ridividere la combinazione in differenti verticali e orizzontali. Dobbiamo ora an-

dare oltre e introdurre il quarto ordine, prima-dopo. Ciò è ancora più difficile per la mente. Questo non implica che non vi sia distinzione fra spazio e tempo, ma fornisce un punto di partenza nuovo per determinare di quale natura è la distinzione.

L'idea di mettere insieme lo spazio e il tempo, così da riguardare il tempo come una quarta dimensione, non è nuova. Ma fino ai tempi recenti è stata considerata semplicemente come una maniera pittoresca di guardare alle cose, priva di un profondo significato. Possiamo combinare insieme il tempo e la temperatura in una carta termometrica, o la pressione e il volume in un diagramma indicatore. Ciò non è affatto impegnativo. Ma la nostra teoria ci condurrà molto più lontano. Noi possiamo sovrapporre delle superfici bidimensionali (fogli di carta) l'una sull'altra, fino a costruire un blocco tridimensionale; vi è però una differenza fra un blocco costruito da una pila di fogli e un blocco compatto di carta. Il blocco compatto è la vera analogia della combinazione quadrimensionale dello spazio-tempo, in quanto quest'ultimo non si separa naturalmente in un particolare insieme di spazi tridimensionali raggruppati in un ordine temporale. Può essere ridiviso in una tale pila, ma può essere ridiviso in qualsiasi maniera si voglia.

Del pari, proprio come l'osservatore, variando la sua orientazione, opera una nuova divisione del piano bidimensionale in destra-sinistra e avanti-indietro e variando la sua longitudine opera una nuova divisione dello spazio tridimensionale in verticale e orizzontale; così, variando il suo stato di moto, egli opera una nuova divisione dell'ordine quadrimensionale in spazio e tempo.

Ciò indica che osservatori in diverso stato di moto formuleranno giudizi diversi sullo spazio e sul tempo, conclusione a cui eravamo già arrivati partendo da un altro punto di vista.

Per quanto osservatori diversi separino diversamente i quattro ordini, tutti sono d'accordo che l'ordine degli eventi è quadruplo; ed è evidente che quest'indiviso ordine quadruplo è lo stesso per tutti gli osservatori. Noi perciò crediamo che esso sia intrinseco al mondo esterno; infatti esso rappresenta la sintesi, che noi stavamo cercando, delle impressioni ricevute da osservatori che si trovino in tutte le possibili posizioni e dotati di tutti i tipi di moto (uniforme). Va quindi considerato come un concetto del mondo reale non relativo ad un particolare osservatore. Il termine "mondo reale" viene usato nel senso ordinario della fisica, senza pretendere di aver risolto i problemi

filosofici riguardanti la realtà. Esso ha lo stesso grado di realtà attribuito precedentemente al mondo tridimensionale della teoria scientifica e dei concetti quotidiani, che mediante il progresso delle conoscenze viene così sostituito. Come ho già sottolineato, è soltanto un caso che noi siamo forniti di un paio di occhi in rapido moto relativo, e ciò ha fatto sì che il nostro cervello trascurasse di sviluppare una facoltà per visualizzare questo mondo quadridimensionale così direttamente come visualizziamo la sua sezione tridimensionale.

È ora facile vedere che la durata e la lunghezza devono essere le componenti di una singola entità nel mondo quadridimensionale dello spazio-tempo. Proprio come noi risolviamo una struttura tridimensionale in lunghezza e durata. La struttura ha dimensioni e forme indipendenti dalla nostra scelta della direzione verticale. Similmente nel caso di oggetti nello spazio-tempo. Mentre la lunghezza e la durata sono relative, l'“estensione” di cui esse sono le componenti ha un significato assoluto in natura, indipendente dalla particolare scomposizione in spazio e tempo adottata dall'osservatore particolare.

Consideriamo due eventi, per es. il suono dell'una e quello delle due del Big Ben (campana del palazzo di Westminster a Londra). Essi occupano due punti nello spazio-tempo e vi è una separazione ben definita fra loro. Un osservatore in Westminster giudica che essi avvengano nello stesso luogo e siano separati da un'ora di tempo; egli quindi risolve la loro separazione quadridimensionalmente in una distanza nulla nello spazio e in una distanza di un'ora nel tempo. Un osservatore sul Sole giudica che essi non avvengano nello stesso luogo, ma siano separati da circa 112.000 km, essendo questa la distanza percorsa dalla Terra nel suo moto orbitale rispetto al Sole. È chiaro che quest'osservatore non fa una scomposizione nella stessa direzione fatta dall'osservatore terrestre, dal momento che trova la componente spaziale eguale a 112.000 km invece che a zero. Ma se egli altera una componente deve necessariamente alterare anche l'altra; così egli troverà che la componente temporale differisce leggermente da quella del primo osservatore. In analogia con la risoluzione in componenti in tre dimensioni, ci dovremmo aspettare che il valore trovato da lui fosse minore di un'ora, come se avesse preso in prestito del tempo per fare dello spazio; di fatto, però, il tempo da lui calcolato è più lungo. Questo avviene perché lo spazio-tempo possiede una geometria diversa, che descriveremo più avanti. Quello che ora ci interessa è che

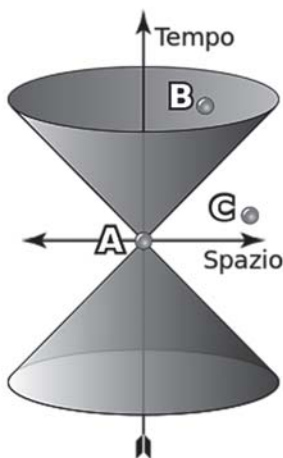
esiste una sola “distanza” fra due eventi in quattro dimensioni, la quale può essere risolta in un numero qualsiasi di modi nelle componenti lunghezza e durata.

17. Il mondo a quattro dimensioni e lo spazio-tempo di Minkowski

Le concezioni di spazio e di tempo che desidero esporre sono sorte dal terreno della fisica sperimentale e in ciò sta la loro forza. Esse sono fondamentali. D’ora in poi lo spazio di per sé stesso o il tempo di per sé stesso sono condannati a svanire in pure ombre e solo una specie di unione tra i due concetti conserverà una realtà indipendente.

Prima di Einstein, l’universo poteva essere rappresentato da uno spazio euclideo tridimensionale R^3 , ovvero a 3 dimensioni, e la variabile temporale considerata indipendentemente da tale spazio. L’avvento della relatività speciale indusse però la necessità di creare una struttura matematica diversa e quadridimensionale, comprensiva delle relazioni fra spazio e tempo: questa struttura matematica, denotata con M_4 o $R_{1,3}$, fu introdotta nel 1907 da Hermann Minkowski.

Lo spazio-tempo di Minkowski fornisce un semplice modello “locale” per la relatività ristretta. Non è tuttavia utilizzabile per descrivere l’universo nel suo complesso: la relatività generale (1915), incorporando la forza di gravità, descrive infatti l’intero spazio-tempo come “curvo” (cioè una varietà), di cui lo spazio-tempo di Minkowski è soltanto la versione “puntuale” o “piatta”, cui si può ricorrere per approssimare lo spazio-tempo curvo.



La distinzione fra orizzontale e verticale non è un'illusione; e l'uomo che pensa che essa possa venir trascurata probabilmente incontrerà una fine prematura. Inoltre non possiamo arrivare ad una visione comprensiva della natura se non combiniamo le dimensioni orizzontali e verticali in uno spazio tridimensionale. Facendo questo otteniamo un'idea migliore di quella che è realmente la distinzione fra orizzontale e verticale nei casi in cui è importante, per esempio nei fenomeni connessi con il moto di un proiettile.

Ci accorgiamo inoltre che la verticale non è una direzione universalmente differenziata nello spazio, come i filosofi della "terra piatta" avevano immaginato.

Similmente, combinando l'ordinamento temporale con quello spaziale degli eventi della natura in un singolo ordine a quattro dimensioni, otterremo non soltanto una maggiore semplicità nella descrizione dei fenomeni per i quali la separazione del tempo e dello spazio non è essenziale, ma comprenderemo meglio la natura della differenziazione quando è importante.

Un punto dello spazio-tempo, cioè un dato istante in un dato luogo, viene chiamato "evento". Un evento nel senso comune della parola sarebbe un avvenimento fisico che, manifestandosi in un particolare luogo e in un particolare istante, viene identificato con essi. Tuttavia noi useremo la parola in ambedue i sensi, dato che è molto difficile pensare ad un punto nello spazio-tempo senza immaginare qualche avvenimento identificatore.

Nella geometria ordinaria a due e tre dimensioni, la distanza fra due punti è qualche cosa che si può misurare, normalmente con un regolo rigido; si suppone che sia la stessa per tutti gli osservatori e non vi è alcuna necessità di specificare le direzioni orizzontale e verticale o un particolare sistema di coordinate.

Nello spazio-tempo quadridimensionale vi è similmente una certa estensione, o distanza generalizzata fra due eventi, di cui la lunghezza nello spazio e la durata nel tempo sono particolari componenti.

Quest'estensione combinata nello spazio e nel tempo viene chiamata "intervallo" fra i due eventi; esso è lo stesso per tutti gli osservatori, comunque essi lo risolvano separatamente in spazio e tempo.

Possiamo pensare all'intervallo come a qualche cosa di intrinseco alla natura esterna: una relazione assoluta fra due eventi, che non postula alcun osservatore particolare.

La sua natura pratica è suggerita dall'analogia con la distanza fra due punti nello spazio.

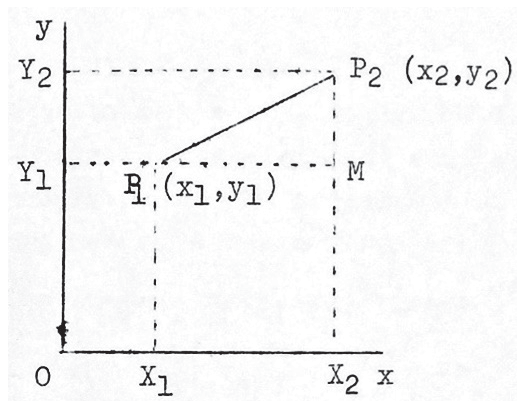


Figura 4.

In due dimensioni su un piano, due punti P1 e P2 (figura 4) possono venire specificati dalle loro coordinate ortogonali (x_1, y_1) e (x_2, y_2) in un sistema di assi arbitrariamente scelto. In figura, $OX_1 = x_1$, $OY_1 = y_1$, ecc., e abbiamo

$$(P_1 P_2)^2 = (P_1 M)^2 + (MP_2)^2 = (X_1 X_2)^2 + (Y_1 Y_2)^2 = (x_2 - x_1)^2 + (y_2 - y_1)^2, \text{ così che, se } s \text{ è la distanza fra } P_1 \text{ e } P_2, \text{ vale la relazione } s^2 = (x_2 - x_1)^2 + (y_2 - y_1)^2$$

L'estensione al caso di tre dimensioni risulta, come avremo dovuto attenderci,

$$s^2 = (x_2 - x_1)^2 + (y_2 - y_1)^2 + (z_2 - z_1)^2$$

Introducendo i tempi degli eventi t_1, t_2 , ci attenderemo naturalmente che l'intervallo nel mondo quadridimensionale venisse espresso da:

$$s^2 = (x_2 - x_1)^2 + (y_2 - y_1)^2 + (z_2 - z_1)^2 + c^2 (t_2 - t_1)^2$$

Sorge qui una questione importante. Ovviamente si è supposto che per misurare x, y e z venisse usato lo stesso regolo. Ma come possiamo usare lo stesso regolo per misurare t ? Non si può usare nessun regolo:

è necessario qualche tipo di orologio. La connessione più naturale fra le misure del tempo e della lunghezza viene fornita dal fatto che la luce percorre 300.000 km in un secondo. Nel mondo quadridimensionale considereremo conseguentemente il secondo come l'equivalente di 300.000 km e misureremo le lunghezze e i tempi in secondi o in km indifferentemente; in altre parole, porremo uguale a uno la velocità della luce. Non è indispensabile fare così, ma ciò semplifica grandemente la trattazione.

In secondo luogo, le formule qui date per s^2 sono le formule caratteristiche della geometria euclidea. Finché si tratta dello spazio tridimensionale, l'applicabilità della geometria euclidea è confermata con ottima approssimazione dall'esperienza. Ma lo spazio-tempo non è euclideo; esso però si conforma (almeno approssimativamente) ad una modificazione molto semplice della geometria euclidea indicata dalla formula corretta.

$$s^2 = (x_2 - x_1)^2 + (y_2 - y_1)^2 + (z_2 - z_1)^2 - (t_2 - t_1)^2 \quad \text{oppure:}$$

$$s^2 = (x_2 - x_1)^2 + (y_2 - y_1)^2 + (z_2 - z_1)^2 - c^2 (t_2 - t_1)^2$$

(se si pone uguale a 1 la velocità della luce)

Vi è solo un segno cambiato; ma quel segno meno è il segreto delle differenze nelle manifestazioni dello spazio e del tempo in natura.

Questo cambiamento di segno è spesso causa di perplessità all'inizio. Noi non potremmo definire s mediante l'espressione proposta inizialmente (col segno positivo) dato che essa non definisce nulla di oggettivo. Usando lo spazio e il tempo di un osservatore, si ottiene un valore; per un altro osservatore si otterrebbe un altro valore. Ma se s viene definito mediante l'ultima espressione riportata, si trova che tutti gli osservatori ottengono lo stesso risultato.

Se consideriamo un secondo sistema di riferimento (x_{11}, y_{11}, z_{11}) avremo:

$$s^2 = (x_2 - x_1)^2 + (y_2 - y_1)^2 + (z_2 - z_1)^2 - c^2 (t_2 - t_1)^2 = (x_{12} - x_{11})^2 + (y_{12} - y_{11})^2 + (z_{12} - z_{11})^2 - c^2 (t_{12} - t_{11})^2$$

La quantità s è quindi qualche cosa che riguarda unicamente i due eventi scelti; non dipende da nessun osservatore; le diamo un nome: intervallo fra i due eventi. Nello spazio ordinario la distanza fra due punti è la proprietà corrispondente, che riguarda soltanto i due punti e non il sistema di coordinate di riferimento estraneo che viene usato. Quindi l'intervallo, come è stato ora definito, è l'analogo della distanza; e l'analogia è rafforzata dall'evidente somiglianza della formula per s in entrambi i casi. Di più, quando la differenza temporale si annulla, l'intervallo si riduce alla distanza. La diversità del segno introduce però certe importanti differenze, le quali si possono sintetizzare nell'affermazione che la geometria spaziale è euclidea, mentre quella spazio-temporale è semieuclidea o "iperbolica".

Questa è la grande scoperta di Einstein: *tempo e spazio sono relativi, ma lo spazio-tempo e i suoi intervalli sono assoluti*.

18. *Il tempo e il principio di causalità*

La relatività della contemporaneità può, a prima vista, sembrare in contraddizione con il *principio di causalità*. Se l'evento A è la causa dell'evento B come l'abbassamento di un tasto di un apparecchio telegrafico trasmittente a Roma è la causa che un apparecchio ricevente a Sidney segni la lettera "m", è chiaro che A deve trovarsi nel futuro di B e B nel passato di A, per un qualunque osservatore. Ma questa osservazione, dovuta ad un ragionamento logico, come può essere conciliata con l'altra che abbiamo fatto che due eventi, contemporanei per un osservatore, erano separati nel tempo per un altro osservatore?

Non vi è altro modo di superare questa difficoltà che quello di definire il passato e il futuro di un evento proprio con riferimento al principio di *causalità*.

Che cosa è il *passato*, se non l'insieme di tutti quegli eventi che noi conosciamo, o potremmo conoscere almeno in via di principio, "qui-ora"? Ma perché ciò accada, cioè perché possa conservare la memoria di un certo evento, da esso deve essere partita una catena di informazioni che mi ha raggiunto prima di "qui-ora". In modo analogo il futuro di "qui-ora" è l'insieme di tutti quegli eventi che noi potremmo influenzare almeno in via di principio, che noi potremmo tentare di cambiare o di ostacolare, almeno in via di principio con una

catena di informazioni che parta da “qui-ora”. Questo è precisamente ciò che affermerebbe S. Agostino!

In altre parole il passato di un evento A è formato da tutti quegli eventi che possono aver esercitato un'azione su A e, similmente, il futuro di A è formato di tutti quegli eventi su cui A può esercitare una qualche influenza.

Questa definizione è assoluta ed è valida sia nella meccanica classica che nella teoria della relatività.

Ma la differenza è questa: nella teoria classica accettiamo l'assunto che futuro e passato sono separati da un intervallo temporale infinitamente breve che noi possiamo chiamare il momento presente.

Nella teoria della relatività apprendiamo che la situazione è diversa: futuro e passato sono separati da un intervallo finito di tempo la lunghezza del quale dipende dalla distanza dell'osservatore. Qualsiasi azione può propagarsi soltanto ad una velocità minore o uguale alla velocità della luce. Perciò un osservatore in un dato istante non può né conoscere né influenzare eventi distanti che abbiano luogo tra due tempi caratteristici. Uno di questi tempi è l'istante in cui un segnale luminoso viene emesso dal punto in cui avviene l'evento per raggiungere l'osservatore al tempo dell'osservazione. L'altro tempo è l'istante in cui un segnale luminoso, fornito dall'osservatore all'istante dell'osservazione, raggiunge il punto dell'evento. L'intero intervallo temporale finito fra due istanti può considerarsi come il “tempo presente” per l'osservazione. Qualsiasi evento realizzantesi tra i due tempi caratteristici può esser detto “simultaneo” all'atto di osservazione; cioè si può dimostrare che è sempre possibile trovare un secondo osservatore, che si muova opportunamente, il quale giudichi l'evento contemporaneo al “qui-ora” del primo osservatore, ove per qui-ora si intende l'istante in cui il primo osservatore fa il suo atto di osservazione.

Conclusione

Non c'è dubbio che la teoria della relatività abbia mutato profondamente le nostre concezioni sulla struttura dello spazio e del tempo. La cosa che più colpisce in questi cambiamenti non è la loro speciale natura ma il fatto che essi siano stati possibili.

La struttura dello spazio e del tempo che era stata definita da Newton come la base della sua descrizione matematica della natura era semplice e consistente e corrispondeva assai strettamente all'uso dei concetti di spazio e tempo nella vita quotidiana. Questa corrispondenza era di fatto così stretta che le definizioni di Newton potrebbero essere considerate come la precisa formulazione matematica di questi concetti comuni. Prima della teoria della relatività sembrava assolutamente ovvio che degli eventi potessero venire ordinati nel tempo indipendentemente dalla loro posizione nello spazio. Noi sappiamo ora che questa impressione è determinata nella vita quotidiana dal fatto che la velocità della luce è enormemente più elevata di qualsiasi altra velocità riscontrabile nell'esperienza pratica; ma questa restrizione non era naturalmente conosciuta a quel tempo. Ed anche se noi ora la conosciamo, ci è difficile immaginare che l'ordine temporale degli eventi debba dipendere dalla loro posizione nello spazio.

La filosofia di Kant attrasse più tardi l'attenzione sul fatto che i concetti di spazio e di tempo appartengono alla nostra relazione con la natura, non alla natura stessa; che noi non potremmo descrivere la natura senza far uso di quei concetti.

Di conseguenza, quei concetti sono in certo senso "a priori", sono la condizione primaria e non il risultato dell'esperienza e si pensava che non potessero essere alterati da nuove esperienze. Perciò la necessità del mutamento appare come una grande sorpresa. Era la prima volta che gli scienziati apprendevano quanto cauti si dovesse essere nell'applicare i concetti della vita quotidiana all'esperienza raffinata della moderna scienza sperimentale.

Persino la precisa e consistente formulazione di questi concetti nel linguaggio matematico della meccanica di Newton o l'accurata analisi che se ne fa nella filosofia kantiana non avevano offerto protezione contro l'analisi critica resa possibile da misurazioni estremamente esatte. Questo ammonimento si mostrò più tardi estremamente utile nello sviluppo della fisica moderna e sarebbe certo stato ancora più difficile intendere la teoria dei quanti se il successo della teoria della relatività non avesse ammalato i fisici contro l'uso acritico dei concetti assunti dalla vita quotidiana o dalla fisica classica.

In conclusione, per i relativisti, il significato filosofico della teoria consiste nella modifica di certi fondamentali concetti epistemologici. I relativisti negano la esistenza dell'intuizione pura. Inoltre negano

il carattere apodittico dell'“a priori” e non considerano i fondamentali principi della conoscenza come necessari, ma come arbitrari. I relativisti lasciano alla esperienza le decisioni che riguardano le combinazioni possibili di questi principi, e credono possibile anche una continua sostituzione dei principi stessi.

Si può concludere con la massima di Einstein, che sintetizza la teoria ristretta e quella generale della Relatività, concependo spazio e tempo e le loro interazioni attive con la materia e l'energia in linea con l'ordinaria armonia stabilita da Dio:

«Non riuscirò mai a credere che Dio giochi a dadi col mondo»
(Albert Einstein, lettera a Niels Bohr, dicembre 1926).

XVII

LA POESIA DEL NOVECENTO TRA FILOSOFIA E RELIGIONE. LA PROSPETTIVA CRISTIANO-TELEOLOGICA DI LUZI

1. Introduzione

Il saggio¹ non terrà conto del pur proficuo rapporto della poesia con la Bibbia², molto stimolante per un'investigazione, né terrà conto della “preghiera dei poeti”³, parimenti interessante, ma circoscriverà

1 Il contributo che qui si presenta in forma ampliata è già apparso in BIANCO M. 2019: 669-710.

2 Si veda SCHÖPFLIN K. 2013; GIBELLINI P., DI NINO N. 2009; NORTHROP F. 1994; SANTUCCI L. 1979; ALTER R. 2011: «Lo strumento espressivo poetico di questa comunicazione [biblica] produceva, però, delle potenzialità di significato che andavano ben oltre la contingenza storica; e il potere immaginativo con cui la storia veniva trasformata in un teatro di speranze e di paure senza tempo spiega il motivo per cui questi testi continuano a interpellarci ancor oggi in modo così potente» (ALTER R. 2011: 153-254). Quantunque la Bibbia sia un libro per lo più in prosa - anche laddove non è scritta in forma poetica - vi è sempre una preoccupazione formale e una ricerca estetica (si veda RAVASI G. 1988: 176-182). Si veda anche Tassoni L. *apud* STELLA F. 1999: 83-104, che mescola le suggestioni religiose con le fonti del paganesimo classicheggiante. Si rimanda inoltre a KERMODE F. 1987. Già nell'Ottocento la poesia biblica stimolava interessanti considerazioni (si veda CASTELLI D. 1878). Per un articolato rapporto fra studi biblici e letterari e fra teologia, spiritualità e mistica, overosia per la “teopoetica” come estetica teologica, si raccomanda Schneiders S. *apud* LINCOLN A.T., MCCONVILLE J.G., PIETERSEN I.K. 2013: 128-150; BINGEMER M.C., LEFEBVRE S., BORGMAN E., BABIĆ M. 2017: 23-180; per il rapporto teologia-letteratura, si rimanda invece a JOSSUA J.P. 1985-1988; CASTELLI F. 2001; PIFANO P. 1990; SALMANN E. 2010; mentre, per una cristologia letteraria, si rinvia almeno a CASTELLI F. 1987-1995; MOELLER C. 1957-1977.

3 Si veda LANDOLFI G. 2002. L'autore fa riferimento alla preghiera del credente; ma, per Bremond, può pregare anche chi non ha una fede ben definita (BREMOND H. 1983). Scrive, efficacemente, De Monticelli: «se la poesia può essere preghiera, è forse allora preghiera che chiama,

l'oggetto d'indagine alla sola poesia religiosa *sensu lato*, nella consapevolezza che tracciare, o, anche solo, abbozzare, un panorama della poesia religiosa italiana del Novecento⁴ sia un'impresa quanto mai ardua perché, alle difficoltà usuali di consimili tentativi, si aggiunge la complessità di una definizione esatta del termine "religioso" riferito alla poesia. Anche chi, come chi scrive, sia convinto dell'antica sacralità di ogni vera poesia, si trova poi a disagio con le molteplici attribuzioni indebite di quel nome, dacché è quasi impossibile pronunciarlo con quella dignità che gli compete. Quindi resta spesso il dubbio - anche se non è quello cartesiano! - che a impedire che sia enunciato intervenga quella virtù principe cristiana, che è l'umiltà, ovverosia se

che presenta, che suscita il pensiero. È, o può essere, invocazione di filosofia. Se la necessità stessa del filosofare si radica in un esistere che precede ogni conoscere oggettivo, positivo, scientifico, che di un tale conoscere è *condizione* e perciò non *oggetto*: allora il compito di filosofare è di manifestare questa radice, di indicare lo spazio che la conoscenza positiva non può riempire. [...] Di un tale *pensiero liminare*, di una filosofia che venga prima, e non dopo, la fisica, oggi abbiamo (io credo) infinitamente bisogno, ed è questo, forse, che ci fa sentire nella voce dei poeti un presentimento, un annuncio di questo pensiero - forse non solo un suo ricordo, ma anche una *cognitio matutina*, una domanda nuova e una preghiera» (De Monticelli R. *apud* MARTINI C.M. 1985: 71-72. Nelle pagine 51-80 sviluppa il rapporto tra poesia e preghiera, insistendo sul carattere "laico" di una preghiera non necessariamente confessionale). Poesia e teologia sono parole dell'origine, come per il Boccaccio, e si incontrano con la preghiera. La parola fontale «non rappresenta l'essere delle cose, ma esprime l'essere nostro» (De Monticelli R. *apud* MARTINI C.M. 1985: 61).

4 Per una bibliografia essenziale si vedano DOGLIO M.L., DELCORNO C. 2016; APOSTOLITI P. 1957; NANTELI M. 1959; VOLPINI V. 1952 (Volpini indugia solo sulla poesia religiosa in genere, soffermandosi, tra gli altri, sui seguenti poeti: Papini, Giuliani, Rebora, Ungaretti, Barile, Grande, Betocchi, Quasimodo, Fasolo, Parronchi, Pozzi, Tosatti, Ghiselli, Corsano, Guidacci, Del Colle, Turollo e Cristini); SPARTÀ S. 1996; UFFREDUZZI M. 1979; MAFFEO P. 2006 (per i tre autori è sufficiente l'ispirazione cristiana per produrre poesie religiose); DI BIASE C. 1995; ULIVI F., SAVINI M. 1994; ANTONINI B., FARNETTI M., SECCHIERI F. 2003; LETTA C. 2009; BIANCHI E. 1999; CICERONI F. 2000; POZZOLI L. 1999; RISA M.P. 2016 (qui l'autrice analizza 58 autori: 35 dal Duecento all'Ottocento, con 127 poesie-preghiere, e 23 di fine Ottocento-primi Novecento e Novecento-Duemila, con 88 liriche, che spesso hanno il sapore della preghiera); GANDOLFO G.B., VASSALLO L. 2003 (la celebrazione della Resurrezione, evento apicale della Fede, è affrontata da 67 poeti diversi per età e tipicità di stile, alcuni noti, altri sconosciuti al grande pubblico). Per Ulivi e Savini la poesia religiosa è inquietudine e angoscia di un'anima nel suo flusso perpetuo, che si interroga sul senso della vita e delle cose, di là da un'ortodossia formale (si veda ULIVI F., SAVINI M. 1994: 7); mentre, per Bianchi, la ricerca di Dio non è di tipo metafisico. Egli va rinvenuto nell'abisso labirintico della postmodernità, ove si è rifugiato (si veda BIANCHI E. 1999: 14-ss). Una forte impronta cristiana, in una chiara dimensione umanistica, si coglie in IANNACE F.M. 1993; IANNACE F.M. 1989; si veda ancora FRATTINI P. 1905; BIANCHI E. 2001; GANDOLFO G.B. 2005; MAFFEO R. 2006; GANDOLFO G.B., VASSALLO L. 2005; UFFREDUZZI M. 1969; VALLI D. 1973; POUPARD P. 2002.

lo vieta un totale riassorbimento della poesia nell'immanentismo che sta alla radice di tanta cultura moderna.

Siccome, *in medio stat virtus*, la verità è che bisogna saper superare l'ingenua restrizione mentale che identifica il sacro *tout court* coi nomi e le situazioni che, *in subjecta materia*, si riferiscono ad esso e cogliere l'afflato religioso che respira nelle fibre più recondite di creature, pensieri e fatti che han subito, inconsapevolmente, l'irradiazione del divino, o, che, comunque, drammaticamente, non ne prescindono. Per il poeta, infatti, non si tratta tanto - e questo è vero, forse, più profondamente che per ogni altro artista - di nominare o evocare concettosamente l'Altissimo, quanto di suggerirne la presenza in qualunque cosa o evento del nostro contingente esserci come frammenti della totalità. L'analisi riguarderà solo la poesia religiosa, ma non si può sorvolare su uno scrittore prolifico, che è anche un grande poeta della sacralità in senso lato: Pier Paolo Pasolini⁵. Parlando del sacro ci troviamo di fronte a una complessità labirintica, ad un'esca semantica. Al tempo stesso la difficoltà interpretativa nell'uso categoriale avverte lo studioso di una patina non facilmente penetrabile nell'uso-funzione del sacro che, se da un lato sembra esprimere un rinvio all'Assoluto, all'Essere, dall'altro dice la non necessaria inclusione della Trascendenza nella sua nozione. Per Eliade il sacro appartiene all'ordine dei fenomeni culturali a partire dalla protostoria, pur se il lemma è assente nel vocabolario europeo (e però non si può dire che sia una nozione della cultura ebraico-cristiana e greco latina)⁶; è un atto primitivo che precede e fonda la religione. Un dato appare evidente: che il bisogno del religioso e la nostalgia del Totalmente Altro non rappresenti una mera patologia dell'umano, ma una dimensione strutturale dell'uomo la cui originaria apertura dell'Essere non è deducibile sulla scorta di varianti

5 Alla sacralità e allo spiritualismo (che si integrano con le altre prospettive del suo universo multiprospettico) del nostro autore ho dedicato uno specifico contributo: "Pier Paolo Pasolini e la sua 'rilettura' de *Il vangelo secondo Matteo*" (BIANCO M. 2019: 639-710), preceduto da un'introduzione al tema "A margine de *Il Vangelo secondo Matteo* di Pier Paolo Pasolini: Matteo, il vangelo del «Figlio di Davide»" (BIANCO M. 2019: 591-638). Si confrontino almeno, per il sacro e la religiosità di Pasolini: CONTI CALABRESE G. 1994; SUBINI T. 2009. Questi concetti li ho già sviluppati in "Per una lettura dell'opera pasoliniana. Dialogo tra Michele Bianco e Rino Caputo" (LOCANTORE M. 2022: 379-388).

6 Si veda ELIADE M. 1979: 210-211 [vol. I]. Per il concetto di sacro si veda ELIADE M. 2013.

sociologiche, ma sulla costante antropologica dell'*homo capax Dei* e del suo *desiderium naturale videndi Deum*.

Ritorno al sacro significa effettiva ripresa del divino nella cultura contemporanea, considerando l'ineludibile ambiguità e irrazionalità del misterico, e, quindi, ritorno al religioso.

Nell'ottica di tali premesse, ripercorrere le vie del sacro cela sorprese per la sua resistenza nell'epoca postmoderna, fiera del suo neo-paganesimo, espresso nella preghiera nietzscheana ai fratelli di rimanere fedeli alla terra e di non credere a quelli che parlano di sovraterrene speranze, in cui si intravede l'etica del finito in cui il passaggio dal soprannaturale al naturale è inscritto in una soterologia senza fede, perché Dio è morto. Eppure il sacro si chiede da più parti. Si può rimanere affascinati dal disincantamento del mondo e dalla dedivinizzazione della terra che sembra librarsi in una realtà senza legami, storditi dalla leggerezza dell'Essere, soprattutto se il sacro è visto nell'idea del limite, sentinella dell'intoccabilità del divino, ormai solo presunto.

Preso atto della debolezza semantica relativa alle determinazioni delle polarità che il sacro implica (sacro/profano, sacro originale/sacro istituzionale) è proprio nella dimensione dell'originario che si annida il potenziale utopico del sacro. Il sacro è un fenomeno di complessità labirintica che richiede uno sguardo criticamente sincronico e interdisciplinare; è un problema-limite, *Grinz Begriff*, un tempo fuori del tempo, *Urzeit*, un *superum et prius*. Il sacro, secondo il suo senso etimologico, è qualità di ciò che si separa dal profano per l'intervento di un principio trascendente che interviene per dividere. Se il sacro, per Otto⁷, è *àrreton*, ineffabile, assolutamente incomprensibile, una spirale che si restringe gradatamente per dire l'alterità irriducibile, la nostra percezione e sensibilità, però, sono in cerca della reciprocità quale unica ragione dell'*a priori*; nella *concordia discors*, il sacro, nella dimensione orizzontalista, appare come trascendenza nell'autonomia dell'uomo. Nelle culture antiche, oltre al *politeismo* vi è un *polihierismo*, una sacralizzazione di uomini e cose, come rivela Pasolini. Hölderlin nota che il sacro si manifesta, ma Dio è lontano⁸; il sacro appartiene, perciò, all'ordine dei fenomeni culturali al punto che si può parlare di un sacro totalizzante quale tipo religioso dell'essere

7 Si rimanda a OTTO R. 2010.

8 Si veda Ferrarotti F. *apud* BREZZI F. 1992: 16.

determinato dal cambiamento di classe grammaticale del termine, da aggettivo a sostantivo. Derivato dall'aggettivo che qualifica la realtà resa sacra dalla religione, il sostantivo passa a rappresentare un'entità soprannaturale polivalente e originaria la cui esperienza è la sorgente delle religioni. Il sacro può essere considerato nel suo rapporto sincronico rispetto a Dio, facendone struttura con Dio stesso e in rapporto diacronico rispetto al profano, facendone funzione polare con lo stesso profano. Il sacro determina, in Eliade, l'*homo religiosus* che si appella ad un'ontologia disciplinarmente metafisica. Vorrei concludere questo punto con la sottolineatura del carattere sacrale di ogni cosa, come rileva Pasolini, identificandosi il sacro con la realtà stessa, anche nella sua dimensione profana. Il destro ci viene offerto dal breve brano di *Ezechiele* 22, 26 (non sappiamo se Pasolini l'avesse mai letto), in cui è detto che «i sacerdoti non fanno distinzione tra il sacro e il profano»: «Inter sacrum et profanum non habuērunt distantiam»; così nella versione latina della *Vulgata*. Nel testo greco dei LXX Ezechiele oppone sacro/profano, *hāghios/bébelos*; per ora sorvoliamo su *hāghios/Kadósh* e consideriamo *bébelos* (da *bàino*) che significa “noto a tutti”, “non sacro”; *bebelóo* ha il senso di “escludere”, ma *bàino*, verbo principale, significa “andare/venire, come profano può significare “fuori e vicino” al tempio. Il sacro, allora, diventa un elemento del profano in cui l'uomo percepisce la risonanza del divino a prescindere da come lo concepisca. Il sacro è, allora, il *kaos* come *potentia obedientiae* e il profano il *kosmos/universum*. Cacciari⁹, commentando Heidegger, identifica il sacro con il *Kaos*, e, analizzando l'inno *Come quando il giorno di festa*, *Wie wenn am Feiertage*, dichiara che il *Kaos* è il sacro stesso. *Heilige* è epifania luminosa, pura apertura, con cui Heidegger intende il sacro, ossia come *a-letheia*, *dis-velamento*, ciò che *en archē si apre* (aprirsi e rimanere aperto).

Il sacro ricorre *hinc inde* nell'intero *opus* pasoliniano.

Per tale concetto - che il Nostro amplierà in una *Weltanschauung* personale ed originale - è debitore a Rudolf Otto e al suo celebre saggio del 1917, *Das Heilige. Il sacro. Sull'irrazionale nell'idea del divino e la sua relazione al razionale*, e a Mircea Eliade, autore di un'opera altrettanto famosa, *Il sacro e il profano*, del 1957. Per Otto il sacro è Numinoso, *ganz àndere*, radicalmente altro, ed esula dal concetto di

⁹ Si veda CACCIARI M. 1989: 203-271.

religione da cui è indipendente. Il Numinoso sfugge al razionale, è *àrreton*, ineffabile, onninamente incomprensibile, di cui l'uomo fa esperienza nel timore reverenziale, come di ciò che è assolutamente inaccessibile alla comprensione concettuale: *mysterium tremendum et fascinans*. Otto lustri dopo Eliade, completando le riflessioni del marburgese, e accantonando il termine Numinoso, rimettendo in auge quello di sacro, assevera che il sacro si oppone al profano e per designare la sua apparizione conia il termine *ierofania*, che indica il divino che si manifesta come sacro, il profano che lo appalesa e che, investito della dimensione sacrale, ne diventa il significante. Fino al biennio 1964-1966 nei film, come pure nelle sceneggiature e nei trattamenti non giunti allo stadio di film si nota, in Pasolini, il sottotesto dell'antropologo Ernesto De Martino, di cui il regista aveva letto sicuramente *Sud e magia* (1959), *Magia e civiltà* (1952) e *Morte e pianto rituale nel mondo antico. Dal lamento pagano al pianto di Maria* (1958); soprattutto quest'ultimo saggio aiutò Pasolini a riflettere sulla morte - che sarà un archetipo ricorrente nella sua vasta produzione -, sulla crisi del cordoglio, sulla crisi della presenza e sul rito, come tecnica consistente nella ripetizione di un modello mistico la cui finalità è assicurare la presenza; un altro elemento di sicura derivazione demartiniana è la crisi della cultura nella trasformazione della società col suo tecnicismo e con la feticizzazione della tecnica (e qui basta solo citare le *Lettere luterane* e gli *Scritti corsari*, con la feroce critica al consumismo e con la denuncia della "mutazione antropologica", conseguenza del boom economico degli anni '50-60). De Martino aveva descritto il Meridione contadino, arretrato e rurale; Pasolini, negli anni Sessanta, racconta la vita del sottoproletariato delle borgate (lo scenario non è quello rurale ma urbano): *Accattone*, *Mamma Roma*, *La ricotta*. D'altronde lo stesso scrittore e regista cita esplicitamente De Martino a proposito di *Accattone* e dell'angoscia preistorica dei lucani, da lui narrata, che contrappone a quella esistenzialistica e borghese di tipo kirkegaardiano o sartriano, che è la stessa angoscia di Accattone e dei sottoproletari. Il sacro, in questo primo periodo, dal 1960 al 1965, è una realtà fatta di superstizioni e di credenze, di ingenuità e di povertà, di purezza e di violenza, al tempo stesso. Dopo il biennio 1964-1966 Pasolini studia Eliade, soprattutto *Il sacro e il profano* e il *Trattato di storia delle religioni*: le cose gli appaiono come ierofania, rivelazioni del sacro, spazio sacro in chiave metafisica a prescindere dalle

religioni rivelate; e sacri possono considerarsi la sessualità libera, come quella dell'ospite in *Teorema*, persino il cannibalismo, come in *Porcile*, o la magia sanguinaria di *Medea*, film così lontani da *Accattone*, *Mamma Roma* e *La ricotta*. Da Eliade Pasolini mutua la tipologia dell'*homo religiosus* con la sua nostalgia delle origini e che può entrare in contatto con il sacro attraverso il profano, mediante miti, riti e simboli, con l'imitazione di un archetipo e con la concezione storicistica del cristianesimo fra sacralità cristiana e precristiana. L'idea di Pasolini di rappresentare i miti ha il suo abbrivio nella lettura di Eliade, e alla rappresentazione del cattolicesimo popolare con le sue superstizioni, si oppongono ora i miti di *Edipo Re* e di *Medea*. A partire dal 1966 il film di Pasolini da nazionalpopolare si fa più difficile, di *élite*. Il regista giustifica la sua scelta dichiarando che la cultura di massa avrebbe potuto manipolare e mercificare i suoi film che, a motivo della loro complessità, sarebbero stati difficilmente sfruttabili, come *Porcile*, o *Medea*, degli anni 1966-1969, che chiudono il secondo periodo della sua filmografia. Il terzo, che si disnoda negli anni 1970-1975, si caratterizza come *Trilogia della vita* (*Decameron*, *Racconti di Canterbury*, *Il fiore delle mille e una notte*) e *Trilogia della morte* (*Salò o le 120 giornate di Sodoma*, e i non completati *Appunti per un film su San Paolo e Porno-Teo-Kolossal*) con un'esaltazione della sessualità gioiosa e del corpo come fonte di piacere, a prescindere da ogni legame religioso, nella *Trilogia della vita*, e con la negazione di ogni sacralità in *Salò*. Si possono cogliere almeno tre motivi pasoliniani che hanno per oggetto il sacro, se si vuol escludere il complesso discorso sulla sua "religiosa irreligiosità" e sulla fede e sulla verità dei suoi *articoli*, dal momento che lo scrittore ha dichiarato, più volte, il suo ateismo; essi sono: la *Passione/capro espiatorio*, il *pasto rituale/cannibalismo*, la *sacralità del corpo/fallocentrismo*. Li ripercorrerò a volo d'uccello: 1) *Passione/capro espiatorio*. L'immagine di Cristo inchiodato alla Croce più che uno stereotipo è un archetipo di tutte le morti tragiche del cinema pasoliniano; essa appare in modo esplicito nel *Vangelo secondo Matteo*, in cui nella fedele/infedeltà (fedeltà al testo scritto e infedeltà alla narrazione evangelica, rivisitata e personalizzata) il novello *scriba Dei* Pasolini fa del Cristo un essere divino, ma non il Figlio di Dio, il Cristo del Verbo dell'Amore e del Discorso della Montagna, ma pure della rivendicazione delle ingiustizie, ma non un Dio della condanna e dei miracoli (solo 6 su 21e anche questi riferiti con stratagemmi che ne

esaltano l'aspetto fantastico). Tracce dell'ossessione pasoliniana per la morte sono rinvenibili nelle prime sceneggiature: *Accattone*, *Mamma Roma*, *La ricotta*. In quest'ultima Stracci interpreta il buon ladrone che, dopo aver regalato ai suoi familiari il suo pranzo, muore di indigestione di ricotta, sulla Croce, per essersene rimpinzato. Nel gesto di Stracci si può cogliere il secondo livello del caprio espiatorio, una sorta di *kippur*: offrendo il suo cibo è come se si autoimmolasse, come farà il maharaja in *Appunti su un film per l'India*, che darà il suo corpo alle tigri e ai loro cuccioli per sfamarli. Anche in *Mamma Roma* Ettore che muore con le braccia tese e i polsi legati, legati anche i piedi, sul letto di contenzione, richiama esplicitamente la crocifissione. I povericristi sono l'espressione dell'*alter Christus* e dell'*ipse Christus patiens*. Pasolini dichiara che Cristo è l'archetipo più alto di ogni possibile rapporto col mondo. Nell'inedito episodio del *Fiore delle mille e una notte*, Dalila è legata ad una croce e condannata a morire di fame e di sete. Il capro espiatorio se non rinvia alla Croce, rimanda ad una violenza arcaica e a riti tribali di sangue e di sacrifici (Edipo re che si suicida per l'incesto e Medea che, per aver dovuto rinunciare alla concezione sacrale della vita, uccide il marito, i fratelli e i figli). Edipo re è il capro espiatorio per eccellenza: vittima del Destino, che lo spinge al parricidio e all'incesto, ma anche Medea compie sacrifici rituali in Colchide che hanno, per Pasolini, il sapore di una sacralità arcaica ed ancestrale: il sacrificio può essere volontario, come negli *Appunti per un film sull'India* o ne *La ricotta*, o voluto da altri, come, per le mutate condizioni sociali, in *Medea*. 2) *Pasto rituale/cannibalismo*. Troviamo una prima scena di pasto rituale nella sequenza di apertura di *Mamma Roma*, nelle nozze di Carmine, che subito ci rinviano all'*Ultima Cena* di Gesù con i suoi discepoli; come nell'*Ultima Cena* l'idea sacrificale mira a possedere l'altro; il pasto rituale ritorna ne *La ricotta*, in *Uccellacci e uccellini*, ne *Il fiore delle mille e una notte* e in *Salò*. In *Uccellacci e uccellini*, Totò e Ninetto, alla fine del secondo episodio, mangiano il corvo perché, come dice Pasolini, ci doveva essere l'assimilazione di quanto esso aveva dato loro di utile e di buono; in *Porcile* nel primo episodio, ambientato nel Medioevo, il regista racconta un atto di cannibalismo, in una tribù arcaica, compulsato dalla fame, con il conseguente arresto e con la condanna a morte dei cannibali da parte dei cittadini di un villaggio vicino che si ergono a giudici e che diventano i tutori della civiltà razionalistica. Pasolini vuol contrastare le regole

della società con atti esecrabili di parafilia (zoofilia e antropofagia): la “buona società” deve accettare il “vizio” e tacitarsi sulle conseguenze che ne derivano. Il cannibalismo è un atto di protesta contro la civiltà, è l’affermazione di una diversità. Nel secondo episodio, *Porcile*, Julian, figlio di un ricco imprenditore tedesco del nostro tempo, affetto da una passione zoofila per i porci, si lascia divorare dagli stessi maiali, esprimendo un totale contrasto con la società moderna. La trasgressività diventa sacrale nella sua estraneità alla così detta civiltà umana. Con *Salò* vi è la dissacrazione del cibo e della sessualità; il cibo, fatto di escrementi e chiodi, provoca dolore, nausea e morte. 3) *Sacralità del corpo/fallocentrismo*. Pasolini celebra ed esalta il corpo, soprattutto quello di giovani maschi e belli, in un trionfo gaudioso della *Trilogia della vita*. In *Medea* il sesso sostituisce la religione nel rapporto sacrale con la realtà.

Tornando alla religiosità occorre dire che essa non è la conquista del sublime o di un istante felice di catarsi o il superamento estatico di sé, ma il conseguimento difficoltoso e contrastato (e compiuto entro il groviglio spinoso della realtà e della storia) delle tre “grazie” che hanno l’ufficio di condurre l’anima entro il raggio di Dio: la fede, la speranza e la carità, che sono - come *virtutes cardinales* - la base della nostra fede e del nostro credo. Mallarmé - in linea come Symons - aveva saputo stupendamente alludere al dramma che sta alla base di ogni volontà di espressione “religiosa”: «To name is to destroy / To suggest is to create» (MALLARMÉ G. 2003: 700)¹⁰.

L’area della poesia religiosa, quindi, è assai più lata di quanto comunemente si creda e ogni specificazione è utile solo per operare sondaggi più concreti. Se oggi, penso, non vi sia più critico disposto a ripetere l’accusa dell’estetica idealistica che condanna la religione all’impoeticità, come fa Croce¹¹, parimenti bisogna essere assai più prudenti nel ripetere certi luoghi comuni, come quello della fatalità per l’uomo mediterraneo a incappare, prima o poi, nella tentazione

¹⁰ Si veda SYMONS A. 1911: 128.

¹¹ «La religione, contrariamente a quel che taluni si piacciono di asserire, non solamente non è poesia (evidentemente, per ciò stesso che è religione), ma non si porge docile alla poesia e tale non diserta se non umanandosi, ossia andando a sperdere se medesima» (CROCE B. 1946: 41).

metafisica o a naufragare nel porto di Dio. Lo stesso Boccaccio ci fa sapere che la teologia è la poesia di Dio¹².

Semmai, saremmo tentati di sottolineare come, contrariamente a quanto creduto nel passato, anche il sentimento religioso ha una storia; si colora, cioè, di luci e ombre che disegnano il volto di un'età: la dialettica esistenziale è aperta costantemente a Dio, ma, più che come ipotesi mentale o necessità morale, quale sofferta antitesi dell'ingiustizia e del male degli uomini, quale compagno o amico (non si dimentichi che *companion* è chi mangia lo stesso pane con un altro!) da incontrare non per evadere dalla vita e dalla storia, ma per restituire loro la dignità e la dolcezza sciupate, rubate o violentate.

Un accento, perciò, meno teologico e più esistenziale, meno moralistico e più escatologico, per cancellare, nei poeti che hanno vissuto i drammatici esiti bellici, gli orrori dei due conflitti mondiali¹³. E sarà questa una costante (la metafora del naufragio) che informerà di sé tutta la poesia religiosa del Novecento. Dopo questa breve premessa, mi introduco *in medias res*, cercando di rinvenire un'antologia ideale di questa lirica religiosa del Novecento che continua e amplia la tradizione d'accento cristiano¹⁴, che, *salvatis salvandis*, si richiama alla letteratura delle origini¹⁵ nella necessità di dialogare con

12 «Dico che la teologia e la poesia quasi una cosa si possono dire, dove uno medesimo sia il soggetto; anzi dico più: che la teologia niun'altra cosa è che una poesia di Dio» (BOCCACCIO G. *Trattatello in laude di Dante*, XXII). Si veda CANETTI L. 2011: 175-179. Per Enzo Bianchi, in piena sintonia, «un testo poetico è veramente religioso quando è veramente poetico» (BIANCHI E., LARINI R. 1998: 10). Per l'autore, pur nel suo afflato religioso, la poesia deve spingersi di là dalla generica ispirazione cristiana e diventare, così, voce dello Spirito capace di parlare a ogni tempo e a ogni lettore.

13 Nell'era del vuoto (si veda LIPOVETSKY G. 1992), in cui «tremiamo nella nudità di un nihilismo, nel quale il massimo di potere si unisce al massimo di vuoto» (JONAS H. 1990: 31); nell'epoca che ha prodotto gli estremi dei *Lager* e dell'indifferentismo etico e un generale crepuscolo del dovere (si veda LIPOVETSKY G. 1992) con gli eccessi radicali del Male assoluto, su cui la filosofia e le scienze dello spirito sono entrate in una «no-man's Land» (si veda Adorno T.W. *apud* TIEDEMAN R. 1974: 388-408, 401), la questione di Dio si pone, in filosofia, teologia e letteratura, come una riflessione epocale sulle tragedie del secolo breve (si rimanda a HOBBSAWM E.J. 1997), di un mondo in disgregazione (si veda SOLŽENICYN A. 1978), col volto del Male e delle idee sterminazionistiche (si vedano BESANÇON A. 2000; CONQUEST R. 2001; TERRON Y. 1997). Per questi aspetti rinvio a BIANCO M. 2012: 63-69. Per la presenza di Dio nel secolo XX si veda FORTE B. 1988.

14 Per un'ampia e dettagliata panoramica si veda FALLANI G. 1963.

15 La nostra lingua d'altronde nasce con la lauda francescana e iacoponica (si veda PETROCCHI G. 1966; CANETTI P. 2001). Per lo stilnovo e la poesia religiosa si rimanda a PASQUINI E., QUAGLIO A. 1971: 9-148; per lo stilnovo si consulti Petrocchi G. *apud* CECCHI E., SAPEGNO N. 1965: 729-774; per la poesia religiosa volgare del Petrarca si rimanda a MARVARDI U. 1961; per la

Dio, citando solo i nomi dei suoi esponenti più significativi - anche se spesso ignoti o poco conosciuti dal grande pubblico -, o che meglio hanno saputo vivere quest'istanza come presenza religiosa, costituendosi coagenti di tale ricerca per acquisire, in cotesta direzione, le illuminazioni e i fermenti che ogni esperienza spirituale sincera e aperta deve assimilare, se vuole storicizzarsi.

Non passi sotto silenzio il recente discorso della “teopoetica” in sé e nel suo rapporto con la Scrittura e con la riflessione teologica nell'in-tersezione/dialogo con la teologia e con gli studi letterari, con gli studi biblici e con la spiritualità, in una sorta di “estetica teologica” che sboccia dall'incontro della teologia con le altre forme di estetica (arte, letteratura, musica, ecc.). La “teopoetica” può essere definita come

Uno spazio interattivo tra gli studi biblici letterari, la teologia, la spiritualità e la mistica ed è proprio quello che il suo nome esprime - “teopoetica” - ossia teoria del potere di trasformazione spirituale che i testi biblici hanno in quanto testi e della profondità teologica dei testi letterari, attualizzati tramite un certo tipo di letteratura o di interpretazione (SCHNEIDERS S. 2013: 145).

La fede va, quindi, vista attraverso le lenti estetiche. La forma poetica e contemplativa della teologia non si oppone a quella intellettiva e concettuale, che le è propria, ma esse si integrano. Ai tre trascendentali primari dell'essere: *unum*, *verum*, *bonum*, si può aggiungere il quarto: *pulchrum* che li completa. Vi è differenza e profonda complementarità tra *pōēsis* (produzione della creatività umana) e *theologia* (discorso su Dio a partire dalla Rivelazione): la loro asimmetria consente una feconda unione all'interno dell'economia divina, soprattutto da quando la poesia si è fatta veicolo di rivelazione, come dimostra, esemplarmente, il caso di Dante, “scriba Dei”, che nella sua esegesi quadrifaria ha trascritto una realtà e un avvenimento voluti e operati da Dio, riportandoli nel suo «sacrato poema» (*Pd.*, XXIII, 62) e nel suo «poema sacro/al quale ha posto mano e cielo e terra» (*Pd.*, XXV, 1-2)¹⁶. Siamo lontani dal concetto di poesia che manca di verità, col

poesia religiosa dei primi secoli si vedano CIONI A. 1963; CIANCIOLO U. 1938: 163-241; mentre, per la poesia religiosa del 1400, si consultino MORPURGO G. 1909; COPPOLA D. 1963.

16 Per l'aspetto quadrifario della *Divina Commedia* si veda l'*Epistola XIII a Cangrande della Scala*.

suo linguaggio fittizio, che, dai tempi di Aristotele¹⁷ e fino a San Tommaso¹⁸, passando per Sant'Alberto Magno¹⁹, si è imposto. Una tappa fondamentale nel dialogo teologia/letteratura è costituita dal Concilio Vaticano II col testo magistrale della *Gaudium et Spes* 62:

A modo loro, anche la letteratura e le arti sono di grande importanza per la vita della Chiesa. Esse si sforzano, infatti, di conoscere l'indole propria dell'uomo, i suoi problemi e la sua esperienza nel tentativo di conoscere e perfezionare se stesso e il mondo; si preoccupano di scoprire la sua situazione nella storia e nell'universo, di illustrare le sue miserie e le sue gioie, i suoi bisogni e le sue capacità, e di prospettare una migliore condizione dell'uomo. Così sono in grado di elevare la vita umana, espressa in molteplici forme, secondo i tempi e i luoghi²⁰.

«La parola è il verbo e il verbo è Dio» (HUGO V. 1994), scrive Hugo. Da allora ad oggi c'è stata un'evoluzione, con una grandiosa ricostruzione della figura di Cristo in letteratura²¹, perché, per dirla con Hopkins, «Il mondo è carico della maestà di Dio» (HOPKINS G.M. 1980: 43); e «se non è lui [Gesù] il verbo di Dio, allora Dio non ha mai parlato», gli fa eco McCarthy (MCCARTHY C. 2008: 10).

La silloge sarà necessariamente lacunosa e frammentaria (poiché dovrà sacrificare numerose voci poetiche - alcune delle quali appartenenti anche al filone dell'ateismo, in serrato confronto con la fede, come quella di Giorgio Caproni²², che sente di non poter fare a meno di Dio, che egli chiama la sua "malattia", tra patoteologia e ateologia -, oltre a quelli che menziono qui di séguito: Cattafi, Campo, Mundula, Negri, Luzi e Betocchi, selezionati fra i tanti, che, diversi per indole

17 Si veda ARISTOTELE, *Metafisica*, I, 2, 983 a.

18 «est infima [*pōēsis*] inter omnes doctrinas» (TOMMASO, *Summa th.*, I, 1, 9, ob.1).

19 «Poeticus [...] modus infirmior est inter modus philosophiae» (ALBERTO MAGNO, *Summa th.*, I, 2, 2, ob. 1).

20 Si veda anche GIOVANNI PAOLO II, *Lettera agli artisti*, 4 aprile 1999, n. 11.

21 Si veda PARIZET S. 2017: 1279-1306 [vol. II].

22 CAPRONI G. 1988. Afferma Caproni: «La mia patoteologia? Dio è una malattia» (CAPRONI G. 1988: 723); «È diventato anche lui – morto – “uno scomparso”» (CAPRONI G. 1988: 711); «Dio esiste soltanto nell'attimo in cui lo uccidi» (CAPRONI G. 1988: 418); «hanno rubato Dio. / Il cielo è vuoto. / Il ladro non è ancora stato (non lo sarà mai) arrestato» (CAPRONI G. 1988: 710); «Dio non c'è. / Ma non si vede. / Non è una battuta, è / una professione di fede» (CAPRONI G. 1988: 708). / Per dirla col Bufalino: «Dio è l'Ossimoro degli ossimori. Non credo in Dio, ma me lo sento tra i vestiti e la pelle» (VALSECCHI A. 2007: 20).

e formazione, si sono approcciati al Mistero di Dio, tra inquietudini e *páthos*, sforzandosi di dare risposte al senso della vita e delle cose. Devo, purtroppo, solo citare altri poeti che si sono distinti per il loro estro religioso e che meriterebbero, parimenti, una trattazione esaustiva che, per tirannia di spazio, è impossibile effettuare: Domenico Giuliotti, Clemente Rebora, Giuseppe Ungaretti, Angelo Barile, Girolamo Comi, Adriano Grande, Alessandro Parronchi, Davide Maria Turollo, Gherardo del Colle, Barbara Tosatti, Atonia Pozzi, Margherita Guidacci, Giuliana Palieri Annesi, Danilo Dolci, Gino Angeli, Gino Curci, Alda Merini e Diego Valeri. Dovrò procedere, considerata la vastità dell'argomento, celermente, cogliendo elementi sintonici e sinergetici, come pure distonici e disforici, che accomunano i poeti del Novecento, che coltivano la religiosità esprimendola nelle loro opere. Non è facile redigere un repertorio dei poeti religiosi che offrono almeno alcune idee generali o "visioni del mondo" (*Weltanschauungen*) nell'ambito della fede, legati da un *fil rouge*, nel rapporto conflittuale ma sincero col sacro. Accennerò sinteticamente alla loro poetica e all'aspirazione religiosa, consapevole del fatto che sarebbe necessaria una trattazione esaustiva che, in questa sede, è impossibile, dal momento che il saggio si propone di cogliere gli elementi religiosi, in una sinergia che accomuna le diverse espressioni di fede dei poeti che interpellano le cose e cercano il senso della vita nel confronto con Dio. Tornando a Caproni, la sua «ateologia», termine che mutua da Georges Bataille: «Stamani il mare è piatto / come la mia ateologia» (CAPRONI G. 1988: 714), indica piuttosto il rifiuto del Dio dei dogmi, ma non sembra approdare a un ateismo vero e proprio, come lo stesso poeta asserisce:

La parola ateologia ha significato ambivalente: *a-teologia* (mancanza di teologia) e *ateo-logia*, ovviamente. Presa in uno solo di questi significati, diventa - sembra - troppo pesante perché troppo definitoria. Di tale ambiguità, che le dona il *giusto* valore poetico, credo che finora non si siano accorti i critici, alcuni dei quali mi fanno *tout court* ateo, mentre io non sono né ateo né credente. Decisamente, non credo in nessuna religione o chiesa istituzionalizzata e in nessun Dio *bon père nourricier* (CAPRONI G. 1988: 1672)²³.

23 Dubbio e tormento sono una costante – come si vedrà – dalla poesia religiosa del Novecento: Dice Dostoevskij: «Non dunque alla stregua di un bimbo io credo nel Cristo e Lo professo, ma il mio *osanna* è passato attraverso il grande crogiolo dei dubbi» (DEL SANTO L. 1980: 424);

Di qui il disparere dei critici, che lo definiscono addirittura religioso, come fa Zoboli²⁴, o sottolineano la sua volontaria distanza dalla fede, come fa Laudazi²⁵. Cominciamo con Bartolo Cattafi che nacque a Barcellona Pozzo di Gotto, in provincia di Messina, il 6 luglio 1922 e morì a Milano il 13 marzo 1979. Dopo la laurea in Giurisprudenza lavorò a Milano come pubblicitario. I suoi versi nascono dalla considerazione dei drammi causati dalla guerra. Il tono epigrammatico, con le ricorrenti metafore del vuoto e della solitudine, diventa una denuncia senza mezzi termini dell'«inutile strage» dell'era dei totalismi. Tra i più grandi poeti del dopoguerra, non ha avuto subito dalla critica i doverosi riconoscimenti, ad eccezione di Squarotti, per il quale, nei suoi versi «con amara ironia Cattafi compie il più acuto e morale esame di coscienza della sua generazione» (BÁRBERI SQUAROTTI G. 2007: 110). Per quanto riguarda il suo avvicinamento alla fede, occorre aspettare gli anni Settanta: un suo viaggio a Lourdes lo segnerà profondamente, ma la sua visione di un Dio giustizialista e l'esasperato senso di colpa gli impediscono ancora per poco l'abbandono fiducioso tra le Sue braccia, che avverrà con l'aiuto di un sacerdote gesuita, P. Federico Weber. Dopo un matrimonio civile si sposa con rito religioso nel 1976 e si accosta, dopo molti anni, alla comunione, che diventerà quotidiana. L'anno successivo scopre di avere un cancro ai polmoni: la sua fede si accresce e avverte il fuoco divampante della grazia, che brucia la vita destinata a incenerirsi: «prendono fuoco [...] e quando tutto è tiepida cenere / altro già compare disposto in cerchio

e Jabès assevera: «Uccidere Dio, in un sovrano combattimento, è una delle impossibilità alle quali l'uomo cede. Dio è *prima e dopo*. Dio è morto creando, creandosi, cioè moltiplicando la Sua morte» (JABÈS E. 2015: 825). Ma da Dio non si può prescindere, e, provocatoriamente, Ungaretti, di fronte all'urlo della guerra, si spinge a dichiarare: «E per pensarti, Eterno, / Non ha [l'uomo] che le bestemmie» (UNGARETTI G. 1969: 171; «la poesia è testimonianza d'Iddio, anche quando è una bestemmia» (UNGARETTI G. 1969: CXXX [*Ragioni d'una poesia*]). Dio è presenza/ assenza, vicinanza/lontananza per Turoldo, «Dio, sei il mio respiro / e non so chi tu sia: / lo dica qualcuno, dica almeno / cos'è il respiro. / Dio, ho paura perfino di urtarti / tanto mi sei vicino; / e non so dove tu sia, / dove incontrarti. / Dio, ho paura e ti amo / perché mi salvi da ogni paura: / Dio, mia pace, mia gioia ... / E mia terribile notte. / Dio vicino assente lontano: / io ti parlo e tu muto come lapide bianca, / o infinito silenzio. / Eppure solo tu sai / il numero dei miei capelli / e il numero dei giorni miei: tu solo! / Ma chi sei? Signore, chi sei?» (TUROLDO D.M. 1989).

24 Si veda ZOBOLI P. 2006: 63, 67-69.

25 Si veda LAUDAZI E. 2011: 81-104. Per una visione equilibrata si rimanda a CASTELLI F. 2001: 242-255.

/ nei cerchi concentrici» (CATTAFI B. 1979: 280)²⁶. La realtà è oltre il dato oggettivo, più che dentro o al di sotto di esso: la tomba rinvia alla luce pasquale, ci dice nella poesia *Dall'altra parte*:

Dall'altra parte della mano tesa / del petalo della foglia della rosa / dell'aria azzurrina e del nembo / del fulmine sghembo tra la pioggia / tutto è pazienza e attesa / che ribalti la pietra pasquale / il lato tombale delle cose / dall'altra parte il vero disegno / il volto luminoso / il regno il regno il regno (CATTAFI B. 2001: 179).

Se in *La linea il filo* «quando la giungla la rete il labirinto / premono alle porte / le spalancano / e tu vacilli sotto lo loro spinta» (CATTAFI B. 2001: 254), non si perde il controllo e non ci si smarrisce in un ginepraio, ciò avviene perché, come asserisce in *È qui che Dio*, è il Signore che viene in suo (e nostro) soccorso, impedendogli la caduta:

È qui che Dio m'assiste / lungo la parte più assurda della curva / saldamente incollato / su questa traiettoria / ad occhi chiusi vinco / la vertigine il vuoto la mia storia (CATTAFI B. 2001: 44).

La poesia di Bartolo Cattafi è un lungo diario che ingloba le cose in una essenzialità metafisica e traccia, con sorprendente evidenza figurativa, il bilancio fallimentare della sua generazione. Così conclude Aldo Rossi un articolo che gli dedica su «L'Approdo Letterario»:

i nomi che si possono fare per un accostamento a Cattafi sono molti: da Kafka a Michaux, da Gadda a Boine (salve le proporzioni, naturalmente). Qui sta la risposta del poeta ai nostri problemi: anche se si tratta di una risposta che viene da un individualista ed intimista ad oltranza: il massimo delle preoccupazioni «sociali» di Cattafi estendendosi ai compagni di viaggio della propria barca. Ma anche gli sradicati e gli «apolitici» hanno talvolta l'onore delle muse: e gli oggetti, le persone, i paesaggi di Cattafi vengono restituiti sulla pagina solo apparentemente col procedimento della somma, ma in realtà

26 Per una rapida rassegna bibliografica si veda RAMAT S. 1973: 1371-1384 [vol. VI]; BALDACCIO L. 2000: 470-473; Ruffini P. *apud* GELLI P., LAGORIO G. 1980: 51-58; ALIBERTI C. 2015; ALIBERTI C. 2000; MACCARI P. 2003: 25-78; PRANDI S. 2007; DE ALESSANDRI A. 1989; SPADARO A. 2002: 245-258; AA.VV. 1980; TOMASELLO D. 2006; LANDOLFI G. 2002: 9-33.

si espandono in essa con quello della moltiplicazione (ROSSI A. 1964: 143-145).

Gli echi ermetici sono piuttosto vaghi ed isolati nella poesia di Cattafi, che si disnodava attorno a tre elementi fondamentali, *il paesaggio*, *il regno minerale, vegetale e animale* e *gli oggetti*, talvolta *fantastici* e *visionari* e *onirici*, che pongono la sua lirica nella tensione alla vita ma, nel contempo, nella paura di una delusione, tra descrizione, quasi per immagini, e interiori illuminazioni, senza mai derogare dall'orizzonte della Trascendenza. La prima silloge di Cattafi è caratterizzata da suggestioni surreali e fantasiose con scaltrita concentrazione visiva e musicale, senza perdere di vista gli oggetti e le cose (*Nel centro della mano*, 1951; *Partenza da Greenwich*, 1955; *Le mosche del meriggio*, 1958) che, nella seconda fase, risultano inseriti in una dimensione biologica e organica, senza rinvii metafisici o autobiografici (*Qualcosa di preciso*, 1961, *L'osso, l'anima*, 1964). Scrive Ramat:

il viaggio 'reale' sotteso alla scrittura di Cattafi è ormai sempre un viaggio molecolare, è la ricognizione - che non ha motivi di stupire, mai - dei rapporti di forza fra microrganismi, diversi ma associabili, o all'interno di ciascuno di essi (RAMAT S. 1973: 1383).

Sul piano stilistico prevalgono la riduzione e l'essenzialità in un spazio geometrico rapido e incisivo. *L'aria secca del fuoco* (1972) recupera le

Due linee tematiche fondamentali, l'autobiografia perfino aneddotica e, ancora, la minuta caratterizzazione dell'oggetto come *funzione* del reale (RAMAT S. 1973: 1382):

ma con *La discesa al trono* (1975), *Marzo e le sue idi* (1977) e *L'allo-dola otobrino* (1979) si riappropria del "racconto senza personaggi" e dell'"astratta figuratività". Afferma il poeta:

Poesia è dunque per me avventura, viaggio, scoperta, [...] cruento atto esistenziale (SPAGNOLETTI G. 1964: 742).

La rassegna continua con Cristina Campo, nome di penna di Vittoria Guerrieri, che nacque a Bologna il 28 aprile 1923 e morì a Roma

il 10 gennaio 1977; a motivo di problemi cardiaci - per i quali venne a mancare prematuramente -, decise di vivere in nascondimento, coltivando la sua solitaria e mistica religiosità, affascinata dall'esicasmismo e dall'ascetica dei monaci orientali e dal rapimento estatico, rifugiandosi nella "simbolica dei segni" e nei miti. Negli anni Cinquanta dimorò a Firenze, ove conobbe il poeta Gianfranco Draghi, che la spinse a pubblicare i suoi primi saggi su «La Posta Letteraria del Corriere dell'Adda e del Ticino», e il grande traduttore Leone Traverso, col quale visse un'intensa storia affettiva, che la introdusse alla conoscenza di Hugo von Hofmannsthal e di Simone Weil. Fu lei stessa attenta traduttrice di Bengt von Törne, Katherine Mansfield, Eduard Mörike (col proprio nome), mentre col *nom de plume* (Cristina Campo) firmò la traduzione di William Carlos Williams, Simone Weil e John Donne. Nel 1955 si trasferì definitivamente a Roma e qui si legò allo scrittore Elémire Zolla.

Da Simone Weil mutuò quel misticismo che è la nota caratteristica soprattutto degli ultimi anni della sua vita. Poetessa, scrittrice e traduttrice, interprete della più profonda spiritualità del tempo, nonostante il suo carattere schivo, strinse amicizia con esponenti di spicco del mondo culturale: Luzi, Bigongiari, Montale, Silone, De Monticelli, Turoldo, Merini e altri ancora. La sua fede fu decisamente conservatrice; fu, infatti, tra i fautori dell'Associazione Internazionale *Una Voce* e, in quegli anni, al termine del Concilio Vaticano II, si impegnò strenuamente nella battaglia per la difesa della Messa Tridentina (*Vetus Ordo*) e della Liturgia tradizionale. Appoggiò tenacemente l'*Esame critico* del *Novus Ordo Missae*, presentato a Paolo VI dai cardinali Ottaviani e Bacci. Pubblicò solo tre libri: uno di poesie, *Passo d'Addio* (1956), e due saggi, *Fiaba e mistero e altre note* (1962)²⁷ e *Il flauto e il tappeto* (1971)²⁸. In Cristina Campo vi è un'attenta ricerca del sacro, che si disnoda dagli esordi della prima silloge del 1956, *Passo d'addio*,

27 «Inesausta lezione delle Fiabe è dunque la vittoria sulla legge di necessità, il passaggio costante a un nuovo ordine di rapporti e assolutamente niente altro» (CAMPO C. 1987: 34).

28 Ora tutte le poesie e le traduzioni sono confluite in CAMPO C. 1991, mentre gli scritti sparsi si trovano in CAMPO C. 1988, e i saggi in CAMPO C. 1987. Tralasciando le traduzioni, che, pure, sono parte essenziale della sua produzione letteraria, si indicano le *Lettere*: CAMPO C. 1989; CAMPO C. 1988; CAMPO C. 1999; WILLIAMS W.C., CAMPO C., SCHEIWILLER V. 2001 (si tratta del carteggio con William Carlos Williams e Vanni Scheiwiller); CAMPO C. 2007; CAMPO C., SPINA A. 2007; CAMPO C. 2009; CAMPO C. 2010; CAMPO C. 2012. Preziosa la prima biografia di DE STEFANO C. 2002, che riporta testimonianze dirette e indirette e fonti edite e inedite.

fino a *Missa Romana*, del 1969, e ai versi finali angosciosi di *Diario Bizantino*, una sorta di poemetto del 1977. La sua ricerca religiosa si fece più intensa negli anni e avrebbe voluto pubblicare una raccolta specifica sull'argomento dal titolo *Le temps revient*²⁹. Il 24 luglio 1958 scrive a Margherita Pieracci:

Io non ho, davvero, che la poesia come preghiera. [...] Di giorno in giorno mi persuado sempre più che non ho altro rosario, altra spada, altro libro, altro cilizio che questo.

Tre anni prima così si esprimeva in un'epistola inedita indirizzata a Margherita Dalmati:

E con Dio continuiamo a girarci intorno come due armati di lancia che cercano il punto giusto per colpire [...] Veramente è difficile esser poeti, cioè strumenti di mediazione senza la fede esatta. Io tento a volte - mi trascina una forza - ma di Dio non so niente³⁰.

La ricerca del Trascendente è fondamentale in Campo. Più scende nella profondità inesplorata del Mistero - nota Ceronetti -, più la sua poesia si fa simulacro di perfezione³¹. Nella sua poesia vi è «un solo centro, un solo ospite assente o presente», Dio, come scrive nel risvolto di coperta de *Gli imperdonabili*. Ella vuole esplorare il metafisico «girone intorno a Dio»³², come dichiara all'amica Margherita Dalmati. Fede e sacro si esprimono in gesti antichi, in riti immutabili, come immutabile è Dio, che anticipano, sulla terra, le Liturgie celesti; di qui il suo conservatorismo. Ella vede nella Riforma Liturgica in atto, come, ad esempio, la *Sacrosanctum Concilium* (*Costituzione Conciliare sulla Sacra Liturgia*), che formalizza l'uso delle lingue volgari, un tentativo alla fede di sempre. Così scrive in *Note sopra la Liturgia*:

29 Si veda DI NINO N. 2005: 47-488, ora in GIBELLINI P., DI NINO N. 2009: 433-452.

30 Un "destino di pensiero" la accomuna al Leopardi: l'immagine non è sempre configurazione visiva, ma forma, idea e concetto. Si veda FOLIN A. 1966: 74.

31 Si veda Ceronetti G. *apud* CAMPO C. 1987.

32 Ma sa anche che per essere illuminata da Dio deve scendere nella *noche obscura* di San Giovanni della Croce da lei pure, in parte, tradotto (si veda CAMPO C. 1991: 183-191).

La liturgia è celebrazione dei divini misteri. È anche la grande esoterica del cattolico, che solo dopo una lunga preparazione della liturgia terrena sarà in grado di presagire qualcosa della liturgia celeste (CAMPO C. 1988: 130).

Con Dio cerca un contatto fisico, corpo a corpo, anima con anima:

Per essere divorati, assimilati dalla divinità, divorarla dunque. Per essere fatti a Dio cibo e bevanda, cibarsene e berne (CAMPO C. 1987: 233).

Tra visibile e invisibile, come per Bresson, la liminalità invita la poetessa a compiere il rito di passaggio dalla percezione superficiale al sentimento profondo, dalla visione all'attenzione:

L'attenzione è il solo cammino verso l'inesprimibile, la sola strada al mistero. Infatti è saldamente ancorata al reale, e soltanto per allusioni celesti nel reale si manifesta il mistero (CAMPO C. 1987: 167)

di Dio, che ama i suoi eletti di amore geloso, come ci insegna Osea: «o quanto ci sei duro / Maestro e Signore. Con quanti denti il tuo amore / ci morde» (CAMPO C. 1991: 54). Come per Jaspers e Novalis, ci troviamo di fronte a una «scrittura cifrata»³³, a due livelli, *sotterraneo*, di cui lo scrittore è responsabile per la connessione, ed *esterno*, che si dà esteriormente ed è a tutti accessibile. Occorre congiungere i due livelli, la zona d'ombra e quella di luce, che sono insite in ogni cosa. La lingua è come una chiave che deve aprire il profondo abisso ed il luminoso cielo. Questa lingua è azionata dall'attenzione, prossima alla poesia, come “pensiero poetante”:

33 «Nella scrittura cifrata è impossibile separare il simbolo da ciò che è simboleggiato» (JASPERS K. 1978: 1081). «Il significato dei simboli è la presenza dell'essere che nel simbolo si nasconde e a un tempo si svela» (si veda *Von der Wahrheit* di JASPERS). Novalis all'inizio del romanzo filosofico, *Gli adepti di Sais*, parla di una “scrittura cifrata” che è nelle cose e che non sempre giunge alla superficie. La realtà scaturisce dall'oscillazione degli estremi, che occorre unire e dividere; questo è il compito dell'uomo, che porta in sé questa duplicità, come il discepolo di Sais, che si muove attraverso i geroglifici e le bizzarre figure che giacciono in profondità nel mondo della natura, scoprendo il senso della scrittura cifrata che legge ovunque: nelle nuvole, nei fiori, nelle acque, ecc., finché giunge all'ultimo segreto, cioè alla dea e al velo che la copre: «Sollevò il velo. E che cosa vide? Vide, meraviglia delle meraviglie, se stesso» (versi conclusivi de *I discepoli di Sais*, NOVALIS F.G. 1993: 525).

Poesia è anch'essa attenzione, cioè lettura su molteplici piani della realtà intorno a noi, che è verità in figura. E il poeta che scioglie e ricompone quelle figure, è anch'egli un mediatore tra l'uomo e il Dio, tra l'uomo e l'altro uomo, tra l'uomo e le regole segrete della natura (CAMPO C. 1987: 166).

La poetessa per approdare al linguaggio sotterraneo iniziale deve soprannaturalizzare i suoi cinque sensi con l'*esichìa*, cioè, ossimoricamente, "col rumore di silenzio", facendo vuoto in sé e attraverso sé³⁴; così i sensi si fanno veicoli di altri messaggi e ci mettono in contatto con l'Altro, determinando la conversione del sacro e del poetico. Corpo e spirito, come giovinezza e vecchiaia, si ricompongono nei sensi soprannaturali, che annullano l'iniziale lacerazione. Conclusivamente - ma ci sarebbe da dire ancora molto sulla bellezza come via a Dio, ecc. - va sottolineato, per il discorso più strettamente religioso, il binomio-connubio poesia-liturgia, cielo-terra. Il suo stile, semplice e lineare, classico, non subisce gli influssi del neorealismo e dell'ermetismo, né si lascia suggestionare dalle avanguardie. In *Passo d'addio*³⁵ troviamo versi di struggente delicatezza, quasi dichinsoniana, come un inno alla Grazia: «bianche tutte le mie lettere, / inaudito il mio nome, la mia grazia richiusa» (CAMPO C. 1991: 28). Per la morte dei genitori torna la preghiera come ultima soluzione: «Ahi che la Tigre, / la Tigre Assenza, / o amati, / ha tutto divorato / di questo volto rivolto / a voi! La bocca sola / pura / prega ancora / perché la Tigre, / la Tigre Assenza, / o amati, / non divori la bocca / e la preghiera» (CAMPO C. 1991: 44). Per la poesia vale quanto Citati dice per la prosa:

Aveva [Campo] un senso acutissimo della forma, come quasi nessuno ai nostri tempi: non voglio dire il dono della pura creazione, che in lei urtava contro troppi vincoli. Adorava la forma che coltivava se stessa, come nelle grandi creazioni dell'estetismo. La sua intelligenza non era la pura, liberata intelligenza di Dostoevskij e di Kafka, ma l'intelligenza provocata dalle tensioni e dai limiti della forma. Gli scrittori erano, per lei, dei re in incognito, dei sacerdoti nascosti; e la perfezione suprema a cui poteva giungere la letteratura era l'ombra della

34 Si veda CAMPO C. 1987: 232.

35 Si veda DI NINO N. 2003: 277-317.

vestizione del vescovo, l'ombra della *Missa Solemnis* (CITATI P. 1992: 288).

Spina ci offre, in conclusione, un efficace ritratto della poetessa:

Non fece parte di nessuna scuola, di nessun gruppo e, ancor meglio, il lettore non può assegnarla a nessuna scuola, a nessun gruppo, almeno del panorama nostrano, gremito e talvolta opprimente. Basta scorrere i nomi che ricorrono nelle sue lettere, nelle sue memorabili traduzioni - di autori, allora, estranei alla moda, e ai dibattiti (lessico dell'epoca). La sua cultura non era intercambiabile con quella altrui e ciò indica un itinerario solitario (itinerario in sé è già cultura), che le fece a suo tempo il vuoto intorno, e che oggi invece attira il lettore (SPINA A. 1993: 96)³⁶.

D'ora in avanti procederò più velocemente, cogliendo gli elementi essenziali della lirica religiosa dei poeti del Novecento; ma su una poetessa, scrittrice e traduttrice del calibro di Campo, dal respiro quasi leopardiano, era necessario indugiare. Un'altra voce poetica significativa, nel panorama della lirica religiosa, è, sicuramente, quella di Angelo Mundula, nato a Sassari il 16 gennaio 1934, dove ha sempre vissuto, scomparso, il 28 luglio 2015. In vita esercitò la professione forense, ma è noto come poeta metafisico e scrittore. È autore di numerose raccolte poetiche: *Il colore della verità* (1969), *Un volo di farfalla* (1973), *Dal tempo all'eterno* (1979), *Ma dicendo Fiorenza* (1982), *Picasso fortemente mi ama* (1987), *Il vuoto e il desiderio* (1990), *Per mare* (1993), *La quarta triade* (2000), *Americhe infinite* (2001), *Vita del gatto Romeo detto anche Meo* (2005), *Il cantiere e altri luoghi* (2006). Tra le sue opere in prosa vanno ricordate: *Tra letteratura e fede* (1998), *L'altra Sardegna* (2003), *Dialoghi. Scritti per un'idea di letteratura* (2011), *L'infinita ricerca. In prosa e in poesia alla caccia di Dio* (2014)³⁷.

36 Per una bibliografia essenziale: LUZI M. 1974: 11-63; LUZI M. 2002: 116-164; FARNETTI M., G. FOZZER 1998; CITATI P. 1992: 287-290; PIERACCI HARWELL M. 1995; FARNETTI M. 1996; GIOVANARDI A. 2003: 47-60; NEGRI F. 2005; SCARCA G. 2010; AA.VV. 2013; BRANCALE D. 2002; DONATI A., ROMANO T. 2007; BIANCHI E., GIBELLINI P. 2001; DI NINO N. 2004: 185-199; FARNETTO M. 1996; MELOSI L. 2001: 25-33.

37 È presente inoltre in prestigiose antologie italiane ed estere: MARIANI G., PETRUCCIANI M. 1982; TANDA N. 1984; CAPRA D. 1987; BRIGANTI P., SPAGGIARI W. 1991; PAUTASSO S. 1991; PIRODDA G. 1992; BARBERI SQUAROTTI G. 1996; YIP 1997; BERLINGUER L., MATTONE A. 1998; ME-STAS J.P. 2000; LOI F., RONDONI D. 2001; MAFFIA D. 2002; ZANIBONI L. 2003; CROVI R. 2003;

La poesia di Mandula è sostanzialmente metafisica e si richiama a grandi autori che hanno interrogato il sacro:

La poesia di Angelo Mundula è coltissima, i suoi componenti pullulano di citazioni, di rinvii, di ricorsi a poeti, filosofi [...] pochi credono come lui nella funzione salvifica della poesia, e si badi che non si tratta di fede ingenua, di candore, ma di fede passata attraverso Montaigne e Pascal, Tolstoj e Ronsard (MAFFIA D. 2002: 98).

La visione cristiana e religiosa della vita intesa come *itinerarium ad Deum*, è la chiave fondamentale della poesia di Mundula, tra inquietudini e turbamenti, che bandisce funambolismi e alchimie di parole, come egli stesso riconosce, dichiarando la poesia italiana contemporanea

una fucina di varie vaghe alchimie linguistiche, di funambolismi verbali, di più o meno avventurose esercitazioni formali senza sostanza e senz'anima (MUNDULA A. 2003: 3).

Ha scritto Angelo Mundula [...] che la sua poesia, partita come indagine sulla perdita del padre, è diventata indagine sul mistero dell'uomo, della vita, della natura di Dio [ma anche sul peccato e sul perdono]; il senso del peccato e del perdono [in Mundula] ci portano alla grande tradizione eliotiana che anche Luzi ricorda nella sua presentazione [alla raccolta *Dal tempo all'eterno*³⁸] (PAUTASSO S. 1991: 33).

Per Squarotti, Mundula

è uno dei maggiori poeti del cinquantennio che volge alla conclusione. L'opera poetica di Mundula è l'esempio più alto di prolungamento della poesia come rivelazione, riflessione metafisica, discorso dell'eterno. [...] È vero che il nostro tempo non è certezza, e di qui deriva la problematicità della poesia

OCCHIPINTI G. 2003; MAFFEO P. 2006; BÀRBERI SQUAROTTI G. 2007; MAFFIA D., MEZZASALMA C. 2007; DE GIOVANNI N. 2010. Tradotto in molti paesi europei, Mundula ha inoltre collaborato con i maggiori giornali italiani, tra cui «L'Osservatore Romano», e con importanti riviste.

38 Mario Luzi, nella citata *Prefazione* alla silloge, evidenzia, nello spirito religioso del poeta, un atteggiamento nei riguardi del mondo, che è, nel contempo, un giudizio severo e una commossa solidarietà.

di Mundula: che si apre a tratti in contemplazioni estatiche, soprattutto del mare come origine della vita e spazio di sempre nuova nascita e vicenda (BÁRBERI SQUAROTTI G. 1996: 1456-1457).

La Civiltà Cattolica, recensendo i suoi articoli apparsi sull'*Osservatore Romano* tra il 1990 e il 1992³⁹, in terza pagina, scrive:

[Mundula] convinto dell'urgenza di ascoltare il mondo in cui viviamo per captarne i "segni dei tempi" in prospettiva dell'evangelizzazione, nei suoi interventi, prende le mosse da un evento - di cronaca, di costume o letterario - per raggiungere l'anima dell'uomo e additarne i valori, servendosi della cultura. Ciò che colpisce in Mundula - nota C. Mezzasalma nella prefazione - "è la qualità di una scrittura che, partendo dall'anima, cerca di giungere alle ragioni soprannaturali dello spirito senza mai darsi arie di moralista improvvisato" (*La Civiltà Cattolica* 1998: 560).

Mundula è tra i

Poeti specificatamente legati alla fede cristiana come Betocchi, lo stesso Luzi, Margherita Guidacci, Idilio dell'Era, Davide Maria Turoldo, Cristina Campo. [...] Poeta sempre attivo fino ai nostri giorni e assai originale nella sua ispirazione cristiana, Mundula è il poeta che dimostra meglio di ogni altro la vitalità della poesia d'ispirazione cristiana (MAFFIA D., MEZZASALMA C. 2007: 97).

Nella magistrale *Introduzione* - e in quarta di coperta - al volume *L'infinita ricerca. In prosa e in poesia alla caccia di Dio*, scrive Carmelo Mezzasalma, delineando l'itinerario a Dio e alla poesia da parte del poeta sardo:

Questo suo unire, infatti, in uno strettissimo legame la poesia e la scrittura critica, fornisce una chiave illuminante e precisa di tale itinerario che ci ha sempre sorpreso per la profondità e la naturalezza di un conversare continuo, da una parte, con le sottili e talvolta imprevedibili ragioni dell'anima, ma catturate in un verso cristallino e frenante e, dall'altra, con le vicissitudi-

39 Si veda MUNDULA A. 1998.

ni della nostra cultura attraverso una prosa altrettanto concentrata e dilatata da una urgenza etica insopprimibile.

Partirei proprio dall'ultima opera di poesia e prosa, che contiene poesie e preghiere e che è, per citare ancora Mezzasalma,

il breviario di una esistenza votata incondizionatamente alla ricerca della sapienza interiore, nella poesia come anche nella scrittura critica.

La sua professione di fede si fa esplicita:

Solo pensando che la poesia sia tutto / che la poesia sia Dio
o almeno / per qualche verso una scintilla del divino / solo
pensando questo / si può scrivere una poesia / come recitando
una preghiera / ogni volta facendo qui / una professione di
fede (MUNDULA A. 2014: 89).

In lui non viene mai meno la speranza: «Speranza e fede sono sorelle nel giardino dell'eterno / l'una vive dell'altra in questo segno estremo / ma la speranza che mai ci abbandona / sempre rinasce dal suo desiderio» (MUNDULA A. 2014: 32). Tralascio la metafora talattica, elemento costitutivo e strutturale della poesia di Mundula, per sottolineare come dalla silloge *Dal tempo all'eterno* all'ultima produzione vi sia un'interpellanza metafisica sul fluire del tempo, sull'anima prigioniera del corpo, sulla trascendenza dell'amore vittorioso sulla morte e sulle cose. La poesia diventa, allora, meditazione e contemplazione, ricerca della verità, espressione di fede cesellata nel verso, in «un appassionato e inquieto discorso sul tempo», come scrive Squarotti nella *Prefazione a Un volo di farfalla*, la seconda e – per il grande critico torinese – «tra le più convincenti raccolte di Mundula» (NAPOLI F. 2006: 3)⁴⁰. Accenno brevemente anche ad Ada Negri (Lodi, 3 febbraio 1870 - Milano 11 gennaio 1945), scrittrice e poetessa di chiara ispirazione cristiana, erroneamente ritenuta miscredente e nichilista,

40 Per una monografia sull'autore si veda COMUNITÀ DI SAN LEOLINO 2015. Del poeta si sono occupati M. Luzi, S. Jacomuzzi, C. Betocchi, F. Ulivi, G. Spagnoletti, G. Bárberi Squarotti, G. Gramigna, C. Mezzasalma, D. Maffia, P. Citati, R. Cau e altri. Per l'esito metafisico della lirica munduliana si veda CAU R. 2004.

nei tempi passati⁴¹, e, subito dopo la sua morte, censurata dalla critica ufficiale ed epurata, contro ogni logica, a partire dagli anni Sessanta, pur essendo stata amata e letta negli anni che si disnodano fra le due guerre, candidata al Premio Nobel per due volte, per la sua fama internazionale, che suscitò le lodi di Rilke, Mommsen e Marinetti. Per Sarzana⁴², invece, a partire dalle prime raccolte, si coglie in Negri un afflato religioso che, nelle successive, diventa meditazione, religiosità compiuta e alla fine misticismo. Non ci sono, nella sua poesia, due fasi, una prima di realismo sociale e una seconda di vago e indefinibile misticismo. Fin, dall'inizio, dichiarerà la poetessa: «Iddio [...] esisteva per me come l'aria: lo respiravo senza vederlo» (NEGRI A. 1954: 412). Vero è che, Ada, figlia del popolo, ne condivide la dura e difficile vita accanto alla mamma operaia, Vittoria, osservando lo spettacolo dell'«infinita, affranta, / lurida plebe» (NEGRI A. 1895: 129) che, esasperata dallo sfruttamento e pronta a sollevare barricate, è una fiumana minacciosa e travolgente: «e domani, in nome d'un diritto santo, / muggiando allagherà tutta la terra» (Sarzana P. *apud* GIBELLINI P., DI NINO N. 2009: 43). Si avverte il turbinare montante del socialismo europeo che incita il popolo alla rivolta. Si ricordino *L'incendio della miniera*, *Il piccolo operaio*, *La madre operaia* e *Miseria*, poesie in cui la Negri si fa voce del canto degli umili eroi del piccone, del martello e della macchina. Già nella prima silloge

troviamo un dolore sincero per il non necessario dolore patito nella società malorganizzata: un dolore sicuramente non ancora cristianizzato dalla riflessione religiosa, ma che già suscita nella giovanissima poetessa quel sentimento di ribellione contro ogni ingiustizia che non è difficile ritrovare in molte pagine dei Vangeli. Il suo socialismo infatti è decisamente distan-

41 Si veda «La Civiltà Cattolica» 78, 2, 1927: 113-128.

42 «“Ho sempre creduto in Dio. Non mi sono mai sentita lontana da Dio. È vero, c'è stato un tempo in cui la mia fede era più fiacca, impigrita. Ma ora ho salito tutta la scala della sofferenza, e Iddio lo vedo più intimamente innanzi all'anima mia”: così rispondeva un'Ada Negri sessantenne a Luciano Berra, che nel 1931 la intervistava, mettendo in luce la propria fedeltà a Dio e nel contempo il lungo cammino percorso negli anni, la progressiva e faticosa riscoperta dei valori cristiani. Se nelle ultime raccolte è infatti evidente e incontestabile un esplicito anelito cristiano, l'immagine che della poetessa si era inizialmente accreditata presso la critica e presso il pubblico era piuttosto quella di una scrittrice combattiva e determinata, schierata con risolutezza nel vasto e fremente campo del socialismo: la “maestrina socialista” (come fu definita) doveva per forza di cose essere politicamente aggressiva e politicamente appassionata» (Sarzana P. *apud* GIBELLINI P., DI NINO N. 2009: 43).

te da quello utopistico e dottrinario, lontanissimo da quello “scientifico” marxiano: è piuttosto l’ansia di giustizia sociale di una giovane donna che appassionatamente si schiera accanto agli umili e agli oppressi, e che in seguito scoprirà una nuova modalità di impegno sociale e di lotta per la liberazione all’interno del cristianesimo (NEGRI A. 1956: 230).

Contro le ingiustizie, dunque, la poetessa leva forte la sua voce «con la frusta del bollente verso» (NEGRI A. 1956: 57, *Sfide*). La prima guerra mondiale rivela il vero volto del socialismo internazionale che, insieme con la Socialdemocrazia tedesca, produce gli estremismi del secolo degli orrori con le nefandezze nazionalistiche e la dittatura sanguinaria bolscevica. Il decennio che precede la guerra è per la Negri un tempo di inquietudine e di turbamento, di delusioni affettive, ma anche di ricerca del senso della vita e di Dio, agli albori di una nascente spiritualità, come testimoniano le raccolte *Dal profondo* (1910), soprattutto la poesia *Samaritana*, coi suoi richiami alla fratellanza, alla preghiera e al perdono⁴³, ed *Esilio*. Proprio a questo periodo risale anche la sua agiografia di *Santa Caterina da Siena*, prova ulteriore della sua religiosità *in fieri*: «più vissuta e sicura è l’esperienza dell’anima in *Dal profondo*» (NEGRI A. 1956: 502, *Più in alto*). La poetessa fa sentire il suo «grido / pietrificato verso Iddio». Continua la sua religiosità anche nella silloge *Sorelle* (1929) e si affina nei canti di *Vespertina* (1931), nati durante mesi di malattia e di trepide ansie; la lotta tra carne e spirito, fra vita e morte, fra tempo ed eternità, i rimpianti e le suppliche si ricompongono in slanci di pura fede, come ci attestano le bellissime poesie *Esortazione*, *Gloria*, *Suor Leopoldina*. La poetessa, al momento del trapasso, vorrà essere penetrata da Dio, come da un sole: «Fa’ ch’io mi stacchi dal più alto ramo / di mia vita, così senza lamento, / penetrato di te come del sole» (NEGRI A. 1956: 770, *Rimorso*). Accostandosi al Vangelo con animo puro, Negri trova le soluzioni alle grandi problematiche metafisiche che l’hanno a lungo travagliata: vita, morte, amore, dolore, giustizia, libertà, e così via. Le interpellanze si fanno vive nella successiva raccolta *Il Dono* (1936)⁴⁴,

43 Si veda NEGRI A. 1956: 447-448.

44 Sembrano echeggiare i versi giovanili di Carducci del sonetto *A Dio*: «Da le oscure latebre del mio core / D’indurimento pieno e di follia / Elevai la mia voce a te Signore: / Non sprezzar, o Signor, la voce mia. / Ed in questo feral di notte errore / Deh de ’l vero di te m’apri la via / Eh fai che, a ’l fin su questa tenebria / Arridan giorni di più bel candore. Io sempre te amerò / Bontà

ove dono grande di Dio è la vita, da spendersi per la sua gloria e per il bene dei fratelli:

Vita, dono di Dio: che ho fatto / di te? Che folle e vana attesa è dunque / la mia, se ti posseggo, anima e senso, / corpo e pensiero, unico bene? In nome / di qual sogno t'offersi, per qual fede / a perderti fui pronta, a chi passai / la tua fiaccola ardente? Sol per questo / data mi fosti: e adesso è tardi, o vita. Quando, / misera e sola, innanzi al Padre / sarò, che gli dirò, qual luce in terra / avrò lasciata, a gloria sua? / Ma forse / ancora è tempo di donarti, o dono / di Dio: Fin ch'io respiri, ancora è tempo (NEGRI A. 1956: 700, *Rimorso*).

Ogni giorno è una palingenesi, se si è pronti a donare tutto, col peso della fatica e la gioia serena. Così la poetessa elargisce nuova vita (*Parole a mia figlia*), soccorso alle umane miserie, pur nella consapevolezza di non poterle alleviare tutte (*Impossibilità*); può ridare, con la preghiera e con il conforto, fede e serenità ad un'anima travagliata, come fece con lo scrittore Ferdinando Agnoletti, malato di tumore (*I due rosari*). Ebbe la consapevolezza che i suoi versi furono di aiuto a molti nello smarrimento e nella disperazione, come ella stessa asseriva:

Anime incontratesi con me per il tramite dei miei versi o delle mie prose, nel desiderio di trovare Dio. Quante! Da anni vivo in mezzo a questa continua vibrazione d'anime in ansia di purificarsi, combattuta fra le passioni terrene e l'anelito verso la rinuncia e il cielo. Pochissimi critici hanno capito questo.

infinita / Incomprensibil santa Unità trina, / Fonte di verità, fiume di vita. / E la dolce pietà della divina / Madre difenderà l'alma contrita / Da la terribil mondana ruina». Castagneto, maggio 1848 (Giosue aveva allora solo 13 anni). Molti anni dopo, il vate, ormai famoso e maturo, trovato questo scritto, vi aggiunse la seguente postilla: «E voglio notare, sempre a mio ricordo e a mio conforto, quando nelle ore del dolore e della sventura, che purtroppo sento che amareggiano la mia vita, rileggerò queste pagine, che non composi già questo sonetto a tavolino a furia di casature, ma mentre da una finestra della mia casa vagheggiavo una di quelle care sere di maggio che tanto parlano al cuore della prima gioventù, ed ispirato dalla campana che suonava la prima ora di notte. Ed infatti ognun vedrà che la prima quartina è una imitazione del "De Profundis". E mi ride l'anima quando ripenso che io mossi la mia poesia da Dio, da quel Dio che mi ha dato quest'anima sensibile e sdegnosa di cui lo ringrazio sempre; da quel Dio che io dovevo poi dimenticare e anche oltraggiare negli anni miei più belli, per correre dietro a pazzie larve di virtù affettata e di gioie false e vili. E mi perdoni, oppur mi visiti con la sventura e con dolori e con quelle cure che sotto apparenze tranquille mi rodono sempre l'anima» (CARDUCCI G. 1998: 732).

Eppure è il segreto per il quale la mia poesia vive (NEGRI A. 1931: 14, *Rimorso*).

Quando la vita si spende per i fratelli, allora se ne afferra il significato più profondo:

Non seppi dirti quant'io t'amo, Dio / nel quale credo, Dio
che sei la vita / vivente e quella già vissuta / ch'è da viver più
oltre: oltre i confini / dei mondi, e dove non esiste il tempo. /
Non seppi; - ma a Te nulla occulto resta / di ciò che tace nel
profondo. Ogni atto / di vita, in me, fu amore. / Ed io credetti
/ fosse per l'uomo, o l'opera, o la patria / terrena, o i nati dal
mio saldo ceppo, / o i fior, le piante, i frutti che dal sole / han-
no sostanza, nutrimento e luce; / ma fu amore di Te, che in
ogni cosa / e creatura sei presente. [...] Or - Dio che sempre
amai - t'amo sapendo / d'amarti; e l'ineffabile certezza / che
tutto fu giustizia, anche il dolore, / tutto fu bene, anche il mio
male, tutto / per me tu fosti e sei, mi fa tremante / d'una gioia
più grande della morte. / Resta con me, poi che la sera scende
/ sulla mia casa [...] Resta Tu solo / accanto a me tua serva; e,
nel silenzio / degli esseri, il mio cuore oda Te solo (NEGRI A.
1956: 847, *Atto d'amore*).

Seguono gli anni terribili della seconda guerra mondiale, che la Negri vive come un calvario: fiumi di lacrime e di sangue, morti, distruzioni, sotto la furia incalzante dei bombardamenti, colpiscono l'animo della poetessa che, il 24 novembre 1943, scrive a P. Giulio Barsotti:

Temo che le cose si facciano sempre più gravi. Ho il senso della rovina, e quest'Italia così ridotta non so se mi faccia più sdegno o più compassione. In pochi mesi ho visto crollare istituzioni e ricchezze, il mio paese in sfacelo, i potenti nella polvere, tutto capovolto. Di fermo, di assoluto, non v'è che Dio. Solo in Lui dobbiamo credere, a Lui affidarci; in nome Suo lavorare.

L'ultima raccolta, uscita postuma col titolo di *Fons amoris* (1946), rappresenta l'anelito di un'anima purificata dal dolore e che brucia d'amore al cospetto dell'Eterno:

tornare a Lui, ridiventar favilla / della sua vampa, raggi della sua / luce - e, perduta in armonia di luce, / cantar la gioia dell'amor che allaccia / la terra al cielo, l'universo a Dio (NEGRI A. 1956: 852; *Luce*).

La saggezza è l'indifferenza per le cose del mondo, che diventa amore universale (*Saggezza*). Volle essere lasciata a compiere il bene, che pur si illuse di fare, ma non seppe realizzarlo come e quanto avrebbe desiderato in vita, finché

Giorno verrà. Dal pianto dei millenni, / che amor vinca sull'odio, amor sol regni / nelle case degli uomini» (NEGRI A. 1956: 903, *Padre, se mai questa preghiera giunga*).

Compagno dei suoi ultimi anni fu un Crocifisso rotto, trovato in una cassapanca. Le richiamava alla mente - con le gambe spezzate e il volto sfigurato - il Martire del Golgota:

Nell'incavo che rimane al posto del volto, io posso mettere con la fantasia tutti i volti degli uomini, misteriosamente rassomigliarmi fra loro, anche se diversi, segnati ciascuno dal proprio sogno e dal proprio dolore. [...] Tanti volti, uno solo: quello di Cristo. Qualunque sia, l'uomo reca impresso nella propria fronte il segno del Salvatore; ed è pur sempre crocifisso al proprio tormento, palese o nascosto, meritato o no. In questo Crocifisso contemplo la crudeltà d'un martirio e la carità d'un perdono che dureranno fin che duri il mondo (NEGRI A. 1946: 89).

All'amore per il Crocifisso Risorto si unì quello per Maria, cantata con struggente dolcezza:

sorridean le madonne del trecento / miti e ingenue, sui giallastri muri. [...] E a me là giù, sul bianco marmo stesa / pareva dolce il pregar e il sognar (NEGRI A. 1956: 41, *Tempio antico*).

Maria è celebrata ne *I due rosari*, *Estasi* e *Maternità*. Riguardo alla Chiesa di San Francesco in Lodi, frequentata quando era sedicenne, la poetessa ci dice che si tratteneva alquanto, in quel luogo sacro, a pregare e a meditare:

Rimasi là lungo tempo, con la testa fra le mani, in ginocchio sulla nuda terra, l'anima assorta da un pensiero dolcissimo e sublime. [...] Fu in quell'ora ch'io compresi come l'anima, magnifica irradiazione della divinità, sfugge alla volgarità della materia, per liberarsi nei sereni orizzonti di quella filosofia eterna che è luce ed amore divino. E uscendo di là, avevo le lacrime negli occhi e una gran calma nel cuore (NEGRI A. 1946: 41).

Anche la Madonna del celebre Santuario di Caravaggio è sempre viva nei suoi pensieri:

Già da qualche mese, in un angolo della sua camera a via Vetere, ella [Feliciano] accendeva quotidianamente un lumicino dinanzi all'immagine della Madonna di Caravaggio; e lei sola ne sapeva il perché, lei sola custodiva il voto. Ed ecco, la Madonna aver compiuto il miracolo necessario: aveva tolto alla vita e all'osteria Gigi Fracchia detto Rossini, popolare nelle taverne di porta Ticinese per la burlesca e parolaia prodigalità, colla quale gettava nel fondo paonazzo dei bicchieri i suoi guadagni di vetturino pubblico, e quelli della moglie, cucitrice di bianco (NEGRI A. 1946: 3-4).

Nel racconto *Odor di paese*, della raccolta di novelle *Le strade* (1926)⁴⁵, ricorda la pia pratica del "Mese di maggio", che richiama tanti fedeli a pregare e venerare la Madre di Dio:

A sole disceso, quando la calda luce rosea di cui s'imbeve il crepuscolo sembra sgorgar dalla terra invece che dal cielo, andrò, con le donne del borgo, alla benedizione: l'ultimo del mese mariano. Molte delle rose che ho veduto quest'oggi, negli orti a trabocco giù pei muretti, saranno offerte, in mazzi, sull'altare, a Maria. Rose e ceri splenderanno insieme. Canterò *Mater Christi, Mater purissima, Mater inviolata, Mater inteme-*

45 Per i critici le prose sono la parte migliore della vasta produzione letteraria della poetessa e scrittrice; già nella prima raccolta (*Le solitarie* edita presso Treves nel 1917) vi è un'acuta analisi psicologica e una sentita partecipazione alle vicende femminili di infelicità nel confronto col tema dell'amore nelle sue svariate possibilità. Nel romanzo *Stella mattutina* (Mondadori, Milano 1921), tra memoria e rievocazione, in una prosa asciutta e musicale, ricorda la mamma con struggente nostalgia. I tristi destini femminili sono, invece, il tema delle successive raccolte: *Finestre alte* (1923), *Le strade* (1926) e *Le sorelle* (1929). Sono «prose descrittive e impressionistiche» (MATTALIA D. 1974: 113).

rata, in coro, con un velo sul capo e le ginocchia sul predellino del banco (NEGRI A. 1946: 532).

Torna il ricordo della Madonna associata alla preghiera e al banco, ove era assorta in abbandoni fiduciosi al Signore, anche in *Tempio antico*, come già si è considerato, e in *Piazza di San Francesco in Lodi* della silloge poetica *Vespertina*, bella e intensa:

Torno a quel dì, rivivo il sogno antico / nella piazza deserta.
È pur quell'erba / fra pietra e pietra, quel silenzio, intorno.
[...] Dal vano delle due bifore ancora / sorride il cielo con
pupille azzurre / sulla facciata del mio San Francesco. [...] S'entro nel tempio, presso la cappella / dei Fissiraga / rivedrò la panca / dov'io conobbi i rapimenti primi / della preghiera; e tra la pinta selva / delle colonne cercherò la mia / Madonna, quella che adorai, che mia soltanto fu, che nel ricordo augusta / sempre mantenni, come là sul plinto: / chiusa in un manto d'ermellino, bianca / imperatrice al divin Figlio serva. [...] Solo la mia fanciullezza, sulla soglia / della mia chiesa: e tu mamma: e nel cuore / segreto il germogliar della speranza (NEGRI A. 1956: 742-743)⁴⁶.

Parlare dei poeti esaminati e della loro statura civica e morale è, per me, una sollecitazione di grande suggestione. Nondimeno, scrivere della loro Musa religiosa - per me sacerdote - è, anche, profondamente, commovente, per talune motivazioni ideali, che probabilmente sono comuni; i poeti sono come alferi disincantati di un mondo ideale che è in tramonto (o, forse, è esistito solo nella loro fantasia o non c'è mai stato), di un'età che precipita e che non consente ritorni. È profondamente significativo che i poeti *supra* citati, in un mondo che va sempre più abiurando gli ideali e ne recide i valori, scrivano poesie come inno alla vita e all'esercizio delle sue virtù, a una generazione sempre più tradita e vinta e depauperata dalla "notte etica".

46 Per una breve rassegna bibliografica, a partire dalle monografie più risalenti, si veda FRATTINI A. 1919; FABRI E. 1921; CAIOLI F. 1928; GALATI V.G. 1930; MANNINO A. 1933; ANTONINI G. 1928: 314-320; SIGNORILE M. 1942; GRILLI S. 1953; MAGNI M. 1961; COMES S. 1970; PODENZAN M. 1970; GORINI SANTOLI A. 1985; GAMBARO E. 2010; BARONI G. 2007; ZOVATTO P. 2009; Folli A. *apud* BUTTAFUOCO A., ZANCAN M. 1988: 178-187; Delli Colli L. *apud* MARIANI G., PETRUCCIANI M. 1979: 224-226; Mattalia D. *apud* GRANA G. 1980: 689-704; RUSCHIONI A. 1973: 1107-1137; Sabirino G. *apud* PETRIGNANI S. 1986: 63-69; Venè G.F. *apud* GRANA G. 1980: 704-709.

A questa società ferita a morte e senza sorrisi (si pensi ai due conflitti mondiali!), brutalizzata dal bisturi che incide sulla viva pelle, che va coniando un concetto di verità che coincide col libertinaggio sfrenato - che è sinonimo di forza, di violenza e di menzogna -, essi dedicano i frutti maturi e pensosi della loro lirica, spesso sferzante e melanconica. Seguitano imperterriti a scrivere poesie: navigatori solitari per l'immenso pelago dell'egoismo e del materialismo, geniali e soli, e, tuttavia, consapevoli dell'immane e titanico tentativo che li spinge, dantescammente⁴⁷, a scrivere sotto mozione dello spirito.

Giovanni Papini⁴⁸, con la sua metrica ferma, con la sua carducciana retorica scandita, col suo saporoso gusto della parola toscana, coi suoi aulici echeggiamenti culturali, può indurre in sospetto, se non di vecchiaia, almeno di troppa scontrosa austerità, il gusto attuale diffidente istintivamente della salute classica e delle confessioni senza margini di silenzio e di dubbio; Domenico Giuliotti⁴⁹, con la castigatezza toscana del suo eloquio meno prezioso e più popolare, rivela, in controluce, al suo scabro e quasi rustico ordito, una commozione e un candore di intatta puerizia, una jaconica ebrezza del soffrire pudicamente frenata; Clemente Rebora⁵⁰, tutto teso in un anelito di fuga dal tempo, di conquista umile e quotidiana di Dio, ha bisogno di un racconto infinito, in perpetuo dissidio con l'incombente prosaicità, discretamente bilanciante i gridi di dolore con gli esclamativi della speranza: l'amore per le creature è perennemente insidiato dall'angoscia di non spendersi intero così come dalla vergogna di non resistere alla tentazione di vezzeggiarsi nel canto ... Queste

47 «I' mi son un, che quando / Amor mi spira, noto, e a quel modo / ch'e' ditta dentro vo significando» (Pg., XXIV, 52-54).

48 Per ogni singolo poeta si consiglia la *lectura per verba* delle loro poesie di argomento religioso, rimandando alle sintesi autorevoli, con bibliografia scelta, che si leggono nel già citato *Orientamenti culturali. Letteratura italiana. I contemporanei*; RONCONI E. 1976; SEGRE C., OSSOLA C. 1999; AA.VV. 2006; CONTINI G. 1974: 327-445. Omettendo l'ampia bibliografia su Papini, si rinvia, per una visione esaustiva della sua opera, a FANTINO G. 1981; RIGHI L. 1981; DI BIASE C. 1999; ARNONE V. 2005; CASTALDINI A. 2006; SARALE N. 1991; AA.VV. 1983; MATTESINI F. 1983: 107-126; BAGNOLI P. 1982; ARTALE SANFILIPPO C. 1976.

49 Per una bibliografia essenziale si veda BALDINI M. 1981; TRINNANZI E. 1988: 221-236; PARRI M.G. 1971; AA.VV. 1996; VIAN N., VIAN P. 1984-1991; BALDINI M. 2003.

50 Si veda REBORA C. 2015; MARCHIONE M. 1974; MURATORE U. 1977; LAURETANO G. 2013; CICALA R., ROSSI V. 2002; DEL SERRA M. 1976; GIOVANETTI P. 1986: 11-35; GUGLIELMINETTI M. 1960; DE SANTI G., GRANDESSO E. 1999; SARALE N. 1981; BESCHIN G., DE SANTI G., GRANDESSO E. 1993; VIOLA E. 1993; CICALA R., MURATORE V. 1993; GIOVANNINI C. 2004-2011.

le testimonianze più definite; ad esse in vario modo si legano - e tutte ruotanti intorno alle Riviste allora in voga - le voci più autorevoli e, a noi, più vicine. La religiosità di Ungaretti⁵¹, dalle liriche ispirate alla prima guerra mondiale alle più recenti de *Il dolore*, scaturisce soprattutto da un attrito faticoso con la dura realtà, dal logorio del pensiero, incapace di trovare una ragione di sufficienza logica e di giustizia del mondo, oltre che da una genuina conquista del cuore: nel tempo il volto che il dolore donava al cielo si è chiarito in termini teologici, ma sostanzialmente è rimasta l'ultima istanza del dolore per farsi sopportare, non per farsi anatematizzare. Una fraternità nel dolore, Cristo, ecco ciò che la pena di vivere ha conquiso a Ungaretti.

Con Angelo Barile⁵² la poesia religiosa ha anticipato posizioni e tendenze divenute diffuse e palesi un ventennio dopo: la rivincita del canto e l'evasione dalla prigione solipsistica sono due costanti della poesia di questo ligure schivo, la cui anima, *naturaliter* limpida, sa toccare una grazia squisita, intima e affatto arcadica, che raggiunge, per dilatati cerchi di estatica contemplazione, il volto consolatore e pietoso del Padre. Una poesia che tocca alti vertici religiosi è, poi, quella di Girolamo Comi⁵³, tutta nutrita di severe meditazioni filosofiche, ma priva di ogni impaccio discorsivo ed elevantesi, per gradi, alla gioia della contemplazione mistica che fuga, con pari letizia, le nebbie della storia, per congiungersi al primo *fiat*, come le tenebre del tempo a venire, per leggersi il presagio della vittoria dell'Amore e della Giustizia universali di Cristo.

Dio è un testimone richiesto, disputato anche nella poesia di Adriano Grande⁵⁴, che raggiunge se stessa attraverso l'arco vasto della cultura, piuttosto che in un'effusione diretta del sentimento: il poeta giunge in vista del divino, scavando entro l'esperienza sensibi-

51 Si veda, per una sintesi essenziale, LUTI G. 1974; D'ELIA A. 2016; CAMBON G. 1976; OSSOLA C. 1982; BO C. 1981; BRAMBILLA A. 1989; per un esame critico si rimanda a FRATTAROLO R. 1989; FASSO G. 1977; MARIANI G. 1983; MONTEFOSCHI P. 1988; CORTELLESA A. 2000; SACCONI A. 2012.

52 Si veda AA.VV. 1967; FRATTINI A. 1977: 166-167; ROMBI B. 1989; MONTALE E. 1982; ASTENGO D. 1978; BARONI G., SENNA P. 2004: 157-189.

53 Per una bibliografia essenziale si rimanda a CANTELMO M. 1991; CAPOROSSI C. 2001; VALLI D. 2008; CAPOROSSI C. 1977; PISANÒ G. 1996; INDINO C., MINERVA E., PISANÒ G. 2008; GUIDA P. 2002; ZIZZI M. 2000.

54 Si veda ESPOSITO V. 1970; COLETTI V. 1980: 363-384; GUERRINI A. 1985: 3-12; PUCCINI D. 1977: 35-40.

le, incapace com'è di travalicare quella naturale, in una comunicazione e intuizione dirette. Con Carlo Betocchi⁵⁵ (la cui lirica, considerata globalmente e soprattutto nella sua dimensione del *tempo statico* e immutabile, *continuato* e prolungato e *dinamico* evolutivo, sarà oggetto di una disamina particolareggiata che chiuderà la monografia che ci sta occupando) la religiosità riposa totalmente e sicuramente sul cristianesimo: il Dio con cui si stabilisce il dialogo è quello maturato con noi dall'infanzia, nell'educazione familiare, nella liturgia vieppiù approfondita e socialmente assunta, nella preghiera progressivamente dilatata ad ogni operazione del comun vivere, come pure assimilata nella ricerca fedele del disporsi dei sensi al soffio fecondatore dello Spirito... Di qui la possibilità agevole per la sua poesia di toccare l'accento dell'orazione e di inserirsi nella ritualità cosmica senza uscire dalla sommersa autobiografia, senza rinunciare all'umiltà di una visione quotidiana dell'esistenza.

Su un piano più intellettualistico, di filtratissima eticità - come vedremo - si svolge la poesia di Mario Luzi, della quale solo un'analisi più capillare ci permetterà di cogliere gli accenti profondamente religiosi, quasi sommersi - nelle prime raccolte - come echi di campagne perduti entro abissi marini o imparadisati entro sublimità celesti. E un sondaggio in questo senso non sterile sarebbe da tentare con Alessandro Parronchi⁵⁶. Nel versante di una religiosità combattiva che mutua accenti e cadenze dalla Bibbia, corsa da presagi apocalittici, non esente da contaminazioni e da stridori di cronaca, troviamo la personalità generosa di Davide Maria Turoldo, in cui felicemente arrivano a disposarsi, frequentemente, la violenza savonaroliana contro il mondo e quella jacononica contro se stesso, indocile alla grazia. La poesia diventa antidoto alla disperazione provocando reazioni tra aspirazione al futuro-speranza di Moltmann e all'avvenire disperante di Bonhoeffer. Solo l'intervento fideistico - per l'uomo religioso -, e l'intervento poetico - per l'uomo poetico - danno lo scacco all'inermità

55 All'autore sarà dedicata la parte conclusiva della monografia. In questa sede, per un veloce approccio, si veda STEFANI L. 1980; STEFANI L. 1994; VOLPINI V. 1971; CIVITAREALE P. 1977; CIVITAREALE P. 1994; ADOLFI A. 2001; TARSI M.C. 2008; TARSI M.C. 2008: 41-69; LANGELLA G. 2003; STEFANI L. 1990; DOLFI A. 2001; TARSI M.C. 2008; STEFANI L. 1994; VOLPINI V. 1971; PISANÒ G. 1996; FONTANA G. 2005: 125-158. Altri testi saranno indicati nel saggio conclusivo sull'autore, analizzato soprattutto nell'aspetto tridimensionale del tempo.

56 Per i poeti qui di seguito si omette il riferimento bibliografico perché citati solo a titolo illustrativo.

e alla paralisi. Al silenzio metafisico risponde il colloquio mistico, ci dice Turoldo nella sua raccolta di poesie dal 1948 al 1988, *O sensi miei*. A fianco gli stanno altri sacerdoti che - al pari di lui -, sia pur con accenti e toni diversi - sono impegnati a smentire la scontrosa proibizione carducciana ai leviti d'impacciarsi con le muse: A. Corsano, G. del Colle, C. Battelli, A. Cini, A. Ubiali, e via enumerando.

Se diamo, poi, appena uno sguardo all'altra categoria umana, cui il fiero vate versiliese negava l'autorizzazione al versificare, possiamo fare vari nomi di poetesse, nelle quali la nota religiosa ritorna insistita e nutrita di un intimo, anche se contrastato, consenso: B. Tosatti, A. Pozzi, E. Bono, M. Guidacci, D. Doni, A. Capocaccia, G. Palieri Annesi.

Per alcuni poeti la vena religiosa si mescola con quella sociale, che la rende più autentica, facendo più austera la protesta e più nobile il grido: l'impegno umano verso i fratelli si colora d'intima religiosità, ad esempio, in G. Cristiani, D. Dolci ed altri. A questo punto, dovendo, *vi coactus*, concludere, ci accorgiamo che i limiti del nostro *excur-sus* ci hanno impedito di toccare tanti altri poeti che, legittimamente, chiedono di essere ascritti a questa breve rassegna in quanto l'incontro con Dio Padre, con Gesù, con lo Spirito Santo, con Maria⁵⁷, con la Chiesa, e così via, è maturato oltre che nella loro vita di uomini, nella loro esperienza estetica. Ciascuno di essi meriterebbe un'analisi più particolareggiata del personale incontro con l'Eterno e ci auguriamo che la nostra breve carrellata stimoli una lettura dalla quale può sempre nascere un'amicizia: S. Angeli, L. Curci, F. Carchedi, G. Giudici, U. Marvardi, solo per citare altri protagonisti, sicuramente degni di approfondimento.

Una caratteristica che accomuna i poeti del Novecento, a partire dal 1920, è il ripudio della poesia come esercizio letterario, che s'ispira alla tradizione umanistica che, dal Rinascimento in poi, ha signoreggiato nelle lettere. Non più il modello dei classici e della grande Triade (Carducci-Pascoli-d'Annunzio), non più l'imitazione delle forme letterarie della tradizione, ma l'aderenza tra poesia e vita è la nota che caratterizza e specifica la poesia contemporanea. La poesia deve

57 Il riferimento a Maria, in letteratura, è vastissimo; menziono qui solo - per i numerosi riferimenti ai vari secoli di poesia religiosa e mariana - PREVE M. 1948; più specificatamente per il Novecento, GANDOLFO G.B., LANTERI C., VASSALLO L. 1987; CASTELLOTTI M. 1991; LACCHINI A., TOSCANI G. 2000; CASTELLI F. 2008; D'ONOFRIO DE MEIO G. 2005.

originarsi dalla vita e fare tutt'uno con essa, confrontarsi con le sue tensioni radicali, cercando di coglierne, per Bo⁵⁸, l'essenza universale e la verità. La situazione inversa sarebbe quella *superomistica* dannunziana della "vita come letteratura" eroica, mutuata dai *dionisiaci* impulsi primordiali di Nietzsche. Quando, invece, la letteratura - ma questo vale anche per la poesia - non coincide con la vita, ma ne scandisce solo alcuni momenti, si trasforma in mestiere; la letteratura è, per dirla con Proust, uno «strumento ottico» (PROUST M. 1993: 596)⁵⁹ con un compito di disvelamento e di rivelazione e con il recupero di significati profondi e ancestrali della vita (e dell'uomo), intesa come ricerca di se stessi e come strumento di verità e portatrice di valori. Per Debenedetti, analizzare un testo letterario significa usare la critica e «valersene per "rendere praticabile la verità"» (DEBENEDETTI G. 1999: 1540), ovvero, in linea con Proust, «quella realtà [tale] che rischieremmo di morire senza aver conosciuta e che è, molto semplicemente, la nostra vita» (PROUST M. 1993: 577). La letteratura è l'accordo tra Arte e Vita nell'io trasfigurante ed elevante nella costruzione del mondo nel senso del divino, dell'Assoluto, dell'eterno, o dell'ignoto e del mistero. Il retroterra culturale è in Leopardi, col suo sentimento dell'infinito e del tempo, che promette e cancella in quanto distruttore, contro cui è impossibile combattere; in Baudelaire, che ripudia il mondo turpe, volgendosi l'anima all'infinito; in Rimbaud che, col concetto del divino, trasforma il poeta in veggente, in Mallarmé, che fonda l'io con l'Assoluto; ma l'infinito a cui Baudelaire rivolge la sua anima è l'urlo straziante dell'uomo moderno, a cui Dio rimane inaccessibile, è un «singhiozzo ardente»:

Car c'est vraiment, Seigneur, le meilleur témoignage
 Que nous puissions donner de notre dignité
 Que cet ardent sanglot qui roule d'âge en âge
 Et vient mourir au bord de votre éternité
 (BAUDELAIRE C. 1961: 14 [*Les Phares*])⁶⁰.

58 Si veda Bo C. 1939.

59 Si veda SPADARO A. 2012; SPADARO A. 2008; SPADARO A. 2009.

60 «Perché, o Signore, questo singhiozzo ardente, che di evo in evo avanza, e che viene a morire alla sponda della tua eternità, è la testimonianza più vera che noi possiamo offrire della nostra dignità».

Per Eliot, quello di Baudelaire è «Il più grande esempio di poesia moderna» (ELIOT T.S. 1992: 944). Gli fa eco Hölderlin: «l'essere è per noi perduto» (HÖLDERLIN F. 1996: 54); «Tropo furore è intorno a noi e angoscia, ovunque io guardi, tutto va in frantumi e vacilla» (HÖLDERLIN F. 1996: 76). Sul «poeta-veggente», così, scrive, tra l'altro, Rimbaud all'amico Paul Demeny, Charleville il 15 maggio 1871, nella *Lettera del Veggente*:

Il poeta si fa veggente mediante un lungo, immenso e sregolato ragionamento di tutti i sensi. Tutte le forme d'amore, di sofferenze, di pazzia; cerca egli stesso, esaurisce in sé tutti i veleni, per non conservarne che la quintessenza. Ineffabile tortura nella quale ha bisogno di tutta la fede, di tutta la forza sovrumana, nella quale diventa fra tutti il grande infermo, il grande criminale, il grande maledetto - e il sommo Sapiente! - Egli giunge infatti all'ignoto, [...] e quand'anche, sbigottito, finisce col perdere l'intelligenza delle proprie visioni, le avrebbe pur viste! Che crepi nel suo balzo attraverso le cose inaudite e innominabili: verranno altri orribili lavoratori; cominceranno dagli orizzonti sui quali l'altro si è abbattuto! (RIMBAUD A. 2006: 454).

Rimbaud è un profeta della poesia, sgretola i sensi e riesce ad intuire e a vedere altro e oltre, valicando i confini dell'ignoto, in una dimensione razionale e trascendente della verità, nella profonda conoscenza di sé e della sua anima, incentrandosi sull'interiorità e sulla psiche con uno stile di vita provocatorio e asociale proprio dei *poètes maudits* (con Verlaine, Mallarmé e Corbière), che frantumano il linguaggio logico con accostamenti audaci e con immagini folgoranti e allucinatorie, in una prosa *sui generis* fatta di illuminazioni poetiche, espressione di un animo franto e lacerato. Il linguaggio alogico e simbolico si affianca al vedere e l'oggettivazione del discorso poetico induce a vedere con gli occhi altrui. Rara, divina, unica e immortale diventa, allora, la poesia che è creazione e trasformazione della realtà. L'io, come soggetto del pensiero, si svaluta: «Io è un altro» (RIMBAUD A. 2006: 450, 452); esso scivola nell'incoscienza. Occorre combattere contro «la poesia soggettiva» (RIMBAUD A. 2006: 449) dei parnassiani e del secondo romanticismo, «tremendamente insulsa» (RIMBAUD A. 2006: 449), in favore di una «poesia oggettiva» (RIMBAUD A. 2006: 449). Rimbaud vuole abbandonare il soggettivismo, l'idealismo e il

formalismo nel tentativo - sregolati i sensi, confuse le normali distinzioni di senso tra parole, colori e suoni - di parlare una lingua nuova che si adegui al mutare dei tempi. Dicendo *Je est* e non *Je suis*, fa dell'io un corpo extracoscienziale, non più a fondamento del pensiero; esso non pensa, ma è *pensato*. È uno spettatore esterno, un altro: «È falso dire, io penso; si dovrebbe dire io sono pensato» (RIMBAUD A. 2006: 450).

Mallarmé, altro poeta simbolista, ricostruisce il rapporto profondo col mondo e indaga l'ignoto in contatto con le zone nascoste e segrete dell'esistenza; egli non descrive la realtà dettagliatamente, ma trasmette impressioni vaghe e non bene definite tra emozioni e stati d'animo che si focalizzano sull'essenza delle cose in cui domina il soggettivismo che coglie una realtà più profonda e misteriosa di quella percepita dai sensi. Il predominio dell'io, della psiche e dello stesso divino, genera il movimento spirituale del simbolismo per cui la vita non ha senso se non trasferisce la sua rappresentazione in una superiore realtà da cui trae la sua origine. Il simbolo, come si sa, mette insieme le distanze senza annullare le differenze. Le premesse del simbolismo sono già nel Decadentismo. La poesia italiana del Novecento presenta caratteri di grande originalità, nel contesto della contemporanea poesia europea. Ciò che in essa colpisce è la compresenza di aspetti tipicamente novecenteschi con aspetti della tradizione lirica dei secoli passati, da Petrarca a Leopardi. È possibile cogliere le voci più disperate dell'uomo contemporaneo filtrate attraverso i suggestivi schemi della poesia dei grandi trecentisti. Avvertiamo Petrarca in Ungaretti, Dante in Montale e in Betocchi (che ha cantato la realtà nella sua forma più pura, riproducendola non come simbolo, ma come oggettività; Betocchi può considerarsi l'Eliot italiano, che guarda a Dante meglio di tutti gli altri), Leopardi in Cardarelli. Esauritasi l'esperienza ottocentesca con Pascoli ed i crepuscolari, con d'Annunzio e Campana, poeti diversi con cui finisce un'era per nascerne un'altra, Ungaretti e Montale appaiono come i veri rappresentanti della poesia novecentesca. Il nuovo secolo gioca nei primi suoi trent'anni la sua carica innovativa per, poi, sopravvivere in poeti, a volte notevoli (Luzi e Betocchi), in cui però è scomparsa la folgorante originalità dei maestri e già si profila la consumata abilità della scuola. Per chi amava la strofa lunga e dolce del d'Annunzio, le prime poesie di Ungaretti apparivano rivoluzionarie per la stringata essenzialità del linguaggio, che nulla concedeva alla

retorica. Poche righe si allineavano sulla pagina e la parola ritrovava una nuova verginità. Il dolore della guerra, con i suoi morti e le sue miserie, si condensava in termini ricchissimi di significato, che sapevano riassumere in chiave universale il dolore umano. Aveva il poeta assimilato la poesia francese degli ultimi cinquant'anni, da Beaudelaire ad Apollinaire, e questo certamente lo rendeva tanto diverso e nuovo. Rotto bruscamente con il recente passato (Carducci e d'Annunzio), Ungaretti, nella seconda raccolta di liriche, si volgeva, dall'alto di una rivoluzione ormai avvenuta, ai grandi poeti del passato. Rinascevano allora gli indecasillabi e tutta la tradizione lirica italiana prendeva a scorrere in lui. Uomo fra gli uomini, ha cantato l'amore e la vita, il tempo e la memoria, la luce e le tenebre. Nei meandri della memoria ha cercato il filo che lo potesse introdurre nei regni della morte. La poesia, in lui credente, è stata una faticosa ascesa verso i regni della luce, una conquista dolorosa scontata con le sofferenze quotidiane. In Montale, invece, prevale una tendenza antilirica, razionale, che non si solleva al canto, ma affida alle immagini il segreto inaccessibile della vita. La sua poesia ci porta in un inferno esistenziale in cui l'uomo ha smarrito ogni certezza. Intorno agli anni Trenta si costituisce, a Firenze, il gruppo degli ermetici. Spiccano tra questi: Quasimodo, che dalla pura parola ci porta verso l'impegno civile, e Luzi, il poeta del tempo e dell'eternità, dell'impegno morale e del dialogo con gli uomini; e, nel 1939, sempre nel capoluogo toscano, nasce *Il Frontespizio* con Bargellini, Lisi e, soprattutto, Betocchi, poeta dell'oggettività oltre il reale, realista non nell'intenzione, ma nelle opere, capace di rappresentare la verità non come simbolo, ma come oggettività *tout court*.

2. I motivi irrazionali e i miti del Decadentismo

Partendo dall'etichetta "Decadentismo" che è stata attribuita a tale corrente letteraria di fine Ottocento, si capisce che se c'è, in cote-sta letteratura e nella lirica, qualcosa che "decade", ciò è la razionalità. Già in Francia i poeti "maledetti" (Baudelaire, Mallarmé, Rimbaud, Verlaine), identificandosi col romanzo *À rebours* ("A ritroso" o "Controcorrente") di Huysmans, promossero nelle proprie produzioni letterarie motivi irrazionali, quali quelli delle ossessioni e delle melanconie, del fascino dell'artificiale, delle droghe, del bizzarro,

del brutto, del grottesco, dell'erotismo morboso e del ripiegamento individualistico⁶¹. In un certo qual modo pure in Italia gli scrittori, stanchi dell'imperante positivismo precedente e disgustati dall'aridità della pretesa scientifica di attingere la verità, predilessero spesso i miti irrazionali, perché la scienza è incapace di rendere la felicità alle anime⁶². Anche gli intellettuali *decadenti* italiani (Pascoli e d'Annunzio in prima linea) non vollero, allora, più la verità, ma il sogno, l'audacia temeraria, l'ignoto, il magico, il mistero. Essi, dunque, per evitare la squallente e mortificante realtà ideologica, politica, civile e sociale, si rifugiarono variamente, sia alla fine dell'Ottocento che agli inizi del Novecento, in personaggi estemporanei. Rispettivamente:

SCRITTORE	MITO
Verga	<i>il vinto</i>
Carducci	<i>il vate</i>
Pascoli	<i>il fanciullino</i>
d'Annunzio	<i>il superuomo</i>
Gozzano	<i>il casalingo</i>
Marinetti	<i>il modernista</i>
Svevo	<i>l'inetto</i>
Pirandello	<i>l'alienato</i>
Moravia	<i>l'indifferente</i>
Alvaro	<i>lo sconfitto</i>

Tutti miti alogici, che testimoniano il disagio culturale ed esistenziale degli uomini di lettere.

Pure sul versante civile emerse questo disagio, se non altro perché in campo politico dovettero assistere allo spegnimento degli ideali risorgimentali a tutto vantaggio del tradimento operato dalla Monarchia con le sue scelte accentratrici ed autoritarie, per esempio: la

61 Si veda PIREDDU N. 2002: 245-302.

62 L'uomo deve liberarsi dalle sovrastrutture edificate dalla scienza fuori e dentro di sé, se vuol ritrovare l'innocenza, in possesso della Natura, e se stesso, afferma il Raymond: «C'est bien toujours de l'âge d'or qu'il est question, quand même nulle allusion ne le rappelle, et du paradis perdu et retrouvé [...] De 'l'innocent paradis des amours enfantins' de Baudelaire, au 'chant raisonnable des anges' ouï par Rimbaud, au cygne mallarméen, un même souffle se propage qui soulevait déjà, mutatis mutandis, la poitrine de Rousseau» (RAYMOND M. 1933: 47-48).

coscrizione obbligatoria, la tassa sul macinato, l'abolizione dei dazi interni, l'unificazione dei pesi e delle misure.

Dopo la fase "positiva", quindi, del Verga e del Carducci, nella quale, pur accanto ad incipienti miti alogici (rispettivamente, il "vinto" ed il "vate") - nella letteratura, in ogni caso, prevale un rapporto di concretezza e di sicurezza -, si passò a fine Ottocento ad un gusto "decadente", per quanto riguarda i contenuti razionali.

I poeti, quindi, soprattutto Pascoli e d'Annunzio, coltivarono e promossero la dimensione irrazionale della vita, chi col "fanciullino", chi col "superuomo".

Attenzione, però, questo soltanto sul versante dei contenuti ideologici, perché tutt'altro che decadente divenne, al contrario, l'espressione poetica, che acquistò musicalità preziosa e raffinato estetismo, con nuove forme di sperimentazione compositiva. Si tratta dell'uso più frequente di onomatopée, allitterazioni, assonanze, consonanze, rime, cadenze, fonosimbolismi, sinestesie, figure di senso, significanti fonico-ritmici.

Il simbolo è, quindi, una sovrarealtà, una realtà, in cui l'io si autolegge con lo "strumento ottico"; essa è dotata di forza e consistenza, e, avulsa da ogni condizionamento descrittivo, si confronta, tra dubbi, incertezze, domande, ma anche con fiduciosi abbandoni, con l'Assoluto e con l'Eterno, in una poesia oscura e dal significato chiuso che va sotto il nome di Ermetismo e che si pone come responsabilità di fronte alla vita, escludendo la partecipazione degli intellettuali, dei critici e dei poeti dalla vita politica. La parola Ermetismo fu usata per la prima volta da Flora⁶³, nel 1936, e, in seguito, assunse il significato, in senso negativo, di poesia oscura, ardua, irta di difficoltà, chiusa e troppo protesa verso i temi della Trascendenza e dell'Assoluto che, allora, sembravano poco interessanti. Significativa la definizione che ne dà Luzi a Remo Cassigoli:

è una definizione *a posteriori* per qualificare questa stagione che è di introversione e di ricerca nel profondo, anche nel linguaggio; cioè, sia nella psicologia che nella lingua. Certo non era facile e non invitava alla comunicazione, ma era una risposta all'epoca che vivevano, vuota e volgare, del fascismo. Era, non tanto il concentrarsi a descrivere la realtà, a trovare una

63 Si veda FLORA F. 1936.

corrispondenza con il reale, certamente falsata e ripugnante, quanto la ricerca di un riflesso dell'esistenza, di ciò che viveva al nostro interno. [...] C'era stata la rivista *Solaria*, venuta dopo il Futurismo e il Vocianesimo, con questa ambizione a interiorizzare il processo culturale, con quell'invito alla riflessione. È allora che riaffiora questa tendenza all'introspezione, all'analisi. Questo avviene nella poesia come nella prosa. Anche se in forma differente, la sostanza è la stessa. L'Ermetismo! Fu Francesco Flora che creò la definizione, la usò Ungaretti. [...] Poi c'è stata l'evoluzione, ma quell'impronta è rimasta [...] È un richiamo all'uomo interiore rispetto all'esteriorità dell'uomo di azione e di violenza. Era questo l'Ermetismo, non una dichiarazione di principio (LUZI M., CASSIGOLI R. 2000: 37).

L'Ermetismo, che cronologicamente occupa il periodo tra le due guerre, fu fenomeno non solo italiano ma europeo e si riallaccia direttamente alle esperienze del simbolismo francese di fine secolo. Al senso di crisi e di solitudine dell'uomo, che già erano presenti nella sensibilità europea del primo Novecento, si erano nel frattempo aggiunte le catastrofi della guerra e, per l'Italia, del fascismo. I canti degli ermetici (Ungaretti, Montale, Quasimodo) si materiano, quindi, di una sofferenza più profonda, che genera meditazione di respiro cosmico; la sensazione di angoscia conduce alla ricerca di nuove interpretazioni della realtà, all'ansia religiosa dell'Ignoto. Come per i simbolisti (Mallarmé, Rimbaud, Verlaine) anche per gli ermetici l'arte ha il compito di rilevare dimensioni sconosciute dell'esistere, nuove ed insondate zone dello spirito, e, perciò, postula, parallelamente, nuove tecniche, basate sull'analogia (che stabilisce rapporti impensati tra le cose più diverse e lontane) e sul simbolo: tecniche per cui, l'ermetismo, vede il modo di risolvere nella brevità essenziale del verso tutto un vasto circuito di associazione di idee, di sentimenti e di emozioni ancestrali. Il Croce aveva inteso la poesia come lirica pura, come espressione di una intuizione. La poesia contemporanea, invece, partendo da questa concezione estetica, avverte l'esigenza di spogliarsi della retorica e di trovare una forma che si basi sulla forza evocativa delle parole. Questo dal punto di vista formale. Da quello sostanziale si ha, al contrario, un approfondimento personale, un rinchiudersi in se stessi, rifiutando ogni forma di dialogo, dopo avere accertata e constatata l'impossibilità di ogni tipo di comunicazione. Il poeta, perduta la fiducia nel dialo-

go, si chiude in se stesso e medita sulle proprie sensazioni, limitandosi a suggerire immagini e sentimenti indeterminati che prenderanno consistenza nell'animo del lettore. Si cerca di realizzare questo processo con un'accurata scelta delle parole in virtù della loro forza allusiva e del loro valore musicale, dando nel contempo particolare rilievo alle pause. Viene messo da parte il consueto modo di costruire il periodo, per lasciare posto a poche parole prive di senso compiuto, affidando l'interpretazione al lettore. I motivi ispiratori vanno ricercati nel senso di sofferenza che nasce dalla solitudine dell'uomo che lo spinge a rinchiudersi sempre più in se stesso, fino alla convinzione dell'impossibilità di ogni dialogo. Ermetismo può significare anche una nuova intimità dell'uomo, un'intuizione, una sensazione dell'animo allo stato puro, senza la partecipazione del soggetto. I poeti più rappresentativi di questa concezione artistica sono Ungaretti, Quasimodo e Montale; meno legato all'ermetismo appare Umberto Saba e un suo precursore può essere considerato Dino Campana.

L'Ermetismo, che da Ungaretti a Luzi avrà la sua parabola ascendente e discendente, mira all'essenza delle cose, colte nella loro oscurità, con l'assolutezza dell'anima. L'Ermetismo ricorre all'analogia, con la trasposizione di significati diversi (accostamento o sostituzione di un altro significato), che rinvia all'Assoluto, a una superiore realtà, che sovrintende a una nuova percezione dell'universo nella sintesi del divino e dell'umano, di impressioni e di intimità, che sono la sostanza della nuova poesia che tenta di superare l'abisso tra soggetto e oggetto, tra io e mondo, tra conscio e inconscio, tra simbolo e mito, con l'immaginazione creativa⁶⁴, senza dimenticare che in Coleridge e Shelley la poesia è un mezzo che partecipa all'Eterno e che ci permette di conoscere la realtà. La descrizione, intesa come realtà *sic et simpliciter*, perde il suo primato, così come era stato inteso nella tradizione letteraria (da Dante a Manzoni) e l'esplorazione inesausta della vita interiore di Leopardi trova il suo approdo nell'Ermetismo, con l'accamparsi dell'Assoluto nell'interno dell'io, in uno scandaglio dell'animo, già a partire dal Recanatese (intimo raccoglimento che si dipana tra dolcezza e dolore, *Primi Idilli*; concentrazione interiore e stile epigrafico, *Canzoni morali*; interrogazione e mistero, *Canto notturno*; stile imperativo e sentimenti ingigantiti, *Canti di Fanny*), che cerca il

64 Si vedano WELLEK R. 1963: 220; MALAGOLI L. 1972.

sovrumano nella sua anima: «Ma sedendo e mirando, / interminati spazi di là da quella, e sovraumani silenzi» (LEOPARDI G., *L'infinito*), tra interrogazione e mistero: «Che fa l'aria infinita, e quel profondo / infinito seren? Che vuol questa / solitudine immensa? Ed io che sono?» (LEOPARDI G., *Canto notturno di un pastore errante dell'Asia*).

L'Ermetismo trova le sue apparizioni nel Neorealismo e poi nelle Neoavanguardie, che propugnano un ritorno alla realtà nei suoi risvolti sociali e il ripudio dell'io e delle discipline interiori. Ci troviamo di fronte a poeti che si abbandonano al mistero della vita cosmica (Onofri, Rebora e Comi), o che s'indugiano su echi romantici (Sbarbaro), o che si fanno voce degli squilibri dell'età della crisi (Campagna), o che giungono a personali visioni della vita e del mondo (Saba); e, così, l'ansia del sovrumano si manifesta in Comi, tutto votato al valore superiore della realtà e assume un tono epico in Onofri e diventa cosmicità in Rebora. La presenza del sentimento del divino è un elemento caratterizzante la poesia religiosa del primo Novecento. L'io lirico va alla ricerca dell'Altro, in un'etica della relazione e del dialogo che abbiamo ampiamente considerato in Lévinas e in Buber, in una temporalità scissa e in esilio: «Sradicato dai vivi, / cuore provvisorio, / sono limite vano», dice Quasimodo (QUASIMODO S. 1971: 85; *Al tuo lume naufrago*)⁶⁵, dovendo, il vero poeta, «tornare all'io» (Mattesini F. *apud* MATTESINI F. 1988: 111), ma senza più le certezze metafisiche del passato. Scrive efficacemente la Rogante nella quarta di coperta del suo bel volume⁶⁶ sulla poesia religiosa del Novecento:

La poesia del Novecento, da Gozzano a Montale, da Sereni a Caproni, da Ungaretti a Luzi e Zanzotto abbandona la strada della certezza propria della tradizione classica, per imboccare la via, molto più accidentata, della testimonianza, della coscienza e della domanda. Questo libro [...] prende in esame il nesso tra scrittura letteraria e domanda religiosa; un nesso fondante e, al tempo medesimo, variegato e complesso, perché la poesia del Novecento è voce dell'uomo senza riparo e senza risposta; un uomo che si affaccia alla soglia del divino con l'esperienza di una storia drammatica, spesso apocalittica, con la coscienza filosofica di «sapere di non sapere», con le infinite sfumature

⁶⁵ Per i temi del naufragio, dell'esilio, dell'erranza, dell'abisso insondabile, per il silenzio di Dio, ecc., si veda LUCIANO A. 2019: 15-54.

⁶⁶ Si rimanda a ROGANTE G. 2003.

del suo sentire. Poesia dunque come testimonianza di ciò che è umanità e temporalità, e domanda di sovrumano e d'eterno: «grido» e «attesa», «frammento» e «canto»; e il poeta, novello *viator* [va] verso una «Terra promessa» di cui niente «un vivo sa», sulle tracce linguistiche e iconiche del Codice biblico.

Nuovi poeti o poeti nuovi nel Novecento?⁶⁷

Carducci, Pascoli e d'Annunzio segnano un'epoca di conclusione di quella classicità, che continuerà a influenzare molti letterati e poeti.

Poi gli scrittori seguirono chi la scuola estetica del Croce, chi la corrente del Papini, chi il movimento futurista del Marinetti e chi, infine, l'ermetismo.

Si avrà ancora una fioritura di -ismi che formeranno gruppi di differenziazione e di antagonismo, facendo sminuire sempre più il valore della poesia.

Ma una ripresa fortemente valida si ha con i poeti della Resistenza che sanno dare alla vita e alla morte nuovi significati.

E se saliremo per il Parnaso italico, vedremo figure e nomi che affermano decisamente la loro presenza di poeti.

Questi sono, in rapida elencazione, Salvatore Quasimodo, premio Nobel, Sibilla Aleramo, Luigi Bartolini, Umberto Saba, Giuseppe Ungaretti, Corrado Govoni, Aldo Palazzeschi, Clemente Rebora, Diego Valeri, Vincenzo Cardarelli, Camillo Sbarbaro, Luciano Folgore, Giuseppe Villaroel, Giovanni Titta Rosa, Francesco Flora, Elpidio Jenco, Giorgio Vigolo, Giuseppe Ravegnani, Eugenio Montale, Adriano Grande, Sergio Solmi, Carlo Betocchi, Renzo Laurano, Alfonso Gatto, Giorgio Caproni, Vittorio Sereni, Luigi Fiorentino, Mario Luzi, Marino Moretti, Cesare Pavese, Pier Paolo Pasolini, Mario Stefanile e altri.

A questo punto, poiché la selva dei poeti s'infittisce sempre più, non andremo per il sottobosco delle Muse.

Se si dice, però, che le poesie non danno pane, bisogna aggiungere che nemmeno lo tolgono a nessuno. Perciò, se tanti poeti non edifica-

67 Non essendo argomento dello studio che ci sta occupando, che si limita ad una veloce scorsa della poesia religiosa del Novecento, con una lacunosa silloge di autori, si rinvia, per una bibliografia sulla poesia del Novecento, oltre a quelli già menzionati, ai seguenti saggi: MENGALDO P.V. 1978; ANCESCHI L. 1943; PORTA A. 1979; LORENZINI N. 1991; TESTA E. 2005; PICCINI D. 2005; AA.VV. 2005; BERARDINELLI A., CORDELLI F. 1975; BIGONGIARI P. 1978-1980; GELLI P., LAGORIO G. 1994; FENOCCHIO G. 2004; SEGRE C., OSSOLA C. 2003.

no, con i loro versi, un monumento d'arte più duraturo del bronzo (a dirla con Orazio) è pur vero che essi alimentano, con l'ansia dell'auto-superamento, la fiamma eterna dall'estetismo. I non pochi concorsi di poesia servono, se non altro, all'incontro di queste anime tormentate dall'Arte. Esse, certamente, s'impegnano nell'agone poetico per una sempre migliore prova. Emulazione, quindi, di sé e degli altri.

Il futuro tempo lirico, la sinestesia, l'analogia scoperta, le immagini giustapposte, l'epiteto creativo sono le scintillanti figure della lirica novecentesca, compresa quella religiosa, in cui l'io profondo aspira a comunicare e ad armonizzarsi con il tutto. Contro questa nuova poesia novecentesca tuona Benedetto Croce:

Questa fabbrica del vuoto, questo vuoto che vuol darsi come pieno, questa non-cosa che si presenta tra le cose e vuol sostituirsi loro e dominarle è l'insincerità: [...] la condizione di spirito che si è formata nel più recente periodo della vita e della letteratura italiana. Si tratta di una nuova retorica: la retorica dell'ineffabile (CROCE B. 1908: 20).

Per Croce oltre all'intuizione pura, occorre che l'artista abbia una sua ben definita personalità:

Se l'intuizione pura è indispensabile all'opera d'arte, non lo è meno indispensabile la personalità dell'artista (CROCE B. 1958: 13).

Lo stesso filosofo e critico letterario riconosce che quel che in fondo interessa l'umanità pensante non è l'arte come concetto astratto e tanto meno una dottrina dell'arte, ma l'artista. E poiché ogni artista - e nel campo più ristretto della letteratura - ogni poeta è straordinariamente diverso da un altro poeta, potremmo avere tante forme di arte poetica diversissime le une dalle altre, quanto diversissimo l'uno dell'altro è ciascun poeta, quanto diverso è cioè Dante dal Petrarca, o il Leopardi dal Carducci. Il grande critico, però, arretrava di fronte alla nuova poesia che, reagendo al passato, si rifugiava in quell'io profondo col suo culto della rara, sonante parola, con la poesia pura dell'ermetismo, con, sullo sfondo, il simbolismo, l'impressionismo, il surrealismo, ecc. Una delle figure più ricorrenti nella retorica della poesia novecentesca, compresa quella religiosa, è la sinestesia, già viva

nel Decadentismo, ossia la connessione ed il richiamo di sensazioni diverse; più frequentemente di sensazioni visive ed uditive e fra tutte l'audizione colorata, per effetto della quale ad un suono sembra corrispondere un colore: le sensazioni visive sono legate ad impressioni acustiche (fonismi) tra frammenti e scheggia, tra bivalenza del significato dell'oggettivazione e neutralità e refrattarietà sentimentale delle parole, con l'utilizzazione di intensità foniche, quantità musicale del dettato poetico, col solipsismo, con le espressioni polisense, in una parola pura che si identifica col suono in immagini policrome.

Mario Luzi, la cui opera è caratterizzata dal legame intimo ed essenziale tra creatività, riflessione filosofica e meditazione teologica, parla di uno spostamento di piano della poesia e dell'arte in genere del Novecento, dall'estetica all'etica e alla conoscenza e nota che la caratteristica della poesia novecentesca ha come oggetto proprio la crisi del suo oggetto, ovvero della realtà:

si potrebbe sostenere che la poesia del Novecento affermi criticamente la sua diversità elevando a oggetto proprio la crisi del suo oggetto: la crisi della realtà, cioè. La realtà come cosa data, come dato di partenza, non regge alla crisi. Diventa chiaro a ciascun vero poeta che la celebrazione del reale dato dell'esistente, in qualsiasi forma, sia puntigliosa, sia denigratoria, finisce col risultare una sorta di decorazione. Descrivere il mondo saputo è forse ancora possibile, ma solo per assurdo, allucinatoriamente o per ironia. Anche il simbolismo eroico di Mallarmé e quello escatologico di Rimbaud, chiusa la parola dei loro protagonisti, dei loro inventori, erano rientrati nelle ordinarie implicazioni simboliche del linguaggio della poesia. [...] Il problema è di ristabilire un rapporto autentico tra la parola e la cosa, che è sempre stato il problema dei problemi di ogni poeta [...] Il Novecento è più d'ogni altro un secolo di molteplicità, di simultaneità contraddittorie, di bizzarri sincretismi. Coesistono con parità di diritti, ma non di peso e di significato, le più strane antinomie. [...] E c'è quel continuo riflettere della poesia su se medesima, che è divenuta una sua natura seconda a partire dal simbolismo, [...] L'io, infatti, [...] di decennio in decennio si umilia progressivamente e si riconosce provvisorio, mutabile con altre identità, privo di identità vera e di vera sede, un semplice teste vitale. Come *auctor* l'io che resiste è paradossalmente simbolico e tende a soggiacere alla oggettività, a rientrare miticamente nell'ordine impersonale [...] potendo "impersonale" significare interpersonale, in-

dicare cioè una soggettività estensibile ad altri, e mutabile con altri, o all'opposto universale. [...] In conclusione, osservando retrospettivamente la successione delle esperienze e dei conati che hanno caratterizzato il nostro tempo poetico, ci rendiamo conto che sono state parimenti in giuoco la distruttività e la creatività dello spirito. Questo ci dà la misura dell'importanza della partita che s'è giocata. Una partita che io giudico capitale (LUZI M. 1979: 7-11, 8, 10, 11).

Una caratteristica comune della poesia religiosa del Novecento è l'inconfondibile fascino dell'armoniosa musicalità e la tensione teleologica al trascendentalismo, in senso kantiano, la quale non riesce, per così dire, a materializzarsi in un soggetto storico vivente e deve, perciò, superare il limite dell'io, dacché non si rivolge solo al presente, all'essere, sibbene al futuro, al dover essere, all'avvenire, all'Assoluto e al suo regno dei fini. Il poeta sa che deve superare la limitatezza del suo io mediante un'apertura comunitaria e, al contrario del filosofo di Königsberg, che, prigioniero di una visione individualistica, continua a concepire la "totalità umana" ancora come "universalità" e non come "comunità concreta", il poeta novecentesco spesso passa dall'*io* al *noi* attraverso il medio fattuale della sua lirica: nell'io che si fa "noi", storia e avvenire si identificano. La storia che si apre al principio-speranza, *Das Prinzip Hoffnung*, del futuro, non rigetta il passato, contrariamente a quanto asseriscono Bloch e il giovane Lukács.

Una superiore comunità umana, la società dei cittadini del mondo, la costruzione della perpetua e operosa pace e la costituzione civile perfetta del consorzio umano, l'uomo non è chiamato a realizzarle in un mondo a venire, ma già qui sulla terra. Il destino (o Provvidenza) fin da ora opera sul "piano della natura"⁶⁸, ossia nella storia che conduce al suo fine, ché la Provvidenza, per dirla col Manzoni, agisce quando vuole e con mano che non falla. Il cammino di purificazione (ascèsi) diventa anche l'abbrivio di un ritorno a Dio (ascésa) per l'incontro con L'Eterno: e qui il poeta religioso si richiama, esplicitamente, alla mistica speculativa bonaventuriana dell'*itinerarium in Deum*⁶⁹ e al viaggio ultramondano di Dante nella sua visuale poetica metafisica e analogica. Il poeta non perde smalto né sostanza, non smarrisce la

68 Per approfondire questi concetti rinvio al mio saggio BIANCO M. 2010: 109-125.

69 Mi permetto di segnalare la mia fatica sul filosofo di Bagnoregio BIANCO M. 2012.

fedeltà a se stesso, la propria identità nell'affrontare temi impegnativi; la tensione etica e religiosa cedono tuttavolta all'aspetto discorsivo, tipico dell'ultima produzione poetica di Mario Luzi e di Carlo Betocchi. Per il poeta religioso del Novecento è importante il singolo verso, non l'ampiezza della sintassi; la sua poesia non si costruisce nella scansione metrica regolare, né con la rima, se non sporadicamente, ma vive del respiro lungo di abilità stilistiche e linguistiche; è una lirica che non ha perso le sue radici simbolistiche ed ha il dono della folgorazione epigrammatica, come dimostra la produzione di tanti poeti contemporanei, tra cui Antonella Anedda, Andrea Zanzotto, Maurizio Cucchi e altri ancora⁷⁰.

Il poeta religioso del Novecento, pur richiamandosi alla tradizione, esclude nondimeno la semplicità del linguaggio di altri grandi poeti antinovecenteschi o "sabiani", quali Attilio Bertolucci, che evita l'intensità lirica della poesia pura, o Sandro Penna, che si caratterizza per il monotematismo e monolinguismo, e stabilisce un legame con i poeti che optano per un'idea "alta" della poesia e della parola (come Luzi e Betocchi) nella rappresentazione esistenziale della realtà, spesso nella piena forma lirica e nella dolcezza elegiaca, in guisa di Andrea Zanzotto⁷¹, che approda a questi esiti dopo essere stato il continuatore della lirica ungarettiano-ermetica. Ma è possibile - credo - anche stabilire un confronto con Giorgio Caproni⁷² che, pur se considerato nella triade dei "sabiani" con Bertolucci e Penna, presenta chiaramente alcuni caratteri riscontrabili nella poesia novecentesca, ovverosia l'irregolarità del ritmo e il ricorso agli *enjambements*, la sintassi franta e l'inef-

70 Per la poesia contemporanea si vedano PICCINI D. 2005; MENGALDO P.V. 1978; CUCCHI M., GIOVANARDI S. 2004; FORTI M. 1999; RAMAT S. 1982; FORTINI F. 1977; DEBENEDETTI G. 1980; BARBERI SQUAROTTI G. 1985; LUTI G. 1985; ANCESCHI L. 1973; VALLI D. 1967; PIERI M. 1979. Si vedano, ancora, per la poesia del secondo Novecento LUTI G. 1993; per un discorso più lato, fuori da schemi statici e scolastici, che considera la poesia come una dinamica *in fieri*, o *work in progress*, si vedano MONTALTO S. 2008, mentre, per le autonomie e le ambiguità delle poetiche attuali si rimanda a PEDOTA G. 2012; ancora, per la continuazione ritmica tra verso libero (e sua apparente anomalia) e strutture tradizionali, tra tensione alla libertà e necessità ineludibile di mantenere un legame con la tradizione poetica si rinvia a BUONOFILIO M. www.Buonofiglio.it; infine, per una poesia non costretta da regole, e, quindi, plurale, che si apre al panorama europeo e internazionale si veda GALAVERNI R. 2002.

71 A mo' di rappresentatività della tendenza della poesia contemporanea si veda, pure, ASSESSORATO ALLA PUBBLICA ISTRUZIONE E CULTURA DELL'AMMINISTRAZIONE PROVINCIALE DI PARMA 1981.

72 Per una concezione "forte" dell'operare poetico inteso come centralità della parola quale *medium factuale* di una voce, visione, o interiorizzazione di un evento esterno, si rinvia a MUSSAPI R. 1985, che pone l'enfasi, appunto, sull'archetipo della parola.

ficacia del linguaggio ad esprimere l'essenza della realtà. L'antico e il fascino del passato rivivono cristallizzati nei ricordi e diventano una cifra universale dello spirito; le descrizioni paesaggistiche, poi, minuziose e curate, si caricano di una dovizia di sensazioni percettive.

Il testo poetico contemporaneo costituisce una miniera di figure retoriche, come avviene per i poeti odierni, che rischiano una difficile comunicabilità, fondandosi troppo sulle relazioni interlocutorie con i lettori, che dovrebbero "capire" automaticamente i concetti sommersi, spesso criptici e esoterici del polo entropico, caratterizzato dalla massima economia dei significanti che bandisce la ridondanza, che ci assicura la comprensione totalizzante degli enunciati, per il fatto che si basa su polisemie che convergono sullo stesso concetto, espresso con ripetitiva chiarezza di proposizioni e postula una piena sintonia con l'Autore e col suo vastissimo tessuto figurato, in cui spiccano le sinestesie, gli ossimori e sopra tutto le metafore, proprie del linguaggio entropico, dal momento che, come si sa, la metafora lavora *in absentia*, in quanto il termine simile a cui rimanda appartiene sempre ad altri campi semantici, anche molto distanti.

La poesia esaminata, comparata con una lettura sia pure incompleta, ma vigile, dell'intera produzione poetica novecentesca, rivela un uso preciso, tecnico, se non addirittura specialistico, di termini concreti e equilibratamente astratti, senza ridondanza di articoli, di legami funzionali e di proposizioni determinate, ma col taglio voluto dei connettivi d'interpunzione, al fine di creare un clima di straniamento, con un senso latente, di proposito o forse casualmente, criptico, allusivo e sospeso, con rilancio della capacità evocativa della parola. Il versante metrico e ritmico, fonico e sintattico, retorico, tematico e stilistico è particolarmente ricco, anche se inserito in una composizione libera da schemi metrici e strofici tradizionali, perché la poesia lavora sulla *dynamis* della parola che incide sull'immagine e sulla profondità evocatrice del suo significato, tra ermetismo e neo-sperimentalismo, e fa uso di vocaboli dotti e ricercati, in una ininterrotta continuità da Pascoli, Montale, *et alii*, fino a Luzi e ai contemporanei. La dimensione paradigmatica prevale decisamente su quella sintagmatica, come dimostrano le numerosissime metafore. Il poeta non vuole creare una composizione estetica in schemi metrici tradizionali, né strofica né ritmica, ma si affida alle suggestioni evocative della parola, sistemando in un mantello lessicale pregnante i concetti, le sensazioni per lo più

di canali semantici simili, appartenenti a diversi campi di significato, persino poco affini, anzi senz'altro più arditamente distanti.

Oserei definire, da questo punto di vista espressivo, il poeta dell'ultimo Novecento un poeta "post-ermetico", o poeta "puro". La molteplicità d'argomenti e la varietà delle tematiche impediscono, in questa sede, uno scandagliamento e uno studio minuzioso dei motivi conduttori che soltanto un'indagine retorica, che non è possibile qui effettuare (intesa come arte e tecnica che comunicano e esaminano spesso inconsciamente le funzioni espressive e le scelte lessicali, stilistiche e grammaticali), ci permetterebbe, con un riscontro preciso e accurato, mediante la "scomposizione" delle poesie. La spontanea inclinazione alle forme essenziali e semplificate - artatamente studiate e volute dal poeta, o prodotte spontaneamente dal suo spirito - può suggerire la qualifica, come detto, di "post-ermetismo", o meglio "di poesia pura", ma in realtà i nostri poeti celano una quotazione cospicua della lirica secondonovecentesca, che è indice significativo ed eloquente della post-cerebralità contemporanea. La poetica è sofferta e tuttavia si apre all'incoercibile speranza di un viaggio verso l'Infinito, alla ricerca di frammenti di vita e di bagliori di luce divina, in cui la parola diventa afflato dello spirito che non sopporta estetizzanti iridescenze. Dalla poesia emergono i tratti essenziali della personalità, in cui il poeta esercita la creatività nelle forme e nei modi più consentanei alla sua indole, con varietà espressiva, com'è per i grandi artisti d'ogni tempo, per i quali sono preclusi alfabeti onnicomprensivi che diano forma assoluta e immobile staticità all'arte che, invece, deve riuscire a sorprendere e deve conquistare il lettore col *novus* che sa offrirci, con lo svelamento del proprio essere, ferito in senso luziano, che, proprio nell'atto di farsi conoscere, apofaticamente, si nasconde, per cui *velatio et revelatio simul stant*, ma solo per farsi comprendere ancora di più, in infinite ascensioni, fuori dello spazio e del tempo, in una sorta di nomadismo, che ci fa attingere brandelli di verità o frammenti di realtà ("Das Ganze im Fragment, il tutto è nel frammento", come asserisce Hans Urs von Balthasar), eliotianamente, incarnazioni, con commistione di registri differenti, che non esulano, però, dal linguaggio parlato e realistico, con vocaboli talvolta tecnico-specialistici e di alto uso, o desueti, ma in ogni caso veri preziosismi, nella consapevolezza dell'inadeguatezza del linguaggio a esprimere l'essenza più profonda delle cose, limiti nondimeno che il poeta supera con la sua

lirica mistica e visiva, per offrirci un vedere e un sentire sinestetici difficilmente raggiungibili, e ci consente, così, di entrare nei poli ontologici del suo spirito, che sa veicolare sensazioni forti e intraducibili, ossia metaverbali.

Per comprendere a fondo la poesia del secondo Novecento, è necessario contestualizzarla nel suo *milieu* e, imprescindibilmente, nel Novecento che, come è ben noto, non è solo il secolo dei grandi poeti ermetici Quasimodo, Montale, Ungaretti e Gatto e dei lirici del calibro di Rebora, Giudici o Zanzotto (che tiene in piedi l'edificio della poesia italiana e può, perciò, essere considerato l'ultimo petrarchista per le sue composizioni nitide e pulite, estetizzanti e rarefatte), ma ha anche "prodotto", in termini di Modernità e Postmodernità, i poeti cerebrali della Neoavanguardia, ovvero autori di versi studiamente razionali (Valerio Magrelli), della commistione di misure metriche classiche, con lessico e sintassi della lingua parlata, che hanno bandito manierismi e poeticismi (Patrizia Cavalli), nonché del simbolo e del mito (Giuseppe Conte) e altri ancora, che, in risposta alla crisi della Modernità nei suoi tre secoli di sviluppo, razionalistica e trascendentale, che ha generato "l'era del vuoto", ossia la fine del soggetto e delle sue grandi narrazioni totalizzanti, *id est* delle ideologie moderne, che postulavano una dimensione razionale e universale, si sono trovati di fronte agli estremi dei *Lager* e dell'indifferentismo, con la bancarotta del soggetto, e hanno reagito rifiutando tutto ciò che aveva a che fare col pensiero negativo e con la temperie nichilistica⁷³, esaurendo, non di meno, la spinta creativa e la tenuta stilistica, con la carenza di ogni aspetto emotivo, che si traduceva *eo ipso* in sterili esercizi su argomenti di sociologia della cultura.

Al vuoto della forma e del contenuto si affianca, talvolta, in taluni di essi, il sublime, o sparisce l'io narrante, o soggetto, vale a dire il punto d'incontro tra il mondo delle cose e l'inconscio. L'epifenomeno non può esistere senza l'uomo che lo conosce, né l'inconscio a prescindere dall'epifenomeno. Sono correlati. Il mondo delle cose (epifenomeno) è percepito dall'io, che interagisce con la realtà esterna, e quell'interazione siamo noi, kantianamente, sintesi di fenomeno e noumeno.

73 Si vedano, in tal senso, LYOTARD J.F. 1989; LIPOVETSKY G. 1989; per una panoramica esaustiva delle etiche attuali e per lo loro esigenza di rifondazione di universali concreti e di una nuova morale, per arginare le derive del postnichilismo si rinvia, invece, a RUSS J. 2007.

La visione del mondo, *Weltanschauung*, come condizione globale, è impossibile senza il soggetto conoscente; di talché, eliminando il soggetto, muore la stessa poesia, che si riduce, in tal guisa, a materia fredda per filosofi e linguisti, perché il poeta - paradossalmente - non è più nella sua poesia.

Fortunatamente queste tendenze esasperate dell'Avanguardia postnovecentesca (Novissimi e Gruppo 63), troppo lungamente favorite da non so quali artifici ambigui e che hanno minacciato di sbrecciare gli argini della tradizione gloriosa dei lirici e dei loro florilegi, per dilagare fino all'abuso senza ritegno né misura⁷⁴, non hanno minimamente suggestionato i grandi poeti, che restano fermi nella tempra adamantina del loro carattere esemplare e, anziché cedere alla moda e lasciarsi travolgere, si tengono ancorati alle regole e ai modi della dignità esteriore, quantunque solo in parte estetizzante e mai formalmente vuota, corrispondente a sincerità ed elevatezza d'ispirazione.

È vero che nelle composizioni dei poeti del secondo Novecento, vaste e varie, essi mostrano una scioltezza di rime, così da non attenersi rigidamente agli schemi fissati nei secoli, ma ciò non pertanto questo avviene in strofe ben congegnate che s'allacciano l'una all'altra come le parti d'un edificio dall'architettura solida e leggiadra e i versi decasillabi scorrono sonanti, carezzevoli all'orecchio, scanditi in spontanea melodia di ritmo ternario ben misurato.

Già le tematiche delle loro opere, appena accennate, fin da subito, per restare nella sfera del divino, sintetizzano efficacemente il senso anagogico, e, però, essoterico - spesso sotto l'apparente cifra esoterica - della loro lirica religiosa. In quest'ultima, il segno nascosto e, al tempo stesso, rivelato, è quella legge dell'amore, per la quale, cioè, gli uomini hanno il dovere di perfezionare se stessi, in ideale continuità con Socrate, Kant e l'Evangelo, obbedendo a una norma immutabile di condotta che li rende capaci di farsi costruttori di senso, in una fratellanza universale fondata sull'*èthos*. E per loro la poesia è un atto d'amore, una suprema regola morale del loro spirito, un brusio di armonia celeste che parla nel loro cuore, rendendone partecipi tutti gli altri, attraverso la confezione dei loro versi. La loro poesia è fede nel bene, speranza d'amore, giustizia nell'indeclinabile

74 Si confronti, a tal riguardo, RINALDI M. 1969; per un'efficace sintesi sulla Neoavanguardia e il Gruppo 63, al di fuori di ogni finalità polemica, si veda LUTI G. 1993: 1391-1395 ("I Novissimi e il Gruppo 63").

verità del creato, che il poeta sente agitarsi in sé e che spande nel suo mondo lirico.

La spontanea inclinazione di questa poesia alle forme lessicali essenziali, senza lenocini - scavate nel profondo io dello scrivente, martellanti e icastiche - si oppone, ad ogni modo, alle componenti dell'aggrovigliatissimo gusto attuale e vanta perciò una quotazione cospicua ed è uno degli indici più eloquenti della spontaneità novecentesca, sotto spoglie d'ingenuo candore e immediatezza espressiva (Giulioti, Barile, Grande, ecc.), in un percorso filosofico-teologico di una lirica dotta, colta e raffinata (Comi, Betocchi, Rebora, Turollo).

Liberare idealmente dagli aspetti meramente esornativi l'intrinseca nullità o il vezzo conformista delle mode - come avviene nel Papini, pur tra palpiti di sincerità e commendevoli slanci di autenticità - è ufficio del critico onesto e accorto, che rifugge da ogni mistificazione culturale o professionale o di volgata corrente. Ma (per nostra fortuna e dell'arte *tout court*), ci sono anche oggi poeti autentici, vale a dire, interpreti schietti del sentimento elementare, sdegnati di compiacenze edonistiche o estetizzanti (cito per tutti la poetessa barese Santa Fizzarotti Selvaggi⁷⁵, più volte candidata al Nobel per la Letteratura, il poeta irpino Gennaro Iannarone⁷⁶ e la poetessa salernitana [nativa di Pisciotta], Anella Puglia)⁷⁷ le cui liriche segnalano, nell'arte poetica, una di coteste confortanti testimonianze, fra l'odierna pervicace confusione delle favelle.

Con Angelo Barile, come ho accennato dianzi, si registra una tendenza che si affermerà almeno quattro lustri dopo, cioè l'attività creativa del "pittore della parola", che affonda le radici in un *humus* primigenio, spesso latente, e mira alla rappresentazione del *páthos* religioso, degli affetti universali, delle dinamiche ebbrezze delle creature e della sua arte al contatto con la natura. Dunque, nella saldezza e concretezza di una visione non avulsa dal reale o dal sensibile, la sua opera ha quasi sempre un sentore di mito (e conferma, senza culturalismi archeologici, che l'arte è la trasfigurazione di una realtà o di un fantasma estetico liricamente accarezzati ed esaltati nello slancio poetico di una visione, che non è mai imitazione fredda e calcolata del

⁷⁵ Si veda BIANCO M. 2008: 13-40, 111-125.

⁷⁶ Si vedano BIANCO M. 2015: 1-21; BIANCO M. 2016: 21-160.

⁷⁷ Si rimanda a PUGLIA A. 2022.

mondo, con ampie e dense pennellate dello spirito, con fluido ritmo di arcane musicalità, con vuoti e pieni dell'animo ben significati dalla selva metaforica e dalle figure retoriche) e non va disgiunta dall'azione morale con la quale, anzi, vive in rapporti d'intima e feconda connessione (come avviene anche, fatte salve le naturali differenze di lingua e di stile, nei poeti Del Colle, Tosatti, Pozzi, Guidacci, Palieri Annesi, ecc.).

Da una visione sinottica e comparatistica dell'intera produzione dei poeti, ai quali si è solo accennato, emergono sentimento improvviso, gioia di creare e verginità di spirito, che infondono, sempre, spontanea freschezza e alta originalità nelle singole creazioni liriche, tra crepuscolarismo, ermetismo e influssi dannunziani e pascoliani. La lirica religiosa del Novecento, pertanto, dev'essere inclusa tra le più convincenti e riuscite manifestazioni poetiche contemporanee, potendosi paragonare, in campo artistico, all'impressionismo moderno per quel primitivismo linguistico-espressivo, talvolta emergente, che è misura piena della genialità e della versatilità dei cantori del sacro. La loro poesia è un esame dello spirito che s'interroga davanti a Dio e ai misteri dell'Eterno (Rebora, Betocchi, Luzi, Turoldo e Puglia); è una *lex divina* che non appartiene a nessun tempo e che sa cogliere e rendere efficacemente l'arcano palpito, la segreta bellezza e i magici ritmi della quotidianità elevata a canto e voce dell'anima (Fizzarotti Selvaggi).

Nella poesia religiosa del Novecento bisogna riconoscere voci che sanno operare nel palpito della tradizione linguistica e la armonizzano sempre con una bene intesa modernità in tutta la sua prepotente vitalità. E non si tratta di un semplice esercizio di stile da parte di scaltriti e consumati maestri della parola, ma dell'interpretazione profonda dell'io in certi frangenti della sua esistenza, che la parola-veicolo riesce a cogliere e immortalare, avvalendosi di solidissimi repertori lessematici per dipanare il loro estro e le loro sensazioni, senza lasciarsi mai prendere la mano dal compiacimento di eccedere - eccezion fatta per Papini - in una sensuale aggettivazione coloristica. Placata da un'interiore distillazione, la gamma cromatica aggettivale raggiunge fusioni delicatissime e crea, volutamente, apparenti nebulosità chiaroscurali in una poesia suggestiva e avvincente (Tosatti, Pozzi, Iannarone, Guidacci). Essa, spesso, è viva e palpitante, armoniosa e delicata e rivela l'unità della creazione del poeta artefice in un'eurit-

mia sinestetica inconfondibile (Corsano, Bettelli, Ubiali, Bono). La materia dello Spirito, vale a dire la parola-mito, si presenta formata in compiutezza, aderisce alla volontà del poeta: ampi e tormentati colpi, striature spezzate e veloci si sovrappongono tra assonanze e martellanti ossimori.

Creazioni profonde e sincere, che non sopportano diaframmi né interferenze che non siano sostrato culturale e retaggio di secoli di poesia che questi autori respirano e assimilano, ma, che, tuttavia, permettono alla loro arte quell'assoluta e indiscussa originalità che la parola, audace e sicura come un bisturi, incide nel palpito dello Spirito con infallibile contrapposizione. Una dinamica irruenza che favorisce quel carattere chiaroscurale profondo che esclude qualsiasi vagheggiamento decorativo, che, spesso, però, si avvale di esteriori ed eleganti giochi formali, di vezzose efflorescenze e di venustà lessicali, di inedite raffinatezze, ma sempre originate da un palpito interiore o motore spirituale che consente una visione rigorosamente obiettiva (Turollo, Betocchi, Cristiani). Tutto si salda in un rigoroso afflato religioso che si nutre delle vicende tragiche o elegiache del Vangelo, senza compiacimenti di pietismo edulcorato, ma con la partecipazione a d ataviche ambascie o speranze (Betocchi e Rebora). Essi, spesso, per non dire sempre, guardano con gli occhi della loro interiorità e le parole riflettono e mettono in evidenza la luce del loro equilibrio interiore; la parola diventa come un'immagine o - se vogliamo - un'icona (Puglia, Iannarone, Fizzarotti Selvaggi).

Parafrasando C. G. Jung (che afferma: «L'inconscio si esprime per immagini»)⁷⁸, potremmo dire che il subconscio si manifesta attraverso la parola rappresentatrice; attraverso di essa i poeti comunicano e sentono l'irrefrenabile bisogno di mostrare a se stessi e a tutti che essi sono comprimari o protagonisti dell'infinito mistero che nasce e che muore sul palcoscenico della vita. La parola-icona è il ponte espressionista (*Die Brücke*) che, partendo da una condizione terrena e sterile, giunge a una più agognata e desiderata sanità e a uno stato di soffusa grazia. Smarrendo la pienezza dell'immagine nel vuoto della parola, il poeta smarrisce anche il rapporto con l'inconscio e ne soffre, essendo la parola-icona il giusto equilibrio tra i vari elementi

78 Si rimanda a Jung G. *apud* JUNG G. 1991: 232, 245. Per una analogia col mono delle arti rinvio a SILIBERTI P. 2003-2004.

posti sulla coscienza, tra i “pieni” e i “vuoti” dello Spirito, in una raffinata sintesi di ciò che l’occhio e la mente vedono e elaborano. Se volessimo dipingerla, gli sfondi scuri (vuoti) rappresentano l’anima del poeta, incarnano l’inconscio e la pace in equilibrio con i soggetti in primo piano, che risaltano grazie alle parole-scultura (pieni), regali onirici dei viaggi del poeta, che rappresentano la vivacità, la fantasia e la voglia di vivere e cantare dell’artista-artefice.

Così dalla coesistenza di due elementi, pieno e vuoto, si ottiene l’equilibrio perpetuo, l’io, ovvero tutto ciò che il poeta rappresenta. Due elementi formalmente diversi coesistono a tal punto da mettersi in evidenza l’un l’altro, in un rapporto di reciprocità ineludibile.

Per il poeta religioso l’importante non è soltanto guardare, ma anche vedere (Betocchi); solo “vedendo” o usando il “saper vedere” egli può arrivare alla visione del “reale”, nella sua totalità, con gli occhi dello Spirito: il suo è più un atteggiamento esoterico che essoterico. Il suo primo modo di vedere e vivere la realtà ha a che fare con l’esoterismo, che, poi, diventa, quando scrive, essoterismo⁷⁹. Quest’ultimo, spesso, è usato in modo erroneo dai *media*; l’esoterismo, invece, è impiegato da filosofi, studiosi, artisti e musicisti, presupponendo un attento studio delle opere e dei simboli contenuti in esse.

Altra parola fondamentale per comprendere appieno la poesia religiosa è proprio il termine simbolo, proveniente dal latino *symbolum*, dal greco *symbolon*, ovvero segno di riconoscimento. Esso è inteso anche come derivazione di *symbollein*, dove *ballein* significa «mettere» e *syn* vuol dire «assieme». Nella Grecia classica questo era un contrassegno per il riconoscimento di un adepto nella sua sede di appartenenza. Il riconoscimento consisteva nel riunificare la metà di una moneta posseduta dall’adepto con l’altra appartenente al guardiano del tempio ove avveniva l’incontro (SILIBERTI P. 2003-2004: 25).

79 A proposito di questi due termini, i quali sono vere e proprie parole chiave per la comprensione di ogni tipo di poesia, devo fare un piccolo accenno etimologico. Entrambi i lessemi nascono in Grecia durante il quinto secolo a. C. Il primo, dal greco *esoterikós*, a sua volta da *esôterós*, ovvero interiore, deriva da *êso*, che significa dentro: ciò che è tramandato dal maestro è destinato a esser conosciuto solo da una stretta cerchia di adepti. Il secondo ha origine dal latino *exôterós*, che è dal greco *exsoterikós*, a sua volta da *eksôterós* (si noti che *êkso* vuol dire fuori: ovvero ciò che può essere fatto conoscere ai profani). Si veda SILIBERTI P. 2003-2004.

In questa simbologia si possono leggere i quattro temi esistenziali - la nascita, la vita, la morte e la speranza di una esistenza ultraterrena - che affiorano in quasi tutti i poeti religiosi del Novecento.

Si confrontino, in campo pittorico, i simboli facenti parte dei dipinti di Paul Gauguin, che ne forniscono la chiave di lettura, e i motivi klimtiani delle tre età della donna [infanzia, maternità, vecchiaia], che si richiamano *expressis verbis* ai quattro temi essenziali *supra* citati. E non si possono tacere i nomi di altri rappresentanti di spicco del simbolismo artistico: Redon, Moreau, De Chirico, Klinger, Böcklin, Ensor⁸⁰, che

Con il suo *L'Entrata di Cristo in Bruxelles* denuncia l'ipocrisia della società di quei tempi, dove l'unico a non avere la maschera era Gesù (SILIBERTI P. 2003-2004: 17).

Il poeta religioso, come il pittore, ha l'interesse di realizzare graficamente l'equilibrio fra il visibile e l'invisibile in una sorta di danza con e per l'eternità, come prima forma di qualcosa che ai nostri occhi appare come immagine, che non è altro che l'archetipo personale di chi la realizza (identificando per archetipo una sorta d'immagine trascendentale delle cose sensibili). Che è, poi, l'eterno sogno anelato dal primitivismo e dall'esoterismo,

esempio ancestrale che si riscontra in maniera evidente nel dipinto di Henri Matisse *La danza*. Sorta di pensiero questo, strettamente correlato a un'idea personale di pace, amore, unità fra gli uomini che danzano sul mondo, ma anche tra loro e l'universo che li circonda.

Soltanto un atteggiamento empatico nei confronti di ciò che ci circonda, ci conduce alla "consapevolezza" che sia essa riferita all'arte o alla vita: farsi condurre a ballare dalla vita, con la stessa dolce passione del Bolero di Ravel (SILIBERTI P. 2003-2004: 23).

È proprio dell'artista (pittore, poeta o musicista che sia) l'istinto creativo, il *Kunstwollen*⁸¹.

80 Si veda SILIBERTI P. 2003-2004: 17.

81 Si veda RIEGL A. 1929: 195-213; PANOFKY E. 1921: 168-169; TUSINI G.L. 2005.

Questo termine fu coniato da uno dei fondatori della scuola di critica artistica (nata verso la fine dell'Ottocento a Vienna), adoperante un metodo di studio iconologico, cioè dal professor Alois Riegl, storico dell'arte austriaco.

Anelare al mistero dualico dell'esistenza, e tentare di superarlo, è compito dell'artista. Secondo la tradizione sciamanica, tutti gli esseri umani nascono con un "anello del potere" (*Nagual*, che poi perdono durante la fanciullezza con l'iniziazione all'adolescenza); la rigida distinzione di classi sociali serve solo a inibire le facoltà percettive, che sono recuperate in età matura, in maniera alienante. È il caso del "suicidato dalla società", di cui parla Artaud: costui per dipingere *en plein air*, girava di sera per la città con diverse candele accese poste sul cappello. Questo "folle" era Vincent Van Gogh. Un uomo capace di mozzarsi un orecchio in segno di pentimento, di regalarlo all'amico e coinquilino di allora (Paul Gauguin), di convivere con una prostituta, condividendone il dolore e l'inadeguatezza tipico dei disadattati, come i minatori ai quali leggeva il vangelo.

Un individuo, la cui sola colpa era stata quella di "vedere"; un uomo capace di fare da tramite tra il mondo della "razionale" società e (attraverso una vita puramente empatica) quello delle sensazioni dell'irrazionale, ovvero dell'amore. Quindi, il vero "malato" non era lui, che era capace di carpire la pienezza della vita (la fusione e l'alternanza fra *Tonal* e *Nagual*) ma il resto della società che non potendo accettare tale valore conduceva una vita fredda e incompleta (SILIBERTI P. 2003-2004: 25),

ossia, secondo la morale chiusa di Bergson.

A tal uopo possiamo affermare [con la tradizione sciamanica] che da vero uomo e artista, Van Gogh non si sfilò mai dal dito l'anello del "potere". Sembra quasi che l'uomo nasca con una sorta di "potere" che può essere una componente della sua "anima" e che solo il guerriero-artista riesce ad usare con lucidità per stabilire un ordine tra ciò che le istituzioni gli insegnano e ciò che nella sua esperienza quotidiana impara.

In conclusione, alla luce di quanto si è detto [in un tentativo comparatistico tra poesia religiosa e arte] si può affermare che senza la percezione, da parte dei nostri sensi, di valori come i

“pieni” (*Tonal, Yang*, ragione, regole, tecnica) e i “vuoti” (*Nagual, Yu*, intuito artistico) non potremmo realizzare nulla di vero né di complesso sia nella vita sia nell’arte (SILIBERTI P. 2003-2004: 25),

come i veri poeti e gli autentici artisti ci hanno dimostrato.

XVIII

MARIO LUZI DALL'“ESISTENZIALISMO TRAGICO” ALL'APPRODO ALLA LUCE NEL LOQUACE SILENZIO DELLA PAROLA

L'intera produzione poetica di Luzi¹ appare bilanciata tra due poli distinti e distanti,

ossia una continua dialettica tra contingente e assoluto; ovvero, meglio ancora, una sollecita ricerca di ciò che può persistere e rimanere stabile e fisso nel flusso mutevole dell'incessante metamorfosi che coinvolge, in una apparente frantumazione, il cosmo universale (FESTA G. 2013: 17),

però, non irrelati in quanto sottesi e riducibili a un'unità incon-sutile archetipico-teleologica che li invera come riflessi dialettici di una necessaria complementarietà strutturale manifestantesi sul piano stilistico e su quello escatologico, quale riverberazione in prospettiva metafisico-anagogica (e in questo senso c'è sicuramente continuità coi poeti religiosi del Novecento) dell'ascésa-ascèsi del poeta, al cui

1 LUZI M. 1998; MARCHI M. 1998; AGOSTI S. 1995: 11-42; LUZI M. 1997; DONATI R. 2004: VII-XXIV. Qui menziono brevemente solo i saggi più recenti e che hanno attinenza al tema che sto sviluppando: POUPARD P.J.J. 1999; VERDINO S. 1999: 3-40; FORTE B. 1999: 121-132; VIVIANI C. 1999: 35-37; MEDICI F. 2007; PIROZZI C. 2004; VERDINO S. 2005: 195-202; CAVALLINI G. 2000; Rogante G. *apud* ELLI E., LANGELLA G. 2000: 13-20; Merlin M. *apud* LANDOLFI G., MERLIN M. 2000: 78- 83; LUZI A. 2016; CECCHETTO A. 2015; SPEDICATO ESPOSITO F. 2013; LEOMBRUNO M., NARDONI V., VENTURA E. 2013. Per la poesia religiosa del Novecento si veda BIANCO M. 2019: 669-710.

culmine erompe la luce affocante totale, appena intravista in qualche sparuto riflesso sul comune proscenio della vita quotidiana, nelle sue prime produzioni poetiche (*La barca, Avvento notturno, Un brindisi*). La verticalità della poesia luziana non esclude mai la dimensione orizzontale o il senso della natura (sia pure solo a livello interiore e simbolico all'inizio) e della storia, ovverosia degli esseri creati. La vita, nel suo continuo generarsi e annullarsi, appare come guidata da un senso di sacralità - liturgicamente come una preghiera, in un tempo non lineare, con ritorni e fasi alterne e cicliche, nella sua inumana complessità, segnata radicalmente dal male (vedi *Squarcia il fulmine, Sotto specie umana*) - mossa da un *Intelligent Design*, espressione e presenza di Dio stesso, e non della hegeliana idea che attraversa la storia².

Conquista tutt'altro che facile e definitiva, come un mondo - stupefatto avvistato in un lampo apocalittico - pervaso da un sole che non tramonta, ma ancora vibrante dell'urlo ferino dell'uomo convulsivo e straziato tra incertezze ed esclamativi nello scorrere inquieto del vivere (*Quaderno gotico*). Serenità distesa, ma avvertita con l'apprensione del miraggio, timorosa del ritorno della notte, «corridoio oscuro» (LUZI M. 1998: 251), che rimargini quella ferita di luce e ristabilisca il suo illune imperio (*Onore del vero*). Ma è pur vero che le tenebre rendono più pungente il ricordo della luce, più disperata la sua ricerca. Si avverte una sorta di lesione sottesa, dimidiante, dilaniante, disseccante l'anima. I poli estremi dell'antinomia restano sempre impregnati di un sofferto esistente, anche se sublimati dall'"apocalisse interiore" che determina la conversione panica del sé e di tutte le cose verso il "Télos-sole" dalla illusoriamente facile raggiungibilità del "diletto colle". Il sorriso nimale irrompe in «quell'unico / pensiero muto che dovunque flagra / e vige» (LUZI M. 1998: 774) in *Nel mare del non dormito sonno, Frasi e incisi di un canto salutare*, poiché «Ripercorre il tempo, / ritrova l'ascesa, l'apogeo / e l'inizio del declino. / Dov'era stata con la mente, allora? / era ignara o conscia? Mai / seppe questo, o non lo rammenta?» (LUZI M. 1998: 775). Esso erra fra nuvoli folti e, trascorrendo, avviva l'opaca terra: ma quest'ultimo "atomo"

² Si veda, non solo per questo aspetto, ma per una visuale più ampia della poesia, anche in riferimento alla vita nel suo farsi e divenire e al dramma dell'esistenza, Giappi A. *apud* GIBELLINI P., DI NINO N. 2009: 287-315; LUZI M. 2004; LUZI M. 2004; LUZI M. 2005; LUZI M. 2006; LUZI M. 2007; LUZI M. 2009; LUZI M. 2014; VASILE G. 2015; GIOVANNI PAOLO II, LUZI M. 2015; LUZI M. 2003; LUZI M. 2003; LUZI M. 2001; LUZI M., CASSIGOLI R. 2000; LUZI M. 1995.

non se ne intride per la renitenza del “denso” accanto alla dolce permeabilità del “raro”.

Ora tra questo gorgo sublime di luce e l'abisso ferrigno scocca «l'albero prezioso» (*Arsenio*, OS, 31) del fulmine che crea il mirifico nesso in questo metacosmico arco voltaico: «vita che sempre ti diffondi / e sempre al tuo principio ti ricongiungi / [...] e passava l'acqua e il suo brivido / passava il vento / e il trascorrere in se medesimo dell'universale evento»? (LUZI M. 1998: 777-778).

Di qui, operando per sondaggi crestomatici, per necessaria economia, si darà una lettura intesa (ed intenzionata con tutta la fallibilità e presunzione implicita nel termine) a cogliere i fuochi ispirativo-tematici sottesi alla produzione religiosa luziana³. Spesso Luzi si è presentato come interprete della propria poesia e questo fatto sicuramente facilita il compito del critico.

Nella citata opera di Marco Marchi, nell'*Autopresentazione* (MARCHI M. 1998: 13-15), Mario Luzi accenna esplicitamente al tema principe della sua poesia:

Il mutamento, la metamorfosi, questo è stato e resta il tema dei temi della mia poesia [...] Mai però ho sentito questo tema come sola commemorazione elegiaca di ciò che si perde; il sentimento della perdita non manca, è anzi drammatico; tuttavia mi pare abbia in passato prevalso su di esso il fascino di una incognita dolorosa. Più tardi - e devo questo in gran parte alle prospettive aperte da Teilhard de Chardin - il senso profetico della trasformazione con la sua promessa di progressiva maturità dei tempi fino all'abbagliante omega della piena rivelazione ha aggiunto più una ipotesi che una certezza - ma quale ipotesi! - alla interrogazione sul nostro destino. Tra l'uno e l'altro modo di sentire il tema del mutamento sta più o meno tutto lo sviluppo del mio lavoro (MARCHI M. 1998: 13)⁴.

3 Sull'aspetto religioso della lirica luziana si veda, tra gli altri, Pozzi R. *apud* BALDASSARRI G. 2016: 1-11 (online); Festa G. *apud* MOTTA U. 2008: 25-58; FESTA G. 2013; QUIRICONI G. 1980; IANNACO D. 2006: 133-146; MAZZANTI G. 1983; MATTESINI F. 1991: 37-41.

4 Il debito verso T. de Chardin lo conferma, *apertis verbis*, nelle *Conversazioni sul Cristianesimo*, alle pagine 27, 30, 80, 86, 97, 102-104, 109, 164. Possiamo sintetizzare, con lo stesso teologo e filosofo, il suo pensiero, così formulato in una delle sue ultime opere: «Credo che l'evoluzione tende a Dio; credo che lo Spirito si compie nel Personale; credo che il Personale supremo è il Cristo Universale». Teilhard crea sulle premesse scientifiche enunciate un grande sistema filosofico e teologico ove confluiscono i più suggestivi elementi del pensiero spiritualistico antico e moderno, dal pampsichismo all'ilozoismo dei presocratici, dal neoplatonismo alla gnosi – si consideri a tal uopo che lo stesso termine teilhardiano

Nella stessa *Autopresentazione* (MARCHI M. 1998: 13-15) si accenna ai temi del dramma e dell'enigma della vita, alla non casualità del dolore, al valore di prova della sofferenza.

Egli stesso riconosce di avere

contrapposto - e forse è un'arbitraria necessità della mia evoluzione interna - a un cristianesimo pascaliano uno più apostolico e profetico [...] a una mente petrarchesca, solitaria, univoca e speculare, la quale ha predominato nei secoli, una più multiforme e magmatica invenzione di tipo dantesco che fa nascere dall'interno delle circostanze e del loro contrasto e mutamento la possibilità della contemplazione (MARCHI M. 1998: 15)⁵.

Già l'*incipit* della prima raccolta *Parca-Villaggio* grida l'epifania sotterrica di un destino di fragilità nel «mesto rituale della vita» (LUZI M. 1998: 9; *Il duro filamento*).

La prima fase poetica luziana, che risale all'esperienza prebellica, è contrassegnata dalla poetica dell'assenza teorizzata da Bo, ossia dalla distanza che separava l'opera dal limitante peso della storia e della realtà, con la predilezione per la discesa ardua negli abissi della coscienza, oltre il dato fenomenico, cercando di cogliere l'assenza sfuggente e misteriosa della vita. Il primo Luzi, di educazione cattolica, non può eludere i poli opposti di una dialettica che tende a congiungere la sfera dell'esistenza con quella dell'essenza. Compito del linguaggio e, quindi, della poesia è decifrare il senso della Trascendenza, dell'Assoluto di cui il poeta diventa interprete privilegiato, come rileva Fortini:

“pleroma”, vale a dire pienezza, si trova nel sistema del maestro gnostico Valentiniano del II secolo d. C. –, da Pascal alla dialettica hegeliana, al vitalismo di Bergson: «Tutto diviene e il futuro è già nel presente»; la storia di Dio avviene in quella del mondo: teogenesi, cosmogenesi, noogenesi. L'antropogenesi tende *naturaliter* alla cristogenesi e alla sua futura pienezza, il Pleroma, detto *Punto Omega*, che cessa nel Cristo Cosmico Universale, nel quale Dio e mondo si identificano. Per le anfibolie e il fascino presenti nel pensiero di T. de Chardin si rinvia a MODUGNO M. 2003: 257-258; per la genesi e lo sviluppo della dottrina del Gessuita si rimanda a VIGORELLI G. 1962; GOSZTONYI A. 1970; mentre, per le sue incidenze sulla lirica luziana, si veda RIZZOLI L., MORELLI G.C. 1992: 129-156 (soprattutto le pagine 129-136). MAZZOTTA G. 1991: 133 -142; Langella G. *apud* DOLFI A. 2016: 143-150.

5 Per capire a fondo lo sviluppo del pensiero religioso luziano oltre alla lettura *per verba* delle sue raccolte è di grande aiuto il testo delle *Conversazioni sul Cristianesimo*, in due parti, soprattutto sui temi della Fede, dell'Anima, del Dolore, del Male, della Parola, della Profezia, di Cristo, della Chiesa, di Maria, del Vangelo e della Poesia.

L'opera poetica di Mario Luzi è attraversata e sostenuta da una certezza che può subire oscillazioni ma tende sempre a tornare identica a se stessa: quella dell'essenza spirituale dell'universo. Ad essa conseguono: la possibilità di conoscere tale essenza indipendentemente dalla storia umana (quindi per via di scienza e per via intuitiva), e di viverla come «verità»; la centralità drammatica del soggetto parlante; e, infine, la delega che la trascendenza conferisce al poeta. Di qui l'immutabile tono alto, di fremito pensoso, di tutta l'opera luziana. [...] Luzi si situa dunque nella grande tradizione della poesia come pratica salvifica; con una coerenza e una rigidità tanto maggiori quanto più identificate al dovere morale. Il peccato più grave, per questo poeta, è l'inadempienza, intesa come rifiuto della vocazione, cioè della chiamata; che è, in definitiva, religiosa. Dal giovanile estetismo alla grave maturità, la poesia è in Luzi dichiarazione di assoluto cui commisurare l'esistenza quotidiana (FORTINI F. 1977: 144).

La poesia diventa conoscenza dell'Assoluto e del Trascendente, distaccandosi da ogni elemento fisico, tra "figurazioni analogiche" spesso indecifrabili: «Parla il cipresso equinoziale, oscuro / e montuoso esulta il capriolo, / [...] Correranno le intense vie d'Oriente / ventilate fanciulle e dai mercati / salmastri guarderanno ilari il mondo» (LUZI M. 1998: 51; *Avorio*). Se nei versi di esordio (*La barca*) Luzi riflette il mondo esterno leggendolo interiormente, ovvero cogliendo «*il fuori* nella sua referenza al *dentro*» (PANICALI A. 1987: 39), nella seconda raccolta (*Avvento notturno*) lo scenario drammatico e tragico che si offre agli occhi del poeta, piegato e piagato nell'anima, gli impedisce di dare risposte, fermandosi all'ascolto e all'interrogazione. *La barca*, dunque, appare a Marchi come

una «fisica peretta», indulgendo da un lato al fissaggio immaginativo dei segni del dolore, e dall'altro alla dichiarazione delle sue certe ragioni di riscatto. Il momento religioso, in altri termini, più che liberarsi in dialettica del tessuto lirico, tende a risolversi in giustapposizione o a lasciar campo all'esito elegiaco più effuso, pateticamente estenuato in lontananze spazio-temporali con l'aiuto di Pascoli e Campana. E anche questo - l'elegia - è una propensione di timbro da non sottovalutare, un dato presente nella *Barca*, destinato a riemergere a distanza di anni e più tardi contrastato dall'incontro con Teilhard de

Chardin. Abbiamo fatto i nomi di Pascoli e Campana; ad essi potremmo aggiungere quelli di Foscolo, Manzoni e Leopardi. Ma la lezione di Ungaretti è evidente non meno di quella di Betocchi, e già funzionano i primi fecondi contatti con la cultura europea, romantica e simbolista (Marchi M. *apud* ORVIETO P. 1984: 158-159).

L'irrompere della guerra con la sua violenza e il suo orrore trasforma in "esperienza esistenziale tragica" la pregressa e sofisticata sapienza letteraria del poeta che, gradatamente, si cala nelle vene della terra. Con *Quaderno gotico* Luzi, per Zagarrio,

ha ormai raggiunto il colmo della sua contestazione verso il mondo creaturale così ingiusto e colpevole di tanto sconvolgimento, ma anche verso se stesso e la propria voce, che ormai è ritenuta pressoché inutile se non futile. Ormai siamo al punto d'una situazione d'angoscia dove nessun conforto può venire dallo stesso tema cristiano, così caro alla coscienza del poeta, della fede, della speranza e della carità. Non resta che il biblico 'cupio dissolvi' [...] l'ultima raccolta delle forze per proclamare il più disperato messaggio e farsi pietra e silenzio (ZAGARRIO G. 1968: 68)⁶.

In questi testi il poeta distende il suo verso a una maggiore chiarezza comunicativa e l'analogia oscura si dirada. Egli non riflette più sul dato metafisico e non cerca più la verità assoluta, ma si piega sull'uomo nel suo terribile vivere quotidiano, aprendosi, tuttavia, alla Trascendenza, e non solo alla speranza pirandelliana di un "oltre": «Brama non più represso il nero insonne / dei faggi fino al culmine del cielo» (LUZI M. 1998: 100; *Un brindisi*), e, più da vicino, al "risveglio", dopo l'orrenda tragedia della guerra: «È tempo di levarsi su, di vivere / puramente. [...] Nascono liete immagini, / filtra nel sangue, cieco nel ritorno / lo spirito del sole» (LUZI M. 1998: 129; *Diana, risveglio*). Ad una seconda fase, perciò, si possono riferire le raccolte postbelliche: *Un brindisi*, 1946; *Quaderno gotico*, 1945; *Primizie del deserto*, 1952, ed *Onore del vero*, 1957. E siamo già nel clima di speranza che segue la guerra, al tempo della Liberazione: «La speranza sempre compiuta sempre rinasceva» (LUZI M. 1998: 145; *Quaderno gotico*) e «La fede

⁶ Il poeta, però, anche di fronte al dilagare del Male, non rinuncia alla sua visione cristiana fondata sulla fede; si veda ZAGARRIO G. 1968: 6.

è in te, la fede è una persona» (LUZI M. 1998: 152; *La notte viene col canto*). Con *Primizie nel deserto* Luzi tenta un'apertura agli altri nella continua ricerca di una formula di salvezza che lo lascia, però, in una «vicissitudine sospesa» (LUZI M. 1998: 189; *Notizie a Giuseppina dopo tanti anni*). Con *Onore del vero* il poeta - col suo io lirico - si pone alla ricerca del senso delle cose, volendo «penetrare il mondo opaco» (LUZI M. 1998: 35, *Nell'imminenza dei quarant'anni*), ma per ricavare da esso una più profonda e immutabile verità nella dimensione trascendente che si traduce in preghiera: «Tu che per lunga promessa / vieni ed occupi il posto / lasciato vuoto dalla sofferenza / non disperare o di me o di te, [...] vieni ed entra, attingi a mani basse. / È un giorno dell'inverno di quest'anno, / un giorno, un giorno della nostra vita» (LUZI M. 1998: 222; *Come tu vuoi*). Per Manacorda

Certo la guerra non determina una brusca svolta nel linguaggio, un ripudio delle esperienze passate. [...] Ma pur nell'ambito dei passati modi lirici, pur rimanendo la poesia una privilegiata voce individuale, questa, almeno in Luzi, appare rotta e scossa e pronunciata al cospetto di un paesaggio dalle tinte violacee sempre più solcato da fulmini e battuto da piogge (MANACORDA G. 1966: 144).

Perciò, evidenza Mengaldo, ciò che prima era soprattutto atteggiamento letterario, qui diventa davvero esperienza esistenziale e l'autore incomincia a farsi storico di se stesso (MENGALDO P.V. 1978: 650).

Con *Onore del vero* cessa la prima maniera della lirica luziana, quella ermetico-giovanile, e si inaugura una seconda stagione, ancora più feconda, con *Nel magma*⁷, 1963, iniziata già con *Dal fondo delle campagne*, 1956, e che si allarga fino a *Su fondamenti invisibili*, 1971. Prende l'abbrivo la forma interrogativa diretta con un "tu" con cui il poeta entra in serrato dialogo, ponendo infinite domande, spesso senza risposta: «sia grazia essere qui, nel giusto della vita / nell'opera del mondo. Così sia» (LUZI M. 1998: 281; *Augurio*).

Cristianamente la morte diventa pienezza e compimento della vita, che è *unio cum Deo* nell'Aldilà, come dimostra l'esempio della madre: «Mia madre, eterna margherita che piangi e mi sorridi viva ora più di prima» (LUZI M. 1998: 285; *Siesta*). Questa seconda - e lunghissima

⁷ Si veda CONTINI G. 2012: 923.

stagione poetica, cominciata con *Nel magma* (1963) e conclusa con la *Dottrina dell'estremo principiante* (2004) - tende anche, sotto l'influsso di Montale, ad allontanarsi sempre più dalla fase ermetica con una marcata prosaicizzazione, comunque sempre vigile, e che, pur accogliendo il dialogo, non registra cadute ritmiche, misurandosi il poeta con la fenomenologia del nostro tempo, moralmente e spiritualmente corrotto, che precipita e che non consente ritorni, con la denuncia dei falsi idoli e miti del successo e delle ricchezze e con le sue aberranti ideologie. Scrive opportunamente Frattini:

Per denunciare impietosamente una tale realtà Luzi rifiuta ormai ogni compiacenza edonistica, ogni grazia deliberatoria: casi e oggetti vengono aggrediti con una energia fredda, quasi crudele, a dar più risalto alle carenze più tragiche dell'uomo. Ma una profonda pietà è là a cogliere in trasparenza i segni della sconfitta, le voci imploranti, la sete disperata e salvifica dell'amore. Assai diversi la sintassi, il lessico e i timbri che connotavano la lirica di Luzi prima di "*Onore del vero*", ma proprio nel suo impegno di verità, nella sua inarrestabile tensione al diverso, nella sconcertante verticale del destino umano, è l'"onore" di Luzi poeta (cito da D'AGOSTINO V. 1981: 29).

Volendo sintetizzare l'aspetto religioso della lirica luziana fino a questo momento (da *La Barca* a *Nel magma*), possiamo, con Bárberi Squarotti, asseverare che

la religiosità di Luzi si precisa come nozione di una sofferenza che non ha conforto qui e ora, sfiducia assoluta nella storia dettata dalla visione disincantata, aspra, desolata di un mondo faticoso, dolente, dove le poche parole scambiate, gli affetti, gli incontri non valgono a vincere il gelo delle stagioni, la crudeltà del tempo, il trascorrere ineluttabile di tutte le apparenze, il ritorno unico, costante della sofferenza, la nota sola che è ripetuta ora con passione ora con amarezza, ora con rassegnazione ora con contemplante partecipazione (se lo slancio religioso, lo scatto metafisico, la tensione verso Dio non si incarna nella sofferenza, non si fa pianta del bosco umano, non ha senso: "Vieni tu portatrice di colori, / tentane con le mani caute i pruni, / estirpa i rovi, medica le scorze, / ma ferisciti, sanguina anche tu, / soffri con noi, umiliati in un tronco"). Un travolgersi impetuoso di figure, di oggetti, un mutarsi instancabile delle apparenze del mondo, il senso del fluire del tempo,

sotto il vortice incessante di un vento che soffia intenso e continuo, vero simbolo esistenziale dell'ultima, più alta poesia di Luzi, il passare da uno stato all'altro, da una situazione all'altra, in una vicenda inarrestabile di esperienza del dolore e della coscienza, di contemplazione dei dati invernali, aridi, brulli, di un mondo contadino di colline, monti, villaggi, cittadine di provincia, campi sotto il freddo e le bufere, luoghi dove le stagioni favorevoli non fanno altro che significare un riprendersi della storia di dolore e di fatica: sono i motivi di fondo di questa poesia, che trova nell'antica vicenda della terra e della campagna il simbolo più efficace per manifestare l'interpretazione dell'esistenza come sforzo e tormento, come espiazione purgatoria (BÁRBERI SQUAROTTI G. 1968: 107-108).

Le ultime raccolte di Luzi, contrassegnate da una forma sempre nobile e decorosa, ammettono, però, un ampio ricorso alla prosa e a una metrica molto varia, senza forma, lontana dall'eloquenza giovanile. In generale l'evoluzione di Luzi, assai distante dalle premesse ermetiche di un tempo, è invece in sintonia col percorso di altri suoi compagni di strada, coetanei (Sereni, Caproni, Bertolucci) o di poco più giovani (Zanzotto, Giudici)⁸.

Il poeta, nella sua tensione all'Assoluto, coglie il continuo divenire dell'universo, in linea col maestro de Chardin: «e sorprendo il mutevole e il durevole / strettamente mischiati nella sorgente» (LUZI M. 1998: 388; *Nel corpo oscuro della metamorfosi*), facendosi la parola poetica parola profetica e pneumatofora, che associa le cose al loro esito finale di salvezza: «Vola alta, parola, cresci in profondità, / tocca nadir e zenith della tua significazione» (LUZI M. 1998: 591; *Vola alta parola*), grazie anche alla sua qualità e alla sua forza che si riconnettono alla *Parola-Logos* Cristo, fonte primigenia della creazione come modello esemplare, come ci ricorda lo stesso poeta in esergo alla silloge, *Fraasi e incisi di un canto salutare*, citando l'inizio del *Prologo* giovanneo. Perciò «la vita nasce alla vita, / è quello l'avvenimento, quella / la sua sola verità» (LUZI M. 1998: 863; *Inferma così*). L'ultima fase della poesia luziana è un itinerario verso la luce⁹, che registra oltre 110 ricorrenze nell'*opus* del poeta: «Guizzò una luce d'angelo / [...]

8 Si veda SANTAGATA M., CAROTTI L., CASADEI A., TAVONI M. 2006: 49.

9 Si vedano MARIANI G. 1982; MAZZANTI G. 1983; RIGO P. 2013: 437-470; RIGO P. 2012; VERDINO S. 2003; LUZI M., SCHIVI A. 2019; FESTA G. 2013: 245-286.

La luce, la cercava / lui da tempo / essendone già invaso / in tutti i suoi pensieri / e sensi / fin sotto le palpebre - e nel viso, / [...] Erompe dall'oscuro» (LUZI M. 1998: 971; *Guizzò una luce d'angelo*), «Tutti noi attendiamo / l'evento della luce / che ci unifica e ci dissolve» (*Pittura, mi mancavi. Infine, eccolo*). L'approdo definitivo della lirica luziana si caratterizza per la vita nel suo perpetuo divenire «a rigenerarsi [la vita] nella morte / per il dopo, per il principio» (LUZI M. 1998: 20; *È mite il ghirigoro*). Accenno solo alla *Passione*¹⁰, poema sacro composto su commissione di Giovanni Paolo II, per la *Via Crucis* al Colosseo del 1999, col suo Cristo tutto umano e pieno di contraddizioni, troppo legato alla terra, ma anche di straordinario fascino, per concludere, brevemente, con l'ultima silloge, *Dottrina dell'estremo principiante*, in cui la parola si fa silenzio, o sussurro: «il discorso, / si sbriciola tutto / in un miscuglio / di suoni, in un brusio» (LUZI M. 1998: 184; *Infine crolla*), come nello stupore del salmista di fronte a Dio, che si loda meglio col silenzio «Tibi silentium laus» (*Ps*, 64, 2). Dopo questa veloce scorsa all'intera produzione poetica, apparirà più chiara l'analisi che si sta per svolgere, dalla tragica esperienza esistenziale al canto della luce e del loquace silenzio, che segna l'approdo della lirica luziana: *ab obscuritate ad lucem sub specie silentii*.

Al tema della fede è educato dalla madre, come egli stesso riconosce: «Il cristianesimo è stato prima di tutto un'ammirazione e una imitazione di mia madre» (LUZI M. 1997: 10). Sono presenti, almeno

10 Per la Pasqua, massima epifania del divino, che segna la sconfitta della morte, grazie alla Passione/Morte/Resurrezione di Cristo, ovvero morte della morte – senza Gesù nasciamo solo per morire, con Gesù moriamo solo per rinascere, trasformando Egli i nostri tramonti in aurore, contrapponendosi vita/morte, luce/tenebre, materia/spirito – si veda 1 *Cor*, 1, 30; 2 *Cor*, 5, 21; *Rm*, 8, 3; *Gal*, 3, 13; per il tema della Passione e della Resurrezione di Cristo nella poesia italiana del Novecento (soprattutto in Betocchi, Caproni, Zanzotto, Campo, Sinisgalli, Luzi) si veda Ciampi A. *apud* BALDASSARRI G. 2016: 1-11. Afferma il poeta riguardo alla Pasqua, che è un vero risveglio, e che determina la rinascita dell'umanità: «E poi, l'incarnazione [...] scende nel più tenero grembo / verso l'uomo nell'uomo ... sì / ma il figlio dell'uomo in cui deflagra / lo manifesta e lo cela ... / Così avanzano nella loro storia» (LUZI M. 1998: 740, *Non startene nascosto*); in linea con Giovanni e Paolo, tutto ciò che ci viene dalla magnanimità del Padre ha come riferimento il Verbo, che riscatta non solo l'uomo, ma l'intero creato: «Perché loro [esseri creati] erano lui / ed era lui / sepolto o seminato / in loro / uno per uno / e tutti unificati / dall'interminato evento. / O storia umana che scossa dal fulmine / tutta ti risenti» (LUZI M. 1998: 736, *Passato o futuro*), liberandolo dal *Caos* primigenio, che, in Cristo, si fa *Kosmos*: «Resurrezione dai morti / o dal baratro / o dal gorgo / di un tutto consumato tempo? / Prima del plenilunio / la campagna è tenebra, / nera notte è / [...] Poi disserra la luce la sua nera palpebra / [...] in etere / quasi muta la sostanza / [...] È lì, / al centro della sua vittoria l'anno. O l'anima? Corsa tutta, corsa fino al fondo / della necessità / la terribile esperienza. Amen» (LUZI M. 1998: 817, *Pasqua orciana*).

all'inizio, gli influssi della tradizione cattolica agostiniana, di Pascal, Racine, Rimbaud, ma riletti e assimilati in modo affatto personale. Salto a piè pari il discorso sull'ermetismo¹¹ di Luzi, per restare al tema della sua religiosità, intesa nel suo incessante fluire. All'inizio dei suoi versi non c'è la Musa che distilla soavi divine parole che il poeta beve come fiore assetato di rugiada, ma esse scorrono via respinte dalla crosta ferrigna della materia spenta in una fissità eterna. È lì che si ferma il sorriso aurorale dell'Angelo; è qui il trauma immedicabile del poeta. Il sorriso nimale torna in *Natura* segno-sogno impalpabile di purezza vagheggiata, sentita inattingibile sfera preclusa eppur lì, miracolosamente presente, incredibilmente viva e brillante, pur nelle polimeriche rifrazioni iridate, quasi in funzione di caleidoscopio allegorico dello scorrere dell'esistenza dell'uomo, in guisa del mare «in lotta con se stesso [...] che nelle calle livide si torce» (LUZI M. 1998: 210; *Onde*).

Ma c'è pure un tetro «tocco di vento, / una ferita; / questa aliena presenza della vita» (*Toccata*), un sonno di morte che incombe fatalmente come un'ombra complementare di ogni luce: «Lasciate il vostro peso alla terra / il nome dentro il nostro cuore e volate via, / quaggiù non è vostro l'amore» (LUZI M. 1998: 20; *Canto notturno per le ragazze fiorentine*); c'è sempre un silenzio da infrangere, per sentire il palpito della pura creazione *in fieri*. Atmosfera liliale sigillata nell'anima del poeta, come l'informe seme di luce e di profumo è annidato nel legno in attesa di mirifica accensione quasi a lenire le ambascie:

11 Le opere prebelliche di Luzi rappresentano esemplarmente la poetica ermetica del gruppo fiorentino che ruotava intorno alla rivista «Campo di Marte»: Luzi, Bigongiari, Betocchi, Sereni, Macri, Bo, Vittorini, e via elencando. Teorico dell'ermetismo fu Carlo Bo: «La letteratura tende all'identità, collabora alla creazione di una realtà, che è il contrario di una realtà comune, all'incarnazione di un simbolo, a questa esistenza sconfinata nel tempo, e senza possibilità di storia [...] Non si pensi inoltre che questa letteratura rifiuti la vita, no, l'accetta soltanto in un grado di maggiore purezza o come simbolo svelato» (Bo C. 1994: 10). «La parola "ermetismo" – inventata da Francesco Flora nel celebre saggio *La poesia ermetica* (1936) – venne poi usata in accezione negativa ad indicare una poesia ardua, astratta, oscura, troppo protesa verso quel trascendente [...] a quei tempi poco interessante» (FESTA S. 2013: 31). La raccolta *Avvento notturno* (1940) si inquadra in questa esperienza "ermetica", per l'inquietudine esistenziale e la tensione all'infinito, che contrasta con la finitezza dell'"esistenzialismo tragico" e della storia, intesi come "immersione nella vita", e per l'uso stilistico dell'esperienza poetica ungarettiana, simbolista e surrealista. Le figurazioni analogiche determinano «una sorta di cospirazione, di intesa, [...] a guidare, comandare le loro successive apparizioni nello svolgersi della poesia» (DEBENEDETTI G. 1914: 119). Il linguaggio luziano si fa astratto, chiuso, inintelligibile, con indecifrabili oscurità: «la purpurea bara dei raccolti» (LUZI M. 1998: 62), «irruenti di rondini [...] ponti» (LUZI M. 1998: 60), «inattuate rose» (LUZI M. 1998: 50), «torrido trotto» (LUZI M. 1998: 70).

«La Madonna dagli occhi trasparenti / scende adagio incontro ai morrenti, / raccoglie il cumulo della vita, i dolori / le voglie segrete da anni sulla faccia inumidita» (LUZI M. 1998: 29; *Alla vita*). E pur qui si coglie il senso di un'epifania in traducibile, ineffabile che induce in una sorta di sfiducia semantica nella parola comune emunta ed erosa che il poeta incalza scegliendo quella che meglio custodisce la sua carica di significato. Nascono così stilemi non comuni «spera», «gorga», «valva», ecc., che esprimono un dramma stilistico di comunicazione coestensivo all'ineffabilità dell'alto sentire, che, spesso, nelle ultime raccolte, rifiuta di piegarsi alla cifra comune. Anche in «Questo cielo aperto, queste antiche case», lo splendore del firmamento è gradito da «quell'occhio argenteo / colmo di stupore e tedio, / [che] entrò nel suo sudario» (LUZI M. 1998: 833, 835; *Decifrazione di eventi*).

Sembra che ci siano immeritevoli ominidi cui il miracolo della creazione è elargito invano, incollati come sono nelle panie d'una putrida materialità. E al poeta non resta che indarsi nell'«irrefrenabile lampeggiamento» (LUZI M. 1998: 1049; *Simone e il suo viaggio*) - che è «dell'eternità o del suo attimo» - (*Simone e il suo viaggio*), nella «superna cristalleria del canto», «nel folgore dilagante [del giorno]» (*Simone e il suo viaggio*), che evoca splendori coreutici celestiali. In *Abele*, dalla silloge *La Barca*, si avverte il gravame insopportabile del giorno soffocato dalla plumbea mediocrità che trascina l'uomo nel fondo dell'abisso, nell'infame sedime ripugnante della vita soppressa: «Sangue sparso in viaggi terrestri, / luce consumata dal tuo cammino, / [...] o fratello il tuo passo fuggitivo» (LUZI M. 1998: 26).

L'unica salvezza è l'estremo colpo d'ala prima di toccare il fondo biancheggiante dell'immane ossario delle vittime delle sirene. Perciò il poeta si rivolge al Signore in *Ah tu non resti inerte nel tuo cielo*: «vivere / è progredire a te, tutto è fuoco e sgomento» (LUZI M. 1998: 135; *Quaderno gotico*), perché ha poca speranza, o nulla, che la genia di Caino, ancora infetta del sangue fraterno, possa ascoltare, sentire più la voce Celeste, dacché le strade son sparse «di quegli uomini, o no, di quelle larve / inquiete che ripetono la vita già vissuta» (LUZI M. 1998: 163; *Lontano, più lontano della vita*) e il poeta non può rifugiarsi «di là dai fortilizi, / dalle guglie riflesse negli asfalti» (LUZI M. 1998: 162; *Nulla di ciò che accade e non ha volto*) per salvarsi e guatare stupito e sdegnato il tripudio insano dell'immensa folla delirante: «Tu e la terra una sola cupa offerta. / E una rara inquietudine dell'erba,

un verdeggiare nero alle frontiere / del cielo, un frangere arso nel buio» (LUZI M. 1998: 166; *Monologo II*). Se un tal quale pessimismo attraversa e informa la poesia luziana, si avverte, però, per Marchi, la «riconquista in pectore di una lingua d'amore» (MARCHI M. 1998: 32), ove la parola si trasfigura perdendo l'ultima tunica del peso terreno, come avviene in *Alla madre*, della raccolta *Un Brindisi*, in eterna sintonia con l'immagine santa della genitrice liberata dal penoso mar dell'essere nell'aura immota incontaminata dal tempo: «In un nembro di cenere e di sole / identica, ma prossima al candore / del cielo passerai senza parole» (LUZI M. 1998: 105). È tutto un diorama di vita esemplare dove la sobrietà del tocco mancato «degli sguardi serali» (*Un brindisi*) e una pudica dissimulazione fanno erompere per antifrasi l'urgenza traboccante dell'affetto rattratto e contenuto sul piano stilistico. Qui, come altrove, nel poeta urge il bisogno di testimoniare contro la *summa iniuria* del tempo, che tutto pretende di ingoiare, mentre, al contrario, è spinto *naturaliter* al Punto Omega, giusta la visione, da Luzi condivisa appieno, di Teilhard de Chardin.

Così il filo vivo sottile della speranza corre e percorre le composizioni accomunate da una vibrazione di fondo come in *Torni ancora, torni luminosamente*: «quel mio lampo di nullità - prega / o geme? non sa, da anni e anni / ignora quella differenza / e intanto ricorda e non ricorda» (LUZI M. 1998: 539; *Tutto perso, tutto pacificato?*), poiché «vita che sempre ti diffondi / e sempre al tuo principio ti ricongiungi» (LUZI M. 1998: 777; *Nel mare di un non dormito sonno*); il tempo, quindi, è pleroma che determina l'inserimento della vita in un disegno cosmico: «un progetto di vita / nel progetto universale» (LUZI M. 1992: 9) nel ricongiungersi dei tempi: «E quando il principio ricomincia / e s'avvinghiano germoglio e sfacimento, / ecco i tempi si ricongiungono, / calano tutti in una linfa» (LUZI M. 1998: 1174; *Brani di tempo e di storia*), pur nella consapevolezza della sua fuga: «il tempo vola» (LUZI M. 1998: 38; *Scendono primavere eterree*).

Come mai, dunque, - e qui è il nodo critico più difficile - il flusso salvifico di una conversione totalizzante, scevra di suggestioni mimetico-letterarie, e l'aura sotterica, non riescono a compenetrare completamente e a consustanziare e assimilare il pullulante magma ominide da cui orrendi si scontornano gli uomini-larva? Come mai l'aura liliale celeste i venefici e glomerati nuvoli del male non riesce a sciogliere e dissipare? Da dove viene la *sacra indignatio* «Perché, vita, / questo

sfregio / che ti è fatto, ti chiedono / sgomenti. Perché / crolli ogni riparo? / e si infrangono limite e misura / del dolore umano? / Barriere / all'umana conoscenza?» (LUZI M. 1998: 1009; *Papillon-Sombre*), nella «mente che si oscura?» (*Papillon-Sombre*), se l'Angelo - o la Luce - nel suo lampo apocalittico ha avvolto il mondo nelle sue immense ali di celestialità?

La risposta, se non la soluzione, all'antinomia può trovarsi nell'accettazione della sofferenza come tappa inevitabile del proprio destino.

Lo stigma angelico della femminilità intesa come luce non riesce, ancora, per ora, a domare l'anima del poeta. Il supremo getto di sé ed il sacrificio di tanti non riescono a scardinare in eterno le ferrigne concrezioni del male, che, com'è sopravvissuto a Cristo, così rialligna, gramigna mai totalmente eradicabile, anche dopo la sua epifania angelica. Di qui si dischiudono le fauci tremende dell'orizzonte perduto che la biblica folla santificata dalla sofferenza ha inghiottito. È sufficiente rileggere la raccolta *Un brindisi* per cogliere questo *pathos*; esso si riflette nel viso quando «i vetri si rimandano / nelle brulle città bianche ferite, / lunghi sorsi di febbre dai colori di Dite» (LUZI M. 1998: 97; *Un brindisi*); se «dolori informi, grida», preghiere inoggettive riducono l'uomo a «Essere dissonante, ombra riottosa / e [a] contese indolenti di demoni larvali» (*Un brindisi*) ché è «la morte / chiusa e configurata nel silenzio della fronte dell'uomo sotto il cielo compatto» (*Un brindisi*).

Il tormento dell'incredulità, dell'inermità della tragedia induce alla sfiducia non solo esistenziale - se si fermasse a queste considerazioni tragiche -, ma talora vacilla anche il *Telos* inconcusso nella vibratile evaporazione di sofferenza, e, per speculare riflesso, per l'imperioso giuramento di verità del poeta, egli perviene alla sfiducia anche semantico-verbale che si manifesta nella sofferta selezione stilemica, nella desostantivizzazione aggettivante, in una sorta di "clivaggio pasoliniano"¹², di lingua dell'indicibilità: «Occhi attizzati fissi negli stagni, [...] quando un grido di ruggine e di sangue si solleva dietro il carro dell'Orsa inascoltato!» (LUZI M. 1998: 106; *Quais*) e «Dietro un velo di lacrime, il colore / ritrattosi nel sangue, tra le frange / dei capelli in ovale di dolore / e non altro sarai, un viso che piange» (LUZI M. 1998: 107; *Diuturna*), se «Fra i visi inorriditi che si volgono / per non vedere,

12 Si vedano PASOLINI P.P. 1982: 72; LACAN J. 1977: 197-198.

il tuo sorge più intenso, / più alta rocca di lacrime confitta nel silenzio, / nel deserto di grida soffocate» (LUZI M. 1998: 129; *Viso, orrore*) dove l'ipotiposi diventa sarcasmo irridente, se tradotta eufemisticamente in "armonia imitativa": qui piomba il maglio sul ceffo ferrigno del Demone che non demorde e nella cosmica disfatta trova cittadinanza la parola straniera (*Nuance*) che, contro l'eco d'infamia nell'inferno che dissolve in eterno ogni individualità, pure linguistica, fa tornare l'amore nell'immagine sfumata del sole, nell'iniziale rinascita di una catarsi che lambisce anche le presenze incorporee.

Queste liriche - come le altre non esaminate - offrono il perché della furia immedicabile del poeta nobilitata nel timbro dantesco contro il «vuoto concentrico» (LUZI M. 1998: 99; *Un brindisi*) gravido di dardi venefici che inanemente reprime «ogni respiro» in «solitudine di gesti inadempiti» (*Un brindisi*), e le «muffite obsolescenze», / [che] non hanno in sé potenza / alcuna di rigenerazione (LUZI M. 1998: 1122; *Ispezione celeste*) sono l'estremo oltraggio - come albero denudato che proietta il suo fantasma! - alla vita: è la materia spenta, in eterno dannata, che si fa schiaffo vivente. È l'opacità del male non conquiso dalla madre che passa «prossima al candore / del cielo [...] senza parole / [...] nel vago / degli sguardi serali» (LUZI M. 1998: 105; *Alla madre*). Inconcepibili la sordità, la cecità umana di fronte al deserto del Male, e la reviviscenza teratologica: «Ed Espero muta sì veloce in Lucifero!» (LUZI M. 1998: 120; *Continuità*). Di qui il registro stilistico si focalizza in perfetta collimazione con la materia e le rime si fanno «aspre e chioce» (*Conv.* IV, II, 12) ma sempre, anzi, più scultoree che mai, perché scheggiano l'*amorfa forma* della condanna eterna.

Si è accennato, e giustamente, d'anzi, forse con una certa enfasi epidittica, all'«albero prezioso» (*Arsenio*, OS, 30-32) del fulmine che vibrante ed istantaneo sutura vivamente i poli ontologici in cui si dibatte la spiritualità del poeta.

Nella sua visione del mondo in evoluzione verso il *Télos-Pleroma* convivono i termini in necessaria funzione reciproca: il Bene e il Male non opposti in antinomia dualica e manichea, ma in una conflittualità dialettica che postula il cilizio della tormentosa ascèsi, il tribolo del tirocinio morale che conduce fuori della «natural burella» (*Inf.*, XXXIV, 98) a contemplare le stelle. Ma dal polo della salvezza! Il sorriso dell'Angelo ha ormai dissipato ogni bruma d'incertezza e investe della sua luce il «diletto colle». Ma il poeta sa che la vetta è sempre

una conquista difficile: molteplici sono le fiere annidate nei vespri; la strada è sempre in salita e tribolata. L'“Idra di Lerna” è sempre in agguato in proteiformi aspetti micidiali esiziali. Sembra quasi che neppure il Sacrificio infinito di Cristo sia bastato; nemmeno quello dell'umanità intera! Ma il poeta è consapevole di questa sofferenza empatica: «E ricevo la forza d'amore e di dolore / del mondo [...] perché il volto dell'uomo era distrutto / e forse lo è ancora, sebbene i lager...» (LUZI M. 1998: 386; *Nel corpo oscuro della metamorfosi*). Ma quello che più conta e indigna il poeta è l'amara constatazione che il nuovo olocausto non abbia coinvolto, sconvolto, convertito, illuminato l'umanità tutta con la sua irresistibile forza effrattiva e penetrativa, ma sia stato, per così dire, assorbito da folti nuvoli d'indifferenza: «chi sa se mai raggiunto dalla trivella di fuoco della / redenzione, / non per questo morto o perduto. Dolore [...] non all'altezza del cuore, / non del braccio radiale della Croce» (*Nel corpo oscuro della metamorfosi*). Ma, la sofferta ambivalenza, dicotomia apparente onnipervasiva, è dato superare nella polifonia della silloge, ove il senso della condanna irredimibile si monumentalizza in una maestà metacosmica di Redenzione «nel mattino tutto sole di una festa senza sospetto / condivisa con me, anzi unica / e se possibile universale», perché «Il punto vivo, la primavera del mondo / che sfolgora e recede all'infinito [...] il punto vivo, il punto pullulante dell'origine continua» (*Nel corpo oscuro della metamorfosi*). In quel trasognato stuporoso sorriso di luce scorgi la purissima polla celeste, gorgo di luce che d'un tratto affiora nel trascorrer di nubi. Felicità intravista e preziosa, ma già sospesa al filo vibratile dell'effimerità, già insidiata dall'apprensione per il suo intrinseco valore irripetibile. Così, se ci si lascia assorbire dalle vene poetiche, si può attingere il fondo della matrice ispirativo-religiosa che dà unità al tutto, anche attraverso una *lectio difficilior*. Mi avvio a conclusione.

In un secolo - il Novecento - che, con difficoltà per la letteratura, aveva tentato di dare risposte all'uomo, Luzi investiga il senso profondo della vita e della fede orientata alla speranza¹³. La sua ricerca della parola è in ultima analisi investigazione della verità, anche attraverso l'interrogazione, che è sicuramente la figura retorica più usata dal po-

13 Si veda MARIANI G. 1982; SCARAMUCCI I. 1982: 326-327; MAZZANTI G. 1983; LUZI M. 1999; LUZI M. 1998; LUZI M. 1964, in cui, messo da parte Petrarca, Luzi riscopre Dante e l'importanza del Vangelo; LUZI M. 1997.

eta: la parola poetica ha una funzione altissima, perché è il legame tra l'uomo e il mondo e tra l'umanità e Dio: «Vola alta, parola, cresci in profondità, / tocca nadir e zenith della tua significazione» (LUZI M. 1998: 591; *Vola alta parola*).

Nel lungo itinerario poetico luziano si possono cogliere tre fasi ben distinte. La prima vede il contatto del poeta, agli inizi degli anni Trenta, col gruppo degli ermetici (Bo, Macrì, Ungaretti, Traverso); egli collabora a riviste letterarie quali «Il Frontespizio» e «Campo di Marte» e scrive le sue opere prebelliche (*La Barca* nel 1935 e *Avvento notturno* nel 1940) nelle quali si coglie chiaramente la “poetica dell'assenza”, per dirla con Carlo Bo, delimitante i caratteri distintivi dell'ermetismo.

Con assenza si intendeva sottolineare la distanza che separava l'operazione poetica da ogni troppo limitante peso della storia e degli aspetti fisici della realtà, a vantaggio di una discesa ardua e cifrata negli abissi della coscienza, proiettata oltre il dato fenomenico, nell'intento di giungere a rivelare l'essenza misteriosa della vita. Richiamandosi a questa problematica, il primo Luzi, da un fondo ideologico di chiara impostazione cattolica, perviene ad una personale registrazione del rapporto tra i poli opposti di una antinomia o, meglio, di una dialettica che tende a congiungere la sfera dell'esistente con quella dell'essenza, drammaticamente presenti nel poeta più che in altri. Al linguaggio, pertanto, e alla poesia spettano il compito di decifrare il senso di quel trascendente che non può essere conosciuto per altra via e che ha nel poeta il suo interprete privilegiato (DE NICOLA F., PELLECCIA R. 1983: 239).

La parola si fa, a questo punto, descrittiva della verità cristiana, filtrata attraverso i grandi Maestri Dante e S. Agostino. Dall'aspetto del cristianesimo caritatevole - appreso dalla genitrice - passa quindi all'interrogazione, alla ricerca, all'attesa (da *ad-tendere*, andare verso e non passiva aspettazione!) del significato profondo della vita. Luzi cerca ora di superare l'iniziale visione dualica Bene/Male e investiga il senso della vita, del dolore e della sofferenza nella quotidianità, confortato dalla Luce pasquale della fede, con assunzione, anche, di stilemi provenienti dal parlato e con l'immersione dell'io nel vissuto, in una prospettiva cristiano-metafisica, coerente con tutto il sistema della sua poesia. E siamo già, alla terza ed ultima fase che va da *Nel*

magma, 1963, e *Dal fondo delle campagne*, 1965, sino a *Su fondamentali invisibili*, 1971, *Al fuoco della controversia*, 1978, e alle ultime raccolte, *Per il battesimo dei nostri frammenti*, 1985, *Frasi e incisi di un canto salutare*, 1990, *Viaggio terrestre e celeste di Simone Martini*, 1994, *Sotto specie umana*, 1999, *Dottrina dell'estremo principiante*, 2004.

Nell'ultimo Luzi i molteplici e contraddittori aspetti della realtà sono ricondotti in unità dal battesimo del mondo - vera palingenesi - ad opera di Gesù Cristo che con la sua Vita, Morte e Resurrezione ci ha redenti e giustificati col suo sangue. Non a caso la raccolta *Per il battesimo dei nostri frammenti* si apre con una citazione del *Prologo* giovanneo: «In lei [la parola] era la vita; e la vita era la luce degli uomini». Chi è questa *Parola* se non il *Cristo-Logos* del Padre? Egli solo è il senso profondo della storia. Il *giudizio fattuale* della parola permette, ora, al poeta di farsi voce della verità, sapendo di dipendere dall'Altro, cioè da Cristo, per il quale, come gli apostoli, anch'egli si fa ambasciatore della "Bella Notizia", come afferma Paolo: «pro Christi ergo legatione fungimus» (2 Cor, 5, 20)¹⁴.

Per il divenire inquieto e senza fine occorre rileggere il *Discorso naturale* del 1984 e *Vicissitudine e forma* del 1974, per cogliere quell'irresistibile corsa del reale verso il suo *Télos-Pleroma*, la cristificazione cosmica di quel divenire inquieto e senza posa, finché non riposa in Dio Principio Omega, come Teilhard de Chardin ha insegnato al poeta e all'umanità. Tempo ed eternità ritornano nella *Via Crucis* del Venerdì Santo del 1999: nel lungo monologo Cristo confida al Padre paure e angosce nella percezione di un tempo troppo umano che contrasta con l'Eternità:

14 Si veda LUZI M. 1997: 146-164; LUZI M. 1997: 7-11, dove il poeta afferma, tra le altre cose, la centralità della poesia, il suo carattere ultimativo e totalizzante, e, *in primis et ante omnia*, l'insostituibilità del linguaggio, per concludere provocatoriamente: «osservando retrospettivamente la successione delle esperienze e dei conati che hanno caratterizzato il nostro tempo poetico, ci rendiamo conto che sono state parimenti in giuoco la distruttività e la creatività dello spirito. Questo ci dà la misura dell'importanza della partita che s'è giocata. Una partita che io giudico capitale» (LUZI M. 1997: 11). E che, sicuramente, egli ha vinto. Come la Pasqua da lui magistralmente celebrata: «Pasqua, ora, nuovamente, / festosa pigolante / negli alberi del mondo. [...] S'apre a sé risorta / la terra dopo il gelo / e dopo il travaglio, / si corre incontro, da sé / a sé, si estende in un abbraccio / avido alla sua infinità [...] E quando il principio ricomincia / e s'avviano germoglio e sfacimento / ecco i tempi si ricongiungono, / calano tutti in una linfa» [Cristo!] (*Pasqua, ora nuovamente, Ispezione celeste, Viaggio terrestre e celeste di Simone Martini*). Si veda LUZI M. 1998: 11-21.

Padre mio mi sono affezionato alla terra / quanto non ne avrei creduto [...]. Mi sono affezionato alle sue strade, / [...]
La vita sulla terra è dolorosa, / ma è anche gioiosa [...] Sono stato troppo uomo tra gli uomini / o troppo poco? (LUZI M. 1999: 27).

Si può concludere con lo stesso poeta: «La preghiera comincia dove finisce la poesia, quando la parola non serve più occorre un linguaggio altro» (LUZI M. 1997: 106), quello silenzioso della non detta parola parlante con il suo rumore di silenzio.

XIX

LA VISIONE COSMOCENTRICA NELLA “TEOLOGIA DELLA CREAZIONE” DI CARLO BETOCCHI E LA TRIDIMENSIONALITÀ DEL TEMPO: DINAMICO, CONTINUATO E STATICO. DALL’AMBIGUO DISINCANTO ALL’*ITINERARIUM IN DEUM*. IL SENSO DELLA VITA NEL MISTERO DEL TEMPO

1. Introduzione generale alla poesia di Betocchi: per una teologia cosmocentrica¹

Il tempo, analizzato nella sua tridimensionalità (*dinamico, continuato e statico*) è presente nell’intera produzione poetica betocchiana, creando un’inclusione tra la prima e l’ultima lirica: «Io un’alba guardai il cielo» [*Io un’alba guardai il cielo*] e «ad ogn’altro misero che va, / nel breve tempo suo» [*Vicenda*]. Per affermare il senso profondo delle sfumature verbali e cronologiche betocchiane occorre, oltre all’esegesi, una vera e propria meditazione, che è un prolungamento dello stupore che coglie tutti all’inizio dei suoi versi in cui unisce l’elemento temporale cronologico dell’*alba* con il *cielo*, realtà ultrafenomenica, da cui ammira lo «spazioso aere sulla terra perduta» e contempla «In-

¹ Per un approccio essenziale a Betocchi, oltre ai testi già menzionati precedentemente, si rimanda anche a TABANELLI G. 1999; RITROVATO S., GIULIETTI A., TABANELLI G. 2018; PAPINI M.C. 1987: 93-98; SANTERO D. 2005: 123-144; GIGLIA E. 1991: 441-455; RAMAT S. 1999: 19-28; GRANDESSO E. *apud* VALVO A., MANZONI G. 2004: 75-94; GRANDESSO E. 2003: 99-117; FONTANA G. 2002: 5-35; MACRÌ O. 1981: 29-70; MACRÌ O. 2002: 137-219; BANDALO V. 2019; BO C. 1986; SANTOLI C. 2018: 287-299.

numerevoli angoli neri [...] verso il fil d'occidente» e «con le puntute ali / di bianco fuoco vivo drizzate e ardenti /, gli angoli dalle vallate orientali» e, «dentro valli ripiene di nebbie e di sonno», ammira «un lento ascendere dello splendore, che poscia illuminò i monti del mondo». Il verbo greco, che dice meditare (*sumballein*), significa letteralmente “gettare insieme”, “accostare” e indica il tentativo di far stare insieme l'elemento naturale (*alba*) e il divino (*angoli*), lo sforzo di comprendere. Forse la parola italiana che meglio rende l'idea è proprio *com-prendere*, cioè tenere insieme. Contro un pensiero solare, che ha la presunzione di essere totalmente trasparente a se stesso e di ridurre a questa trasparenza l'intera realtà, Betocchi riscopre, già nell'*incipit* del suo poetare, il valore del simbolo, ossia di ciò che è evocativo e che mette insieme quanto è infinitamente lontano (*alba, cielo, angoli, aere, vallate, monti, mondo*), senza annullare le differenze, in un'alterità che provoca, nutre e dischiude orizzonti imprevisi: l'ideale (o sogno) non assorbe la realtà, ma deve riconoscerne l'eccedenza per aprirsi ad essa ed autotranscendersi verso spazi più ampi in «uno spazioso aere». Betocchi mette insieme, fin da subito, il *cielo* e la *terra*, il Totalmente Altro e il Totalmente Dentro. Il disegno divino lo trascende onninamente, ma ad esso egli si apre con pura fede. La relazione di Betocchi (e nostra) col Mistero, sia in direzione della profondità di Dio, «In un immenso lago alto e candido», sia in direzione della vicenda umana, «E dentro i nostri cuori [...] come / dentro valli ripiene di nebbie e di sonno», può essere espressa meno inadeguatamente proprio da un linguaggio simbolico/evocativo che realizza una mediazione di trascendenza. La poesia è per Betocchi come un'idea, una figura che rimanda alla Trascendenza, entrata nell'immanenza del mondo con l'Incarnazione. Il poeta, pur con un linguaggio simbolico, ci offre, non di meno, una visione onnicomprensiva nell'abbraccio totale, all'altezza del cielo, della «terra perduta». La Verità, Dio, che non nomina esplicitamente, è visione attraverso il cielo; Betocchi evita il monismo hegeliano e ricorre al frammento (*alba, terra, plaga, ali, vallate*, ecc.). Il Tutto, “presenza assente”, è segnalato dall'ossimoro; la lontananza è detta nelle forme della prossimità, che è l'analogia, che permette di riconoscere il Tutto nel frammento, ossia nell'evento del suo dirsi e darsi. *Re-velare* significa togliere il velo, ma anche rimetterlo! Per comprendere la poesia non facile di Betocchi, credo sia necessario abbandonare l'epistemologia greca del possesso della

visione come idea e optare per l'epistemologia ebraico-cristiana, in cui la verità non è più l'*a-letheia*, l'atto di togliere il velo per l'esibirsi della visione, ma l'*emet*, la fedeltà/rapporto. Se nella verità greca predomina l'Uno, nella verità ebraica, invece, ciò che domina è il Due, la fedeltà all'altro; e l'altro, come interlocutore muto o presente, parla attraverso la lirica betocchiana.

Tornando al tempo, esso non è un fluire di istanti senza senso, un disordinato succedersi di eventi, ma, in esso, al contrario, si dipana un progetto, un disegno, che origina nell'eternità divina e si concretizza nella particolarità della storia e dei suoi eventi, in uno sguardo sincronico e diacronico, che attraversa i secoli, per ricordare l'agire di Dio.

La prima silloge betocchiana, *Realtà vince il sogno*, è la perla all'interno di tutta la raccolta poetica che impegna l'autore per oltre un cinquantennio (1932-1984), quasi una prefazione, un preludio, uno schema e un sommario della raccolta, con un graduale sviluppo di temi e di argomenti. La prima poesia, col suo richiamo alla luce («alba», «cielo») e alla «terra perduta» [...] «oscura e muta» e agli «angiolini neri» e a quelli «con le puntute ali / di bianco fuoco vivo drizzate e ardenti / [...] dalle vallate orientali», ci rimanda al *Prologo* dell'evangelo giovanneo (si veda *Gv*, 1, 5 e 17, 5), che, a sua volta, rinvia al racconto genesiaco della creazione (si veda *Gen*, 1, 2), alla parola creatrice (*āmar*) con la quale Dio ha dato forma ed esistenza a tutti gli esseri viventi, alla pre-esistenza, alla luce degli uomini e del mondo (si veda *Gv*, 1, 4-9, 8, 12; 9, 5) e all'opposizione tra luce e tenebre (si veda *Gv*, 1, 5 e 3, 19), fino alla visione della Gloria, lo «splendore che poscia illuminò i monti del mondo». E, come il Vangelo di Giovanni, la raccolta betocchiana può definirsi “libro dei segni”, “libro della sofferenza” e “libro della gloria”. La “parola poetica”, facendosi “parola profetica”, analogicamente, in senso biblico, può essere paragonata ai precetti della *Torah* che sono «la nostra vita e longevità» (CAVALLETTI S. 1968: 439) e il poeta-profeta ha pertanto bisogno e urgenza di portare la parola «nelle viscere» (*Sal*, 40, 9), cioè di nutrirsi e di sviluppare con essa un'intimità speciale generatrice di senso, capace di informare di sé tutti gli ambiti della vita umana e di «ascoltare a fondo [...] come se fosse la prima volta» (BISSOLI C. 2009: 9) nell'afflato di «spirito e vita» (*Gv*, 6, 63). Parafrasando quello che dice la scrittura (*Talmud Ketuboth* 3) a proposito della *Torah*, potremmo dire che «chi fa della scrittura [leggi anche della poesia] la propria

occupazione viene portato alla vita dalla rugiada della scrittura [leggi anche della poesia]» (VIGÉE C. 1988: 5). La poesia, allora, come la scrittura, diventa una «mensa» (*šulkan*)² che nutre la dimensione spirituale e quella umana e può essere percepita e recepita da un «*lev shomeà*», cioè da «un cuore ascoltante» (1 Re, 3, 9), come *letizia* del vivere (lessema non a caso ricorrente nel *corpus* poetico betocchiano), o, secondo il linguaggio amoroso del *Salterio*, come «gioia del cuore» (*Sal*, 119, 111), o, ancora, come dice Geremia, come «gioia e letizia del mio cuore» (*Ger*, 15, 16). Quando la parola poetica è seminata scuote il cuore dell'uomo che avverte la sua inadeguatezza di fronte ad essa, ma quando essa è accolta, ciò che ne consegue è la *gioia* (altro termine presente nella lirica betocchiana). Come Maria, il lettore, visitato dalla potenza della parola, sperimenta la gioia, si rallegra ed esulta³. La parola poetica diventa gioia e letizia del cuore che sa far vibrare l'animo, perché realizza il connubio fra cielo e terra, tra il divino e l'umano, e non vi è più divisione, ma gioia che è la conseguenza della festa, dell'esperienza della pienezza della «parola bruciante» che si incide nella carne e nello spirito e che, invece di consumare, come la parola biblica dell'Horeb, trasmette vita e passione per la vita. Il testo letterario, quando si fa voce della Scrittura (come nel caso di Betocchi), assume una doppia cittadinanza: terrestre e divina. Questa natura teandrica e pneumatofora ci permette di scoprire in essa il mirabile connubio tra la Parola di Dio e la parola del poeta, il luogo privilegiato dell'epifania della parola creatrice che è come un grembo nel quale il poeta plasma il suo pensiero e percepisce la realtà: «essa chiama a una “manducazione spirituale” che impegna un intervento della carità e, dunque, dello Spirito Santo» (CONGAR Y. 1985: 41). La parola esige attenzione e cura e provoca l'ascolto. Nelle lingue semitiche “ascoltare” non è solo una questione di orecchio: vuol dire accogliere, capire con il cuore. La parola del poeta, come la parola divina, sta alla nostra porta e bussava; se apriamo, essa entra e cena con noi⁴. «Il linguaggio è la casa dell'Essere. Nella sua dimora abita l'uomo. I pensatori e i poeti sono i custodi di questa dimora» (si veda HEIDEGGER M. 1995: 313). La parola poetica che si incarna chiede di bandire tutto ciò che è disincar-

2 Si veda *Sal*, 23, 5.

3 Si veda *Lc*, 1, 47.

4 Si veda *Ap*, 3, 20.

nato, ristretto; essa esige l'*affectus*, espressione cara ai Padri occidentali e agli autori medievali (da Betocchi conosciuti e studiati)⁵, che indica la passione umana che mediante sentimenti ed emozioni rivela le disposizioni dell'interiorità umana: le potenze di desiderio e di azione, di affetto e di volontà. Si tratta di quell'amore che sa conoscere e riconoscere. Il poeta (come la Chiesa) non cerca solo qualcosa – anche se la lirica betocchiana approda al panpsichismo di de Chardin – ma soprattutto Qualcuno: «la Chiesa [leggi anche il poeta] *non cerca tanto qualcosa*: con tutto il suo ardore cerca nella scrittura Colui che ama» (ONORIO, *In Cantico*, PL, 172, 4471). Con la parola il poeta vive un mutuo scambio con i destinatari delle sue composizioni: il suo “dirsi” diviene il suo “darsi” e la poesia si fa dono che rivela l'inscindibile reciprocità tra umano e divino e diventa amore fatto scrittura. Betocchi, nel solco del più genuino umanesimo cristiano, ha testimoniato l'armonia e la complementarietà tra fede e cultura, lettura della Bibbia e della realtà, ascolto della Parola di Dio e delle persone e delle cose con «un cuore ascoltante», dall'*humanitas-philantropia* seneciana, alla *caritas-agápe* cristiana⁶. Non vi è miglior termine corrispondente greco a *humanitas* di *philantropia* e a *charitas* di *agápe* (così, per lo meno, in quasi tutto il NT). Quest'ultimo lessema è quasi del tutto inusitato nel greco pre-biblico, invaso com'è il campo lessicale da *eros* e da *philia*, parole con cui *agápe* si reciproca e talora si accompagna. Più frequenti i derivati *agapesmós* e *agápesis*, che il *Suida* spiega con *philophrosine*, *amor intellectualis*, *affectus* e Plotino⁷ l'attribuisce all'Uno, da cui “promana” sulle sue creature. L'unica sapienza è la sapienza biblica, *sophia*; il resto è solo *philosophia* ed è la morte a illuminare il senso della vita (non a caso questo tema sarà centrale nella poesia matura betocchiana). Nella poesia religiosa italiana, quella di Betocchi si distingue per la forza delle sue illuminazioni e fino a *L'estate di San Martino* (1961), che, con *Realtà vince il sogno* (1932), può considerarsi la silloge più nota, l'ansia dell'illuminazione religiosa procede di concerto con la volontà di concretezza nell'accettazione della realtà, pure nell'indecifrabilità dei suoi enigmi e senza mai derogare dall'orizzonte di un visionarismo con colorismo denso di immagini. A

5 Si rimanda a BETOCCHI C., FALLACARA L., LISI N. 1956.

6 Per Seneca “pre-cristiano” si rimanda a CARANCI ALFANO L. 1981. Per *humanitas-philantropia* si veda GELLIO, *Noct. Att.* XIII, 17, 1.

7 PLOTINO, *Enn.* V, 1, 6 «potheîn dè pân tò gennêsan kai toûto agapan».

partire da *Un passo, un altro passo* (1967), la poesia betocchiana assume sempre più la forma diaristica con la prevalenza dell'io lirico e dell'introspezione psicologica e la luminosa fede dell'inizio incrina al dubbio e al turbamento, all'ansia inquieta e al sentimento di fragilità di fronte al dolore della vita che lo induce ad una visione cosmica del mondo (dagli esseri inanimati all'uomo) a cui augura, in linea con de Chardin, la redenzione finale. Fervente cattolico, Betocchi si apre sempre più ad una cristallina coscienza morale che lo affratella all'universo *tout court* in una tradizione poetica di ispirazione spirituale, speculativa e sapienziale e può essere, a buon diritto, considerato un esponente della "poesia filosofica"⁸ per la precellenza della creaturalità nella sua apertura alla Trascendenza e per le acute riflessioni sulla vecchiaia nella produzione più matura della sua poesia, che rivela una profonda conoscenza della natura umana e una vasta e ben documentata cultura letteraria internazionale, nonché la conoscenza dei classici e dei valori che la strutturano. La sua lirica, segnata sostanzialmente dalla spiritualità cristiana, si colloca nell'«altro Novecento»⁹, con la sua poetica e la sua parola che lo legano agli uomini, agli animali e alle cose con una religiosità corporale e concreta che, a principiare da *L'Estate di San Martino*, segna, come tutta la sua produzione poetica successiva, un cambiamento di tono che lo avvicina alla prosa¹⁰: «Oh! da

8 Si veda Bandalo V. *apud* MACHIEDO M., BANDALO V. 2015: 5-19.

9 Si rimanda a GIGLIA E. 1991: 441-455.

10 «Fino agli Anni Trenta, se si eccettuano marginali frange realistiche ottocentesche, rimane costante la linea petrarcheggiante che dal cantore di Laura attraversando Leopardi giunge fino ad Ungaretti. Egli, conformemente alle esigenze presenti nelle letterature europee, avverte di una presa più diretta sul mondo. A questo punto lo scrittore doveva rintracciare degli strumenti per attuare questo progetto. Dove trovarli? Certamente non nella tradizione intimistica contro cui lottare, a cui non furono estranei né Pascoli né d'Annunzio né il letterarissimo Gozzano. Non poteva, toscano [*recte* piemontese di Torino] di nascita, ripiegare sul dialetto; d'altra parte l'esperienza avanguardistica aveva rivelato la propria inconsistenza. La produzione montaliana non era ancora chiaramente visibile, anche perché più vicina a modelli stranieri, mentre l'esperienza vociana, ponendosi come "orlo" tra passato e presente, presentava caratteri assai contrastanti e poco chiari. Il modello allucinatorio di Rimbaud, a cui Betocchi faceva appello, con la sua carica adolescenziale aggressiva e rivoluzionaria, con il suo lavoro sulla componente fonosimbolica della parola, poco si addiceva ad un temperamento improntato alla serenità e all'ottimismo e ad una *Weltschauung* fondamentalmente contraria ad ogni elemento allucinatorio. La ricerca di una dizione semplice, naturale, consona a quella realtà "umile" contraria ai turgori barocchi dell'Ermetismo, mentre in Montale si indirizzava verso un "confronto serrato con le componenti tecnico-materiche della scrittura", in Betocchi si attua nel recupero della tradizione, come circa trent'anni dopo avrebbe fatto un altro poeta, ligure di adozione, Giorgio Caproni, nel *Seme del piangere*. Se quest'ultimo trova nello stilnovismo cavalcantiano le modalità

vecchio andarsene con i lunghi passi della prosa» (BETOCCHI C. 1984: 254), in cui rima, ritmi, musicalità, senza rinunciare alle assonanze e alle inarcature¹¹, si radicano alla materialità, alla prosastica realtà, a quel «realismo del corpo» (Raboni G. *apud* BETOCCHI C. 1984: XV), che trova la sua espressione più compiuta in *Diarietto invecchiando*. Precedentemente si era affidato alla regolarità della rima per salvaguardare proprio l'oggettività della sua poesia:

La rima è stata il primo grandissimo mezzo per connaturare alla poesia il dono d'una sublime oggettività. La rima è in questo senso tutt'altro che abbandono alla musicalità: è figura dell'oggettività che riflette le grandi e superbamente ordinate costruzioni metafisiche dell'intelletto d'amore (BETOCCHI C. 1984: 473).

Betocchi è estraneo all'Ermetismo (il termine fu usato, come si è ricordato dianzi, da Flora, per definire talune esperienze della poesia contemporanea: oscurità, indecifrabilità), che escludeva ogni rapporto con la storia, intendendo la letteratura come continua ricerca di sé (letteratura e vita, per Bo, sono egualmente «strumenti di ricerca e di verità»).

per cantare la figura della madre, Anna Picchi, Betocchi riprende la linea che da Gabriello Chiarera, poeta ligure vissuto a cavallo tra Cinquecento e Seicento, giunge attraverso l'Arcadia alle ballate romantiche. Questa «maniera» si muove sulle linee dell'equilibrio e dell'ordine classico tramato su una musicalità assai accentuata, in cui le parole si trasformano in «segni» di contrasto concettuale» (LANDOLFI G. 1999: 10). Per le prime raccolte i critici menzionano come modelli: Bo, Shelley, Manzoni, Parini, Rimbaud, Campana, ma, per Di Pino, non ebbe «nessun maestro, nessun preordinato modello» (DI PINO G. 1973: 4754).

11 Si veda Coletti V. *apud* STEFANI L. 1990: 209-224; Menichetti A. *apud* DOLFI A. 2001: 59-70; FANTINI E. 2004: 441-476; FANTINI E. A.A. 2011-2012; MURARI D. A.A. 2016-2017. «Betocchi è un «letterato», nel senso che crede alle possibilità della parola di dar voce ad un'esperienza di fede, che rimane un'esperienza umana e umanamente partecipabile: alle sue spalle c'è la maturazione stilistica operata da Ungaretti e la fiducia rinata nella tenuta delle forme espressive. Ma anche in Betocchi il dato interiore, i contenuti spirituali, l'avventura dell'anima sono il *primum* irrinunciabile dell'operazione poetica, a cui le forme si adattano naturalmente, fatte ormai sicure da tutta una stagione di sapienti esperienze. Quando si parla di semplicità della poesia betochiana, delle sue caratteristiche di improvvisazione festosa o di canto di popolarissima evidenza, non si fa abbastanza caso allo sforzo costruttivo sotteso all'apparente facilità: in realtà Betocchi crede a differenza di Rebora, all'importanza dei risultati stilistici, nei quali vede il corrispettivo della sua luce interiore, l'umano segno di una certezza senza turbamenti, l'affermazione gioiosa di una vittoria sul torbido del dolore e del peccato («la poesia», dice esplicitamente il poeta, «deve cercare di mettere ordine là dove c'è disordine»)» (GIOANOLA E. 1980: 215-216).

Un decisivo apporto teorico all'ermetismo venne dal saggio di Carlo Bo (1911) *Letteratura come vita*, uscito nel 1938 sulla rivista fiorentina «Il Frontespizio», e a cui seguirono altri interventi sul «Campo di Marte». Bo proponeva una concezione della poesia fondata, come per Ungaretti nel *Sentimento del tempo*, sul «mistero» dell'esistere e sulla letteratura come ricerca di una verità interiore, inattingibile e inesprimibile; ma nello stesso tempo poneva l'accento sulla sostanza metafisica della questione, identificando letteratura e vita sulla base dell'attesa di un senso o di una rivelazione ultraterrena: il divino è sentito dall'uomo come aspirazione conclusiva e come assenza, determinando a sua volta l'assenza del soggetto dalla storia e dalla realtà. La poesia deve farsi, secondo Bo, manifestazione di tale complessa condizione, elaborando un suo codice quasi segreto, analogico, che fa dell'oscurità la strada maestra per esprimere, in definitiva, il divino che è in noi. Proprio la componente religiosa è l'elemento che meglio permette di individuare l'ambito e gli effettivi protagonisti dell'ermetismo. Tra questi andranno innanzi tutto menzionati, oltre a Carlo Bo, il critico Oreste Macrì (1913), che in *Esemplari del sentimento poetico contemporaneo* (1941) cercò di estendere al massimo la sfera dell'ermetismo, e i poeti Luigi Fallacara (1890-1963), Piero Bigongiari, Alessandro Parronchi. Questo nucleo di letterati perseguì sia nell'elaborazione teorica sia nella pratica di scrittura, un ideale di poesia fatto di arcane risposdenze sonore e concettuali, di catene analogiche puramente evocative senza alcuna componente né dichiarativa né conoscitiva, di ardue proiezioni metafisiche non sempre confortate dalla consolazione della fede cristiana (DE CAPRIO V., GIOVANARDI G. 1995: 823-824).

Il saggio di Bo, *Letteratura come vita*, in diversi punti non era in linea con l'ortodossia cattolica e Carlo Betocchi fece prevalere le ragioni ideologiche in dura polemica con Carlo Bo.

Che cos'è la letteratura? Su questa domanda Bo e Betocchi si sono confrontati con passione e rigore, esprimendo posizioni in parte divergenti, ma cordialmente in dialogo. Per Betocchi occorre separare vita e letteratura, notando nella prima uno scarto di libertà, che ne sottolinea autorevolezza e mistero. Per Bo la letteratura è come la vita, nel senso che entrambe sono «strumenti di ricerca e quindi di verità: mezzi per raggiungere l'assoluta necessità di sapere qualcosa di noi, o meglio di continuare ad attendere con dignità, con coscienza, una notizia

che ci superi e ci soddisfi». Recuperare il dibattito Bo-Betocchi significa confrontarsi con un'idea di letteratura «forte», che a sua volta fa appello a un'idea altrettanto forte di vita (SPADARO A. 2002: 47)¹².

Da Dante alla filiazione stilnovista, Betocchi può ricollegarsi anche a Pascoli, Saba e Campana, ma resta un poeta originale che mira a «fare uomo l'anima [con] tutti i suoi cinque sensi», come assevera nell'*Appendice a Realtà vince il sogno* del 1932¹³. Betocchi tra i più garbati e meno rumorosi protagonisti del Novecento poetico è, *naturaliter*, religioso e, in questa prospettiva, assume particolare significato la “religione della famiglia”, della “sua” famiglia:

perché credo che essa [la religione] - confessa Betocchi - penetrando tutti i miei sentimenti con il suo amore e con la sua unità, e infliggendomi i dolori delle sue disgrazie, sia stato il miglior fondamento della mia capacità di comprendere e della mia capacità di abnegazione (VOLPINI V. 1971: 13).

La religione viaggia di concerto con la fede cristiana, che rappresenta il nucleo ideologico-ispirativo di tutte le poesie betocchiane, con connotati che si situano agli antipodi di una religiosità mistica, per prediligere la scoperta del divino nella misura di una realtà naturale e umana osservata e rilevata con un senso di gioiosa partecipazione, forma di un miracolo riconosciuto da occhi predisposti all'incanto e alla divinazione per il possesso di un animo ingenuo e innocente, depurato, almeno nelle prime raccolte, da ogni sorta di intellettualismo e da complicazioni interiori. La *tensio ad Deum* di Betocchi ci richiama alla mente il *Prologo* di San Bonaventura dell'*Itinerarium mentis in Deum* in cui il Santo assevera che l'arco del desiderio possiede una spinta (*tensio*) alla *visio intellectualis* e, in questo rapimento, l'unica attività dell'uomo è la *fruitio Dei*, in cui la *ratio* transita ad una contemplazione transintellettiva (*supermentales excessus*), di natura affettiva, nella specifica dimensione agapica e teofanica rappresentata dall'*intellectus fidelis*, in una circolarità di grazia, stupore, consenso credente, ragione, desiderio, immagine, in un respiro autenticamente

12 Si vedano anche SPADARO A. 2008: 58-66; Langella G. *apud* STEFANI L. 1990: 105-175.

13 Si veda SCARCA G. 2016: 67-102, 23-55; Del Serra M. *apud* DOLFI A. 2001: 93-99.

universale, entro la frammentazione del reale de-realizzato del nostro tempo, rinviando ad un'*archè* totalizzante che manifesta l'unità complessa dell'esistente nella sua inappropriabile perfezione davanti alla «visio, dilectio, comprehensio, sive tensio, sive fruitio» (*Sententiarum Lib. IV, conclusio*) *Dei*. Carlo Santoli, nel suo magistrale saggio¹⁴ su Carlo Betocchi menziona, non a caso, la «tensione verso Dio» (SANTOLI C. 2018: 288) del poeta e dell'umanità intera; Carlo Betocchi conosceva bene i mistici medievali, come è stato ricordato dianzi, e, sicuramente, tra questi, in modo particolare, il Dottore Serafico, la cui opera può essere considerata come una *Laus Dei*.

Scrive, opportunamente, Carlo Santoli:

Nella poesia betocchiana «il lettore di *Realtà vince il sogno* è attratto in un vortice ascensionale che lo risucchia incessantemente verso il cielo», una immagine resa da verbi come «ascendere», «salire», «volare», «lievitare», «sospendere», in attesa di veder manifestarsi una verità altra, divina, una dimensione di grazia e bontà, [...] un forte sentimento di umanità, un'attenzione al mondo degli umili, dei lavoratori al fine di poter insegnare loro l'importanza della speranza in una vita ultraterrena, la tensione verso Dio [...] Il mondo non perde mai i suoi margini di oggettività e veridicità, nella certezza di una verità altra che ne alimenta la fede. La poesia si assomiglia alla preghiera: «si potrebbe tranquillamente dire che la poesia di Betocchi è come un ruscello che nasce da una fonte di carità», è un discorso che tende all'assoluto, e, attingendo alla redenzione, giunge nuovamente a una condizione di innocenza. Infatti il rapporto più profondo va cercato tra carità e poesia [...] È infatti una poesia che si può definire cristocentrica, teologica «[...] che sale a Dio» (SANTOLI C. 2018: 288, 290, 294),

proprio come è la teologia cristocentrica bonaventuriana. Non va neppure trascurato il mestiere di geometra-agrimensore del poeta che ha influenzato il sistema dei suoi valori, con lavori umili e faticosi e con terre (Ciociaria e Mezzogiorno) che gli hanno fatto conoscere un'umanità sofferente e senza alcun diaframma letterario e che hanno offerto alla sua nativa religiosità lo spessore di una concretezza che solo l'esperienza di vita poteva originare. Letterariamente egli si forma nell'ambito della rivista «Frontespizio», alla quale collabora

14 Si fa riferimento a SANTOLI C. 2018: 287-299.

attivamente con letture poetiche, talvolta anche polemiche, senza lasciarsi irretire dagli orientamenti fondamentalmente ermetici degli altri autori (Bo, Fallacara, Luzi, ecc.), perseguendo un ideale che già nel suo primo libro, *Realtà vince il sogno* (1932), si delineava con estrema chiarezza nella esplicita dichiarazione intesa a sottolineare un'intima esigenza di concretezza che stilisticamente sembra privilegiare la linea pascoliano-crepuscolare, nella dimensione visionaria che dal "vedere" di Pascoli perviene alle trasfigurazioni di Campana e di Rimbaud, presenti anche gli echi della colloquialità di Saba, senza trascurare i debiti del moralismo di Rebora, in quell'epifania del divino che si esprime nel paesaggio rurale e nella poetica degli oggetti d'impronta realistica, con recuperi arcaizzanti che ne arricchiscono il lessico. Betocchi rifiuta le complicazioni dell'estetica ermetica, ma si tiene, altresì, lontano da facili cadute di tono e di stile che una poesia apparentemente ingenua, come la sua, poteva realizzare, con un sempre più crescente esercizio di scrittura attenta ad ottenere un costante equilibrio tra tensione sentimentale e vocazione realistica, tra paesaggio dell'anima e realtà oggettiva, sintetizzati da un insopprimibile e variamente presente afflato religioso che parte dalla lode, come rileva il poeta Rondoni:

Un grande poeta che abbracciò lo spirito francescano è stato Carlo Betocchi, maestro e riferimento di tanti poeti italiani del secondo Novecento, come Luzi e Pasolini. Nelle sue poesie, Betocchi canta la parifica di ogni creatura, il sentirsi parte di un tutto. Nella prima poesia, [...] il poeta alza gli occhi e vede... Una visione, sì, ma che parte dal reale. E che nell'immagine di un'alba esteriore e interiore nel finale indica una «naturalzza» del vivere [...] in più tarda età [in *Ciò che occorre è un uomo*], Betocchi, uomo di segni e di visioni, sottolinea l'importanza di non affidarsi a un'idea bensì a un'amicizia autorevole, a un uomo (un santo?, comunque un uomo, una presenza umana) per scoprire il senso del viaggio e salvare la poesia della vita. [...] Considerare il rapporto dell'uomo con la natura è tema centrale di tutta la riflessione antica e moderna dei poeti. Basti pensare a Lucrezio per l'antichità, e alla modernità (pur così «classica») di Leopardi della sua Natura, che pare luogo di prodigi e promessa di felicità e bellezza ma è anche indifferente al destino umano. Luogo di illusioni e della scoperta dell'arido vero che fa sorgere nel cuore domande infinite. Il rapporto con la natura, protagonista del *Cantico delle*

creature [di San Francesco], è importante per salvare la poesia della vita (RONDONDI D. 2018: 24-25).

La poesia, per Betocchi, è “rinneamento di se stesso”; è, biblicamente, «cuore ascoltante», celebrazione della creatura e gloria del Creatore, fratellanza cosmica con tutti gli enti dell’universo (anche quelli inanimati):

La poesia - afferma Betocchi - nasce dal rinneamento di se stesso [...] cerca d’essere il cuore degli altri. E il dono di se stesso per me è fondamentale; l’umiltà della creatura è connessa con la stessa gloria della creatura; è vero che nella vita siamo in un certo stato di sofferenza, ma siamo stati creati; siamo oggetti d’amore. Si parla troppo poco della creazione e del Creatore, a parer mio [...] ma la gloria della creatura sta ancor prima che nell’essere stato creato, nell’esser figlio di un tal Padre: una gloria di trepidissima umiltà [...] ho cercato di mettermi nel cuore delle cose. [...] Questa liberazione e identificazione delle cose è per me il fondamento della fraternità con tutte le creature che hanno ciascuna la sua finalità e non sono un magma confuso e informe [...] ho concepito la poesia come un inno di lode (VOLPINI V. 1971: 4-5).

Un analogo concetto, di sentirsi una cosa fra le cose, nell’enigma dell’universo, l’esprime all’intervistatore Giorgio Tabanelli, a pochi giorni dalla festa del suo ottantacinquesimo genetliaco:

La vita è quella che è - dichiara Betocchi - : è un incontro con l’universo. [...] Siamo in un universo dove siamo una cosa da nulla. [...] Mi sento come una formica che vive la sua vita nel suo breve spazio. Non credo di contare più di una formica [...] io effettivamente sono parte del cosmo, un oggetto del cosmo e come ogni altra cosa del cosmo non ho diritto a un’altra vita più di quella. E in un certo senso può sembrare non precisamente conforme al pensiero cattolico che vede le anime al centro dell’universo. Ma io vedo la mia sorte come quella di quel sasso. [...] È sentirsi una cosa come le altre cose, e non qualcosa di più, ma come le altre cose [...] io [...] mi sento solidale anche con ogni corpo «non vivente», o apparentemente non vivente come un sasso. E questo dirsi solidale con ogni corpo vivente ho voluto che fosse citato nella poesia «Su un detto di Einstein» (TABANELLI G. 1999: 231, 242, 243, 245).

Betocchi, ad ogni modo, riporta, in epigrafe della poesia, le parole dell'illustre fisico, riferite da Silvio Bergia:

Una volta che gli fu chiesto se aveva paura della morte (quand'era così sereno nonostante fosse gravemente ammalato) rispose: «mi sento così solidale con ogni corpo vivente che non m'importa dove comincia e dove finisce l'individuo (BETOCCHI C. 1984: 455).

Sarà proprio su questi due aspetti (animali e creazione) che sarà possibile, brevemente, sviluppare una "teologia del cosmo e della creazione" (non si dimentichi il filo d'erba, che vibra di sensibilità entrando in una viva relazione col mondo umano, come emerge dalla novella di Luigi Pirandello, *Canta l'Epistola*). La sensibilità ecologica di Betocchi si estende anche alle cose inanimate.

Il regno minerale, infatti, è cospicuamente onorato nelle poesie betocchiane, più avanti in dettaglio esaminate e qui identificate dal numero del testo in parentesi quadre, con i seguenti elementi, menzionati foss'anche in regime figurato, sia che si tratti di elementi fisici creati dalla natura: acqua [4, 7, 9, 12]; acque [4]; alba [1, 2, 6, 6, 15, 16, 16, 16, 19]; albe [16, 24]; aere [10]; aria [4, 14, 21, 27]; assolata [19]; brezze [39]; brina [6]; brinate [25]; brine [4]; candore [10]; cieli [21]; cielo [1, 2, 5, 5, 5, 7, 7, 8, 12, 19, 26, 26, 39]; colli [10]; colline [17]; creato [2]; crinali [13]; deserto [9]; diamanti [1]; fiume [8, 14, 14, 14, 17, 17, 30]; flutto [8]; fonte [8]; gelo [38]; gesso [42]; ghiaie [7]; greto [14]; isola [8]; lago [1]; landa [2]; lidi [1]; luce [9, 11, 12, 15, 26, 44]; lume [1]; luna [4, 7, 9, 15, 18, 18, 27]; lunare [8]; mare [8, 10, 26, 26]; montagne [10]; monte [35]; monti [1]; nebbia [30]; nebbie [1]; nebbioso [20]; neve [13]; nevi [25]; nuvola [5, 5]; nuvoli [2]; ombra [1, 3, 7, 11, 11, 11, 19, 26, 33]; ombre [8]; onda [8]; orizzonte [32]; oscurità [11]; pianeta [32]; pietra [7, 20, 27]; piove [11]; plaga [1]; profuma [35]; profumo [21, 25]; pruina [13]; riva [8, 10]; rive [17]; roccia [41]; rugiada [14]; rugiade [1]; smeraldi [1]; sole [3, 4, 7, 9, 10, 10, 14, 28, 39]; splendore [1]; stellate [2]; stelle [20]; tenebra [39]; tenebre [8]; terra [1, 3, 9, 16, 36]; tramonto [15]; vallate [1, 1]; valle [14, 14, 15, 18]; valli [1]; venti [18]; venticelli [17]; vento [3, 8, 8, 12, 13, 13, 14, 14, 22]; zolle [14], sia che si tratti di elementi antropici fabbricati dall'uomo: acciaio [27]; albergo [20]; calce [20]; campane [24]; casa [6, 16, 17]; case [10, 19]; colmignoli [21]; embrice [26, 26];

false [27]; focolare [5]; fontana [7]; forno [6]; fucile [14, 14]; fumo [5]; gemma [10]; gronda [17]; istanza [16]; lanterna [13]; lastrico [6]; lavagna [42]; logge [7]; mura [18, 40]; muri [19]; muro [19]; piazza [7, 20]; roggia [25]; scale [38]; sonagliere [6]; specchio [31, 34, 43]; stanza [5, 5, 11, 16, 20, 34]; stanze [12, 12]; strada [5, 5]; tazza [28, 28]; tegola [12, 26, 36, 36]; tegole [26]; tegoli [21]; tetti [5, 7, 17, 20, 21, 21, 21, 26, 33]; tetto [17, 36]; tomba [37]; torricelle [30]; vetri [5, 5]; viali [7].

È la stessa *pietas* che il poeta prova per gli uomini e per gli animali, in virtù di una lettura circostanziata della Parola biblica che interpreta la storia a partire dal basso, dall'infimo, dal perdente. Dalla contemplazione e dall'abbandono delle prime due raccolte, alle riflessioni filosofiche ed esistenziali delle ultime, il percorso betocchiano si svolge sempre all'interno di un discorso di fede che si fa dubbiosa, ma non giunge mai al rinnegamento, come vorrebbero molti critici¹⁵. Faccio mia la magistrale sintesi di Enzo Noè Girardi sull'intera produzione poetica betocchiana:

i testi di Betocchi ci dicono: I) che tutto il mondo poetico betocchiano è riassumibile in un sistema costruttivo che alterna e dialettizza modi di canto, oggettivi, immaginifici, spesso entusiastici, con modi opposti, discorsivo-prosastici, soggettivi, malinconicamente dimessi, muovendo quasi insensibilmente dai primi ai secondi, fino a una pressoché totale prevalenza di questi nelle ultime liriche; II) che, da questo sistema, per il quale si potrebbe dire, con un'immagine tutt'altro che estranea al mondo di Betocchi, che la sua poesia sta e si muove tutta tra il *Cantico dei Cantici* e il *Libro di Giobbe*, da questo sistema dipende nella sua possibilità e viene regolata nei suoi modi, non dico la religione personale di Betocchi, ma la estrinsecazione letteraria di essa, o quanto di essa ha potuto farsi messaggio; III) che, per quanto concerne una qualificazione inequivocabilmente cristiana di questo messaggio religioso, la condizione più favorevole è indubbiamente la prima, o piuttosto quella prevalenza della prima sulla seconda, dei modi, per così dire ascendenti su quelli discendenti, che caratterizza le prime raccolte nel segno di un dualismo cristiano, che può indurre a considerare la terra nella luce del cielo, ma non mai, viceversa, il cielo nella luce - che è tenebra - della terra; talché infine, IV) laddove, come nei versi più recenti, il modo sogget-

15 Si vedano GIRARDI E.N. 1985: 8-17; ZUBLENA P. 2004: 103-116.

tivo, riflessivo e prosastico si fa prevalente o esclusivo, la fede in Dio è chiaramente messa in discussione, e vengono anche proposti argomenti di indubbio tenore materialistico (cfr. in particolare il gruppo di liriche intitolato *Breviario della necessità*), senza che peraltro ciò implichi il venir meno di quella dimensione fondamentalmente religiosa, né di quel linguaggio teologale (termini come “salvezza”, “fede”, “carità”, “speranza”, “bene” e “male”, “Dio” e “Vangelo” sono qui pur sempre di casa), che, dunque, evidentemente, non sono posti dalla fede e soltanto dalla fede, ma anche dal sistema della poesia (GIRARDI E.N. 1985: 12-13).

L'Estate di San Martino segna inequivocabilmente una svolta nella poesia betocchiana che inclinerà sempre più a una condizione soggettiva dello spirito che negli anni si affinerà, senza per questo nulla togliere alla grazia consueta della rappresentazione; ma già, precedentemente, la sua lirica si era arricchita degli apporti dell'esperienza storica, come in *Notizie di prosa e di poesia* e ne *Il Vetturale di Cosenza*, con, infine, un processo di interiorizzazione ulteriore dei dati, filtrati da una saggezza e da una chiaroveggenza propria di una vecchiaia vigile e distaccata nel contempo, come in *Un passo, un altro passo*, in *Ultimissime* e in *Poesie del sabato*, dove il sabato è il sabato della vita, preludio alla domenica dell'eternità! Betocchi sa sempre cogliere negli aspetti elementari della vita e nelle forme più usuali il senso di una verità superiore in una prospettiva spiritualistico-cristiana che invera i principi e lo spirito della religione nel dato oggettivo della realtà, operando una mirabile sintesi tra il piano metafisico e quello fisico, tra le aspirazioni al reale e le esigenze interiori, tra la individuazione del limite e i desideri dell'Infinito (*Inverno e forma* e *Per via*). Più che di rottura si deve parlare di ininterrotta continuità con lo svolgersi di riflessioni metafisiche che sono un'altra costante della dialettica bipolarizzazione di finito e Infinito, relativo e Assoluto¹⁶.

Dal canto iniziale (*alba, vento, nuvole, giorno, festività di giocolieri, uccelli, autunno, spettacoli della natura*), in un contemplare-fantasticare sorretto da un'esigenza etico-religiosa (*L'ultimo carro; Io un'alba guardai il cielo*), al canto *Alle sorelle, All'amata, Alla moglie, Pasqua dei poveri, Il giorno dei morti*, al riposo serale (*Alla dolorosa Provvidenza*), al canto degli uccelli (*Ode degli uccelli*), il poeta viaggia in

16 Si veda AGNELLO N. 2011.

una speranza di cielo (*Domani*). Betocchi rimane sempre se stesso, un poeta originale - pur se nelle quattro paginette introduttive a *Realtà vince il sogno* confessa le sue letture di Foscolo, Manzoni, Leopardi, Keats, Shelley e Rimbaud - con le sue forme chiuse e fresche cadenze, tra tradizione e innovazione, col senso del divino, nello slancio rappresentativo e impressionistico (*Io un'alba guardai il cielo; Sulla natura dei sogni*) e nella gioia che suscita molteplici impressioni (*musicisti, giocolieri, bambini, gioia*), anche nel ritmo cantilenante, col prevalere dell'elemento melico (*Allegrezze dei poveri a Tegoletto*) e nella struttura piana tradizionale (*La rosa venduta d'inverno*), nell'itinerario dello spirito (viaggio dell'anima e nell'anima) verso l'altro mondo e verso la vita di là dalla vita (*Un dolce pomeriggio d'inverno*); non mancano, nella poesia betocchiana, il senso della morte che incalza e dell'Eterno (*Per via*): le singole cose sembrano abbracciate in un dolore cosmico leopardiano; ma se morire suscita pena, rimane pur sempre l'intenso azzurro della vita. L'anima delicata e pensosa del poeta oppone, come nel *Prologo* dell'evangelo giovanneo, il buio della solitudine e del deserto della vita all'«acqua viva», come quella offerta da Gesù alla Samaritana, e alla «luce» che splende «sotto i cieli / colmi di pietà infinita» (*Della solitudine*); ma considera, anche, la solidarietà umana «che sempre aleggia in viso / a Dio, quel Dio che vive e in cui crediamo» (*L'alba*). Con *L'Estate di San Martino* Betocchi si fa poeta intimo che si ripiega su se stesso con desolazione e fede: «uno, che ormai è già vecchio, [...] / e che spento cadrà [...] / ombre, gioco e lamenti / di ciò che presto muore [...] / nella fede duratura / che verdeggia all'infinito» (*Dedica a un ragazzaccio* I, II); la vita sembra svanire, senza mai derogare dall'orizzonte dell'Eterno, nel nulla ed essiccarsi nella morte:

mi sento minuziosamente assediato dalla morte [...] i nostri giorni non hanno più senso [...] E ascoltiamo il suono dell'erba secca: nulla è più simile di quello, oggi, alla voce umana [...] un solo suono d'un'infinità di voci, un solo ronzio cosmico, che rende ormai abolito lo spazio fra la terra e le stelle (BETOCCHI C. 1984: 248).

Il poeta si chiede quale sia la via giusta mentre vede i suoi amici trapassare a miglior vita. In questo stato di angoscia esistenziale si trova catapultato nella vita cosmica e nel divino, andando incontro «alla

verità che [lo] invade in questi silenziosi rintocchi dall'orizzonte» (*Canto dell'erba secca*). Natura e palpito umano si fondono, tra monti e mari, nella rappresentazione della «fede superstiziosa» della Cio-ciaria che si esprime con «preghiere / ora fonde come le montagne, / ora fresche come foglie sul Liri» (*Sugli Aurunci*) e nelle tribolazioni della Calabria, con un senso di desolazione e di immobilità che riflette la solitudine dell'uomo: «cavallino che vai, alba che langue / [...] tu che infittisci la tribolazione, [...] / Ma i monti sono eguali, / eguali son tra noi tutti i peccati [...] / io son te stesso, il tuo stesso peccato!» (*Il vetturale di Cosenza*). Non poteva mancare l'elemento elegiaco nel pianto del vecchio, nella vita che si dissolve tra desolazione e nulla che si trasformano in tragedia (*Diarietto invecchiando*); ma la vecchiaia, il dolore e la morte, cuciono la vita con l'Eterno: «Come per cruna d'ago / passa il dolore e va, / di volta in volta, fil di verità, / a cucire la vita con l'eterno» (*A cuci e scuci*, 2). Cielo e terra (si pensi al motivo ricorrente dei tetti che mettono in contatto col cielo: *Tetti toscani*) sono elementi costanti nella poesia betocchiana: da una parte il tetto disfatto «stamani disfano il tetto della casa di fronte», dall'altra «in cielo / rulla un tamburino lontanissimo, azzurro» (*A cuci e scuci*, 3). Da una parte «la vivente natura, / e l'inferma pietà», l'«esistere anonimo», dall'altra «il masso azzurro [...] / nel divino esistere [...] che sospira all'eterno» (*Un passo, un altro passo*); e il poeta interloquisce con se stesso: «Parlo con l'ombra mia che oscura, fitta, / mi lapida col suo silenzio» (*Un passo, un altro passo*, 1); ma vi è pure «una ricchezza / creata, non mia, inestinguibile [...] / forse una vera esistenza» (*Un passo, un altro passo*, 2), mentre «il tempo resta immutabile» (*Come sogni*), «senza origine» (*Lied*), nel «silenzio che non preghi a se stesso un più alto silenzio» (*Salmo*), invocando «amore, ombra d'amore, / o caro sonno, a darmi la tua requie» (*Salmo*), nel «divenir mio universale» (*Qui e ora*), perché «non c'è differenza tra vita / e non vita, poiché nel cosmo non c'è altro / che vita» (*A mani giunte*, 5); e «la fede che non è fede, / è condita di quel coraggio di roccia» (*Ne' miei panni*). Per il poeta «Ciò che occorre è un uomo, [...] / in spirito e verità» (*Di se stesso, ai 60 anni*), salvato dal Signore, «colmo di quest'esistere, / in cui mi trasformo e muovo» (*Di se stesso, ai 60 anni*), in «eguali segni, innati mutamenti, / da quel tanto di sole e d'ombra» (*Siesta*), in sé immutabile / contempla[ndo] il proprio esistere e morire» (*Siesta*), «dritto, verso Iddio [...] / innanzi a sé pregando» (*A Mario Luzi*,

leggendo e ammirando «Nel magma»), in cerca «del Dio volitivo dei padri» (*Lungo la via*), mentre «Susanna / s'aggira tentatrice nel suo giardino» e si sente scisso «io sono due io uno, [...] / deciso / a volere la mia gioia, e il mio male» (*Lungo la via*); «vivo, ma separato dal vivere, [...] / solo anima in pena» (*Ivi*) «ed immutato / assiste ai momenti che passano» (*Del variabile mondo*), in quanto «spetta alla carità / di sconfiggere, rivelare, / riconquistare al Padre» (*Contro Plotino e per amor suo*) «su per la pianta dell'esistere» (*A se stessi*), in un infinito mutamento: «E crede, infinitamente crede al mutamento. E vi scivola / dentro. Tutto è compiuto / e tutto è da compiere» (*Nel mio silenzio*) «in dissipate parvenze, [...] / per rinascere ad altra vicenda, / che sarà sempre la stessa [...] / nel breve tempo suo» (*Vicenda*).

Ho sfiorato, a volo d'uccello, la ricca e complessa produzione poetica betocchiana. Prima di soffermarmi, analiticamente, sulla tridimensionalità del tempo nella poesia di Betocchi, vorrei, brevemente, accennare alla “teologia della creazione degli animali e delle cose inanimate”, che, senza mettere da parte l'uomo e il suo destino finale legato alla salvezza in Cristo Gesù, sembrerebbe far prevalere, nell'ultima fase della produzione poetica betocchiana, il cosmocentrismo sull'antropocentrismo. Partirei dagli animali, con la loro ricca simbologia: in *Prime (Realtà vince il sogno)* troviamo: colombe, cavallo, agnella, passerotto, pipistrello, upupa, upupo, talpe, pipistrello, passero, lodola, rosignoli, uccel fenice, cigno, uccelli, uccelli, allodola, daino, cerva, belve, nordici uccelli, cane, assiolo, aquila, bestie, armenti, colombe, uccelli, colomb'alba, augello, can, gallo, farfalla, cavallo, agnelli, pecore, manzi, porci, serpe; in *Altre poesie*: farfalla, uccelli, passero, augel, uccelli, allodole, usignolo, lepre, bestia, mandrie, allodole, armenti, uccelli, uccelli, allodole, farfalle, serpe, passero, rondini; in *Notizie*: falchi, cavalli, cicale, gallo, farfalle, passero, insetti, serpe, allodole, rondini, api, licheni, rondine, cavalli, farfalle; in *Tetti toscani*: uccelli, allodola, passerotti, lepre, rondini, passerotti; in *L'Estate di San Martino*: farfalle, grillo, cicale, tarlo, gallo, galli, colomba, formicola, formica, quaglia, uccelli, rondini, colombe, rondini, uccelli, uccello, gatti, dromedario, farfalla, cane, uccello, gazze, uccelli, furetti, pecore, cavallino, cavalli, cavallucci, gallinella, serpe, tarlo, tarlo, rondini, gallo, verme, vespa, fagiano, pecore; in *Un passo, un altro passo*: rondini, colombe, tarli, zanzare, vipera, colombo, colombe, mosche, usignolo, cane, rondini, uccelli, rondini, cavalla, colombe, ape, uccelli; in *Ul-*

timissime: talpa, gazza, uccelli, colombi, ape, vespa, serpe, biscia; in *Poesie del sabato*: colombi, rondini, uccelli, serpe, farfalla, ape, vespa, farfalla, pecore, colombe, colomba, pesci, api, api, serpe, passeri, colombe, larve, serpe; in *Poesie disperse e inedite*: passerotto, somara, uccelli, cani, colombe, capre, rana, gabbiano, cavalli, Colombo, passeri, armenti, rana, rondini, armenti, crisalide, larva, grilli, uccelli, leopardo, colombi, cammelli, usignolo, uccelli. Spesso, inoltre, nelle liriche vi è la menzione del nido. Il mondo animale è rappresentato nella sua totalità, con prevalenza assoluta degli uccelli. Betocchi, lettore attento della Bibbia, riserva ampio spazio agli animali, alle piante e a tutto ciò che è stato creato, anche e soprattutto agli esseri inanimati. Dio creò, per l'autore del *Libro della Genesi*, astri, piante, animali e, per ultimo, l'uomo. Dio Incarnato si fa Buon Pastore, con amore verso gli animali: non è un caso che tra i primi animali Betocchi menzioni la «timida agnella» (*Dell'ombra*), ove, oltre al richiamo ovvio alla timidezza e alla mansuetudine dell'animale, Agnella, per i cattolici, è Maria, Coei che ha partorito l'Agnello di Dio: il poeta vuole farci vivere la nostra consanguineità con tutto ciò che ha *rùah*, «alito di vita». Dio non mostrò il suo volto a Mosè (si veda *Es*, XXIII, 21-23) ma all'asina di Balaam (si veda *Num*, XXII, 33); e solo Argo, il cane di Ulisse, riconobbe il suo padrone (si veda il celebre *Odissea*, XVII, 292-329).

Se non ti fossi sdraiato per terra in mezzo agli animali - scrive Kafka a Felice - non avresti potuto contemplare il cielo stellato e non ti saresti salvata. Forse non saresti nemmeno sopravvissuta all'angoscia della posizione eretta (CANETTI E. 2007: 196).

Gli animali, alla pari di noi, fanno parte della creazione, e, per Calvino,

Non vi è alcun elemento né alcuna particella del mondo che, quasi consapevole della sua presente miseria, non spera nella resurrezione (citato in BARTH K. 1962: 290)¹⁷.

¹⁷ I precetti della Bibbia sono improntati alla mansuetudine da mostrare nei confronti degli animali: si vedano *Es*, XXIII, 45; *Dt*, XXII, 13; *Lev*, XXII, 28; *Es*, XXIII, 19; XXXIV, 26; *Dt*, XIV, 21; *Dan*, XXII, 10; *Deut*, XXV, 10; *Ger*, IX, 3-4. Vietando l'uso del sangue degli animali - dei quali non si esclude tuttavia l'uso alimentare - e riprendendo Dio l'anima di quelli macellati, se ne deduce, per la *Torah*, che anche per essi ci sia un'altra vita. D'altronde in *Rom*, VIII, 19

Ma i maestri della scuola domandano - scrive Voltaire - che cosa sia l'anima delle bestie. Non capisco questa domanda. Un albero ha la facoltà di ricevere nelle sue fibre la linfa che circola, di dispiegare i boccioli delle sue foglie e dei suoi frutti; mi chiederete che cosa sia l'anima di questo albero? Esso ha ricevuto questi doni; l'animale quelli del sentimento, della memoria, di un certo numero di idee. Chi ha fatto tutti questi doni? Colui che fa crescere l'erba dei campi, e fa gravitare la terra intorno al sole. *Le anime delle bestie sono forme sostanziali*, ha detto Aristotele; e dopo Aristotele, la scuola araba; e dopo la scuola araba, la scuola angelica, la Sorbona; e dopo la Sorbona, nessun altro al mondo (VOLTAIRE [AROUET F.M.] 1764: 40-42)¹⁸.

Foscolo parla di «Bella d'erbe famiglia e d'animali» (FOSCOLO U., *Dei sepolcri*, 5) e il Petrarca dichiara che «zefiro torna, e 'l bel tempo rimena / e i fiori e l'erbe, sua dolce famiglia» (PETRARCA F., *Sonetto XLII*) e il Monti assevera «la vaga delle belve ampia famiglia» (MONTI V., *La bellezza dell'universo*, 83). Sulla stessa linea anche Goethe:

Ciò che chiamiamo parti di un essere vivente è talmente inseparabile dal tutto che le stesse parti possono essere comprese soltanto nel e con il tutto; e né le stesse parti possono essere adoperate come misura del tutto, né il tutto come misura delle parti. Perciò sentiamo che un essere vivente limitato è partecipe dell'infinito, o meglio, ha qualcosa in sé di infinito qualora non si voglia sostenere che non si possa interamente comprendere il concetto di esistenza e perfezione dell'essere vivente, anche di quello più limitato, e che quindi si debba ritenerlo infinito come l'immenso tutto in cui tutte le esistenze sono comprese (GOETHE J.W. 2008: 124).

Einstein conferma le riflessioni filosofiche e poetiche con la scienza:

Un essere umano è una parte di quel tutto che chiamiamo Universo, una parte limitata nel tempo e nello spazio: fa esperienza di sé, dei propri pensieri e sentimenti come di qualcosa di separato dal resto, una sorta di illusione ottica della coscienza. Questa illusione è per noi una specie di prigionia che ci

e 15 Paolo afferma che tutta la creazione sarà redenta, prospettiva questa, sulla quale si allinea pure il pensiero cosmocentrico betocchiano.

18 Si veda anche BIANCHI M. 2012: 85-94.

limita entro i confini dei nostri desideri personali e delle poche persone che ci stanno più vicine (EINSTEIN A. 1980: 105).

Non si dimentichi la bella novella di Pirandello, *Canta l'Epistola*, in cui Tommasino si innamora di un filo d'erba, anche "lui" un "tu" in cui è presente Dio:

egli [Tommasino] aveva seguito giorno per giorno la breve storia d'un filo d'erba. [...] Lo aveva seguito, quasi con tenerezza, materna, nel crescer lento tra altri più bassi che gli stavano attorno (PIRANDELLO L. 1985: 488).

Nella cultura giudaico-cristiana vi è sempre stata la legittimazione dell'antropocentrismo, ossia della credenza che l'uomo sia il centro del mondo¹⁹, ma per il teologo ebreo Paolo De Benedetti è necessario considerare i testi sacri a partire dai diritti delle creature animali²⁰; sulla stessa linea si pongono altri teologi²¹ che smontano la precomprensione antropocentrica. Per *altro* si intende anche l'animale come mostra l'alleanza noachica; la deantropomorfizzazione dell'altro spinge Tommasino Unzio, nella novella pirandelliana *Canta l'Epistola*, a considerare altro non solo l'animale ma persino il filo d'erba che in quanto vivente è un "tu" per Dio. *Rom*, VIII, 19-22 estende la redenzione a tutto il cosmo come «reintegrazione delle cose nel loro stato originario» (SHOLEM G. 2008: 232). Il concetto di vita, allora, include anche la sua forma vegetale, non solo animale e umana, come per la Bibbia, e Betocchi fa suo il senso di una "teologia scritturale della creazione e degli animali in senso cosmocentrico".

In una lettera a Clotilde Marghieri (4 marzo 1976) Betocchi che, a seguito della malattia della moglie, si sente privato della presenza di Dio, dichiara che in lui è cresciuto l'amore per l'universo:

da due [anni] sono senza Dio: e me ne è cresciuta la carità per l'universo di cui sono parte (STEFANI L. 1994: 56).

19 Si veda LINZEY A. 1988; BIANCHI E., CHIARANZ P., MICHON A.L. 2011; AGAMBEN A. 2002. Per la sofferenza degli animali si rinvia a ADORNO T.W. 1996: 266-271.

20 Si rimanda a DE BENEDETTI P. 1999; DE BENEDETTI P. 2007; DE BENEDETTI P. 2007.

21 Si veda BIGNOTTI S. 2006: 128-131; BIANCHI E. 2007: 16-19.

Il mese successivo scrive a Ferruccio Mazzariol [4 aprile 1976] di sentirsi senza la speranza di Dio e affratellato non solo a chi non ha la speranza ma a «ogni particella dell'universo»:

Da quando ho perduto la speranza di Dio, e mi sono confuso con chi non ha speranza, si è raddoppiata la carità. Ecco l'effetto sincero di essere tornato a ogni particella dell'universo (STEFANI L. 1994: 56).

Per Maura del Serra:

È, il Betocchi che riproduce in sé l'imperativo mistico di San Juan De La Cruz, la *suma desnudez*, in un senso dionisiaco, corporale e spirituale insieme, convertendo il precedente «fare uomo l'anima» in «fare cosa l'uomo» (cosa nel senso di «cosa vivente immersa nel flusso universale e circolare dell'esistere»; è il Betocchi che *in exitu* rinuncia, come ad un egoismo antropocentrico, all'anima personale ed alla sua salvezza, in favore di una condivisione cosmica e «di servizio», di un Anima mundi puntiforme e molecolare - che potremmo definire dickinsoniana (Del Serra M. *apud* DOLFI A. 2001: 98).

La morte acuisce ancor più il dolore di Betocchi che, in un momento di sconforto, giunge persino a dichiararsi ateo (ma in seguito chiarisce il punto nel fiducioso abbandono a Dio), come fa con Mladen Machiedo col quale intrattiene una corrispondenza epistolare:

Tra i momenti autobiografici del poeta culmina la scomparsa della moglie; avvenuta nel vuoto pomeridiano d'una domenica (nell'autunno del '77), descritta a chi gli aveva steso - telepaticamente - una lettera proprio quel giorno -, né sembra probabile che la descrizione sia potuta ripetersi, in quei termini, a qualche altro corrispondente. Nell'ultimo Betocchi - e l'epistolario ne offre più d'una prova - si attenua la dicotomia tra vita e morte: in un pacato divenire lucreziano (anche se non viene citato il rispettivo inno al cosmo), riecheggiato, pertanto, nei modelli di Rebora e di Campana e nell'iter attiguo di Luzi: «Son colmo di quest'esistere / in cui mi trasformo e muovo» (*Di se stesso, ai 60 anni*) [...] un Iddio provvidenziale [è], ciò che il mio attuale e radicale ateismo rifiuta. Per un altro amore, che è quello per l'universo in cui non esistono che forme diverse dell'essere in uno stesso destino: ed è loro evolversi, e dove la morte scompare nella continuità della vita [*Lettera* di

Betocchi a Machiedo, 3 novembre 1977]. (MACHIEDO M. 1980: 78, 87).

Per Marco Marchi:

L'esistere, potremmo dire, rinuncia all'essere, ma non all'amore. Un creazionismo anonimo e istante, un Vangelo operativo, un materialismo della carità, quello cui l'agonica parola dell'ultimo Betocchi approda tra Lucrezio e il teorico cristiano della «compassione cosmica» e dell'«ex-centramento», Teilhard de Chardin, tra Leopardi e un Cristo a difesa della vita, [...] un Cristo a cui Betocchi con la sua poesia potrà addirittura rispondere «Nel cosmo non c'è altro / che vita» (*A mani giunte*). (Marchi M. *apud* DOLFI A. 2001: 115).

Per Sauro Albisani, il tempo betocchiano è quello purgatoriale della storia e quello circolare della Natura:

È vero che una nuova concezione del tempo sembra baluginare nell'ultimo Betocchi. Dopo l'aurorale perpetuo presente di *Realtà vince il sogno*, il poeta aveva riconosciuto nel tempo inteso come caducità il segnale, lo scotto della colpa: il tempo purgatoriale della Storia, ufficiale e anonima, che fa del cerchio una retta per consentire il *reditus*. Gli stessi titoli delle grandi raccolte della maturità - *L'Estate di San Martino*; *Un passo, un altro passo* - abilitano una temporalità in cui il poeta attribuisce una giunzione provvidenziale (si pensi ai versi dedicati alla chiesa di Frosinone). Nelle ultime poesie la retta si spezza, e la stessa priorità della Natura sulla Storia sembra alludere a una nuova circolarità del tempo, in cui termina la creazione (siamo nel biblico sabato), si consuma l'eterna vicissitudine cosmica che mescola insieme vita e morte, bene e male. Tempo ridivenuto centrifugo, o meglio senza centro; spirale invece di cerchio [...] in una nudità che restituisce la dignità dell'esistere (Albisani S. *apud* STEFANI L. 1980: 257, 259).

Betocchi non rinnegherà mai la fede - né mai ci sarà un'abiura -; proprio Mario Luzi gli rende l'onore delle armi:

D'altra parte spettava proprio a lui darci una sentenza confessa sconsolante ed esaltante come questa che si trova nel suo libro conclusivo:

Ma si è già Vangelo quando
non se ne può più uscire:
e vi si è ancora quando,
stanati dalle mura della sua Chiesa
per impossibilità di restarvi,
allora il Vangelo ci insegue
come il veltro la preda agognata (*A mani giunte*).

Davvero quel vivace ed esile pennuto era entrato più profondamente di molti rapaci nel groviglio della foresta europea: là dove appunto si consumano drammi pari al suo: ma non esalano incanto come al suo è stato concesso (Luzi M. *apud* TABANELLI G. 1999: 7-8).

Per Carlo Bo, Betocchi resta fedele al creato, anche nelle dure prove della vita, e, grazie ad esse, ci regala i suoi frutti poetici più maturi:

Quel poeta che ci aveva incantato negli anni della nostra gioventù era caduto in una profonda desolazione. Il canto si è fatto grido, ma un grido ancora impastato di sangue, e la preghiera tende sempre più a diventare imprecazione. Eppure in questi drammatici momenti non c'è neppure il segno di tradimento o anche solo della sconfessione, si direbbe che Betocchi dovesse conoscere la fatica dell'esistenza attraverso queste ultime e disperate prove. [...] I grandi documenti della sua poesia, i vertici altissimi delle sue meditazioni li abbiamo con i poemetti e le riflessioni della vecchiaia. Sotto il cielo della poesia d'Europa a nessun altro poeta del nostro tempo è toccato approdare su un terreno riservato ai grandi cacciatori dell'eterno. [...] Un "poeta grandissimo" quale finalmente è stato riconosciuto solo in tempi recenti. [...] Leggete Betocchi, ha luce per tutti (Bo C. 1994: 12-13).

Per Giorgio Tabanelli, in Betocchi vi è il "tempo della fraternità cosmica":

La vita è ora contemplata nelle «oscuire latebre», nelle zone riposte della creazione dove anche l'apparente non vita può essere rivelata nella sua vera essenza vitale. Anche i sassi, le piante e le cose inanimate sono parte viva del creato e hanno la stessa dignità della creatura umana. Ed è in questa visione assoluta, in questo modo di vivere e di attribuire dignità e valore alle cose apparentemente insignificanti che si può parlare del

rifiuto «di una visione antropocentrica dell'universo». [...] Il tempo della fraternità cosmica, una fraternità che tende all'identificazione assoluta di sé con le cose apparentemente più infime della realtà, è vissuto dal poeta come «perdita dell'umano» e come suo «divenir universale». [...] Le ultime poesie di Betocchi attestano in modo chiaro e inequivocabile la sua fedeltà alla fede cristiana. [...] Per Betocchi poesia e vita si identificano in modo assoluto fino a diventare lievito e pasta di tutti i giorni. È questa la straordinaria grazia di Betocchi che lo rende poeta unico e totale (TABANELLI G. 1999: 39, 43).

Per Sauro Albisani, Betocchi, novello Adamo, vede nella luce dello Spirito l'essenza delle cose:

La realtà di cui ci parla [Betocchi] è quella dell'anima e questa è percepita come qualcosa di tangibile e persino di visibile per i sensi risvegliati dallo spirito. La realtà dello spirito vince l'illusione del materialismo, che guarda e non vede. Non si dice mai abbastanza quanto questo conti per intendere e non fraintendere la poesia di un uomo che vedeva nello stesso cielo, realmente, angeli e allodole, entrambi veridiche presenze per chi contempla con occhi antichi, come un nuovo Adamo, il mondo illuminato dalla luce della carità²².

Per Massimo Morasso la religiosità di Betocchi persiste anche quando sembra che Dio sia assente:

L'accento di molte delle poesie tarde del nostro sempre più cogitabondo e ormai duplice Betocchi, è l'accento morale della coscienza che investiga se stessa, forzando la parola a un grado di concentrazione letteralmente eccezionale. Consapevolezza, crescita e intensificazione spirituale sono i termini con i quali è possibile riassumere un percorso intellettuale maturato nel segno di una percezione della creazione via via più drammatica, alla luce della quale è andato dissolvendosi, nel tempo, lo spirito francescano e davidico che fondava l'umanità del poeta da giovane, prolungandolo in un tanto più screziato, fremente, e tuttavia (quasi) mai disperato moralismo sui generis. Forse davvero la poesia è tale quando è religiosa. Religiosa di una religiosità che rilega l'anima al suo Dio, foss'anche quel Dio, il

22 ALBISANI S., "Betocchi in quattro parole", in RITROVATO S., GIULIETTI A.-TABANELLI G. (a cura di), *Carlo Betocchi «Ciò che occorre è un uomo». Atti del Convegno*, cit., p. 25.

Dio della sua stessa assenza, e che lo fa tramite un fascio di parole che volendo stare al di qua delle mistificazioni letterarie, nel caso di Betocchi hanno puntato con vie più perturbata intransigenza ad abbattere ogni diaframma fra esperienza vissuta da una parte, e creazione poetica dall'altra²³.

Per Gianfranco Lauretano, in Betocchi la materia inerte è più vicina al Creatore e al Mistero:

È soltanto affondando pienamente nella materia della realtà che si può giungere a una verità che sta attraverso e oltre la materia stessa. [...] Ciò che Betocchi viene affinando nelle ultime raccolte è un'aumentata capacità di ascolto e di accoglienza dell'armonia che attraversa il creato. Non esiste per lui differenza tra materia animata e inanimata: «nel cosmo non c'è altro / che vita» (*A mani giunte* V). Questa consapevolezza a cui giunge nella sua ultima stagione è da sempre implicita nel suo istintivo sentimento creaturale [...] «una e comune è la materia delle cose». Non c'è una scala gerarchica nel creato, e se c'è è rovesciata: al primo posto sta la materia inerte, muta, più vicina al mistero (LAURETANO G. 2018: 35).

Per Pietro Civitareale, l'aspetto polisemico è la vera grandezza betocchiiana:

Sia in Rebora che in Betocchi è ravvisabile una specie di incandescenza stilistica, che prima di essere testo è biologia: natura e vita. Centrale è in loro il tema dell'oggettivazione dell'energia interiore dell'Uomo; cosa che equivale alla immediata identificazione della poesia con la realtà, di cui riflette, da una parte, gli aspetti fisici e temporali, [...] e, dall'altra, lo slancio virtuale di liberazione. [...] Non si tratta, dunque, per Betocchi, di assumere a fondamento della ricerca poetica i suggerimenti della ragione, al di fuori di ogni illuministica fede, le pascaliane motivazioni del cuore, termini questi di una concezione proclamata sin dall'apparizione di *Realtà vince il sogno* il cui titolo sta appunto a riaffermare, da un lato, una vocazione alla concretezza, una volontà di chiarezza gnoseologica, dall'altro, l'ansia di una certezza sovrarazionale, entro la quale le cifre di «realtà» e «sogno» possono anche diventare inter-

23 MORASSO M., "Una lingua dolce che spezza le ossa. Betocchi e l'aldilà del Novecento", Ivi, p. 35.

cambiabili. [...] Betocchi manifesta la convinzione secondo cui espressioni fra loro diverse possono liberamente convivere poiché ciascuna è riflesso di una particolare concezione della vita. Un poeta la cui opera risulti univocamente connotata è un poeta incompleto, poiché la poesia è espressione dell'uomo in senso totale: è superamento di qualsiasi tipo di contingenza, anche se nasce da questa e se ne anima (CIVITAREALE P. 1995: 94, 122-123).

Per Francesco Mattesini, Betocchi è poeta biblico:

La sapienza di Betocchi poeta della realtà senza sogno («meno sogno, più sono») è appunto una sapienza «difensiva», vorrei dire una sorta di rinuncia a conoscere persino se stesso per decifrare meglio il resto del reale con tutto il suo enigma. Non è platonico, come lo furono altri compagni di viaggio fin dai tempi del «Frontespizio», ma non è neppure socratico. Al fondo della sua umiltà vibra il desiderio inappagato e sempre insorgente di farsi prossimo dell'Altro fino a non essere nemmeno se stesso.

La sua identità mira a spalancarsi un orizzonte nuovo, a rifarsi un io nuovo sulle ceneri del vecchio. In questo senso la sua poesia, anche inconsapevolmente, è religione, «campo di Giobbe», come lui stesso dice, e cioè icona della condizione umana provata e redenta, ferita e risanata. Non è soltanto parola, ma, agostinianamente, «confessione», «silenzio parlante», espressione dell'essere che promuove l'esistere quale rapporto che «snida» e ingloba gli altri e l'Altro.

A differenza di Ungaretti del *Commiato* di *Allegria*, Betocchi non definisce la poesia sull'onda primordiale della parola orfica da cui fiorisce tutto il mondo, l'umanità, la vita, ma con un andamento, per così dire, di stampo biblico, la fa assurgere ad una sorta di risposta disarmata, decisa di fronte ad una chiamata di Chi sempre aspetta e vuol diventare memoria in noi, Presenza che incombe distinta e non distante, intima e trascendente, pronta a rinnovarci diversamente da come avviene nella natura a primavera: «Eccomi, vengo, ignudo, verzicante, / ma non di questa che fa bella il tempo / che la veste, primavera, e che presto / è sepolcro a se stessa; la mia è invece / diversa, e tutta sepolta nell'anima / diventa vita che sarà, che non esiste ancora, eccomi, vengo, ignudo, / verzicante di memoria di Te, che aspetti» (*Di quando in quando*).

Alla luce di questa attesa rigenerazione spirituale il poeta è sempre disposto e disponibile a «lasciar l'arte per l'anima».

Diffida della poesia-parola e crede alla poesia-persona, dialogo, rapporto. E in virtù di questo suo personalismo biblico, non sposa, né canta la «calda vita» di Saba, né quella «urgente», alla Bergson, del Rebori dei *Frammenti*, bensì quella vita «solitaria» senza solitudine, alle prese con la «sempre fuggitiva verità» e in braccio al tempo cui Betocchi, poeta contemplativo, chiede che gli insegni il «dolce, umile, carissimo silenzio». Non crede al grido se non a quello del Golgota, crede invece appunto al silenzio quale dono altissimo, religioso, creativo, taumaturgico, che, secondo Betocchi, trasforma, in arte, la parola in poesia, e, nella vita, il dolore in consolazione: «Col suo silenzio / la mia anima benda le sue ferite». Versi che sembrano riecheggiare, in spirito e forme, la stessa metamorfosi interiore che Ungaretti affidava all'elemento equoreo («Col mare / mi son fatto / una bara di freschezza»), ma con una punta di realismo più acuta e non senza, a ben guardare, un riferimento scritturistico ricalcato sulla celebre parabola del Samaritano raccontata dall'evangelista della misericordia (MATTESINI F. 1991: 26-28).

Per Enrico Menicalli, in linea con Luigi Baldacci, la poesia di Betocchi è un itinerario quasi mistico *ad Deum*:

Per via di paradossi, è proprio da questa prospettiva paolina che sembra svilupparsi la poesia dell'ultimo Betocchi, attraverso un percorso mistico, come ha scritto Baldacci, «un *itinerarium mentis in Deum* che è arrivato a possedere stabilmente il suo oggetto quanto più pungente è stata la disperazione di averlo perduto».[...] Per Betocchi, come ha osservato Marco Marchi, «terrestre e celeste convivono nel corpo: paolinamente, quello che nell'uomo esteriore si disfa, nell'interiore si rinnova. Ma se di fronte a Dio tutti i tempi della vita si equivalgono, l'età catabolica del decadimento risulta biblicamente amara». Davanti alla «mappa del dolore umano», insomma, a quel «disegno intricato» ed enigmatico, l'uomo è in una situazione tragicamente contraddittoria, da libro di Giobbe, privato però dell'epilogo finale. Anche per questo nelle *Ultimissime* - testi scritti fra anni sessanta e settanta - la poesia di Betocchi prende a farsi interrogativa e al fuoco di queste interrogazioni fede e speranza si trasfigurano nella più terrestre, contingente e umile carità. Fra le virtù teologali la scelta cade dunque su quella che, da un punto di vista laico, non necessita di alcuna dimensione trascendente: a prendere forma, nota ancora Marchi, è un originale «materialismo della carità», attraverso il quale si

arriva «all'umiltà più assoluta, a una solidarietà cellulare con tutto quel che vive, planetaria, antiantropocentrica». Come il poeta stesso aveva affermato in una intervista, l'arte ha origine dal «rinneamento di se stesso», dal sapersi «nel cuore delle cose», dimenticando il protagonismo che in genere caratterizza l'umano e anzi riconoscendone «l'immensa povertà»: rifiutando, segnatamente, ogni presenza di un primato ontologico - o meglio teologico - dell'uomo sulle altre creature (Menicalli M. *apud* FONTANA A.I., MARCHI M. 2018: 83, 85-86).

Husserlianamente, Betocchi va al terreno sorgivo, che è costituito dal “concreto mondo-della-vita”, il mondo prescientifico dell'esperienza quotidiana (*vorwissenschaftliche Erfahrungswelt*), che è già da sempre data²⁴, e conferisce senso (*Sinngebung*) alla “sorgente di evidenza” (*Evidenzquelle*), dentro l'“orizzonte del mondo” con la sua soggettività fungente e operante. Scrive, magistralmente, in riferimento alla creaturalità betocchiana, Guglielmina Rogante:

Poeta creaturale è anche Betocchi; ma Betocchi è, soprattutto, il grande contemplatore del mistero della Croce. Arsa come la terra dal sole, «senza canto», è la sua poesia. Genesi e Giobbe, Natività e Calvario sono le sostanziali memorie bibliche di Betocchi, che si incrociano equilibrate in una chiara consapevolezza.[...] Quel mondo popolano che ogni mattina il poeta vede svegliarsi, stupirsi, poi affaticarsi e aspettare, paziente la nuova alba, ai suoi occhi diventa il romanzo di una «permanente creazione». Dio è «universo nascente», Verbo che perennemente torna a colmare di luce il tempo; ma il tempo è, poi, grigia fatica, sempre uguale nei giorni, insospesa. In questo senso Betocchi traduce nel verso cantabile, secondo la vena dei semplici, immaginifica e immediata, la nozione teologica di un Dio di «immanente e permanente creazione» quale è stato pensato da Teilhard de Chardin. [...] Nel trapasso dalla gloria alla *Genesi* al *Libro di Giobbe*, dal Natale alla Quaresima, dallo stupore dell'alba al dolore del giorno si sintetizza la poetica religiosa di Betocchi, poeta non abituato a rifugiarsi nell'esercizio della parola, ma a spremere la parola dall'incontro e dallo scontro del vero. [...] Il libro di Giobbe e la passione di Cristo sono i testi biblici alla cui luce Betocchi interpreta il libro della vita. [...] Così, dopo la lode della *Genesi*, dominante in *Realtà vince il sogno*, ne *L'estate di San Martino*

24 Si rimanda a HUSSERL E. 1972: 34-38.

(1961) Betocchi volge alla contemplazione della Quaresima. È una religione che ascende nell'esercizio della pazienza, ma non si slancia nella luce del volo mistico. Punto d'arrivo è la Croce. La Croce si leva verso il cielo, ne è il lasciapassare, ma la sua sostanza è la sofferenza. Basta visitare il testo dedicato all'amico Caproni per la Pasqua, per rendersi conto di quanto sia vocato alla «contemplazione del mistero della Croce». La Croce è il «linguaggio della vita d'ogni anonimo uomo, fatto di un magro attraversare i giorni e di un avaro tendere verso «l'azzurro». [...] Il tempo dei fatti, «agugliato» di esodi faticosi, di cupi giorni di Giobbe, di calvari, è in Betocchi più ampio del tempo della speranza e della profezia. Del resto se il Betocchi è il poeta biblico, è anche vero che nel testo sacro il tempo dei fatti - cattività, esodi, regni, natività, fuga in Egitto - è ben ampio e il «deserto» invade molta della geografia biblica, mentre la Terra Promessa vive nello spazio interiore dell'attesa e della speranza. In Betocchi non manca la profezia, ma sta celata in mezzo al lungo tempo dei fatti, e non sempre è visibile (ROGANTE G. 2003: 106-110).

Per Paolo Zublena, invece, non ci sarebbe l'ottimistico finale di de Chardin, restando, in Betocchi, "il grido di Giobbe":

L'abissalità del dolore, il bruciante «fuoco della carità», l'eclisse del divino, la pur sempre religiosa percezione della totalità vitale del cosmo paiono cercare, in *Un passo, un altro passo*, nelle *Ultimissime* e nelle *Poesie del sabato*, una sorta di impossibile incontro tra la nuda catena umana della *Ginestra* di Leopardi e l'animismo finalistico di Teilhard de Chardin; sortendo infine un amoroso e crudo faccia a faccia con la vita e con i suoi confini, mediante eco novecentesca dell'eterno grido allucinante di Giobbe (Zublena P. *apud* SEGRE C., OSSOLA C. 2018: 545).

Così Leone Piccioni presenta Carlo Betocchi, uomo e poeta:

Semplice e diritto nel suo canto, mai un addobbo, un arredamento, cercherà di arricchirsi umanamente e spiritualmente con la poesia: umile in se stesso e verso gli altri, sceglie direttamente, intimamente la povertà come sorte. Povertà che voglia dire necessità dell'essenziale: mai avvilito o mortificazione. Una povertà onesta, che può, per un'intera vita, mettere direttamente a contatto con la pazienza, con le sofferenze, con la vitalità, con l'allegria per la partecipazione con gli altri e con

le cose [...] Questo poeta cristiano è sempre in un controllato contatto con un mondo popolare, ricco di elementarietà, di essenza, a pieno elogio di gusti semplici e ricchi; e d'un tratto volto, per "allucinazione" o incontrollata aspirazione, verso imprevedibili, metafisiche altezze, pur partendo dal dato reale ed oggettivo del giorno per giorno. [...] *L'estate di San Martino* (1961) raggiunge i punti più alti della maturità ed inizia, insieme, quel modo della vecchiaia betocchiana di procedere per frammenti, per annotazioni di «taccuino» (anche qui una somiglianza esterna con Ungaretti: partono dall'«allegria» arrivano ai «taccuini»), anche quando si toccheranno le prossimità dell'abisso e della più complessa drammaticità spirituale. *Prime e Ultimissime* (1974) ci porta la quasi integralità delle iniziali raccolte poetiche fino al '54 (praticamente, dunque, il volume *Poesie* del '54 compresa la sezione «Tetti toscani») e quarantatré nuovi frammenti composti fra il '68 e il '73). Son tra i più drammatici di tutto l'umano e spirituale itinerario che Betocchi ci ha fermamente descritto con tutta l'opera sua. Dopo dichiarazioni di fede nell'eterno tra le più toccanti che la poesia del '900 ci abbia lasciato (da ricordare il Reborà degli ultimi canti) come nel frammento 20 della sezione «Di quando in quando» (presumibilmente del '70), il poeta, duramente, ciecamente, toccato dal dolore, novello Giobbe dei nostri anni, come attonito di fronte a quello che gli pare - sono parole di Bo - «il mistero della pietà negata» dichiara la sua disperazione ed il suo sconforto, pare allontanarsi dalla Fede, pur restando in un ambito di piena comunione col Cristo (PICCIONI L. 1994: 381-383).

Il poeta si fa pittore, Dio secondo, *Theós deúteros*: pittore, il poeta? Certo, se il Figlio è anche Figlio dell'Uomo. Uomo e Dio insieme, indissolubilmente. Il viaggio è celeste e terrestre, come quello di Mario Luzi con Simone Martini. I due, o meglio tre, Terra, Cielo, Acqua, si fondono senza confondersi e sono in perenne lotta fra loro fino all'*èscaton* finale. E nel viaggio dell'umanità, inteso come un ritorno, un controesodo, *ad Deum*, come una *reconversio* al Creatore, è presente lo stesso cielo, ma sempre con la componente della materia: l'Angelo appare in tutta la sua luminosità a Maria che si ritrae turbata nella sua ritrosia pur dal vento dello Spirito: cielo e terra, spirito e carne *simul stabunt*. Ma la sua discesa nella caligine della carne è insieme ascésa alla bellezza spirituale; la creatura in ogni suo atto è *creatura*, rinvia alla *sorgente*, l'ascésa è discesa e viceversa; il viaggio che si svolge sulla

terra si comprende nella prospettiva dello sguardo celeste. Cerere, la Terra Madre (la cui idea è sempre associata a quella di Oceano), la Natura che tutto crea attingendo al suo sovrabbondante seno, appare quasi *naturans et naturata* insieme; creatura creante, o dio secondo. E il tempo non è più *chrónos*, il dio indifferente che tutto divora e annulla, ma, paolinamente, è *kairós*, pienezza e redenzione; la speranza fiduciosa e l'attesa vincono il timore: alla buona speranza del mondo pagano si sostituisce la speranza certa del cristianesimo, fondata sull'evento della Resurrezione di Cristo, che sarà anche di tutta l'umanità. Ma quel che mi pare davvero unico, nella poesia di Betocchi, è la singolarissima prospettiva data dal 'prima' della creazione del mondo, dal seme: e così canta il sorgere dei giorni, il morire del seme per la fioritura. Io leggo la raccolta betocchiana come si legge un «poemetto», cioè un discorso compatto e totalizzante, compatto nella sua unità stilistica e ideologica. E se la scrittura, come la psicanalisi, è una dissoluzione di sintomi e fantasmi, uno svuotamento dell'eccesso di desiderio nella parola, il poeta, come l'analizzante, ricostruisce la propria fiducia e la propria capacità amorosa nel discorso trasferenziale scritto, ove la parola ha una propria autonomia estetica e, come autentico *medium* fattuale, va oltre se stessa e diventa parola-musica in cui *éthos*, sentimenti, emozioni e stati d'animo si fondono: essa riflette in modo più diretto e immediato l'essenza stessa dello spirito; è una predicazione, il termine medio, insomma, il centro ideale che tiene uniti i due estremi (io-spirito *lógos* e parola fattuale, *dabàr* biblica) e che scompare dall'*acies* attenta e si fa portatrice di senso. Metafore, ipostasi, sinestesie, ossimori, ecc. personificano cose materiali e astratte e tutto si materializza e spiritualizza, nei suoi versi, passando per il corpo della Natura attraverso un'introduzione metaforica, cioè uno spostamento della pulsione nelle parole che rivelano e velano a un tempo; vi si avverte freudianamente l'effetto di discontenuto prodotto dall'*éros* sublimato, ma anche, marcusianamente, l'espressione soddisfacente dello spirito umano che sottomette l'*éros* al *lógos*: in ogni caso l'eclissi o lo sdoppiamento del soggetto, una volta riconosciuti e nominati, sono capaci di creare unità. Il poeta svolge, in definitiva, un discorso sull'amore all'*altro*, sulla linea di Lévinas, che è, come lui, orientato al Tu divino. Allora, per dirla con Julia Kristeva²⁵, la psicanalisi e la po-

25 Si veda KRISTEVA J. 2001: 19-33.

esia devono «risvegliare l'immaginario, restituire valore all'illusione», per permettere lo spostamento all'infinito della pulsione nella parola e la possibilità permanente della perfezione; la separazione e la ferita (si ricordi qui Luzi!) alimentano la scrittura: il movimento di qua e di là dalla soglia. Il vuoto meridiano tra *yin e yang* è l'equivalente taoista dell'uomo nella triade confuciana Cielo-Uomo-Terra, in cui l'elemento mediano è in movimento verso la perfezione.

Il vocabolario dell'autore è ricco di mille animali, di fiori, luci e verde, riportando ad amare narcisisticamente il corpo eternamente nutritivo della madre terra. Si può cogliere, quasi *sub velamine arcani*, la distinzione tra simbolico-univoco-maschile e semiotico-multisignificante-femminile, perché il linguaggio semiotico diffonde la materialità che resiste al significato univoco del linguaggio simbolico: il semiotico - ci riferisce sempre la Kristeva²⁶ - riscopre il corpo materno (che precede il desiderio e la dicotomia soggetto-oggetto) attraverso ritmi, assonanze, ripetizioni di fenomeni che tendono all'autonomia del senso. In definitiva e a conclusione, il poeta, di là da compiacenze edonistiche ed estetizzanti, esprime un «sentire» che affonda le radici in un *humus* primigenio che diventa *páthos* religioso, ove l'Arte raggiunge una trasumanazione della realtà; e il fantasma estetico, liricamente esaltato nello slancio poetico, si traduce in plasticità ad ampio respiro, che testimonia il suo afflato tra nostalgia del passato e speranza per un futuro migliore, che non è folgorazione epifanica, in una connotazione assiologica, ma si affida all'immagine-metafora del tempo e del viaggio tra dimensione sincronica e diacronica del presente naturale, del passato esistenziale e del desiderio di una temporalità conativa, quella dello spirito, che si esprime in forme teleologiche rese con una rara raffinatezza formale, che richiama l'ultima produzione dei grandi poeti contemporanei, Sereni, Caproni, Luzi e Rebora.

Il poeta è dunque il veggente capace di rivelare la verità sconosciuta e diviene *pontifex* tra realtà sensibile e la cifra universale del *cosmico vuoto*. Nelle sue visioni gli esseri, gli oggetti, le cose si animano grazie al linguaggio e alle sue capacità espressive, come avveniva per il Rimbaud che, nella *Lettera del veggente*, fa risaltare «l'anima per l'anima, riassumendo tutto, profumi, suoni, colori [e] il pensiero che si aggrappa al pensiero e tira».

26 Si veda Kristeva J. *apud* BUTLER J. 1999: 101-ss.

Protagonista principe della poesia di Betocchi è, in definitiva, l'anima, intensa non solo come entità spirituale, ma - conformemente all'accezione classica di *psyché* - anche sinolo inscindibile di intelligenza e di ricordi. *Integritas, proportio, claritas et pulchritudo* raggiungono la *perfectio* e la sua poesia racchiude davvero, per dirla con Hans Urs von Balthasar, «il Tutto nel frammento»: «*Das Ganze im Fragment!*».

L'epifanica celebrazione della vita è simile a un mare d'immenso amore le cui onde ci travolgono, c'inebriano, ci trascinano in un caldo amplesso, laddove il senso del reale scompare e si annulla fondendosi con l'immenso desiderio dell'Infinito. La vita dell'uomo sulla terra ha bisogno dell'amore, verità della storia, sin dal seno materno, quando alla sua *bocca di latte* sono distillate soavi *gocce d'amore*. È questo, in sintesi, il messaggio della raccolta poetica che, quasi univocamente, celebra il grande e affascinante tema dell'Amore, che, pure, si confronta col dolore e con la dubbiosa fede, che, alla fine, si fa abbandono proprio perché profondamente tale, e si dona agli altri, mentre trasforma il mondo dentro di sé e trasfigura *Éros* in *Agápe*. E però il poema si conclude con una *palingenesia* «onde / si formarono e scissero i mondi, / e di cui moriranno, / per rinascere ad altra vicenda» (*Vicenda*), simbolo dell'inimmaginabile istante che aprì le porte del Tempo con la Parola dalla quale, come scrive Emily Dickinson, tutto abbiamo imparato: «Amore».

Su un piano decisamente intellettualistico, di filtratissima eticità, si sviluppa, dunque, la poesia di Betocchi della quale solo un'analisi più capillare ci permetterà di cogliere gli accenti profondamente religiosi, quasi sommersi come echi di campane perduti entro abissi marini o imparadisiati entro sublimità celesti, la cui anima, *naturaliter* limpida, sa toccare una grazia squisita, intima e affatto celestiale, che raggiunge, per dilatati cerchi di estatica contemplazione, il volto consolatore e pietoso del Padre: «Dio ti riconoscerà per suo» (*Lui che mi dette con la vita il corpo*).

Una poesia, dunque, che tocca alti vertici religiosi, tutta nutrita di meditazioni, anche discorsive, e elevantesi, per gradi, quasi alla gioia della contemplazione mistica che non fuga, con pari letizia, le nebbie della storia per congiungersi al primo *fiat*, come le tenebre del tempo a venire, e per leggerci il presagio della vittoria dell'Amore e della Giustizia universali «del Dio volitivo dei padri, [...] un solo Dio» (*Lungo la via*). Il Dio con cui si stabilisce il dialogo è maturato con noi, *inte-*

riorem in portum, sin dall'infanzia, nell'educazione familiare, nella liturgia, nella preghiera progressivamente dilatata nella propria ricerca fedele del disporsi dei sensi al soffio fecondatore dello Spirito...

Di qui la possibilità agevole per la sua poesia di toccare l'accento dell'orazione e di inserirsi nella naturalità cosmica senza tuttavia uscire dalla sommersa autobiografia dell'autoreferenzialità narrante della sua anima e della sua psiche.

Al poeta non sfugge la fragilità creaturale, messa a dura prova dalle asperità della vita: solo il Signore può sanare i cuori affranti: «e ancora non riesco / a prosternarmi al mio Dio come vorrei, / dalle trite mie scorie doloranti» (*A pochi passi da casa*). Se la poesia di Betocchi si presenta come una stupenda celebrazione dell'amore quale inno alla vita, sbaglierebbe chi pensa che egli abbia bandito quel pessimismo latente - e più spesso patente - che caratterizza la sua lirica e che l'ultima produzione evidenzia a chiare lettere.

Ad lucem per Crucem: si può contemplare il miro gurge della sflogorante luce solo dopo la dolorosa esperienza del Calvario, quasi antitesi necessaria del Tabor. E però la poesia è, per il nostro, una *suprema lex* dell'Amore per la quale l'uomo ha il dovere di perfezionare sé stesso (in ideale continuità con Socrate, Kant e l'Evangelo, obbedendo a una norma immutabile di condotta che lo rende capace di farsi costruttore di senso in una fratellanza universale fondata sull'*éthos*); è un atto d'amore, una legge morale assoluta dello Spirito, un brusio d'armonia celeste che parla al suo cuore, rendendone partecipi tutti gli altri, attraverso la confezione dei suoi versi. La sua poesia è fede nel bene, speranza d'amore, giustizia nell'indeclinabile verità del creato che il poeta sente agitarsi in sé e che dilata nel suo mondo lirico. La spontanea inclinazione di questo poeta alle forme lessicali colte, ma senza lenocini - scavate nel profondo io dello scrivente, martellanti e icastiche - si oppone, ad ogni modo, alle componenti dell'agrovigliatissimo gusto culturale e vanta perciò una quotazione cospicua ed è uno degli indici più eloquenti della spontaneità novecentesca, sotto le spoglie d'ingenuo candore e immediatezza espressiva, nel percorso teleologico di una lirica dotta, colta e raffinata. In ideale continuità con la grande poesia religiosa del Novecento (e sono innegabili i punti di contatto o le sinergie sinestetiche con Domenico Giuliotti, Clemente Rebora, Angelo Barile, Alessandro Parronchi, Barbara Tosatti, Antonia Pozzi, Giuliana Palieri Annesi, Davide Maria Turollo, Margherita

Guidacci). Betocchi registra la tendenza all'attività creativa del poeta cantore come «pittore della parola», che affonda le radici in un *humus* primigenio, spesso latente, e mira alla rappresentazione del *páthos* religioso, degli affetti universali, delle dinamiche ebbrezze delle creature e della sua arte al contatto con la natura. Dunque, nella saldezza e concretezza di una visione non avulsa dal reale o dal sensibile, la sua opera ha quasi sempre un sentore di mito (e conferma, senza culturalismi archeologici, che l'arte è la trasfigurazione di una realtà o di un fantasma estetico liricamente accarezzati e esaltati nello slancio poetico di una visione, che non è mai imitazione fredda e calcolata del mondo, con ampie e dense pennellate dello spirito, con fluido ritmo di arcane musicalità, con vuoti e pieni dell'animo ben significati dalla selva metaforica e dalle figure retoriche) e non va disgiunta dall'azione morale con la quale, anzi, vive in rapporti d'intima e feconda connessione. Il poeta è come un alfiere disincantato d'un mondo ideale che è in tramonto (o che, forse, esiste solo nella sua fantasia o non c'è mai stato), di un'età che precipita e che non consente ritorni. E a questo mondo che va sempre più abiurando gli ideali, recidendone i valori, a questa società ferita a morte e senza sorrisi, a questa generazione sempre più tradita e vinta e depauperata dalla «notte etica» e segnata dal «crepuscolo del dovere» e che è stata perciò definita "L'era del vuoto" - *L'ère du vide* -, per dirla con Gilles Lipovetsky²⁷, che ha rinunciato alle «grandi narrazioni totalizzanti» (si veda LYOTARD J.F. 1991), secondo l'efficace espressione di Jean-François Lyotard, e che ha visto la morte del soggetto razionale e universale che si era imposto nella grande etica classica e nei sistemi morali coerenti e unitari da Descartes a Sartre (si veda BADIOU A. 2003: 12-14) egli dedica i frutti maturi e pensosi della sua lirica, spesso sferzante e melanconica; e seguita imperterrito a scrivere poesie: navigatore solitario nell'immenso pelago dell'egoismo, geniale e solo, e, tuttavia, consapevole dell'immane e titanico tentativo che lo spinge a scrivere ciò che lo spirito dentro gli detta.

Ad una prima lettura dell'antologia del Nostro - e mi avvio alle conclusioni con una valutazione globale di tutta la sua lirica - si rimane subito colpiti dallo stile del poeta (in sintonia con molti altri autori del secondo Novecento, dei quali sono stati evidenziati, precedente-

27 Si veda LIPOVETSKY G. 1992: 215.

mente, i caratteri salienti delle loro liriche, e, perciò, si son dovuti ripetere concetti già espressi, analizzando le sue composizioni), che, a livello comunicativo, esprime enunciati che non rasentano l'entropia, per il fitto tessuto analogico intrecciato da audaci legami sottintesi e per l'eccessiva carenza d'esplicitazioni e riferimenti denotativi. In altre parole i suoi versi non rischiano, *prima facie*, l'incomunicabilità, perché sembrano fondarsi troppo sulle relazioni interlocutorie con i destinatari, che dovrebbero comprendere automaticamente i contenuti sommersi, criptici, *sub velamine arcani*.

Occorre mettersi in sintonia con lo spirito del poeta. Difatti, nella comunicazione, oltre al polo entropico, che è quello della massima economia dei significanti, vi è quello sintropico che ci garantisce la compressione, anche fin troppo chiaramente, degli enunciati, perché si basa su una pluralità di significazioni convergenti sullo stesso concetto, di modo che chi riceve la comunicazione non può assolutamente più nutrire dubbi né sull'identità, né sulla chiarezza, sia pure ripetitiva, delle proposizioni.

Per converso Betocchi è molto sintropico, epperò molto ridondante; nondimeno, però, e questa è una caratteristica singolare della sua lirica, egli non rifiuta, nella creazione della sua composizione estetica, gli schemi metrici tradizionali, né strofici né ritmici (come avviene per i poeti entropici), a cui affida le suggestioni evocative della parola, sistemando, in un mantello lessicale pregnante, i concetti, le sensazioni, gli stati d'animo e le riflessioni personali. Oserei definire, da questo punto di vista espressivo, Betocchi un poeta decadente «post-ermetico».

Gli argomenti affrontati, sempre in coppia antitetica (Odio-Amore, Bene-Male, Vita-Morte, ecc., con un'indagine retorica intesa come arte e tecnica che comunicano e analizzano, spesso inconsciamente, le funzioni espressive e le scelte lessicali, stilistiche e grammaticali), ci permettono un riscontro preciso e puntuale, mediante la «scomposizione» dei suoi componimenti poetici e poematici, dei temi e dei motivi che informano l'intera raccolta. La spontanea inclinazione alle forme essenziali e semplificate - artatamente studiate e volute - può suggerire nei suoi confronti la qualifica di «postermetismo o primitivismo», che cela una quotazione cospicua della sua lirica che è espressione degli indici più significativi ed eloquenti della post-cerebralità novecentesca, cui oppone la rivalutazione del sentimento nella cele-

brazione dell'inno all'Amore, che è la glorificazione epifanica della vita, che egli intende decantare contro l'impero della tecnica che si è sostituita come nuovo universale moderno alla metafisica tradizionale, come nota acutamente Heidegger, facendo dell'uomo soggetto un oggetto delle proprie realizzazioni e che, ora, rischia di compromettere non solo la propria esistenza, ma quella dell'intero cosmo verso cui incombe il principio di responsabilità²⁸. La sua poesia, pertanto, dev'essere inclusa tra le più convincenti manifestazioni dell'espressionismo contemporaneo, in chiave postermetica e classicheggiante, quantunque talvolta quasi crepuscolare, giacché il suo primitivismo (si pensi alle *archai* ternarie terra, acqua e spirito e alla loro non mescolanza - *akéraiōs* - tra luce e tenebre e alla terra, *metra*, propriamente matrice, simile a un grembo materno, celebrate nelle sue sillogi) non rimane estraneo alle correnti rinnovatrici del secolo scorso. Con sapienti accentuazioni lineari e volumetriche egli raggiunge, nei modi consentanei alla sua indole, l'incarnazione tattica del fantasma accarezzato nella mente.

La sua poesia, come ho rivelato all'inizio di questa disamina, si muove in un duplice percorso simbolico, vale a dire in un'unità inscindibile archetipico-teleologica, in prospettiva metafisico-anagogica e sovrastorica, e in un'ascésa-ascèsi della sua vita sul proscenio del mondo. La sua è *au fond* una lirica sofferta; si avverte, infatti, in essa, una faticosa e disperata ricerca mirante a scoprire un'epifania nascosta, che, attraverso la sonorità musicale, non dimentica - anzi rispetta e cerca, sia pure in forme espressive nuove e affatto personali - le norme della vera arte, per offrirci un vedere e sentire sinestesici e profondi, difficilmente raggiungibili in altre voci poetiche, e ci consente di entrare nei poli ontologici del suo spirito, anche attraverso rime «aspre e chiocce», per una sorta di sfiducia quasi semantica nella parola, spesso incapace di veicolare sensazioni forti e in traducibili in morfemi linguistico-espressivi. In definitiva la poesia di Betocchi è sperimentale e i suoi registri espressivi indicano, *apertis verbis*, una *contaminatio* di motivi caratterizzati da un elemento fortemente connotativo che determina un'arsi e una tesi del suo spirito, che scandisce ogni sillaba della sua lirica.

28 Si veda JONAS H. 1990.

La parola si presenta, fin da subito, nella sua pregnanza polisemica e sinestetica, con una musicalità visiva del verso (che è musica per l'occhio), che ne cadenza il ritmo, in una continuità ininterrotta con i grandi poeti della nostra contemporaneità, ascendendo il dilettevole monte dell'arte con un equilibrio armonico e sostanzioso, in un anelito di fede e di libertà, affinché l'uomo abbia, da ultimo, un futuro migliore. La lirica di questo poeta è dunque delicata e fresca come il disfilarsi di filigrane di speranza sotto le stelle, agile, tornito e sonante il suo verso, armonico il canto d'insieme, pensoso e riflessivo, e però sempre valido il motivo d'ispirazione, che tutta la sua poesia anima di chiara bellezza.

Tutta la poesia di Betocchi, come è stato notato da Bo, è un *itinerarium in Deum*: «Dio resta il punto di arrivo della sua lunga peregrinazione» (Bo C. *apud* CECCHI E., SAPEGNO N. 1969: 351); ciò che è umano è destinato a finire «ciò che fonda la vita è perituro» (*In Cividale*), mentre solo l'Eterno ci arricchisce di gioia «poni [Signore] su una bilancia la nostra anima, / una bilancia sospesa nell'eterno, [...] affinché l'eterno / sia il nostro livellamento di gioia / che crede in te Creatore» (*Per l'ultima nata*); Dio solo può rendere eterno il tempo «dei miei giorni corti puoi fare un'eternità» (*Un passo, un altro passo*); come Giobbe, e novello Giobbe, viene a contesa con Dio: «se era Dio che lo permise, ma chi / amavo se non lui, con cui dolermi?» (*Il vecchio: stravaganze, sventure, destino*, 1), dacché la sofferenza è e rimane un mistero: «è un arcano disegno il vero sofferente, / un vero sepolto nella mia carne / [...] e dolore e destino» (*Ivi* III, 7). Il dolore resta muto: «uno solo il dolor silenzioso ne ascolta, / [...] E chi vive cammina sull'orlo dell'abisso [...] chi crede in Dio / si appresti ad essere l'ultimo / dei salvati, ma sulla croce, ed a bere tutta l'amarezza dell'abbandono» (*A mani giunte, e ivi*, 1). Solo il Vangelo ci salva «Fra te e la salvezza non / altre vie che quelle segnate / dal Vangelo» (*Ivi*, III); «allora il Vangelo ci insegue / come il veltro la preda agognata» (*Ivi*, II); e, rivolgendosi a un interlocutore assente: «No, non temere mai nulla da Dio» (*Ivi*, V). Betocchi, come il Vangelo di Giovanni, va al Principio, alla fonte, all'atto del nascere» (*Di quando in quando*, IV), anzi a «prima del punto del nascere, [...] a quel creativo esistere, atto creativo» (*Ibidem*), in un consentimento cosmico universale, a un «celestiale quid silvestro» (LUZI M. 1984: 68); «e pensi col pensiero del fiume, / con l'immobile esistere fluisci» (*Sull'Arno, di primavera*). Tut-

to è, in senso eracliteo, in movimento, ove nulla è mai definitivamente compiuto: «E crede, [il poeta] infinitamente crede al mutamento. E vi scivola / dentro. Tutto è compiuto / e tutto è da compiere» (*Nel mio silenzio*), «nell'inesausto mutarsi» (*Ne' miei panni*): «vita come morte, / morte come vita, abbracciata all'eterno» (*A se stesso*), «frazione dell'eterno cammino / [...] di ciò che disfaccendo sta facendo / la vita [...] eternità non eterna / perché è soltanto la vita, e non altro che vita / nel cui principio si consuma, provvisoria, una fine» (*Su un detto di Einstein*, I); «poiché [essa] si rinnova continuamente» (*Ivi*, II), «nulla finisce, anzi tutto continua, o morte» (*Qui e ora*), «divenir mio universale» (*Ibidem*); siamo «sul ramo della vita» (*E ne dondola il ramo*), ci ammonisce Betocchi, per «nascere e morire» (*Alla finestra, d'inverno, all'ora della prima messa*) e «la vecchiaia è una nuova stagione, / una stagione più alta» (*Salmo*) «tra la vita e la morte» (*Diarietto invecchiando*, XX), mentre la vita, dice il poeta, «vita che sarà, che non / esiste ancora» (*Di quando in quando*, 20), sta aspettando «l'ora scottante che trapassa» (*A cuci e scuci*, 19), consapevole egli che «non c'è differenza fra vita / e non vita, poiché nel cosmo non c'è altro / che vita» (*Breviario delle necessità*, V), «finché venga la morte» (*Giustificazione di una poetica che non fu mai tale*) della «creatura / quale la fece Iddio nata a soffrire» (*A se stesso, di sera, la vigilia di Natale*), ma anche ad abbracciare «il quieto, sempiterno mare» (*Classicismo salernitano*) «nella fede duratura / che verdeggia all'infinito» (*Dedica a un ragazzaccio*), nella speranza «per ciò che sempre vive, e sempre è» (*Ivi*, IX) nel «grande immenso oceano / della vita non mia, vita che arriva» (*A cuci e scuci*, IV) nei «giorni nati / a morire» (*Altre memorie comuni*), della «vita [che] è un laboratorio doloroso» (*Nel giardino di Susanna*) in vista dell'«eternità, come un'altra, ma più libera creazione» (*Da più oscure latebre*, 7). Il Corpo Santo di Cristo e il Suo Sangue divino ci hanno redenti: «il pane è vero corpo di Gesù; e il vino, / il sangue che t'ha redento» (*Resurrexit*) e, per Cristo, noi siamo: «Se Tu esisti / anche noi esistiamo» (*Messa solenne*), «inconsutile essenza» (*Di quando in quando*, 11), che «dentro brulica del suo disegno» (*Il vecchio: stravaganze, sventura, destino* II, 3). Per il poeta «il tempo resta immutabile» (*Come sogni*), «senza origine» (*Lied*), nella sua «natura biblica, un dì danzante come David» (*L'età maggiore*), «nella vita che è un trasmigrare di giorni» (*Al termine del giorno*), in «quest'esistere, / in cui mi trasformo e muovo» (*Di se stesso, ai 60 anni*), ne «i

mattini, i meriggi, le sere, / le notti; sempre recanti seco / e quali segni, immoti mutamenti» (*Siesta*), «in sé immutabile / [il tempo] contempla[ndo] il proprio esistere e morire» (*Ibidem*), mentre dice Betocchi, «immutato / assisto ai momenti che passano» (*Del variabile mondo*), «su per la pianta dell'esistere, / [...] vita come morte, / morte come vita, abbracciata all'eterno» (*A se stesso*), «nel breve tempo suo» (*Vicenda*). Betocchi valorizza anche «un brincello / di tempo [...] un brincello, mai [...] buttato via» (*Di quando in quando*, 1).

Mi piace terminare con Pietro Civitareale - anche se alla sua analisi del 1977 mancano le ancora inedite *Poesie del sabato* (Mondadori, Milano 1980) e le *Poesie disperse edite e inedite* (Mondadori, Milano 1984); ma ciononpertanto essa ha un valore conclusivo per definire l'intera parabola poetica betocchiana nel segno della continuità, confermata, a mio parere, anche dalle ultime sillogi, dalla prima lirica (da *Prime, Realtà vince il sogno*, "Io un'alba guardai il cielo"), all'ultima (da *Poesie disperse edite e inedite*, "Vicenda") -:

Basta soffermarsi sulla qualità del suo dettato poetico (in cui si riassume tutta la sua geografia spirituale), che si manifesta sempre con una purezza di linee che fa pensare ad un paesaggio mistico. La sonorità e la cantabilità tutte toscane, sono segni esclusivi di gravidanza, anche se nelle sue ultime prove sono quasi del tutto scomparse per lasciare il posto ad un gioco di levigature da cammeo, ad una secca discorsività tutta sabiana, ad un segreto di povertà locutoria, che è poi in se stessa una nuova ricchezza. E ciò ha un solo significato: che ci troviamo di fronte a una poesia impregnata delle cose del mondo, ma nello stesso tempo fuori di ogni problema contingente, ad un minuto realismo poetico, ma anche ad una aspirazione inflessibile ad un assoluto spirituale: come dire che, al di là delle trasformazioni - lungo tutto un arco che va dai tempi di *Realtà vince il sogno* fino ad oggi -, Betocchi è rimasto sempre ed essenzialmente fedele alle sue più autentiche ed originarie premesse (CIVITAREALE P. 1977: 102-103).

Poeta originale, Betocchi, anche dal punto di vista linguistico, come lo stesso Civitareale ci ricorda:

Non va dimenticato, d'altra parte, che il carattere linguisticamente appartato (aulico ed arcaico in certi casi) di un poeta come Betocchi si posa anche sul fatto che il suo punto

di partenza è in realtà più arretrato rispetto alla congiuntura Pascoli-d'Annunzio, che la sua *langue poetique* si innesta direttamente nella tradizione ottocentesca europea, tra Foscolo, Leopardi e Carducci, tra Thompson e Hopkins, tra Baudelaire, Rimbaud e Lafourge; che non sempre ha scontato quel distacco dalla tradizione aulica nostrana che è uno dei portati più sostanziosi dell'esperienza pascoliana e dannunziana. Le affinità Saba-Betocchi e Rebora-Betocchi continuamente riproposte dalla critica, passano anche (e direi soprattutto) attraverso questa ascendenza che rappresenta poi una divaricazione rispetto alla linea ortodossa della lingua novecentesca: cosa che fa di Betocchi, con Saba, Valeri, Penna, Caproni, uno dei campioni di quell'anti-Novecento ancora tutto da storicizzare (CIVITAREALE P. 2003: 99-100).

2. *Il tempo tridimensionale nella poesia di Carlo Betocchi*

Nella terza e conclusiva parte della disamina betocchiana sul tempo nella sua poesia, "Betocchi tra «fabula» e «intreccio» narrativi", si considererà la poesia di Carlo Betocchi sotto la forma di un racconto che ci permetterà di capire quale tempo il poeta prediliga (lungo, corto, sintetico, analitico, dilatato, rallentato, allungato, tempo della storia e tempo del discorso) per tracciare non solo un profilo della poesia, ma anche, e soprattutto, dell'autore, con una lettura dal profondo dell'anima e con uno scavo interiore, nel grembo del silenzio ontologico, in cui si radica l'essenza più intima dell'io, prima di aprirsi all'intersoggettività, alla comunicazione vitale, dopo il lungo, faticoso e abissale ripiegamento, da cui si origina la poesia.

La trama narrativa è costituita dai personaggi (persone, animali, cose) che sono uno specchio per il lettore; per raccontare occorre la gestione del tempo narrativo nella strategia dell'incontro "narratore/lettore" nella "focalizzazione", o "punto di vista", dell'avvenimento.

La poesia di Betocchi ha intrigato, in questi ultimi anni, dopo ingiustificati silenzi, lettori ed esegeti (e Carlo Santoli con la sua magistrale monografia sul poeta intende non solo, in linea con molti altri, riscattarlo, ma evidenziarne la grandezza con una proposta che ne rivendichi l'assoluta creatività, nella sua dimensione biblica e scritturale, come tensione verso l'Assoluto dell'intera poesia betocchiana), per la sua originalità, tutt'altro che gregaria e derivata. Sulla poesia

betocchiana, quindi, anche per la peculiarità della sua costruzione che si rivela, ad uno sguardo più attento ai fenomeni letterari, ben altro che approssimativa, si sono applicati gli strumenti di lettura propri dell'analisi narrativa, contribuendo molto alla comprensione di questo straordinario "racconto" poetico attraverso la lente privilegiata dell'attenzione alla costruzione del racconto e dei suoi elementi costitutivi (trama, personaggi, cose, tempo, spazio, ecc.) con una strategia retorica e performativa che, nella forma del racconto, presenta i suoi snodi fondamentali emersi e che emergeranno: i personaggi, gli animali e le cose reali e immaginati come figure di immedesimazione o di distanziamento per il lettore; la gestione del tempo narrativo come alternanza di ritmi e disposizione degli eventi selezionati; l'uso dello spazio non solo come sfondo dell'azione; le strategie scelte dal poeta/narratore per conquistare la fiducia dei lettori, guidandoli lungo un percorso a sezioni più rallentate. La velocità o durata narrativa, che scaturisce dal rapporto fra *tempo della storia* (TS) e *tempo del discorso* (TD) può essere molto diversa anche all'interno di una breve composizione poetica e orientare sapientemente (quando il narratore/autore è davvero bravo, e Betocchi lo è) la partecipazione del lettore alla storia raccontata, garantendogli i giusti tempi di *relax* o di azione ed enfatizzando o minimizzando alcuni momenti, per segnalarci cosa è importante, o, al contrario, trarlo in inganno e garantirgli il piacere di una sorpresa finale. Raccontare bene è anche una questione di ordine: si può scegliere di seguire l'ordine cronologico delle vicende (e Betocchi parte dall'*alba* della creazione rinviandoci alle origini genesiache del «Bereshît barà 'Elohîm'et hashamajîm we'et ha'arets» (*Gen* 1, 1) narrate come avvenute nel mondo reale o fittizio, che il racconto istituisce, oppure si possono intenzionalmente disporre delle alterazioni lungo il discorso, anticipando o posticipando informazioni o portando (come avviene di sovente in Betocchi) il lettore ben al di fuori dell'arco cronologico degli eventi narrati. In analisi narrativa di solito si distinguono cinque possibili forme di durata. Esaminiamole a partire da quelle con ritmo più lento, fino alle più veloci:

1) *Pausa*, in cui TS = 0, perché non viene narrato alcun avvenimento (non accade niente, l'azione non procede) e le parole vengono utilizzate per descrivere ambienti o personaggi/cose/animali o riportare pensieri (pausa descrittiva o riflessiva = è presente in Betocchi).

2) *Narrazione rallentata*, in cui $TS < TD$, perché vengono spese molte parole (righe, pause, ecc.) per raccontare eventi che coprono tempi piuttosto ridotti (è l'equivalente, in narrativa, del *rallenty* o *slow motion* cinematografico: è presente con assoluta prevalenza in Betocchi: tempi lenti);

3) *Scena*, quando, sostanzialmente, $TS = TD$, ossia il tempo che occorre a narrare un avvenimento è equivalente al tempo degli avvenimenti stessi, come quando si riporta un discorso diretto: non è il caso di Betocchi);

4) *Sommario*, in cui $TS > TD$: avvenimenti anche molto estesi nel tempo vengono sintetizzati in poche battute: non è il caso di Betocchi;

5) *Ellissi*, dove $TD = 0$, ossia a un evento non corrisponde alcuna parola del racconto: non è assolutamente il caso di Betocchi.

Betocchi insiste molto sul tempo (cronologico o dell'anima) e sullo spazio, anch'esso reale o immaginato. Le ambientazioni non sono sfondi casuali degli eventi, ma svolgono numerose funzioni: creano un'atmosfera, offrono l'occasione per una riflessione, rivelano tratti dei personaggi nel loro interagire con i contesti stessi e suscitano associazioni. Le ambientazioni possono introdurre conoscenze importanti e anche costruire la struttura complessiva di un testo poetico: esse creano, nel loro insieme, le condizioni, le possibilità e le limitazioni entro le quali i fatti e/o eventi tracciano i loro destini. Trascurare l'ambiente significa perdere buona parte di una silloge, soprattutto se è di Betocchi. La voce narrante è elemento costitutivo di ogni testo, soprattutto se il narratore è anche autore, come nel caso di Betocchi: il lettore (narratario) stabilisce un patto di cooperazione con il narratore/autore. In effetti il lettore tende a dare fiducia al narratore, a prendere per buono ciò che egli narra; l'autore provoca il lettore col suo "punto di vista", col quale vuol fargli vedere un avvenimento narrato, che può essere un discorso non focalizzato: il narratore esce dai confini spazio-temporali entro i quali si svolge l'azione e offre un'informazione che non è percepibile rimanendo all'interno del racconto, o, interiormente, focalizzato: il narratore accede all'interiorità del personaggio, rivelandolo, o esterno: visione dal di fuori del personaggio, non della scena. Ma vi è sempre un punto di vista perché il discorso enuncia ogni volta una percezione della realtà, vera o fittizia o dell'anima; non vi è una neutralità enunciativa, ma un punto di vista raccontato, che può essere embrionale o minimale e che fa prevalere

il racconto sull'autore; un punto di vista rappresentato che permette all'autore di descrivere con parole sue (come locutore) le percezioni e i pensieri dei personaggi che ne sono la fonte enunciativa, ma quasi mascherati dietro l'autore; un punto di vista asserito, che è il discorso diretto. A prevalere, in Betocchi, è il punto di vista rappresentato in cui il narratore è dappertutto in sovrimpressione (narratore onnisciente). Vi è la prevalenza del *quomodo* (costruzione del racconto) sul *quid* (storia raccontata). La distinzione tra «storia» e «discorso» è tra le principali acquisizioni della teoria narrativa; ad essa si riallaccia un'ulteriore distinzione non meno importante, tra «livello diegetico» e «livello extradiegetico» del racconto poetico. Se la storia è il racconto ordinato – sul piano cronologico e logico – di ciò che è narrato, il discorso è una riflessione dell'autore; analogamente il livello diegetico riguarda la realtà dei personaggi e degli avvenimenti così come sono, il livello extradiegetico riguarda i legami e i rapporti al di fuori della narrazione; essi corrispondono al tempo della storia e al tempo del discorso, con la netta prevalenza, in Betocchi, del secondo sul primo; così, il livello extradiegetico prevale su quello diegetico. Dopo questa necessaria premessa sarà più agevole comprendere la *fabula* (tempo reale e tempo della storia) e l'intreccio narrativo (tempo non cronologico e privo di sequenza logica).

IL TEMPO TRIDIMENSIONALE:
DINAMICO, CONTINUATO E STATICO
NELLA POESIA DI CARLO BETOCCHI

A) Cronologia delle opere di Carlo Betocchi

Tre suoi volumetti usciti in precedenza [*Realtà vince il sogno* (1932), *Altre poesie* (1939), *Notizie di prosa e poesia* (1947)] Carlo Betocchi li raccolse nel 1955 in una pubblicazione *Poesie*, che meritò il «Premio Viareggio di Poesia», e nella quale egli aggiungeva pure una nuova sezione intitolata *Tetti toscani*.

Oltre a *Notizie di prosa e poesia*, nel secondo dopoguerra era pure uscito, prima di *Poesie*, il volume *Un ponte nella pianura* (1953).

Nel 1974 [quando già erano state editate *L'Estate di San Martino* (1961) e *Un passo, un altro passo* (1967)] fu stampata una raccolta dal titolo *Prime e ultimissime*, nella quale confluirono, sotto la denominazione di «*Prime*», i componimenti delle quattro sezioni già apparse in *Poesie* [cioè: *Realtà vince il sogno*, *Altre poesie*, *Notizie di prosa e poesia* e *Tetti toscani*] e di «*Ultimissime*», le poesie scritte dopo il 1967.

Quella del 1974 era, quindi, una pubblicazione che compendia-va [per il nuovo editore «Mondadori», al quale Betocchi era passato provenendo da «Vallecchi»] l'intera produzione precedente e quella recentissima ed acquistava, su proposta di Vittorio Sereni approvata dall'autore, il titolo di *Tutte le poesie*, che si è mantenuto così pure nel 1984, sempre presso «Mondadori», e, nel 1996, presso «Garzanti».

* La colorazione del testo indicante il tempo tridimensionale: dinamico, continuato e statico nella poesia di Carlo Betocchi è presente nell'edizione digitale del volume pubblicata online.

In realtà la raccolta poetica di Betocchi era già stata scomposta nel 1978 da Carlo Bo negli «Oscar Mondadori» col titolo di *Poesie scelte*, scomposizione operata per inserire tra *Prime* e *Ultimissime* le due sillogi cronologicamente intermedie de *L'Estate di San Martino* e di *Un passo, un altro passo*, ma poi l'intera articolazione poetica si è completata nel 1980 con l'aggiunta delle *Poesie del sabato* e con il corredo di una sezione voluta dall'autore, dal titolo *Poesie disperse edite e inedite*.

L'intera opera poetica di Carlo Betocchi si snoda, dunque, cronologicamente come segue:

Anni	Pubblicazioni	Raccolte
1932	<i>Realtà vince il sogno</i>	«PRIME»
1939	<i>Altre poesie</i>	«ALTRE»
1947	<i>Notizie di prosa e poesia</i>	«NOTIZIE»
1953	<i>Un ponte sulla pianura</i>	
1955	<i>Poesie</i>	«TETTI TOSCANI»
1961	<i>L'Estate di San Martino</i>	«LA PAZIENZA», «DEDICHE» «DIARIETTO INVECCHIANDO»
1967	<i>Un passo, un altro passo</i>	«UN PASSO, UN ALTRO PASSO», «UNA VOCE DI TARLO» «DA PIÙ OSCURE LATEBRE»
1974	<i>Prime e ultimissime</i>	«DI QUANDO IN QUANDO» «IL VECCHIO: STRAVAGANZE, SVENTURA, DESTINO»
1978	<i>Poesie scelte</i>	
1980	<i>Poesie del sabato</i>	«STANZE DEL PECCATORE» «I RESTI DEL CORPO» «BREVARIO DELLA NECESSITÀ»
1984	<i>Tutte le poesie</i>	«POESIE DISPERSE EDITE E INEDITE»

Le edizioni, invece, delle opere principali di Carlo Betocchi sono le seguenti:

<i>Realtà vince il sogno</i>	(Firenze, Vallecchi, 1932)
<i>Altre poesie</i>	(Firenze, Vallecchi, 1939)
<i>Notizie di prosa e di poesia</i>	(Firenze, Vallecchi, 1947)
<i>Un ponte nella pianura</i>	(Milano, Schwarz Editore, 1953)
<i>Poesie</i>	(Firenze, Vallecchi, 1955)
<i>L'estate di San Martino</i>	(Milano, Mondadori, 1961)
<i>Un passo, un altro passo</i>	(Milano, Mondadori 1967)
<i>Prime e ultimissime</i>	(Milano, Mondadori 1974)
<i>Poesie scelte</i>	(Milano, Mondadori, 1978)
<i>Poesie del sabato</i>	(Milano, Mondadori, 1980)
<i>Tutte le poesie</i>	(Milano, Mondadori, 1984)
<i>Tutte le poesie</i>	(Milano, Garzanti, 1996)

B) *Classifica dei tempi in Betocchi*

I tempi nei testi betocchiani si possono agevolmente caratterizzare facendo ricorso innanzitutto ad una preliminare nozione grammaticale: l'informazione «aspettuale».

Per «aspetto» si intende la qualità, la modalità di svolgimento dell'azione, concepita nella sua *continuità* o durata, nella sua compiutezza o *dinamica* perfezione, o infine nella sua indeterminatezza *statica* di azione momentanea, puntuale.

Le voci verbali, dunque, in genere hanno un valore cronologico, identificabile nei tre tempi del passato, del presente e del futuro, ma hanno anche e soprattutto un valore «*aspettuale*», che si può fissare almeno in due dimensioni: quella *puntuale* e quella *durativa*. L'«aspetto» indica lo svolgimento interno della situazione espressa dal verbo. Alcune azioni, allora, in relazione al tempo, si concludono in breve e sono quelle *puntuali*, altre, invece, si svolgono e continuano nel tempo e sono quelle *durative*.

La qualità dell'azione, definita nelle due precedenti dimensioni di *puntuale* e *durativa*, si può già notare confrontando, per esempio, il tempo participio passato con il corrispondente presente: «*parlato*» indica un'azione "puntuale" e «*parlante*» indica un'azione "durativa".

La domanda che bisogna porsi, a questo punto, per identificare una dimensione *durativa* è: "per quanto tempo?" e questo emerge, per esempio, nell'imperfetto indicativo «*parlava*», che può rispondere appropriatamente alla precedente domanda, specialmente se confrontato con un passato remoto «*si destò*», dove non ha molto senso domandarsi "per quanto tempo?". La situazione di «*parlava*», infatti, è colta nello svolgersi continuato dell'azione, invece quella di «*si destò*» è presentata nella sua compiutezza.

Il valore «aspettuale» del verbo, allora, veicola la nozione della "maniera" in cui si presenta nel tempo l'azione espressa dalla voce verbale, che può assumere anche tre diversi «aspetti»: quello della *durata*, della *compiutezza* e dello *svolgimento*, caratteristiche che rivelano se l'azione è intesa come momentanea, cioè *puntuale*, oppure colta nel suo nascere, nel suo sviluppo o nella sua conclusione, cioè *durativa*.

Non solo i tempi delle voci verbali, ma anche lo stesso significato di alcuni lessemi verbali è già di per sé *puntuale* o *durativo*, cioè alcuni verbi o indicano un evento che si realizza in un momento [*puntuali*] o mostrano una situazione che si compie attraverso un certo periodo di tempo [*durativi*]. Si pensi alla differenza semantica fra: «vedere» e «guardare», «udire» e «ascoltare», «trovare» e «cercare», «svegliare» e «dormire», «precipitare» e «scorrere», «cadere» e «camminare», «morire» e «vivere», «arrivare» e «viaggiare», «sorgere» e «giacere», dove i primi componenti delle coppie sono di stampo *puntuale*, perché si svolgono pure in un attimo, ed i secondi di aspetto *durativo*, perché richiedono una evoluzione nel tempo.

Questa evoluzione può essere repentina o graduale ed allora si apre lo scenario che vede da una parte il tempo **STATICO** e dall'altra altri due tempi evolutivi: quello repentino **DINAMICO** e quello graduale **CONTINUATO**. La triade «essere»/«non-essere»/«divenire», di hegeliana memoria [Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831)], ci può essere in questo caso illuminante per analogia. Rispettivamente, il tempo **STATICO** immutabile è paragonabile all'«essere»; il tempo **DINAMICO**, quello con repentine mutazioni, somiglia al «non-esse-

re», perché rappresenta il contrario di prima; il tempo **CONTINUATO** assembla un po' dell'uno e un po' dell'altro, perché gradualmente *diviene*, si evolve, conserva ed innova al tempo stesso: parte dall'«essere» e giunge al «non-essere».

L'azione indicata dall'enunciato: «*l'arsura scotta*», per esempio, presenta una realtà che non muta né repentinamente né gradualmente ed il tempo ad essa consono è quello **STATICO** [= *essere*]; «*si destò*» porge, invece, una situazione in cui si consuma il brusco contrasto fra sonno e veglia, l'uno il contrario dell'altra, la condizione si capovolge in pochi attimi ed il tempo è **DINAMICO** [= *non-essere*]; l'esperienza insita nella frase: «*il bimbo cresce*» offre, infine, al destinatario del messaggio, un concetto di evoluzione, magari graduale, con un “prima” e con un “dopo”, e realizza un tempo **CONTINUATO** [= *divenire*].

C) I Tre «Tempi» nei testi betocchiani

Ecco, allora, esemplificati qui di seguito i tre tempi nei testi betocchiani.

Tempo **DINAMICO** è quello che contiene una *evoluzione* perentoria della situazione, *mutevole*, impreveduta, che prima non c'è, ma si manifesta dopo, nell'arco di tempo indicato dalla voce verbale, come nei seguenti segmenti espressivi:

<i>una frattura divampò</i>	<i>una luce invadeva</i>	<i>io mi destai</i>
<i>una luce m'inonda</i>	<i>arrivai in una piazza</i>	<i>l'alba rivela</i>
<i>splendore che illuminò</i>	<i>tanti hanno sera</i>	<i>dai tetti emigro</i>
<i>di questi salti si muore</i>	<i>l'albe infantili volgono</i>	<i>il flutto arriva</i>

Tempo **CONTINUATO** è quello che contiene una operazione che non è istantanea, ma progressiva, che dura e si *prolunga gradualmente* nel tempo, pur senza variare lo stato: ci sono molte azioni subitanee, ma se ci sono delle attività che proprio non si esauriscono in un battibaleno, esse sono quelle indicate dalle seguenti voci verbali:

<i>occhio che piagne</i>	<i>fumo che te ne vai</i>	<i>creatura che dorme</i>
<i>lenti sogni</i>	<i>di questi salti si vive</i>	<i>passano l'ombra</i>
<i>se ne van danzando</i>	<i>nuvola che avanza</i>	<i>quando lento piove</i>
<i>s'aggirano nell'ombra</i>	<i>sono fuggitivi armenti</i>	<i>farfalle che volano</i>

Tempo **STATICO** è quello che contiene una azione definitiva e *stabile, immutabile*, stazionaria, compiuta, che non varia nello scorrere del tempo o nella quale non vi è evoluzione, come sono quelle espresse da:

<i>era giorno</i>	<i>con la sua voce eterna</i>
<i>l'arsura d'estati morte</i>	<i>la luna era una cosa immutabile</i>
<i>donne sedute al sole</i>	<i>sull'alba che splende</i>
<i>eternamente muta</i>	<i>un oriente che illumina un cielo</i>

D) Confronti reciproci

Tra lo **STATICO** e gli altri due tempi [**DINAMICO** e **CONTINUATO**] vi corre la stessa differenza che distingue in filosofia l'Esse-re, del filosofo greco Parmenide (VI-V secolo a.C.), dal *Divenire*, di memoria eraclitea (Eraclito, attorno al 535 a. C. - 480 a. C.).

Il pensiero di Parmenide si può riassumere nella proposizione: "l'Essere è così come è e non varia", non può variare, perché sarebbe un «non-essere»; quello, invece, di Eraclito si concentra sul celebre aforisma: «πάντα ῥεῖ» = "tutto scorre", cioè non è possibile immergersi due volte nelle stesse acque di un fiume, perché queste, scorrendo, variano sempre e la seconda volta non sono più le stesse di prima.

Il «divenire», però, non è tutto uguale, ma è repentino nel **DINAMICO** e graduale «in fieri» nel **CONTINUATO**. Tra **CONTINUATO** e **DINAMICO** si costituiscono, quindi, rispettivamente i contrasti: lento ↔ rapido; delicato ↔ brusco; progressivo ↔ improvviso.

Tra lo **STATICO** e il **CONTINUATO**, poi, si può intravedere la consueta differenza di scolastica reminiscenza tra il complemento di tempo «determinato» e quello «continuato», in analisi logica, che rispettivamente indica il valore *assoluto* di una azione [quando avviene?

= DETERMINATO], oppure il valore *relativo* di una azione [quanto dura? = CONTINUATO].

La differenza che c'è, ancora, fra il tempo **STATICO** e quello **CONTINUATO** si può paragonare a quella che in sede epistemologica si riscontra nella disciplina estetica fra due diverse opere d'arte: rispettivamente da una parte una in forma *pittorica* [un *quadro*, per esempio], dove non c'è evoluzione e che si può fruire con un sol colpo d'occhio, quasi istantaneamente in tutta la sua globalità, assemblando le componenti cromatiche insieme a quelle lineari e dall'altra una seconda opera, in forma acustica, come una composizione *musicale* [una *melodia*, per esempio], la cui esecuzione si snoda nel tempo, una nota dopo l'altra e la cui ricezione è sequenziale, perché l'opera parte da un inizio [preludio], attraversa un corposo sviluppo centrale, e giunge ad una conclusione [finale], con un movimento che non è istantaneo né precipitoso, ma graduale.

Ebbene un *quadro* detiene un valore temporale **STATICO** ed una *melodia* consuma necessariamente un valore temporale **CONTINUATO**.

I tre valori che costituiscono, ad ogni modo, le classi temporali delle poesie di Carlo Betocchi si possono visualizzare con le relative differenze nel grafico seguente:



CONTINUATO *durativo* ↔ *definito* **STATICO**

Gli esempi in corsivo sono tratti *passim* dai versi delle poesie di Carlo Betocchi.

E) Scansione tripartita per classe temporale delle poesie principali di Carlo Betocchi disposte in ordine cronologico.

La scomposizione dei testi poetici produce tre raggruppamenti di enunciati.

* * *

Testo 1: “Io un'alba guardai” di Carlo Betocchi «PRIME»

Io un'alba guardai il cielo e vidi
uno spazioso aere sulla terra perduta;
negletta cosa stava tra i suoi lidi,
tra gli spenti smeraldi oscura e muta.

Innumerevoli angioli neri vidi
volanti insieme ad una plaga sconosciuta
recando seco trasparenti e vivi
diamanti d'ombra eternamente muta.

Andava questo furioso stuolo
estenuandosi verso il fil d'occidente
e lo seguiva un intenerito volo
di cerulee colombe alte e lente.

E apparvero, con le puntute ali
di bianco fuoco vivo drizzate e ardenti
gli angioli dalle vallate orientali,
le estreme piume rosee e languenti.

In un immenso lago alto e candido
nascean singolari fronde meravigliose,
le rovesce vallate un lume madido
di rugiade correa, fonde e muschiose.

E dentro i nostri cuori era come
dentro valli ripiene di nebbie e di sonno
un lento ascendere dello splendore
che poscia illuminò i monti del mondo.

(da *Realtà vince il sogno*, 1932)

DINAMICO o *mutevole*: [3]

E apparvero ... / gli angioli *nascean singolari fronde*
splendore / che poscia illuminò i monti

CONTINUATO o *graduale*: [5]

angioli neri vidi / volanti *Andava ... / ... verso ... occidente*
e lo seguia un ... volo *un ... volo / di ... colombe ... lente*
un lento ascendere dello splendore

STATICO o *immutabile*: [2]

Io un'alba guardai *ombra eternamente muta*

* * *

Testo 2: "Sulla natura dei sogni" di Carlo Betocchi «PRIME»

Un giovane bruno e uno biondo
abbracciati *se ne van danzando*
fuor di questo corporal mondo
con un passo soave e blando.

Son essi *i miei sogni*, essi
i miei veri sogni notturni
che *invano inseguo*, desti
gli occhi già in sonno taciturni.

E nulla sapendo di *queste*
creature fuggitive e solenni
ne vedo la turbinosa veste
appena, e gli ombrati capelli.

Pur tanta è la lor potenza
che di essa mi si nutre il cuore
e attende (con mesta pazienza)
a *ricordarli per lunghe ore*.

Vanno instancabili per vie
stellate, o piene di rotti nuvoli?
son essi insieme, o malinconie
profonde in se stessi gl'isolano?

Io ignoro tutto; ch  l'alba
me li rivela uniti insieme
danzanti, e non vuole che sappia
niente del loro profondo seme;

e lascia soltanto ch'io pianga
o rida lunghe giornate
camminando per la mia landa
tra l'altre cose rivelate:

come un oriente che beato
eppur mesto illumina un cielo,
tinge di se stesso il creato
d'un allegro, d'un triste velo.

(da *Realt  vince il sogno*, 1932)

DINAMICO o *mutevole*: [2]

l'alba / me li rivela

tinge di se stesso il creato

CONTINUATO o *graduale*: [8]

se ne van danzando

i miei sogni

invano inseguo

queste / creature fuggitive

ricordarli per lunghe ore

Vanno instancabili per vie

uniti insieme / danzanti

pianga / o rida lunghe giornate

STATICO o immutabile: [5]

*i miei veri sogni notturni
Io ignoro tutto
un oriente che ... / ... illumina*

*gli occhi già in sonno taciturni
non vuole che sappia*

* * *

Testo 3: “Dell’ombra” di Carlo Batocchi «PRIME»

Un giorno di primavera
vidi l’ombra di un’albatrella
addormentata sulla brughiera
come una timida agnella.

Era lontano il suo cuore
e stava sospeso nel cielo;
nel mezzo del raggiante sole
bruno, dentro un bruno velo.

Ella si godeva il vento;
solitaria si rimuoveva
per far quell’albero contento
di fiammelle, qua e là, ardeva.

Non aveva fretta o pena;
altro che di sentir mattino,
poi il suo meriggio, poi la sera
con il suo fioco cammino.

Fra tante ombre che vanno
continuamente, all’ombra eterna,
e copron la terra d’inganno
adoravo quest’ombra ferma.

Così, talvolta, tra noi
scende questa mite apparenza,
che giace, e sembra che si annoi
nell’erba e nella pazienza.

(da *Realtà vince il sogno*, 1932)

DINAMICO o *mutevole*: [2]

vidi l'ombra

copron la terra d'inganno

CONTINUATO o *graduale*: [5]

si godeva il vento

si rimuoveva

il suo fioco cammino

ombre che vanno continuamente

adoravo quest'ombra

STATICO o *immutabile*: [7]

Un giorno di primavera

il suo cuore / stava sospeso nel cielo

Non aveva fretta

il suo meriggio

All'ombra eterna

quest'ombra ferma

apparenza / che giace

* * *

Testo 4: “*Musici, giocolieri, ...*” di Carlo Betocchi «PRIME»

Eccoli, dolci bruni di sole

i musicanti di cortile,

con le chitarre, con le viole

fan tutta l'aria risentire.

Questo *avveniva nel tempo piano*,

bianco, *nel mite calor meridiano*.

Gemmati, e roridi di colore

i giocolieri di cortile:

di questi salti si vive e cuore

chi ci vuol bene sia gentile.

Questo *avveniva alla luna calante*,

piena l'estate, la spiga fragrante.

Semplici, candidi, fuggitivi,

sui prati morbidi di brine,

danzano, volano giulivi
bambini in bianche mussoline.
Questo avveniva, fiorente aprile
querule l'acque eran, l'erba sottile.

(da *Realtà vince il sogno*, 1932)

DINAMICO o *mutevole*: [1]

CONTINUATO o *graduale*: [6]

<i>avveniva nel tempo piano</i>	<i>di questi salti si vive e muore</i>
<i>avveniva alla luna calante</i>	<i>danzano, volano giulivi</i>
<i>fiorente</i>	<i>querule l'acque eran</i>

STATICO o *immutabile*: [3]

<i>nel mite calor meridiano</i>	<i>piena l'estate</i>
<i>aprile</i>	

* * *

Testo 5: "Vetri" «PRIME»

Sei vetri della finestra
nell'angolo della stanza
sono la strada maestra
d'ogni nuvola che avanza.

Io, dal mio angolo pigro
tendo insidiosi agguati,
dai poveri tetti emigro
verso quei correnti prati.

Non sono prati, son lenti
sogni; sogni non è vero,

sono fuggitivi armenti:
e nemmen questo è più vero.

Vedi quell'azzurro. Cielo
è il cielo, bambino mio;
con la nuvola, nel cielo,
va la volontà d'Iddio.

Fumo che te ne vai solo,
spensierato, liberamente,
dal focolare del duolo
al cielo: prendimi la mente.

Sei vetri della finestra
nell'angolo della stanza
sono la strada maestra
della celeste abbondanza.

(da *Realtà vince il sogno*, 1932)

DINAMICO o mutevole: [3]

<i>tendo insidiosi agguati</i>	<i>dai poveri tetti emigro</i>
<i>prendimi la mente</i>	

CONTINUATO o graduale: [6]

<i>dal mio angolo pigro</i>	<i>quei correnti prati</i>
<i>son lenti / sogni</i>	<i>sono fuggitivi armenti</i>
<i>con la nuvola ... / va la volontà</i>	<i>Fumo che te ne vai</i>

STATICO o immutabile: [4]

<i>sono la strada maestra</i>	<i>Non sono prati</i>
<i>Vedi quell'azzurro</i>	<i>sono la strada maestra</i>

* * *

Testo 6: “*L’ultimo carro*” di Carlo Betocchi «PRIME»

Prima che l'alba sfarfalli,
dentro un suono di sonagliere
l'ultimo carro a cavalli
passa, al grido del carrettiere.

Terribilmente giocondo
è questo suon di sonagliere
squillante nel buio mondo
al grido aiuh! del carrettiere.

Sveglia chi deve svegliare,
il can del giardino di rose,
il gallo che sa cantare,
le lavandaie, belle spose.

Entrando nella farina
sveglia il pane, fin dentro il forno,
squillasse in campi di brina,
di pane riempirebbe il mondo.

Passando a una casa gialla
che l'uomo dice inabitata
turba un'occulta farfalla
dentro un solaio addormentata.

Va il suo cavallo mancino
con una zampa chiotta chiotta:
sopra il lastrico, argentino
il cavallo manritto schiocca.

L'ultimo carro a cavalli
passa al grido del carrettiere,
con strepitosi sonagli,
avanti l'alba, in strade nere.

(da *Realtà vince il sogno*, 1932)

DINAMICO o *mutevole*: [6]

<i>squillante nel buio</i>	<i>Sveglia chi deve svegliare</i>
<i>sveglia il pane</i>	<i>turba un'occulta farfalla</i>
<i>il cavallo ... schiocca</i>	<i>strepitosi sonagli</i>

CONTINUATO o *graduale*: [5]

<i>l'ultimo carro ... / passa</i>	<i>questo suon di sonagliere</i>
<i>Passando a una casa gialla</i>	<i>Va il suo cavallo</i>
<i>passa al grido</i>	

STATICO o *immutabile*: [3]

<i>Prima che l'alba sfarfalli</i>	<i>il gallo che sa cantare</i>
<i>avanti l'alba</i>	

* * *

Testo 7: "Piazza dei fanciulli" di Carlo Betocchi «PRIME»

Io **arrivai in una piazza**
colma di una cosa sovrana,
una bellissima fontana
e intorno un'allegria pazza.

Stava tra verdi aiole;
per viali di ghiaie fini
giocondavano bei bambini
e **donne sedute al sole.**

Verde il labbro di pietra
e il ridente labbro dell'acqua
fermo sulla riviera stracca,
in puro cielo s'invetra.

Tutto **il resto è una bruna**
ombra, sotto **le loggie invase**

dal cielo rosso, l'alte case
sui tetti attendon la luna.

Ivi sembrava l'uomo
come una cosa troppo oscura,
di cui i bambini hanno paura,
belli gli chiedono perdono.

(da *Realtà vince il sogno*, 1932)

DINAMICO o *mutevole*: [2]

arrivai in una piazza le loggie invase / dal cielo

CONTINUATO o *graduale*: [2]

giocondavano bei bambini gli chiedono perdono

STATICO o *immutabile*: [6]

Stava tra verdi airole	donne sedute al sole
fermo sulla riviera	il resto è una bruna / ombra
l'alte case / ... attendon la luna	i bambini hanno paura

* * *

Testo 8: "Il dormente" di Carlo Betocchi «PRIME»

Io mi destai con un profondo
ricordo del mio sonno.
Dalla mia veglia guardavo
il mio corpo dormente;
era giorno, era un chiaro
giorno silente.

Quando le sere d'estate
esalan profumate
tenebre sul fiume, un uomo

giace sopra la riva
addormentato dal suono
dell'onda viva.

Passano sopra il suo viso
l'ombre del paradiso
lunare, tra i flessuosi
salici e il lieve vento;
celano gridi amorosi
l'erbe d'argento.

Vento e prati fluttuando
muoiono con un blando
fiotto e là, presso il suo corpo,
come a un'isola viva
da un mare languido e smorto
il flutto arriva.

Presso il suo corpo si rompe
quell'ineffabil fonte;
e il suo respiro leggero
di creatura che dorme
scioglie nell'etereo cielo
azzurre forme.

(da *Realtà vince il sogno*, 1932)

DINAMICO o *mutevole*: [6]

*Io mi destai
muoiono
si rompe*

*gridi amorosi
il flutto arriva
scioglie ... / azzurre forme*

CONTINUATO o *graduale*: [9]

guardavo / il mio corpo
Passano ... / l'ombre
Fluttuando
da un mare languido
creatura che dorme

suono / dell'onda viva
il lieve vento
un blando / fiotto
il suo respiro leggero

STATICO o *immutabile*: [3]

era giorno *le sere d'estate*
un uomo / giace sopra la riva

* * *

Testo 9: “*Della solitudine*” di Carlo Betocchi «PRIME»

Io non ho bisogno
che di te, solitudine;
alta, solenne, immortale,
dove più nulla è sogno.

In questo deserto
attendo l'implacabile
venuta d'un'acqua viva
perché mi faccia a me certo.

Se **trionfa il sole**
o la luna impassibile
il loro lume fluisce
come vuole nel mio cuore.

E godo la terra
bruna, e l'indistruttibile
certezza delle sue cose
già nel mio cuore si serra:

e intendo che vita
è questa, e **profondissima**

luce irraggio sotto i cieli
colmi di pietà infinita.

(da *Realtà vince il sogno*, 1932)

DINAMICO o *mutevole*: [5]

<i>L'implacabile / venuta</i>	<i>trionfa il sole</i>
<i>già nel mio cuore si serra</i>	<i>e intendo che vita</i>
<i>profondissima / luce irraggio</i>	

CONTINUATO o *graduale*: [3]

<i>In questo deserto / attendo</i>	<i>il loro lume fluisce</i>
<i>E godo la terra</i>	

STATICO o *immutabile*: [2]

<i>non ho bisogno</i>	<i>più nulla è sogno</i>

* * *

Testo 10: “*Domani*” di Carlo Betocchi «PRIME»

Se saran queste strade di sole
che un giorno (quando avremo ali)
ci porteran lontani;

e non più mireremo dai cari
colli le case giovali
che c’invitano ai piani:

appena un persuasivo candore
vedremo, delle montagne,
come le vene d’erba,

e il mare, dentro nullo colore,
come un vano occhio che piagne,
come una gemma acerba.

In un aere senza il dolce azzurro
dove il sole è l'etern'onda
andremo via giulivi;

con stupend'ali senza sussurro
verso una riva gioconda,
profondamente vivi.

(da *Realtà vince il sogno*, 1932)

DINAMICO o *mutevole*: [3]

ci porteran lontani *un persuasivo candore / vedremo*
andremo via giulivi

CONTINUATO o *graduale*: [3]

non più mireremo *un vano occhio che piagne*
profondamente vivi

STATICO o *immutabile*: [3]

saran queste strade di sole *un giorno ... avremo ali*
il sole è l'etern'onda

* * *

Testo 11: “*All'amata*” di Carlo Betocchi «ALTRE»

I fior d'oscurità, densi, che odorano
dove tu sei, s'aggirano nell'ombra,
un'altra luce sento che m'inonda
queste pupille che l'ombra violano.

Quale tu sei, non so; forse t'adorano
le cose antiche in me, tutto circonda

te in un giardino dove i sensi all'ombra
tornano ad uno ad uno che ti sfiorano.

L'esser più soli, e l'aggirarsi dove
tu non sei più, od in remota stanza
dentro al mio petto, quando lento piove

l'amor di te che oltre di te s'avanza,
forse sarà per questo il dir d'amore
più dolce dell'amore che ci stanca.

(da *Altre poesie*, 1939)

DINAMICO o *mutevole*: [5]

<i>sento che m'inonda</i>	<i>queste pupille ...l'ombra violano</i>
<i>i sensi all'ombra / tornano</i>	<i>ad uno ad uno ... ti sfiorano</i>
<i>oltre di te s'avanza</i>	

CONTINUATO o *graduale*: [6]

<i>s'aggirano nell'ombra</i>	<i>forse t'adorano</i>
<i>e l'aggirarsi</i>	<i>quando lento piove</i>
<i>il dir d'amore</i>	<i>amore che ci stanca</i>

STATICO o *immutabile*: [6]

<i>I fior ... che odorano</i>	<i>dove tu sei</i>
<i>Quale tu sei, non so</i>	<i>tutto circonda / te</i>
<i>tu non sei più</i>	<i>forse sarà per questo</i>

* * *

Testo 12: "La Pasqua dei poveri" di Carlo Betocchi «ALTRE»

Forse per noi che non abbiām che pane,
forse più bella è la tua Santa Pasqua,

O Gesù nostro, e **la tua mite frasca**
si spande, oliva, nelle stanze quadre.

Povero il cielo e povere le stanze,
Sabato Santo, **il tuo chiaror ci abbaglia**,
e **il nostro cuore fa una lenta maglia**
col cielo, **che ne abbraccia le speranze**.

Semplice vita, **alle nostre dimande**
tu ci rispondi: Su coraggio andate!
Noi t'ubbidiamo; e **questa povertà**
non ha bisogno più d'altre vivande.

Noi siamo tanti quanti alla campagna
sono gli uccelli sulle mosse piante,
cui sembra ancor che **le parole sante**
giungan col vento e l'acqua che li bagna.

A noi, non visti, nelle grigie stanze,
miriadi **in mezzo alla città che fuma**,
Sabato Santo, **la tua luce illumina**
solo le mani, unica festa, **stanche**.

A noi **la pace che verrà**, operosa
già dentro il cuore e sulla mano sta,
che ti prepara, o Pasqua, e che **non ha**
che il solo pane per farti festosa.

(da *Altre poesie*, 1939)

DINAMICO o mutevole: [6]

*la tua mite frasca / si spande
che ne abbraccia le speranze
le parole sante / giungan col vento*

*il tuo chiaror ci abbaglia
alle nostre dimande / tu ci rispondi
la pace che verrà*

CONTINUATO o *graduale*: [5]

il nostro cuore fa una lenta maglia Noi t'ubbidiamo
col vento e l'acqua che li bagna in mezzo alla città che fuma
solo le mani ... stanche

STATICO o *immutabile*: [7]

noi che non abbiam che pane più bella è la tua Santa Pasqua
questa povertà / non ha bisogno Noi siamo tanti
quanti ... / sono gli uccelli la tua luce illumina
non ha / che il solo pane

* * *

Testo 13: "Pastorale" di Carlo Betocchi «ALTRE»

Al vento, alla pruina
l'acqua rovina al bosco,
la bestia s'inacerba,
e s'arrovella al fosco
giorno, e s'indura, l'erba:

col cuor dove già inalba
come scialba lanterna
l'inverno, il pecoraro
col flauto amaro sverna
mandrie dal passo avaro.

Ed ora andranno i prati
di belati e di rosei
musi fiutanti incolmi,
e neri gli olmi ai crocei
albori, e bianchi i sommi

crinali: e dove inconca
la neve dolca al vento,
diran d'avere udita

della smarrita al tempo
d'estate ancor, la squilla.

(da *Altre poesie*, 1939)

DINAMICO o mutevole: [5]

<i>la bestia s'inacerba</i>	<i>e s'arrovella</i>
<i>di belati</i>	<i>diran d'avere udita</i>
<i>la squilla</i>	

CONTINUATO o graduale: [9]

<i>Al vento</i>	<i>l'acqua rovina al bosco</i>
<i>S'indura, l'erba</i>	<i>già inalba</i>
<i>col flauto amaro</i>	<i>dal passo avaro</i>
<i>di rosei / musci fiutanti</i>	<i>ai crocei / albori</i>
<i>inconca / la neve ... al vento</i>	

STATICO o immutabile: [4]

<i>alla pruina</i>	<i>al fosco / giorno</i>
<i>l'inverno</i>	<i>al tempo / d'estate</i>

* * *

Testo 14: "Il cacciatore d'allodole" di Carlo Betocchi «ALTRE»

In una valle che matura al sole
mille diletta all'estuoso fiume
io andavo un giorno cacciando l'allodole.

A fior del greto, nascevano brune
a forza d'ali, e afferrate dall'aria
mi mostravan nel petto bianche piume.

Incerte, sopra il verde che le ammalia,
e non certe di me, parevan dirmi,
volando e rivolando - Abbi pietà

di noi che andiamo cantando i nostr'inni:
ma più cercando, come alati armenti,
quiete pasture nei vostri confini.

Spesso, senza vederle, nei silenzi
del vento udivo i richiami improvvisi
che l'un l'altro facevano; ma uccelli

d'altra razza saettavano decisi;
poi vedevo una coppia fremer alta
dall'ali aperte pioviendo quei gridi.

La canna del fucile al sol rigava
d'un minuscolo lutto la campagna
che quei sottili canti nevicava.

- Poche allodole, in questa valle bagna,
a notte, la rugiada - e tra le stoppie
magre, guardavo, che il fiume guadagna.

Ecco, così pensando, e non a coppie,
dispari, a branchi, da liberi uccelli
come son questi, svolavano allodole.

Una, con volo incerto, come quegli
esseri in cui segreta si consuma
la morte ancora sui biondi capelli,

veniva quasi attratta dalla cruna
danzante della mira del fucile
sempre più tonda nella dolce piuma.

Le vidi a un tratto sull'ali fiorire
un bianco acuto come un fior di spina
poi nel mio cuore la sentii sparire;

precipitò, come fa la mattina
che rotea di tra i rami sopra il fiume,
e cadde tra le zolle a me vicina,

mescolando le dure ali e le piume.
La guardo ancora, che il vento le aduna
poco respiro sul petto, e l'assume.

(da *Altre poesie*, 1939)

DINAMICO o mutevole: [12]

*nascevano brune
mi mostravan nel petto
uccelli / ... saettavano decisi
La canna del fucile ... rigava
Le vidi a un tratto
precipitò*

*afferrate dall'aria
udivo i richiami improvvisi
piovendo quei gridi
veniva quasi attratta
la sentii sparire
e cadde tra le zolle*

CONTINUATO o graduale: [13]

*che matura al sole
volando e rivolando
ma più cercando
quei sottili canti
si consuma / la morte
che rotea di tra i rami
il vento le aduna / poco respiro*

*andavo ... cacciando l'allodole
noi che andiamo cantando
una coppia fremer alta
guardavo
dalla cruna danzante
La guardo ancora*

STATICO o immutabile: [7]

*un giorno
nei silenzi / del vento
tra le stoppie / ... che il fiume guadagna*

*quiete pasture
bagna / a notte la rugiada
liberi uccelli / come son questi
come fa la mattina*

* * *

Testo 15: "Un dolce pomeriggio d'inverno" di Carlo Betocchi «ALTRE»

Un dolce pomeriggio d'inverno, dolce
perché la luna non era più che una cosa
immutabile, non alba né tramonto,
i miei pensieri svanirono come molte
farfalle, nei giardini pieni di rose
che vivono di là, fuori del mondo.

Come povere farfalle, come quelle.
semplici di primavera che sugli orti
volano innumerevoli gialle e bianche,
ecco se ne andavan via leggiere e belle,
ecco inseguivano i miei occhi assorti,
sempre più in alto volavano mai stanche.

Tutte le forme diventavan farfalle
intanto, non c'era più una cosa ferma
intorno a me, una tremolante luce
d'un altro mondo invadeva quella valle
dove io fuggivo, e con la sua voce eterna
cantava l'angelo che a Te mi conduce.

(da *Altre poesie*, 1939)

DINAMICO o mutevole: [4]

*i miei pensieri svanirono
non c'era più una cosa ferma*

*le forme diventavan farfalle
invadeva quella valle*

CONTINUATO o graduale: [10]

*non alba né tramonto
sugli orti / volano
inseguivano i miei occhi
una tremolante luce
cantava l'angelo*

*che vivono di là
se ne andavan via
in alto volavano mai stanche
dove io fuggivo
che a Te mi conduce*

STATICO o *immutabile*: [4]

*pomeriggio d'inverno
di primavera*

*la luna ... una cosa / immutabile
con la sua voce eterna*

* * *

Testo 16: “*Alla dolorosa Provvidenza*” di Carlo Betocchi «ALTRE»

Quando su noi la povertà distende
la mano scarna, e coi dolori inquieti
il quotidiano, piccolo bisogno,
se anche mi sento qual t'avessi in sogno,
o Iddio, pregato, sull'alba che splende,
entra e soccorri a' miei mali segreti.

Quella che io amo, allora, e il mio figliuolo,
stan muti in casa, mi seguon con gli occhi;
se sembro lieto, ed essi non mi credono,
se rido e canto, il canto non ha suono;
se vo per casa, anche i vecchi balocchi
presi e lasciati, mi lasciano solo.

Ma tu che all'alba, o Padre del creato,
mi hai detto: - Figlio, avviati al lavoro -
Tu in cui confido pieno di speranza,
con passo cauto di stanza in stanza
sempre mi segui e se non altro a un duolo
sciogli, più grande, il mai che mi ha legato.

Pianger mi sento e in quel sentir più sale
l'anima al pianto mista co' miei errori:
che se i miei mali numero, rinumero
insieme le mie colpe, e per ognuno
d'essi e sorge una, una m'assale,
tante che dolgo come tanti cuori.

E forse l'albe infantili mie volgono
verso quest'alba più grande e severa

d'un'altra gioventù, non piena d'angeli,
umana, e sacra ai dolori di tanti
che come me, sulla terra, hanno sera
prima che cali il giorno, o come vogliono

i Tuoi decreti, Provvidenza vera.

(da *Altre poesie*, 1939)

DINAMICO o *mutevole*: [7]

<i>presi e lasciati</i>	<i>mi lasciano solo</i>
<i>mi hai detto</i>	<i>a un duolo / sciogli</i>
<i>per ognuno / ... sorge una</i>	<i>una m'assale</i>
<i>tanti / ... hanno sera</i>	

CONTINUATO o *graduale*: [8]

<i>mi seguon con gli occhi</i>	<i>se rido e canto</i>
<i>se vo per casa</i>	<i>con passo cauto</i>
<i>sempre mi segui</i>	<i>Pianger mi sento</i>
<i>più sale / l'anima al pianto</i>	<i>l'albe ... volgono</i>

STATICO o *immutabile*: [12]

<i>se anche mi sento</i>	<i>sull'alba che splende</i>
<i>Quella che io amo</i>	<i>stan muti in casa</i>
<i>se sembro lieto</i>	<i>essi non mi credono</i>
<i>Ma tu che all'alba</i>	<i>Tu in cui confido</i>
<i>L'albe infantili mie</i>	<i>verso quest'alba più grande</i>
<i>D'un'altra gioventù</i>	<i>prima che cali il giorno</i>

* * *

Testo 17: “*Poeta in Firenze*” di Carlo Betocchi «NOTIZIE»

Non fu nella mia casa: era un tetto
d'albergo, sull'Arno. La gronda
come una gota tonda, infantile
ma che **trascolorasse di ruggine**;
pretto era **il castagno dei correnti**.

Era, sorretta dai melanconici
anelli, **linea che si fa curva**
per sfuggirsi, e al fresco
appoggiava la guancia remota
dei venticelli del fiume.

Nell'asciutta mattina la lamiera
opaca **d'intime specchiature**,
vernice e ruggine **senza riflessi**,
in **una lunga linea** di desiderio
volta alle colline, con **i tetti**
del lungarno, **freddi nello stesso freddo**.

Senza un volo **che ne spiccasse**,
senza un nido, **sulla cerulea**
corrente del fiume, mentre **il freddo**
la varcava, e **gli zoccoli** dei cavalli
si rimandavan l'eco dalle rive.

(da *Notizie di prosa e di poesia*, 1947)

DINAMICO o mutevole: [5]

trascolorasse di ruggine
d'intime specchiature
il freddo / la varcava

per sfuggirsi
che ne spiccasse

CONTINUATO o *graduale*: [6]

<i>il castagno dei correnti</i>	<i>linea che si fa curva</i>
<i>appoggiava la guancia</i>	<i>dei venticelli del fiume</i>
<i>sulla cerulea / corrente del fiume</i>	<i>gli zoccoli ... / si rimandavan l'eco</i>

STATICO o *immutabile*: [7]

<i>Non fu nella mia casa</i>	<i>era un tetto / d'albergo</i>
<i>Nell'asciutta mattina</i>	<i>senza riflessi</i>
<i>una lunga linea ... / volta</i>	<i>i tetti / freddi nello stesso freddo</i>
<i>Senza un volo</i>	

* * *

Testo 18: "Ora ad altre speranze" di Carlo Betocchi «NOTIZIE»

Ora ad altre speranze ecco si leva
non veduta la luna
e il cieco sguardo mio di cruna in cruna
delle finestre mena

come a spente farfalle,
ed alle assurde mura
trasumanate come aperta valle
da un riflesso di luna.

E le attese e gli eventi
nell'alzato mio volto errano un poco
sostando e dubitando eguali al fuoco
sospirare dei venti,
e in me è tutt'uno
l'animo e questo moto, incerto e bruno.

(da *Notizie di prosa e di poesia*, 1947)

DINAMICO o *mutevole*: [2]

un riflesso di luna

nell'alzato mio volto

CONTINUATO o *graduale*: [8]

si leva / ... la luna

di cruna in cruna / ... mena

mura / trasumanate

le attese e gli eventi

errano un poco

sostando e dubitando

al fioco / sospirare dei venti

questo moto incerto

STATICO o *immutabile*: [3]

Ora

non veduta

in me è tutt'uno

* * *

Testo 19: "Rovine 1945" di Carlo Betocchi «NOTIZIE»

Non è vero che hanno distrutto
le case, non è vero:
solo è vero in quel muro diruto
l'avanzarsi del cielo

a piene mani, a pieno petto,
dove ignoti sognarono,
o vivendo sognare credettero,
quelli che son spariti ...

Ora spetta all'ombra spezzata
il gioco d'altri tempi,
sopra i muri, nell'alba assoluta,
imitarne gli incerti ...

e nel vuoto, alla rondine che passa.

(da *Notizie di prosa e di poesia*, 1947)

DINAMICO o *mutevole*: [4]

<i>hanno distrutto</i>	<i>in quel muro diruto</i>
<i>quelli che son spariti</i>	<i>all'ombra spezzata</i>

CONTINUATO o *graduale*: [5]

<i>L'avanzarsi del cielo</i>	<i>ignoti sognarono</i>
<i>vivendo sognare</i>	<i>imitarne gli incerti</i>
<i>alla rondine che passa</i>	

STATICO o *immutabile*: [6]

<i>Non è vero</i>	<i>non è vero</i>
<i>solo è vero</i>	<i>Ora spetta</i>
<i>d'altri tempi</i>	<i>nell'alba assoluta</i>

* * *

Testo 20: "Redivivo in Firenze" di Carlo Betocchi «TETTI TOSCANI»

Mi balzò l'anima
quando vidi i tuoi tetti
diseguali

dopo che il treno **una notte**
lenta d'avvicinamento
mi lasciò su una piazza desolata.

Due nottambuli parlavano,
eri sola, o Firenze,
e salii nella stanza d'albergo,

dormii nelle tue braccia,
nel tempo, nell'oasi di pietra,
di calce e travature cedevoli,

sotto le stelle supreme,
vivido di battesimi:
e **nel mattino**

nebbioso dell'inverno
fiorentino, secco di ricordi,
destandomi,

una frattura
solitaria divampò
dalla mia mestizia.

Lasciai l'arte per l'anima,
e al crollo silenzioso
del vivere invisibile

ancora una volta
un toscano senza pianto
s'inoltrò sulla soglia dell'Ade.

(da *Poesie*, 1955)

DINAMICO o *mutevole*: [8]

<i>Mi balzò l'anima</i>	<i>mi lasciò su una piazza</i>
<i>salii nella stanza d'albergo</i>	<i>destandomi</i>
<i>una frattura / ... divampò</i>	<i>Lasciai l'arte</i>
<i>al crollo silenzioso</i>	<i>un toscano ... / s'inoltrò sulla soglia</i>

CONTINUATO o *graduale*: [4]

<i>una notte / lenta d'avvicinamento</i>	<i>Due nottambuli parlavano</i>
<i>dormii nelle tue braccia</i>	<i>del vivere invisibile</i>

STATICO o *immutabile*: [3]

<i>eri sola, o Firenze,</i>	<i>nel mattino / nebbioso dell'inverno</i>
<i>un toscano senza pianto</i>	

* * *

Testo 21: “Tetti” di Carlo Betocchi «TETTI TOSCANI»

Tetti toscani secchi
fulvi di vecchi
tegoli, in cui al tempo che oblia
scotta sempre più mia
l'arsura forte
d'estati morte;

sui colmignoli smagra
il di più, flagra
l'incanto celeste, sdoppia
il miraggio che alloppia,
e seccan vivi
i sogni estivi.

Non so che solitaria
vita per l'aria
vagoli, che par vada e ritorni
da campestri soggiorni;
mi punge il pruno
del suo profumo.

Ma i tetti non han vizi,
a' bei solstizi
d'estate; e l'anima viaggia,
che dai tetti s'irraggia,
pei cieli asciutti,
chiari per tutti.

(da *Poesie*, 1955)

DINAMICO o mutevole: [3]

flagra / l'incanto celeste mi punge il pruno
dai tetti s'irraggia

CONTINUATO o *graduale*: [5]

*scotta sempre più
il miraggio che alloppia
l'anima viaggia*

*smagra / il di più
per l'aria / vagoli*

STATICO o *immutabile*: [6]

*vecchi / tegoli
e seccan vivi
bei solstizi / d'estate*

*d'estati morte
da campestri soggiorni
pei cieli asciutti*

* * *

Testo 22: "D'estate" di Carlo Betocchi «TETTI TOSCANI»

E cresce, anche per noi
l'estate
vanitosa, coi nostri
verdissimi peccati;

ecco l'ospite secco
del vento,
che fa battibecco
tra le foglie della magnolia;

e suona la sua
serena
melodia, sulla prua
d'ogni foglia, e va via

e la foglia non stacca,
e lascia
l'albero verde, ma spacca
il cuore dell'aria.

(da *Poesie*, 1955)

DINAMICO o *mutevole*: [3]

e va via *e lascia / l'albero*
ma spacca / il cuore

CONTINUATO o *graduale*: [4]

cresce ... / l'estate *coi nostri / verdissimi peccati*
vento / che fa battibecco *suona la sua / ... / melodia*

STATICO o *immutabile*: [2]

L'ospite secco *la foglia non stacca*

* * *

Testo 23: "In Borgo Pinti" di Carlo Betocchi «LA PAZIENZA», I

Fra i tanti suoni consueti, d'uno
la benedetta sorte mi rallieta
stamani, come grillo
pei campi, o a volte
canto d'assidua cicala.
Viene da qualche fondaco vicino,
d'artigiano o meccanico:
a intervalli o continuo, tra il frastuono
diurno della via, esile e vero,
per quel fingere suo di un suono agreste,
capace a modo suo di consolarmi.
Io so infatti che è vero, umile suono
d'un artigiano: e che il resto è finzione.
E so da quale orgasmo, forse nasce;
da che lima impaziente,
che sparge a terra secca mota o ruggine
da un parafango, un tubo, una grondaia.
So che è cosa banale,
ma lo sento intanarsi dentro l'anima,
compagno vivo, qual raschio d'un tarlo,
o di pennino a un antico poeta,

che **torna a farsi vivo**, qual può darne
la dura vita a chi in un buco scrive,
oggi, di stanza, **giorno dopo giorno**,
queste povere carte, o per il pane
cifre sopra un registro: **tutto è uguale**.

(da *L'estate di San Martino*, 1961)

DINAMICO o mutevole: [5]

<i>Viene da qualche fondaco</i>	<i>nasce</i>
<i>lima impaziente / che sparge a terra</i>	<i>lo sento intanarsi dentro l'anima</i>
<i>torna a farsi vivo</i>	

CONTINUATO o graduale: [8]

<i>Fra i tanti suoni consueti</i>	<i>canto d'assidua cicala</i>
<i>tra il frastuono / diurno della via</i>	<i>umile suono / d'un artigiano</i>
<i>da quale orgasmo</i>	<i>la dura vita</i>
<i>in un buco scrive</i>	<i>giorno dopo giorno</i>

STATICO o immutabile: [6]

<i>Io so ... che è vero</i>	<i>il resto è finzione</i>
<i>E so</i>	<i>So che è cosa banale</i>
<i>Oggi</i>	<i>tutto è uguale</i>

* * *

Testo 24: "*La panca contadina*" di Carlo Batocchi «LA PAZIENZA», I

Odi il canto del gallo, odi le prime
campane, così come tu sei, ora,
da stanca suppellettile, mio cuore,
come **quando è mattina**
nella vecchia cucina,
la panca contadina, e **tutti dormono**;
che pur se **tra le fibre ti si legga**
ancora **picchiettato d'albe e canti**
di galli, **ben poco hai appreso**, cuore,

dalla vita già verde;
e ormai nient'altro costi,
ridotto a intagli e tacche come sei,
che quel che vale ciò che sempre serve.

Perciò, già che sei vecchio; e tutti passano
su di te levigandoti,
chi per suo agio chi per baloccarsi,
bada a non metter schegge che feriscano
le giovinette carni ai più bambini,
via via che più tarmato e secco sei
e più prossimo a farti poca cenere
al primo odore di bruciaticcio...

(da *L'estate di San Martino*, 1961)

DINAMICO o *mutevole*: [4]

<i>ben poco hai appreso</i>	<i>schegge che feriscano</i>
<i>a farti poca cenere</i>	<i>al primo odore di bruciaticcio</i>

CONTINUATO o *graduale*: [9]

<i>il canto del gallo</i>	<i>le prime / campane</i>
<i>tutti dormono</i>	<i>tra le fibre ti si legga</i>
<i>canti di galli</i>	<i>dalla vita già verde</i>
<i>tutti passano / su di te</i>	<i>levigandoti</i>
<i>via via che più tarmato ... sei</i>	

STATICO o *immutabile*: [8]

<i>così come tu sei ora</i>	<i>quando è mattina</i>
<i>nella vecchia cucina</i>	<i>picchiettato d'albe</i>
<i>nient'altro costi</i>	<i>ridotto a intagli ... come sei</i>
<i>quel che vale ... sempre serve</i>	<i>già che sei vecchio</i>

* * *

O fratello erbivendolo
che **la tua merce gridi**
dal traballio dei nidi
d'erbe del tuo carretto;
voce, **nella mattina**,
della non peregrina
necessità:

che **lo stonato canto**
su dal vicolo **levi**,
e **par che risollevi**
dalle **calde nottate**
tra il concio l'insalate,
gli orti dalle brinate,
e dalle nevi:

o **del comune esistere**
richiamo quotidiano,
-Donne, c'è l'ortolano!...
voce che senza danno,
come il cammin ti porta,
vieni di fuori porta
con il profumo strano
dei ringorghi di roggia:

voce che metti bocca
quando **sospeso è il tempo**,
o tu della gualcita
periferia che fruttifica
voce azzurra, arrochita;
voce d'altri evangeli,
di **sorprendenti veri**
al cuor **che ne sussurra**;

voce che d'uomo sei,
voce che apparirai,

voce alla Maddalena,
-Donna, *che piangi donna?*...
nella Pasqua serena:

la pietà non tradita
anche *di te s'abbevera*
e la vita.

(da *L'estate di San Martino*, 1961)

DINAMICO o *mutevole*: [6]

<i>la tua merce gridi</i>	<i>par che risollevi</i>
<i>richiamo quotidiano</i>	<i>vieni di fuori porta</i>
<i>sorprendenti veri</i>	<i>voce che apparirai</i>

CONTINUATO o *graduale*: [8]

<i>dal traballio dei nidi</i>	<i>lo stonato canto</i>
<i>come il cammin ti porta</i>	<i>periferia che fruttifica</i>
<i>che ne sussurra</i>	<i>che piangi donna?</i>
<i>di te s'abbevera</i>	<i>la vita</i>

STATICO o *immutabile*: [4]

<i>nella mattina</i>	<i>calde nottate</i>
<i>del comune esistere</i>	<i>sospeso è il tempo</i>

* * *

Testo 26: "Dai tetti" di Carlo Betocchi «LA PAZIENZA», I

È un mare fermo, rosso,
un mare cotto, in un'increspatura
di tegole. È *un mare di pensieri*.
Arido mare. E *mi basta vederlo*
tra le persiane appena schiuse: e *senso*
che mi parla. Da una tegola all'altra,

come da bocca a bocca, l'acre
 discorso fulmina il mio cuore.
 Il suo muto discorso: quel suo esistere
 anonimo. Quel provocarmi verso
 la molteplice essenza del dolore:
 dell'unico dolore:
 immerso nel sopore,
 unico anch'esso, del cielo. E vi posa
 ora una luce come di colomba,
 quieta, che vi si spiuma: ed ora l'ira
 sterminata, la vampa che rimbalza
 d'embrice in embrice. E sempre la stessa
 risposta, da mille bocche d'ombra.
 - Siamo - dicono al cielo i tetti -
 la tua infima progenie. Copriamo
 la custodita messe ai tuoi granai.
 O come divino spazio su di noi
 il tuo occhio, dal senso inafferrabile.

(da *L'estate di San Martino*, 1961)

DINAMICO o *mutevole*: [5]

<i>mi basta vederlo</i>	<i>l'acre / discorso fulmina il mio cuore</i>
<i>Quel provocarmi</i>	<i>la vampa che rimbalza</i>
<i>Copriamo / la custodita messe</i>	

CONTINUATO o *graduale*: [4]

<i>un mare di pensieri</i>	<i>sento / che mi parla</i>
<i>Il suo muto discorso</i>	<i>di colomba / ... che vi si spiuma</i>

STATICO o *immutabile*: [4]

<i>È un mare fermo</i>	<i>quel suo esistere / anonimo</i>
<i>E vi posa / ora una luce</i>	<i>Siamo ... / la tua infima progenie</i>

* * *

Batti la falce a freddo, lungo il taglio,
e insisti, o pazientissima mano,
lascia che echeggino i colpi,
e s'empia l'aria del mattino
d'un sottile rumore.
Ché in questo è il paese,
e quando sbagli battuta, e quando
sosti, e quando riprendi
a venare di colpi il timido acciaio
e la pietra,
come somiglia il mattino alla sera,
e il nitore dell'aria al maltito
apparir della luna,
sui colli, purissima,
tribolata anche lei dall'amore.

(da *L'estate di San Martino*, 1961)

DINAMICO o *mutevole*: [2]

Batti la falce *apparir della luna*

CONTINUATO o *graduale*: [3]

insisti ... pazientissima *lascia che echeggino*
tribolata ... dall'amore

STATICO $\circ$ *immutabile*: [6]

<i>L'aria del mattino</i>	<i>questo è il paese</i>
<i>quando sbagli</i>	<i>quando / sosti</i>
<i>quando riprendi</i>	<i>somiglia il mattino alla sera</i>

* * *

Di questo parlar mio, **che si frantuma**,
so così poco come il terrazziere
sa della tazza **ritrovata in cocci**
entro il suo sterro: e qualche coccio ha un suo
quieto brillare, un poco spento
dalla terra, **che ricorda** altri giorni,
ed altre forme, anzi l'intera forma,
la genuina e perfetta,
sotto un sole che **fu per un momento**
al suo apogeo, e **brillò sulle labbra**
giovanili **che bevvero**, fresche
come prugne **a settembre**,
de' suoi colori, alle soavi **nebbie**
che li velavano: labbra,
tazza e bevanda **ancora vive** in questi
pochi frammenti; e **il resto è sogno**.

(da *L'estate di San Martino*, 1961)

DINAMICO o mutevole: [4]

che si frantuma
che ricorda

ritrovata in cocci
brillò sulle labbra

CONTINUATO o graduale: [4]

questo parlar mio
nebbie / che li velavano

che bevvero
ancora vive

STATICO o immutabile: [7]

so così poco
ha un suo / quieto brillare
fu per un momento
il resto è sogno

sa della tazza
altri giorni
a settembre

* * *

Non ho più che lo stento d'una vita
che sta passando, e **perduto il suo fiore**
mette spine e non foglie, e **a malapena**
respira. Eppure, senza acredine.
C'è quell'amore nascosto, in me,
quanto più miserevole pudico,
quel sentore di terra, **che resiste**,
come nei campi spogli: **una ricchezza**
creata, non mia, **inestinguibile**.
Nemmeno più coltivabile, forse, ma **vera**
esistenza; così come **pare sperduta**
nel cosmo, con la sua gravità, le sue leggi,
il suo magnetismo morente, che **lo Spirito**
non dimentica, **anzi numera**.
Non guardatemi, **che son vecchio**,
ma nel mio mutismo pietroso ascoltate
come gorgheggia, com'è fiero l'amore.

(da *Un passo, un altro passo*, 1967)

DINAMICO o mutevole: [2]

perduto il suo fiore *una ricchezza / creata*

CONTINUATO o graduale: [7]

<i>una vita / che sta passando</i>	<i>mette spine</i>
<i>a malapena / respira</i>	<i>quel sentore ... che resiste</i>
<i>Nemmeno più coltivabile</i>	<i>anzi numera</i>
<i>come gorgheggia</i>	

STATICO o immutabile: [6]

<i>Non ho più che lo stento</i>	<i>inestinguibile</i>
<i>vera / esistenza</i>	<i>pare sperduta / nel cosmo</i>
<i>lo Spirito / non dimentica</i>	<i>che son vecchio</i>

* * *

Testo 30: “Sull’Arno, di primavera” di Carlo Betocchi «... DI TARLO»

Vedendola di qui l’ansa del fiume
di là da quel più prossimo sperone
ecco la primavera fulminata
da una nebbia celeste, sparsa di torricelle,
e l’acqua come immobile,
ed il fatato in essa
rifletter delle sponde,
e il mite fiato che rallevia gli alberi,
e nel gesto del fiume ti ritrovi,
e pensi col pensiero del fiume,
con l’immobile esistere fluisci.

(da *Un passo, un altro passo*, 1967)

DINAMICO o *mutevole*: [4]

<i>Vedendola di qui</i>	<i>ecco la primavera fulminata</i>
<i>rallevia gli alberi</i>	<i>ti ritrovi</i>

CONTINUATO o *graduale*: [4]

<i>il mite fiato</i>	<i>nel gesto del fiume</i>
<i>pensi col pensiero</i>	<i>fluisci</i>

STATICO o *immutabile*: [2]

<i>L’acqua come immobile</i>	<i>con l’immobile esistere</i>

* * *

Testo 31: “Così, da più oscure latebre” di Carlo Betocchi «... LATEBRE», 6

Così, da più oscure latebre, si libera
un io sconosciuto, invecchiando, cui
non badammo da giovani, o che intravisto
tememmo, e parevaci il peggio di noi,

il più abbandonato e senza speranza;
 eppure era lui, nella sua essenza precaria
 era l'uomo, nella triste sua carne,
 e mortale destino, e ivi dentro
 il suo amore, melanconico e vorace,
 e fatuo, indegno di risposta: e ora che il crudo
 suo vero rivela*si*, tu, anima, specchio
 d'eterno, che cosa farai? Così s'interroga
 il vecchio, dondolando la testa, mentre
 soffre e dubita.

(da *Un passo, un altro passo*, 1967)

DINAMICO o mutevole: [4]

<i>si libera</i>	<i>intravisto</i>
<i>il crudo / suo vero rivela<i>si</i></i>	<i>Così s'interroga</i>

CONTINUATO o graduale: [6]

<i>invecchiando</i>	<i>parevaci il peggio di noi</i>
<i>eppure era lui</i>	<i>era l'uomo</i>
<i>dondolando la testa</i>	<i>mentre / soffre e dubita</i>

STATICO o immutabile: [6]

<i>un io sconosciuto</i>	<i>cui / non badammo da giovani</i>
<i>tememmo</i>	<i>mortale destino</i>
<i>specchio / d'eterno</i>	<i>il vecchio</i>

* * *

Testo 32: "Fraterno tetto" di Carlo Betocchi
 «DI QUANDO IN QUANDO», 9

Fraterno tetto; cruda città; **clamore**
 e strazio quotidiano; o **schiaffeggiante**
vita, **vita e tormento** alla mia anziana

età: guardatemi! sono il più càduco,
 tra voi; un rudere pieno di colpe sono...
 ma un segno che qualcosa non tramonta
 col mio tramonto: resiste la mia pazienza,
 è come un orizzonte inconsumabile,
 come un curvo pianeta è la mia anima.

(da *Prime e ultimissime*, 1974)

DINAMICO o *mutevole*: [2]

clamore

schiaffeggiante / vita

CONTINUATO o *graduale*: [3]

vita e tormento

col mio tramonto

resiste la mia pazienza

STATICO o *immutabile*: [5]

alla mia anziana / età

sono il più càduco, / tra voi

qualcosa non tramonta

un orizzonte inconsumabile

come un ... pianeta è la mia anima

* * *

Testo 33: “*Lo stravedere dei vecchi*” di Carlo Betocchi «IL VECCHIO: ...», I, 5

Lo stravedere dei vecchi! Guardateli!

Ascoltatene uno, come son io, forse
 il più debole! La mente che vacilla,
 e l'azzurro che spera, mentre l'ombra

lenta, furtiva, risale i tetti:

alle mie spalle scompaiono ninnoli
 e oggetti, caracollano via tavole
 e sedie, s'involano alcove, trepide
 masserizie amorose svaniscono

via leggere, la mia vita si spoglia,
tutta perduta vibra nell'azzurro.

(da *Prime e ultimissime*, 1974)

DINAMICO o *mutevole*: [5]

<i>La mente che vacilla</i>	<i>scompaiono ninnoli</i>
<i>caracollano via tavole / e sedie</i>	<i>s'involano alcove</i>
<i>masserizie amorose svaniscono / via</i>	

CONTINUATO o *graduale*: [5]

<i>Guardateli!</i>	<i>Ascoltatene uno</i>
<i>L'ombra / lenta ... risale i tetti</i>	<i>la mia vita si spoglia</i>
<i>vibra nell'azzurro</i>	

STATICO o *immutabile*: [2]

<i>come son io</i>	<i>l'azzurro che spera</i>

* * *

Testo 34: "Emilia, se i tuoi gesti" di Carlo Betocchi «... PECCATORE»

Emilia, se i tuoi gesti indovinassi
di quando ti fai bella in quello specchio
che può vederti, beato, nel vecchio
angolo della stanza, e i pochi passi

che fai per rimirarti tutta sola,
io mi contenterai. Dicendo: come
ella fa adesso forse anche in mio nome
segretamente, qualche volta, vola

a riguardarsi per vedere se è bella
e tocca i suoi capelli e la sua testa
piega sul seno e timida cancella

un che di men pudico: e non le resta
nessun orgoglio, e come pura ancella
di ciò che piace a me si fa una festa.

(da *Poesie del sabato*, 1980)

DINAMICO o *mutevole*: [6]

<i>se i tuoi gesti indovinassi</i>	<i>io mi contenterai</i>
<i>vola</i>	<i>per vedere</i>
<i>la sua testa / piega sul seno</i>	<i>cancella / un che</i>

CONTINUATO o *graduale*: [7]

<i>ti fai bella in quello specchio</i>	<i>per rimirarti tutta sola</i>
<i>Dicendo</i>	<i>come / ella fa</i>
<i>a riguardarsi</i>	<i>tocca i suoi capelli</i>
<i>si fa una festa</i>	

STATICO o *immutabile*: [5]

<i>nel vecchio / angolo della stanza</i>	<i>adesso</i>
<i>se è bella</i>	<i>non le resta / nessun orgoglio</i>
<i>ciò che piace a me</i>	

* * *

Testo 35: “*Salmo*” di Carlo Betocchi «... DEL CORPO»

Quando invecchiamo, fatti più sordi alla rima
ed a quel mitico batter dei ritmi
che amore interno dettava, una cosa
sola, un esister confuso coi freschi
pimenti degli anni giovanili;

allora un ciuffo di pini su un monte,
una gran macchia verde ci commuovono

col silenzio, e siamo come silenzio
che non si perde nel nulla, ma entra
in noi per farsi conoscere, come

vampa di lauro profuma la macchia
nell'alido, col suo sentore amaro:
sì, la vecchiaia è una nuova stagione,
e la morte una stagione più alta, od umile,
di foglia secca per quei tabernacoli della

reque del canto che non serve più.

(da *Poesie del sabato*, 1980)

DINAMICO o *mutevole*: [6]

*quel mitico batter dei ritmi
entra / in noi
la morte una stagione più alta*

*ci commuovono
come / vampa di lauro
non serve più*

CONTINUATO o *graduale*: [8]

*Quando invecchiamo
che amore interno dettava
per farsi conoscere
col suo sentore amaro*

*fatti più sordi
non si perde nel nulla
profuma la macchia
del canto*

STATICO o *immutabile*: [6]

*un esister confuso
col silenzio
la vecchiaia è una nuova stagione*

*degli anni giovanili
siamo come silenzio
della / reque*

* * *

Testo 36: "Rotonda terra" di Carlo Betocchi «... DEL CORPO»

Rotonda terra; scena che si ripete,
in te, del saluto serale: consuetudine
mia planetaria, con te e i tuoi tramonti:
trasalimento, di tegola in tegola,
del mio vivere che se ne va col tuo
trapassare, lume diurno, lento,
sul tetto davanti casa; e mio formarsi,
intanto, un petto come di colomba;
e metter piume amorose per la notte
che viene; ravvolgermi unitario
con essa: pigolio interiore; perdita
dell'umano: divenire mio universale.

(da *Poesie del sabato*, 1980)

DINAMICO o *mutevole*: [4]

<i>che se ne va</i>	<i>col tuo / trapassare</i>
<i>ravvolgermi unitario / con essa</i>	<i>perdita / dell'umano</i>

CONTINUATO o *graduale*: [9]

<i>scena che si ripete</i>	<i>consuetudine / mia</i>
<i>del mio vivere</i>	<i>lume diurno lento</i>
<i>mio formarsi / intanto</i>	<i>metter piume amorose</i>
<i>che viene</i>	<i>pigolio interiore</i>
<i>divenire mio universale</i>	

STATICO o *immutabile*: [2]

<i>del saluto serale</i>	<i>per la notte</i>

* * *

Testo 37: “Avrò la mia tomba” di Carlo Betocchi «... DEL CORPO»

Avrò la mia tomba; sarai tu **che verrai**,
morte procace, non squallida come quei timidi
dicono: io son tuo amante, **morte, mia morte**
che raccogli la vita tra le braccia e la
tramandi, dalle sue spoglie grano traendo,
e vita, nuova vita nel sole dei morti,
invisibile nella loro pace fruttifera,
da cui un'altra né mai diversa vita **risorge**,
nulla finisce, anzi tutto continua, **o morte**,
o amata morte, o amata.

(da *Poesie del sabato*, 1980)

DINAMICO o *mutevole*: [5]

<i>che verrai</i>	<i>morte procace</i>
<i>morte, mia morte / che raccogli</i>	<i>risorge</i>
<i>o morte, / o amata morte</i>	

CONTINUATO o *graduale*: [9]

<i>tuo amante</i>	<i>la vita tra le braccia</i>
<i>e la / tramandi</i>	<i>dalle sue spoglie grano traendo</i>
<i>vita, nuova vita</i>	<i>fruttifera</i>
<i>diversa vita</i>	<i>nulla finisce</i>
<i>tutto continua</i>	

STATICO o *immutabile*: [6]

<i>Avrò la mia morte</i>	<i>sarai tu</i>
<i>come quei timidi / dicono</i>	<i>io son tuo</i>
<i>nel sole dei morti</i>	<i>nella loro pace</i>

* * *

Testo 38: “*Come tutti*” di Carlo Betocchi «... DEL CORPO»

Anch'io **salii le scale** del mio non sapere,
anch'io come te, come l'altro, come molti
non avevo parola che dicesse il possibile
(entro il credibile, entro **quel ch'è da credere**,
e non è mio, è di tutti); eppure **mi son fatto**

così, uno che parla a stormi di versi
affamati di verità, come passeri **nel gelo**
d'inverno, come tutti i beati poveri, tutti
i santi beati che **hanno lasciato se stessi**
per trovar l'Altro, il vero, **il solo sapiente**.

(da *Poesie del sabato*, 1980)

DINAMICO o *mutevole*: [3]

salii le scale *hanno lasciato se stessi*
per trovar l'Altro

CONTINUATO o *graduale*: [3]

non avevo parola che dicesse *mi son fatto / così*
uno che parla

STATICO o *immutabile*: [4]

del mio non sapere *quel che è da credere*
nel gelo / d'inverno *il solo sapiente*

* * *

Testo 39: “*La verità*” di Carlo Betocchi «... DEL CORPO»

La verità, oltre la lucida fibra
dei sensi, **va verso la squallida**,
l'infinitamente **squallida plaga**
dell'eterno. Ma ah! noi! che qui sostiamo

al sole del tempo, noi abitanti
dell'effimero, lungi dall'affascinante
tenebra dove tutti i misteri tralucono!
Palpitava di brezze il cielo al quale alludo

allorché mi si rivelò, e fu per un istante,
e i voli delle veridiche colombe
mi trascinarono senza respiro;
ed io gioivo del mio morir come foglia

al quieto transito d'un giorno d'autunno.

(da *Poesie del sabato*, 1980)

DINAMICO o *mutevole*: [5]

*tutti i misteri tralucono
mi si rivelò e fu per un istante
morir come foglia*

*Palpitava di brezze il cielo
mi trascinarono senza respiro*

CONTINUATO o *graduale*: [5]

*va verso la squallida
e i voli delle ... colombe
al quieto transito*

*noi abitanti / dell'effimero
ed io gioivo*

STATICO o *immutabile*: [4]

*squallida plaga / dell'eterno
al quale alludo*

*qui sostiamo / al sole del tempo
un giorno d'autunno*

* * *

Testo 40: “*A mani giunte*”, II di Carlo Betocchi «BREVARIIO ...»

Ma si è già nel Vangelo quando
non se ne può più uscire:
e vi si è ancora quando,
stanati dalle mura della sua Chiesa
per **impossibilità di restarvi**,
allora il Vangelo ci insegue
come il veltro la preda agognata.

(da *Poesie del sabato*, 1980)

DINAMICO o *mutevole*: [2]

stanati dalle mura

impossibilità di restarvi

CONTINUATO o *graduale*: [1]

il Vangelo ci insegue

STATICO o *immutabile*: [3]

*si è già nel Vangelo
vi si è ancora*

non se ne può più uscire

* * *

Testo 41: “*Ne’ miei panni*” di Carlo Betocchi «BREVARIIO ...»

Tant’è. La mia fede, che non è fede,
è **condita** di quel coraggio di roccia
che ne fa massa, veemente d’**esistere**
così com’è, e **nell’inesausto mutarsi**
certa di essere. Così **la gran parte**
di me, in bilico come il massa,
ragiona, se può dirsi ragione
quella sua carità, quel suo duro
consistere per sé e per l’ignoto, **resistere**,

non sapersi che cosa di un mondo
dove altra legge non sia più sicura che quella
della gravità, che tutte le contiene,
e che tutto trascina all'asilo
irrequieto del suo immobile stare.

(da *Poesie del sabato*, 1980)

DINAMICO o *mutevole*: [2]

non sia più sicura *tutto trascina all'asilo / irrequieto*

CONTINUATO o *graduale*: [4]

che ne fa masso *nell'inesausto mutarsi*
la gran parte / di me ... ragiona *resistere*

STATICO o *immutabile*: [9]

Tant'è *La mia fede ... non è fede*
La mia fede ... / è condita *esistere così com'è*
certa di essere *consistere per sé*
non sapersi che cosa *tutte le contiene*
del suo immobile stare

* * *

Testo 42: "Meno che nulla" di Carlo Betocchi «... DISPERSE ...»

Meno che nulla son io, nella mente
che invecchia e vaga incerta, e male
afferra le idee che vi divagano
fantasticanti: eppure sono ancora
creatura, e non è detto che da me
così squallido, così passivo e inerte,
non emani, come ora che scrivo,
il senso eterno di quell'eterna
povertà che ci è propria, a noi che viviamo

(da Tutte le poesie, 1984)

che da me / ... non emani

parole / che sempre biancheggiano

per Lui che le legge

591

DINAMICO o *mutevole*: [1]

con i medesimi palpiti

CONTINUATO o *graduale*: [5]

la vita che rallenta

si riveste di ... corteccia

la vita ... ripensa se stessa

la dolce / fruizione dei sensi

va perdendosi

STATICO o *immutabile*: [2]

A quest'età

l'anima è non meno / tenera

* * *

Testo 44: "A se stesso" di Carlo Betocchi «... DISPERSE ...»

Il sonno, quel sonno che fu, che torna
a insidiarti e ti nega la luce,
recede dove non sei, avanza dove
non sarai, la tua negazione
la tua presenza che si attorcono
su per la pianta dell'esistere,
quel silenzio del sonno, quella
parola che non osava di dirsi
e in te giaceva, giacerà, sarà
il tuo naturale, vita come morte,
morte come vita, abbracciata all'eterno.

(da *Tutte le poesie*, 1984)

DINAMICO o *mutevole*: [5]

torna / a insidiarti

ti nega la luce

recede

come morte

morte

CONTINUATO o *graduale*: [7]

<i>Il sonno</i>	<i>avanza</i>
<i>si attorcono</i>	<i>quella parola</i>
<i>in te giaceva</i>	<i>vita</i>
<i>come vita</i>	

STATICO o *immutabile*: [9]

<i>quel sonno che fu</i>	<i>dove non sei</i>
<i>dove non sarai</i>	<i>la pianta dell'esistere</i>
<i>quel silenzio del sonno</i>	<i>non osava di dirsi</i>
<i>giacerà</i>	<i>sarà / il tuo naturale</i>
<i>abbracciata all'eterno</i>	

* * *

F) Bilancio dei tempi esaminati: percentuali

BILANCIO dei tempi [DINAMICO CONTINUATO STATICO]
nel campione testuale betocchiiano, cronologicamente esaminato
per la determinazione del tempo prevalente

- 1932 -

TESTO	TITOLO	DINAMICO	CONTINUATO	STATICO
1	<i>Io un'alba guardai</i>	3	5	2
2	<i>Sulla natura dei sogni</i>	2	8	5
3	<i>Dell'ombra</i>	2	5	7
4	<i>Musici, giocolieri, bambini</i>	1	6	3
5	<i>Vetri</i>	3	6	4
6	<i>L'ultimo carro</i>	6	5	3
7	<i>Piazza dei fanciulli la sera</i>	2	2	6
8	<i>Il dormiente</i>	6	9	3

9	<i>Della solitudine</i>	5	3	2
10	<i>Domani</i>	3	3	3
		27%	42%	31%

Su un totale di 123 rilevamenti effettuati nei dieci componenti del 1932 il 42% lo assorbe decisamente il tempo **CONTINUATO**.

- 1939 -

TESTO	TITOLO	DINAMICO	CONTINUATO	STATICO
11	<i>All'amata</i>	5	6	6
12	<i>La Pasqua dei poveri</i>	6	5	7
13	<i>Pastorale</i>	5	9	4
14	<i>Il cacciatore d'allodole</i>	12	13	7
15	<i>Un dolce pomeriggio d'inverno</i>	4	10	4
16	<i>Alla dolorosa Provvidenza</i>	7	8	12
		30%	39%	31%

Su un totale di 130 rilevamenti effettuati nei sei componenti del 1939 il 39% lo assorbe il tempo **CONTINUATO**.

- 1947 -

TESTO	TITOLO	DINAMICO	CONTINUATO	STATICO
17	<i>Poeta in Firenze</i>	5	6	7
18	<i>Ora ad altre speranze</i>	2	8	3
19	<i>Rovine 1945</i>	4	5	6
		24%	41%	35%

Su un totale di 46 rilevamenti effettuati nei tre componenti del 1947 il 41% lo assorbe il tempo **CONTINUATO**.

- 1955 -

TESTO	TITOLO	DINAMICO	CONTINUATO	STATICO
20	<i>Redivivo in Firenze</i>	8	4	3
21	<i>Tetti</i>	3	5	6
22	<i>D'estate</i>	3	4	2
		37%	34%	29%

Nei tre componimenti esaminati del 1955 su di un totale di 38 rilevamenti effettuati il 34% lo occupa il tempo **CONTINUATO**, anche se non è il primo in assoluto.

- 1961 -

TESTO	TITOLO	DINAMICO	CONTINUATO	STATICO
23	<i>In Borgo Pinti</i>	5	8	6
24	<i>La panca contadina</i>	4	9	8
25	<i>Fratello erbivendolo</i>	6	8	4
26	<i>Dai tetti</i>	5	4	4
27	<i>Batti la falce a freddo</i>	2	3	6
28	<i>Di questo parlar mio</i>	4	4	7
		27%	37%	36%

Il totale dei rilevamenti effettuati nei sei componimenti del 1961 ammonta a 97, il 37% dei quali è ascrivibile al tempo **CONTINUATO**, benché seguito a ruota da quello **STATICO**.

- 1967 -

TESTO	TITOLO	DINAMICO	CONTINUATO	STATICO
29	<i>Non ho più che lo stento</i>	2	7	6
30	<i>Sull'Arno, di primavera</i>	4	4	2

31	<i>Così, da più oscure latebre</i>	4	6	6
		24%	42%	34%

Nei tre componimenti del 1967 il totale dei rilevamenti ammonta a 41 enunciati, il 42% dei quali risulta appartenente al tempo **CONTINUATO**, con distacco considerevole sugli altri due.

- 1974 -

TESTO	TITOLO	DINAMICO	CONTINUATO	STATICO
32	<i>Fraterno tetto</i>	2	3	5
33	<i>Lo stravedere dei vecchi</i>	5	5	2
		32%	36%	nell'interfero 32%

Nei due componimenti del 1974 il totale dei rilevamenti ammonta a 22 enunciati, il 36% dei quali risulta appartenere al tempo **CONTINUATO**.

- 1980 -

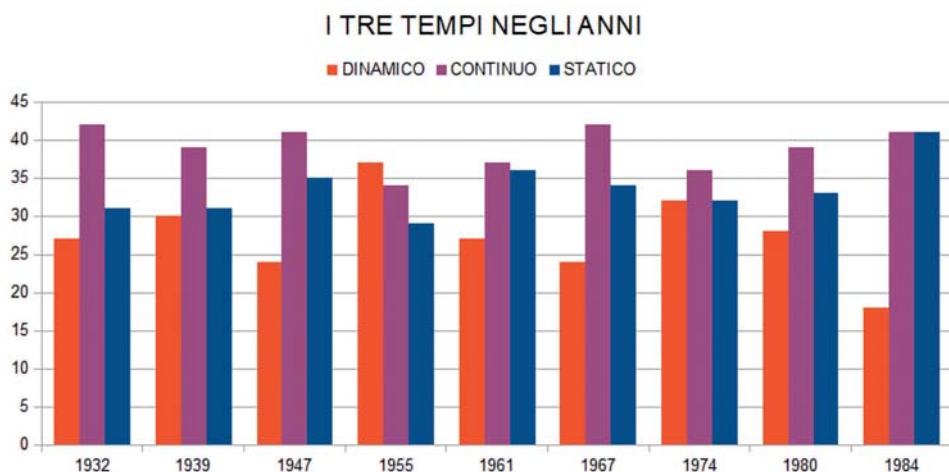
TESTO	TITOLO	DINAMICO	CONTINUATO	STATICO
34	<i>Emilia, se i tuoi gesti</i>	6	7	5
35	<i>Salmo</i>	6	8	6
36	<i>Rotonda terra</i>	4	9	2
37	<i>Avrò la mia tomba</i>	5	9	6
38	<i>Come tutti</i>	3	3	4
39	<i>La verità</i>	5	5	4
40	<i>A mani giunte</i>	2	1	3
41	<i>Ne' miei panni</i>	2	4	9
		28%	39%	33%

Nel 1980 il poeta ha scritto, tra gli altri, gli otto testi sopra esaminati, i quali hanno rivelato in totale ben 118 enunciati degni di considerazione, dei quali il primato è da attribuire in assoluto al tempo **CONTINUATO**, che annovera il 39% dei casi.

- 1984 -

TESTO	TITOLO	DINAMICO	CONTINUATO	STATICO
42	<i>Meno che nulla</i>	2	6	7
43	<i>A quest'età</i>	1	5	2
44	<i>A se stesso</i>	5	7	9
		18%	41%	41%

Su un totale di 44 rilevamenti effettuati, nel testo dei sei componenti del 1984 esaminati, il 41% lo assorbe il tempo **CONTINUATO**, alla pari con quello **STATICO**.

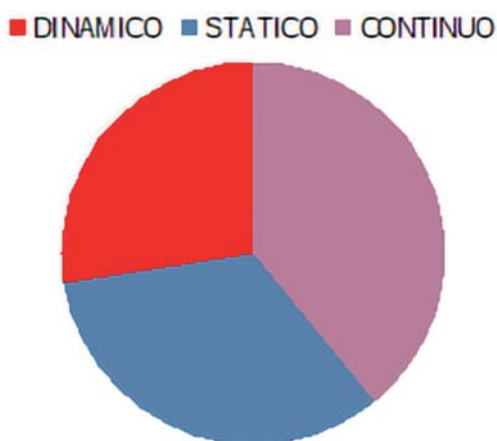


L'analogico grafico precedente mostra visivamente il prevalere, quasi sempre nell'arco biografico, del tempo **CONTINUATO**, quello graduale, progressivo, evolutivo, in misura pressoché costante. Esso è supportato dalla tabella numerica seguente, la quale presenta i medesimi valori in versione percentuale:

ANNO	POESIE	DINAMICO	CONTINUATO	STATICO
1932	10	27%	42%	31%
1939	6	30%	39%	31%
1947	3	24%	41%	35%
1955	3	37%	34%	29%
1961	6	27%	37%	36%

ANNO	POESIE	DINAMICO	CONTINUATO	STATICO
1967	3	24%	42%	34%
1974	2	32%	36%	32%
1980	8	28%	39%	33%
1984	3	18%	41%	41%

Il tempo **CONTINUATO**, infatti, è prodotto per 351 volte. Segue il tempo **STATICO**, quello compiuto ed immutabile, con 302 rilevamenti ed infine il tempo **DINAMICO**, quello perentorio e repentino, che costituisce il valore inferiore, con sole 247 occorrenze. Del che è compilata la seguente visualizzazione a torta:



in pratica i valori temporali espressi dal poeta nel totale risultano essere in buona parte quelli gradualisti, tenui e sfumati del tempo **CONTINUATO**, non decisi né bruschi né permanenti, come, del resto, documentano le occorrenze di questi tre lemmi: *luna*, *alba*, *ombra*, lemmi dal senso delicato, soffuso, velato, garbato.

Il tempo **STATICO**, invece, quello della sicurezza, come c'era da aspettarselo, negli anni della maturità aumenta, perché aumenta l'esperienza della vita. Anche la fede religiosa appartiene a tale esperienza e Betocchi l'ha voluta mettere in poesia, inclinando, nella fase finale, al dubbio e all'interrogazione, per l'esperienza del dolore.

La poesia, quella vera, affonda le radici nella sfera emozionale dell'uomo e, in Betocchi, si adatta ad un contenuto spirituale, che non esula dal tessuto sensitivo e vegetativo, diventando una riflessione

teologica sulla creazione. Il tentativo di Betocchi di calare in poesia le sue istanze di fede sortisce un felice esito, quantunque navighi in un contesto intellettualistico. La sua poesia si fa preghiera, perché nei suoi scritti c'è sempre quell'afflato confidenziale, anche di ribellione a Dio, che costituisce il rapporto privilegiato della creatura col proprio Creatore, perché il suo è un canto, anche se espresso con argomentazione razionale.

Si consideri il passo [«Avrò la mia tomba», *Poesie del sabato*, II, 1980]:

*nuova vita nel sole dei morti,
invisibile nella loro pace fruttifera,
da cui un'altra né mai diversa vita risorge,
nulla finisce, anzi tutto continua;*

la poesia ormai è un ritorno alla fonte primigenia della vita nel suo incessante fluire; a questi contenuti manca pure la veste estetica delle precedenti composizioni (fonica, ritmica, metrica), malgrado un lessico ricercato e quotidiano (tipo montaliano).

Non risulta una forzatura dichiarare (nella citata poesia) di essere “*amante*” della morte e riconoscere al tempo stesso che la gente la definisce “*squallida*”: il coniugio non è stridente, anche in costanza di una cospicua e massiccia produzione poetica. Ancor più felice è, invece, la riuscita soggettiva che ricade sulle scene esistenziali della natura e della vita quotidiana.

XXI*

FABUL_BETOK [BETOCCHI TRA «FABULA» E «INTRECCIO» NARRATIVI]

Καίρός

“IL MOMENTO PROPIZIO”, “LA BUONA OCCASIONE”,
“IL TEMPO OPPORTUNO”

Il testo narrativo betocchiano ha dei tempi che entrano in relazione con i tempi dei fatti narrati. Le unità di misura sono righe, paragrafi, pagine per la narrazione, e, minuti, ore, giorni, mesi, anni, per i fatti avvenuti. Si possono concentrare in poche righe avvenimenti che durano una vita e si possono dilungare le descrizioni, le introspezioni, le considerazioni; ma si può, anche, indugiare più a lungo rispetto ad un evento di pochi istanti. Betocchi si attarda sul *kairòs*, il tempo dell'anima, e, allora, passerò, conclusivamente, al setaccio le poesie scelte per metterle a confronto con gli eventi che fungono da innesto alle sue riflessioni. Se gettassimo sul testo poetico betocchiano una luce narrativa, come se la sua poesia fosse un racconto, allora scopriremmo che il poeta predilige il tempo lungo, in quanto nella propria esternazione dei sentimenti egli perde tempo, indugia, tergiversa, si sofferma abbastanza per dare spazio alle proprie emozioni, riflessioni, considerazioni, stretto com'è dall'urgenza di manifestare il proprio mondo interiore. Il tempo breve, all'opposto, è quello che riassume in poche righe tutta una serie di avvenimenti estranei al testo, per sorvolare sui particolari, sintetizzarli e scorrere in maniera snella. Si

* La colorazione del testo indicante il tempo tridimensionale: dinamico, continuato e statico nella poesia di Carlo Betocchi è presente nell'edizione digitale del volume pubblicata online.

potrebbe paragonare ad una carrozza ferroviaria carica che trasporta automobili su di sé.

Il tempo preferito da Betocchi non è quello sintetico, ma quello analitico, perché scandisce una vicenda, una veduta, una situazione del mondo esterno, in tante unità introspettive interne; ad un fatto reale egli aggancia molte considerazioni personali, come ad una locomotiva sono attaccate tante carrozze e la locomotiva le traina. La sua “narrazione” poetica si correda di precisazioni, di delucidazioni e di puntualizzazioni, il cui complesso, dal nome di «mondo narrato», è particolarmente carico. Una singola esperienza puntuale innesca, sfodera ed estrinseca il suo effervescente dinamismo interiore. Ogni pretesto è buono per transitare dall’oggettività alla soggettività.

Nel *testo narrativo*, infatti, è possibile distinguere un *tempo della storia* e un *tempo del discorso*. Il primo è il tempo reale [= FABULA], che quindi non riguarda lo svolgimento esposto nel racconto. Il secondo, invece, è lo spazio dedicato nel racconto alla narrazione dei fatti, che può anche coincidere con lo svolgimento degli eventi reali, ma è autonomo nella penna dello scrittore [= INTRECCIO]. Nel primo, in realtà, gli avvenimenti accadono in ordine cronologico, invece nel secondo è il narratore ad organizzare gli eventi in base al proprio gusto, anche senza una sequenza logica.

I tempi della narrazione possono essere «dilatati», «rallentati», «allungati», nel senso che un breve episodio viene raccontato con dovizia di particolari, con un corredo di riflessioni, introspezioni e ripensamenti soggettivi. Oppure «concentrati», «accelerati» o «abbreviati», quando, ad esempio, in poche righe si racconta una biografia. La misura della lentezza o della velocità emerge dal confronto tra storia e discorso, dalla loro reciproca relazione.

Esempio letterario del «*tempo dilatato*» rispetto al tempo degli eventi esterni è costituito dal romanzo di Elio Vittorini: “*Il garofano rosso*” (1948, con inizio a puntate nel 1933 sulla rivista *Solaria*), nel quale il protagonista Alessio Mainardi riceve a Siracusa dalla studentessa liceale diciottenne Giovanna un garofano rosso a pegno del suo amore platonico per lui, quando nella realtà ci fu solo un fuggevole bacio nei corridoi della scuola; ma quanta ricchezza introspettiva nella descrizione di questo dono d’amore! In questo racconto il tempo del *discorso* è più lungo rispetto a quello della *storia*: il bacio, infatti, è un

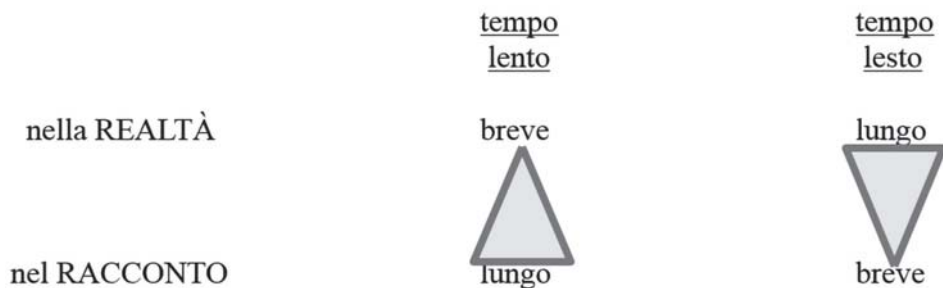
istante, ma l'esposizione della dinamica interiore che sta dietro a quel garofano occupa quasi un capitolo intero.

Un esempio letterario del «*tempo concentrato*» rispetto al tempo degli eventi esterni è tratto dal mondo epico classico ed è rappresentato dall'«*Odissea*», che racconta una storia durata dieci anni, ma per leggerla occorre molto meno tempo di quanto ne impiegò Ulisse nelle proprie peripezie nel Mediterraneo. In questo caso il tempo del *discorso* è più breve rispetto a quello della *storia*. E non è il caso di Betocchi. La «durata» fra il tempo del *discorso* e quello della *storia* è differente e non coincide né nel primo esempio né nel secondo.

I due diversi tempi verrebbero a coincidere soltanto nelle drammatizzazioni, nei dialoghi, nelle scene teatrali, perché tanto tempo ci vuole per recitare, pari tempo occorre per leggere il testo parlato. Infatti, le scene teatrali sono quelle in cui l'azione scorre sotto gli occhi del destinatario con la medesima velocità con cui egli leggerebbe il testo. Per gli altri due casi, però, quello in cui prevalgono i tempi lenti e quello in cui i fatti scorrono rapidamente, il tempo del *discorso* e quello della *storia* non coincidono.

Basti pensare alle loro diverse unità di misura. Infatti il «*tempo del discorso*» o «*tempo del racconto*» è il tempo impiegato a narrare la storia esterna al testo, ed è un tempo misurabile in unità grafiche: righe, capoversi, pagine, paragrafi e capitoli. Esso è il tempo interno al testo scritto e coincide con la fruizione del lettore, con le pagine lette in cui viene riportata dal narratore la storia esterna al testo. Invece il «*tempo della storia*» è quello esterno al testo ed è quello reale, effettivo, nel quale si sono svolti i fatti narrati, misurabile in unità cronologiche: ore, giorni, settimane, mesi, anni.

Lo schema seguente visualizza la relazione con la storia dei due tempi narrativi:



I tempi narrativi di Betocchi sono, dunque, quelli «*lenti*», sono, cioè, quelli che si riferiscono ad una situazione effettuale “minima”, per spaziare, poi, nel testo poetico, che alla fine risulta ampliato rispetto alla situazione di riferimento. Essi sono come l'*iceberg*, la cui punta emersa rappresenta la modesta vicenda della *storia* esterna al testo e tutto il resto della montagna di ghiaccio rimane celato in regime sommerso, perché il *discorso* proviene dall'inconscio mondo interiore personale e costituisce un sacco di belle trovate, dilettevoli all'anima ed impercettibili ai destinatari estranei.

* * *

1932

1) «*Io un'alba guardai*»

Un cielo all'alba, che per un meteorologo potrebbe rappresentare un ghiotto oggetto di studio o che per un astronomo potrebbe costituire una grossa palestra di osservazioni, per Betocchi, dall'anima poetica, è solo un pretesto per estrinsecare la propria immaginazione interiore che prospetta nel cuore un profondo contrasto emotivo tra bene e male, bianco e nero, occidente ed oriente.

Il cielo guardato all'alba innesca, infatti, nella sfera privata del poeta, una serie di allusioni che egli alimenta grazie alla propria valenza evaditrice. Il cielo, allora, costituisce “il momento propizio”, “la buona occasione”, “il tempo opportuno”, per sfoderare ed estrinsecare il dinamismo effervescente interiore dell'animo ed il tempo determinato dell'alba diventa un “tempo” personale che evoca dimensioni emotive emergenti nella morale e nello spirito dell'uomo.

Neppure un verso intero è occorso a Betocchi per presentare un fatto esterno a quanto il testo poetico espone poi, quello reale [*guardai il cielo e vidi*], nel quale si è svolta l'esperienza, ma attorno a questo fatto egli riesce abilmente a costruire tutta una serie di considerazioni che gli premevano dentro.

Era l'alba e «*sulla terra perduta*» le erbe ancora erano «*spenti smeraldi*», conservavano l'oscuro della pregressa notte. Nel cielo le nubi sembravano «*angioli neri ... / volanti*» con delle sfumature come di «*trasparenti e vivi / diamanti d'ombra*». Ad un osservatore ancora alle prime luci dell'alba con gli occhi assonnati non sarebbero balzati alla vista questi colori, dalla evocatrice potenza emotiva, di fronte alle li-

nee invece di prevalente valore intellettuale; ma ad un poeta non potevano sfuggire. Non gli poteva neppure sfuggire il moto nuvoloso «verso il fil d'occidente» né quello meno impetuoso di altre nuvole cirrostratificate e biancastre simili a «cerulee colombe alte e lente» che seguivano dietro.

Quanta immaginazione mette il poeta a cuocere in queste strofe! Su questa medesima onda immaginativa egli continua nella sua creatività e concepisce il cielo come «un immenso lago alto e candido», le cui «vallate orientali» sono affollate da nuvolette colorate, che con la sua immaginazione egli scambia per «angioli», creature consolanti per l'anima, «con le puntute ali / di bianco fuoco vivo», simili a «singolari fronde meravigliose», le cui periferiche propaggini «drizzate e ardenti» sembrano angeliche «estreme piume rosee».

Per indugiare, poi, ancora, nel testo, Betocchi completa la descrizione del cielo, rivolgendo la propria attenzione alla terra e, più precisamente, alle «rovesce vallate», «fonde e muschiose», che riflettono la nascente luce solare e somigliano a «un lume madido / di rugiade», percezioni combinate da due diverse sfere sensoriali: la vista e il tatto.

Il ripiegamento interiore, infine, è dato dall'analogia del «lento ascendere dello splendore» del sole, destinato ad illuminare «i monti del mondo», che conforta gradualmente sempre di più «i nostri cuori», pieni ancora «di nebbie e di sonno». Dalla natura al cuore, dall'esterno percettibile all'interiore impercettibile, dal mondo fisico a quello psichico, dalla luce alla personale ombra emozionale. Che magistrale valore poetico!

* * *

2) «Sulla natura dei sogni»

È «l'alba» ed il cielo è illuminato da «un oriente» che «tinge di se stesso il creato»; è l'ora del risveglio per gli uomini e in particolare per il poeta, che ha sognato durante il sonno notturno. Una persona normale direbbe: «ho sognato» e basta, ma un poeta no, specialmente se questo poeta è Betocchi. Egli, infatti, con la sua creatività trasforma i propri sogni in due «creature fuggitive e solenni» e ce lo lascia detto per iscritto nella sua poesia.

Si tratta di «un giovane bruno e uno biondo», che al risveglio «abbracciati se ne van danzando», si dileguano e non si fanno più conosce-

re nel loro contenuto sostanziale; il poeta, infatti, «*desti / gli occhi*», si ritrova in un'alba che «*non vuole che sappia / niente del loro profondo seme*»; soltanto egli ne intravede «*la turbinosa veste / appena, e gli ombrati capelli*», perché, come già sappiamo, erano uno «*bruno e uno biondo*». Con quale perizia cromatica il poeta descrive i propri giovani / sogni!

Come, ancora, è bravo Betocchi a riempire il testo della propria poesia con queste meravigliose notazioni inconsce! Eppure si parla in realtà solo di un risveglio, e, per giunta, il *discorso* collega, come già visto, analogicamente i «*sogni*» e i giovani, grazie alla sua immaginazione creativa. La similitudine analogica implicita è tra i sogni che svaniscono dalla mente e i giovani che si dileguano «*con un passo soave e blando*».

Il poeta continua l'allegorica allusione mettendo in relazione il proprio tentativo mnemonico di «*ricordarli per lunghe ore*» (i sogni) con i giovani che inesorabilmente «*[se ne] vanno instancabili per vie / stellate*», nonostante il fatto che il sognatore «*invano [li] insegu*a» e non riesca più a rivederli.

La ricaduta conscia nel quotidiano, poi, arricchisce il testo “narrativo” di un nuovo risvolto nel proprio tessuto emozionale, cioè di un umore per lo più pieno di «*malinconie / profonde*», coperto a volte da «*un triste velo*», che spesso «*lascia soltanto che [egli] pianga*».

Anche questo testo, così ricco di notazioni inconsce, rivela un procedimento “narrativo” più lungo, dilatato e rallentato, rispetto all'esperienza cenestetica che lo innesca.

* * *

3) «*Dell'ombra*»

Betocchi è una voce “narrante” inguaribilmente “privata” e questa dimensione personalizzata la va a cercare anche in esseri in cui sarebbe difficile per la maggior parte della gente trovarla, come nel caso dell'albatrella. Non si tratta di un uccello palmipede, per la precisione (come in un lessico montaliano), ma di una pianta di dannunziana memoria: «*voglio un giumento, per portarmi le albatrelle a casa*» (*Il piacere*), di una «*albatrella*», che sta «*addormentata sulla brughiera [sterpaglia]*» e che assume l'aspetto simile ad un'«*ombra*», come se stesse «*dentro un bruno velo*». Alla gente comune non verrebbe mai

in mente di andare a cercare il campo emozionale in una pianta, per scoprirne i risvolti intimi e segreti, ma Betocchi è un poeta e come tale è avvezzo a tali ricerche, anzi le considera prioritarie, non marginali.

Era «*un giorno di primavera*», così esordisce la narrazione betocchiana, e, «*nel mezzo del raggiante sole*», egli ebbe l'esperienza di vedere questo corbezzolo «*che giace[va] ... / nell'erba*»; stava «*quest'ombra ferma*» o al massimo «*si rimuoveva / ... qua e là*» quando «*si godeva il vento*».

Fin qui il tessuto *storico* del componimento, nel quale il poeta innesta tutta una serie di sconfinamenti *discorsivi* nella sfera psicologica della pianta. La trasposizione dell'esperienza reale esterna al testo è succinta nella poesia, perché Betocchi non è poi un botanico, ma quello che le percezioni esterne non dicono, ce lo riferiscono quelle interne, magistralmente innescate dal poeta.

Le notazioni di Betocchi a proposito di questa albatrella occupano uno spazio “narrativo” ben maggiore di quello occupato dall'esperienza esterna. Il “mondo chiuso”, quasi una leibniziana “monade” (*Discorso di metafisica*, 1686, di Gottfried Wilhelm von Leibniz, 1646 - 1716), dei suoi monolitici ragionamenti, inossidabilmente privati, è maggiore del “mondo esterno” della realtà effettuale. Innanzitutto la rappresentazione del «*cuore*» dell'albero che «*stava sospeso nel cielo*», la tensione emotiva della pianta «*per far quell'albero contento*» e poi la sua disposizione psicologica tranquilla, perché l'«*albatrella ... non aveva fretta o pena*» e si accontentava «*di sentir mattino, / poi il suo meriggio, poi la sera*». Quanta ricchezza di notazioni interiori, pur trattandosi di una semplice pianta della brughiera! Riesce a penetrare non solo il proprio, ma anche il campo interiore dell'albero!

L'abilità maggiore del poeta in questa composizione consiste, tuttavia, nello stabilire una associazione analogica fra il sommerso mondo interiore dell'«*albatrella*» e quello umano. Infatti, come l'albero trascorre il proprio tempo esistenziale a scandire le fasi del proprio arco vitale in giovinezza [*mattino*], maturità [*meriggio*] e vecchiaia [*sera*], così tante persone, «*che vanno / continuamente all'ombra eterna*», prima di esser assorbite per sempre nell'aldilà, scambiano questo mondo per la propria destinazione definitiva e così si adagiano e «*copron la terra d'inganno*» e «*questa mite apparenza / ... si annoi[a] / ... nella pazienza*» e nell'attesa che tutto passi. Tante persone, infatti, ragionano così: “Qua sorge il sole e qua cala il buio”, perché si sentono a proprio

agio su questo lembo di terra e non pensano che la corsa termina al capolinea.

Quello che a Betocchi maggiormente interessa è il *discorso* escatologico, come si desume dalla conclusione di questa poesia. L'uomo, infatti, non è una pianta per la quale ogni risorsa si gioca in questo mondo, ma è una creatura ad immagine divina che deve moralmente e teleologicamente tendere a Dio. Per stimolare, in ogni caso, questa trattazione del fine e della fine dell'umanità è bastata soltanto una semplice percezione etologica «*di un'albatrella*». Soltanto un poeta di razza poteva volare così pindaricamente da un contenuto all'altro.

* * *

4) «*Musici, giocolieri, bambini*»

Le descrizioni, le considerazioni, le precisazioni sono quelle operazioni che in un testo "narrativo" rallentano i tempi del *discorso*, a scapito di quello della *storia*, e questa poesia di rallentamenti ne contiene un numero considerevole.

Le caratterizzazioni dei tre personaggi di cui il poeta parla sono di tipo fisico e psichico. I «*musicanti di cortile*» sono «*bruni di sole*» e «*dolci*» di temperamento; i «*giocolieri di cortile*» sono «*roridi di colore*», saltano e chiedono con garbo a chi li guarda che «*sia gentile*»; i «*bambini*» sono «*semplici* [e] *fuggitivi*» di personalità e «*giulivi*» di indole, ma bianchi «*candidi*», gentili nel fisico.

Per quanto riguarda il corredo di questi personaggi, il poeta precisa che «*i musicanti di cortile*» si presentano «*con le chitarre, con le viole*» e «*fan tutta l'aria risentire*»; «*i giocolieri di cortile*» appaiono «*gemmati*», quando effettuano «*salti*»; i «*bambini*» si mostrano «*in bianche mussoline*», quando «*danzano*» e «*volano*».

Betocchi, tuttavia, riesce pure a contestualizzare in tre dimensioni spaziali e/o temporali ciascuno di questi personaggi preso nel proprio operato. Infatti, «*i musicanti di cortile*» suonavano i propri strumenti «*nel mite calor meridiano*», che è un «*tempo piano*», senza perturbazioni, «*bianco*» di avvolgente luce solare; «*i giocolieri di cortile*» saltavano «*alla luna calante*», quando era «*piena l'estate*» e «*la spiga* [era] *fragrante*»; i «*bambini*» danzavano «*sui prati morbidi di brine*» nel «*fiorente aprile*», quando «*querule* [scorrevano costantemente con un lamentoso mormorio] *l'acque eran, l'erba sottile*».

Con perizia magistrale Betocchi arricchisce il proprio *discorso*, aggiungendo colore, riferimenti e connessioni al tempo della *storia*, che si ridurrebbe, senza di queste aggiunte, a tre frasi: «*fan tutta l'aria risentire*»; «*di questi salti si vive*»; «*danzano, volano giulivi*». Il poeta rallenta, volutamente, il ritmo espositivo con digressioni, particolari e rifiniture. Quello che in un'esperienza reale vissuta si coglie istantaneamente con un sol colpo d'occhio e, cioè, il corredo, il contesto ed il colore, Betocchi lo focalizza nei particolari ed allunga il *discorso* per descriverlo, rallentando così il proprio ritmo "narrativo".

* * *

5) «*Vetri*»

Innanzitutto i «*vetri della finestra*» costituiscono in questa poesia il riferimento *storico* reale al quale Betocchi ricorre per raccontarci la sua esperienza interiore, quella poetica dell'anima. In un secondo momento interviene anche il «*fumo*» del «*focolare*», al quale egli si rivolge con un imperativo [*prendimi la mente*], come se fosse una persona che potesse ascoltare con gli orecchi.

Il tempo della *storia* si arricchisce anche con quanto sta dietro ai vetri [*della finestra*] e che il poeta ci riferisce: «*ogni nuvola che avanza*», i «*poveri tetti*», l'«*azzurro ... / ... cielo*» e qui, in questi pochi emistichi, si esaurisce, per dare spazio al subconscio del poeta, che occupa tutto il resto della composizione. Guardare attraverso i vetri la nuvola che passa nel cielo o i tetti o, sopra di essi, il fumo che sale dal camino di casa è un avvenimento istantaneo, ci vuol poco a presentarlo e a considerarlo liquidato; ma quello che si dimena nell'animo del poeta, le sue considerazioni, le sue immaginazioni, le sue relazioni, quello sì che richiede un tempo del *discorso* più lungo. Il "racconto" diventa personalizzato.

Per prima cosa già la «*finestra / nell'angolo della stanza*» prende la forma nell'immaginazione del poeta, che consideriamo presumibilmente coricato, di una «*strada maestra*»; in secondo luogo, poi, «*ogni nuvola che avanza*» diventa nella fantasiosa mente di Betocchi l'occasione per trasformare le mobili informi masse di vapore sospeso in aria come «*correnti prati*», terreni erbosi semoventi. Le associazioni, a questo punto, continuano, si incalzano a vicenda l'una sull'altra e, allora, le nuvole da «*correnti prati*» diventano prima «*lenti / sogni*» e

poi si trasformano addirittura in «*fuggitivi armenti*». Con la propria mente il poeta [*emigra*] da una immagine all'altra, liberamente, non esclusa l'unica evocazione cenestetica di sensazione interiore [*sogni*] e fluttua tra le creazioni psichiche appartenenti più che altro anche alla sfera sensoriale visiva [*prati, armenti*].

Tutto questo contenuto di libere associazioni subconscie, per essere espresso, richiede sicuramente del tempo "narrativo" e Betocchi glielo dedica, a costo di rallentare il ritmo del racconto. Egli, in realtà, è un poeta e deve prestare attenzione ai risvolti emozionali dell'esperienza umana, più che a quelli, per esempio, meteorologici o zootecnici o termici. Il tempo del *discorso* personalizzato supera di gran lunga quello della *storia* reale narrata, anche in questa poesia.

Questo "rallentato" orientamento "narrativo" il poeta lo dimostra anche in questa composizione, intavolando la propria autorevole conversazione con due interlocutori ai quali esplicitamente egli si rivolge, indulgiando nell'esposizione. Il primo è: «*bambino mio*», imprecisato, ma senza tema di errore identificabile anche con se stesso, in qualità di discente, che lui invita a guardare «*quell'azzurro*» del «*cielo*», la sede delle nuvole; il secondo è una personalizzazione: «*fumo che te ne vai solo / spensierato*», al quale egli comanda: «*prendimi la mente*», come se insieme al fumo che evade «*liberamente*» dalle pareti domestiche, uscendo «*dal focolare del duolo*» verso il «*cielo*» immenso e sconfinato, anche il proprio animo potesse evadere dalla prigione casalinga per cercare altrove la consolazione.

C'è sempre spazio nella sua poesia per la componente interiore, anche di tipo spirituale. "Non si muove foglia che Dio non voglia" e così non si muove «*nuvola nel cielo*» senza «*la volontà d'Iddio*». Questa è la sua considerazione. E su questa sua considerazione egli ci si sofferma ancora di più, perché a completamento del concetto della «*volontà d'Idio*», nell'animo di Betocchi insorge quello della "Provvidenza divina", al primo collegato.

È, infatti, la Provvidenza di Dio che a benevolo vantaggio dell'umanità ha progettato con paterna sollecitudine il "ciclo dell'acqua" [evaporazione → sistemi nuvolosi → rovesci e precipitazioni → irrigazione delle colture], grazie al quale con perenne beneficio le creature terrene possono usufruire di una «*celeste abbondanza*», perché il Padre Eterno, che veste i gigli dei campi e nutre i passeri del cielo,

non può certo trascurare l'uomo che vale molto di più di due passeri [si veda *Mt*, 6, 26, 28-30 e *Mt*, 10, 29-31].

* * *

6) «*L'ultimo carro*»

Quanta fantasiosa creatività alimentava la mente irrefrenabile di Betocchi! Ce lo immaginiamo coricato «*avanti l'alba*», svegliato di soprassalto dall'improvviso «*grido del carrettiere*», seguito da «*un suono di sonagliere / squillante*», che passa «*nel buio mondo*» col suo «*carro a cavalli*», emettendo il «*grido 'aiuh!'*», accompagnato da «*strepitosi sonagli*».

Questo il fatto della *storia*, ma esso scatena tutta una serie di immaginazioni nella mente di Betocchi, che ce le enuncia nel suo *discorso* successivo. È chiaro che, come si è svegliato lui al frastuono di questo carro che passa, altri esseri dislocati lungo il tragitto si possono ugualmente svegliare. Si sveglia chi dorme e questa prerogativa attiene agli esseri animati, non importa se uomini o animali.

È sorprendente scoprire come la vivace immaginazione del poeta vada a pensare ad animali diversi, domestici e non, e ad individui particolari, tutti esseri animati, svegliati dal grido del carrettiere. Forse li aveva conosciuti nei giorni precedenti. In realtà, l'eventuale percezione acustica del «*can del giardino di rose*», che avrebbe potuto abbaiare, una volta svegliato, e quella del «*gallo che sa cantare*», pure lui disturbato dal grido del carrettiere, potrebbe giustificare veramente la loro menzione in questo testo, in quanto il poeta semplicemente riferisce e non li immagina di proprio.

Tuttavia, «*un'occulta farfalla / ... addormentata*» e pacifica «*dentro un solaio*» di «*una casa gialla / ... inabitata*» e «*turba[ta]*» dal frastuono provocato dal passaggio del carro «*con strepitosi sonagli*» è soltanto immaginata.

Oltre la «*farfalla*», Betocchi indica esplicitamente delle donne «*lavandaie*» di mestiere e, contemporaneamente, maritate, tanto che erano «*belle spose*». Forse le aveva conosciute di giorno, però il fatto che esse si siano svegliate al passaggio del «*carro a cavalli*», questo è frutto della sua immaginazione. La valutazione estetica, poi, di queste donne «*belle*», è un dettaglio, un particolare che contribuisce a dilungare il *discorso*.

Il fatto è che Betocchi con simili trovate geniali si diverte ad intrattenere i propri lettori, come se avesse paura di procedere spedito alla conclusione del “racconto” e temesse di allontanarsi dal “seminato”, che gli è consono, cioè dal sistema interiore delle dinamiche emozionali e delle riflessioni di vario tipo, morali ed anche spirituali, oltre alle sue creative immaginazioni.

La sorpresa di questa poesia, tuttavia, è che si sveglia anche «*il pane*», un prodotto della «*farina*», che, in ogni caso, non è dotato di un ciclo biologico del sonno, né spontaneo né periodico, come avviene per gli esseri animati. Il pane non ha, infatti, funzioni psichiche che entrino in quiete, neppure temporaneamente, perché non ha una mente. Il pane sta sempre in uno stato di calma. Perfino un vegetale potrebbe “dormire”, ma se c’è una cosa che proprio non è coinvolta nel processo del sonno, questa è un alimento, pane compreso. Che fantasia questa di Betocchi! Ancora più spinta, perché egli immagina che questo movimento dal sonno alla veglia avvenga «*fin dentro il forno*», dove il grido del carrettiere penetra «*entrando nella farina*». Fiabesco! Ancora più fiabesco quando dice che se il grido del carrettiere «*squillasse in campi di brina*», allora tutta la brina si trasformerebbe in pane e questo «*riempirebbe il mondo*». Sembrerebbe quasi che si trattasse del miracolo della manna nel deserto! Noi lettori in questo passo non possiamo far altro che apprezzare la fervida creatività del poeta e, per sopire la sua fame, fornirgli un pezzo di pane!

Ancora più rallentato il ritmo “narrativo” di Betocchi, allorquando egli si sofferma a caratterizzare il cavallo che traina il carro, «*l’ultimo carro*». L’equino era «*mancino*» ed aveva «*una zampa chiotta chiotta* [= “quieta”]»; evidentemente il carro era carico e pesante; questo cavallo era anche «*manritto*», ossia camminava da destra [*dritto*] verso sinistra, sicuramente non era maldestro, senza la necessaria abilità al traino e veniva sollecitato alla marcia dal carrettiere con un colpo breve e secco [*schiocco*] della lingua nel distacco a scatto dal palato.

Non è, poi, singolare né peregrino il fatto tecnico compositivo dell’adozione di una “chiave” nella verseggiatura, più o meno come nello schema rimico della “canzone” medioevale: «*l’ultimo carro a cavalli / passa al grido del carrettiere*»; la medesima espressione apre e chiude il componimento poetico nella prima e nell’ultima strofa, a prezzo di rallentare ulteriormente il ritmo “narrativo” con questa iterazione.

Ad un bilancio consuntivo fra il tempo della *storia* e quello del *discorso*, una delle due strofe-serratura [o la prima o la settima] deve essere esclusa dal calcolo in questa poesia, perché espone il medesimo contenuto dell'altra ed allora emerge un rapporto di 5 [*discorso*] a 1 [*storia*]. Il tempo del *discorso* si dilata rispetto a quello della *storia*.

* * *

7) «Piazza dei fanciulli»

Il tessuto *storico* di questo componimento poetico si snoda su pochi eventi: «*arrivai in una piazza*», dice il poeta, c'era «*una bellissima fontana*» e attorno ad essa «*giocondavano bei bambini*» ed al suo arrivo «*i bambini hanno paura*» e «*belli gli chiedono perdono*».

Intrecciato con questo breve racconto nucleare, tuttavia, Betocchi riesce a sfoderare tutto un novero di descrizioni, innanzitutto cromatiche. Infatti, «*verdi*» sono non solo le «*aiole*», ma è anche «*verde il labbro di pietra*» della fontana, verde per la presenza di erba sommersa dall'acqua, la quale a sua volta riflette il «*puro cielo*» e diventa di un colore azzurro chiaro luminoso, assumendo inoltre un aspetto vitreo [*s'invetra*].

Quasi simbolicamente, poi, il poeta enumera altri elementi dal colore alquanto sfumato, meno vivace, come se volesse alludere ad una situazione “crepuscolare” sua della vita e del giorno al tramonto, condizione questa che fa da contrasto con i precedenti: «*una cosa sovrana*», cioè la «*bellissima fontana*»; «*un'allegria pazza*» dei bambini intorno alla fontana; le «*ghiaie fini*» che compongono il manto dei viali dove lieti giocano i bambini; il «*sole*», il cui caldo conforto godono le «*donne sedute*»; «*il ridente labbro dell'acqua*» della fontana.

I simbolici colori “crepuscolari” in questo componimento poetico sono rappresentati: dal «*verde*» dell'erba viscida e abbandonata «*sulla riviera stracca*», attaccata per trascuratezza alla pietra marginale della cornice della vasca; da «*una bruna / ombra*» del paesaggistico contesto urbano; dalle «*logge invase / dal cielo rosso*» al tramonto, quasi in penombra; dalle «*alte case*» che «*attendono la luna*», col suo colorito pallido «*sui tetti*»; dall'«*uomo*» che «*sembrava ... / ... una cosa troppo oscura*» e per questo incuteva paura nei bambini.

Solo una percezione attenta di un poeta purosangue di alto lignaggio poteva cogliere tante sfumature cromatiche, descriverle a pennel-

late verbali con tratti vivaci e legarle simbolicamente ad un sottofondo di umore viscerale privato. In sostanza Betocchi ci vuol comunicare la propria nostalgia per la sua ingenua condizione pregressa di fanciullo, ora che non è più innocente come un tempo, tanto che soltanto la propria presenza spaventa i bambini lieti. Così facendo, rallenta il racconto *storico* per soffermarsi sul *discorso* esistenziale, emozionale, soggettivo.

* * *

8) «*Il dormente*»

A volte basta una esperienza fugace, di breve tempo oggettivo, per innescare una serie di notazioni di carattere soggettivo e quell'esperienza rivela di essere il tempo opportuno per allacciare considerazioni personali riguardanti il contesto esistenziale. Il tempo esterno della storia è breve [*mi destai*], ma quello interno è allungato con la descrizione di emozioni percettive e, se il primo non occupa neppure un verso intero, il secondo si estende per ben cinque strofe.

Il poeta innanzitutto rievoca il [*ricordo del mio sonno*], con la consapevolezza acquisita del fatto che [*era giorno, era un chiaro / giorno*] e considera, poi, che [*il mio corpo dormente*] è disteso come quello di un uomo che [*giace sopra la riva*] del fiume in una delle [*sere d'estate*], addormentato tra [*profumate / tenebre*] ed al [*suono / dell'onda viva*].

Le notazioni contestuali, però, non finiscono qui, perché, oltre alle precedenti percezioni, appartenenti alla sfera sensoriale dell'olfatto, combinata sinesteticamente con quella della vista, ed a quella acustica, il poeta spazia nella narrazione per altre tre strofe e rallenta la descrizione del proprio risveglio, annodandola ad altre successive sensazioni, che finiscono per costituire il corredo emozionale della sua esperienza cenestetica.

Per giunta in questo indugiare descrittivo il poeta arricchisce di metafore i suoi versi, come quando ci presenta [*il suo viso*], quello dell'uomo disteso a dormire lungo il fiume, che nessuno né niente impedisce a noi lettori di identificare con il poeta stesso, illuminato dal "*paradiso / lunare*", dalla delicata penombra della luce della luna, oppure quando definisce "*d'argento*" le circostanti [*erbe*], per dire che i fili d'erba riflettono la debole luce lunare, oppure, ancora, quando

[*Vento e prati*] “*muoiono*”, cioè si sopiscono nei loro moti d’aria e conseguentemente di erba.

Quante evocazioni produce un semplice risveglio! Al poeta preme, inoltre, soffermarsi ancora su altre concomitanti sensazioni, quella tattile del [*lieve vento*], quella acustica dei [*gridi amorosi*] di insetti nascosti dentro [*l’erbe*] e quella visiva dei [*flessuosi / salici*] che vengono piegati dalla spinta del [*lieve vento*] e che adombrano alquanto la luce lunare notturna. Quella breve esperienza di risveglio per Betocchi diventa il pretesto per spaziare e rallentare la narrazione.

Il poeta non è ancora soddisfatto di aver rallentato la propria narrazione con delle descrizioni sensoriali né di aver impreziosito il proprio testo con l’aggiunta delle metafore, perché si lascia andare pure ad una “similitudine”, quella che presenta il corpo del dormiente simile [*a un’isola viva*] che [*un mare languido*] investe [*con un blando / fiotto*]; infatti il moto del vento è paragonato a quello del mare immaginario, perché [*come ... / da un mare ... / il flutto arriva*], così [*presso il suo corpo*] arriva [*fluttuando*] il [*blando / fiotto*] del [*Vento*].

Betocchi si compiace di indugiare nella sua poesia con tutto questo corredo di notazioni ed il tempo narrativo interno così personalizzato, in misura maggiore rispetto a quello esterno, rallenta l’esposizione della propria esperienza di risveglio. Le esplicitazioni del suo animo trovano il terreno fertile per affermarsi in una semplice esperienza cenestetica, quella appunto del risveglio [*Io mi destai*].

* * *

9) «*Della solitudine*»

L’attesa di una certezza è quanto in sostanza ci comunica il poeta in questo componimento ed il suo argomentare procede in gran parte sul binario del paragone fra la natura [*il sole, la luna, la terra*] e la dimensione soprannaturale, cioè «*i cieli / colmi di pietà infinita*».

Su questo motivo conduttore Betocchi ricama, con delle opportune caratterizzazioni degli elementi trattati, e, così facendo, arricchisce ed impreziosisce la propria esposizione. La «*solitudine*», con la quale il poeta esordisce, per esempio, è definita «*alta, solenne, immortale*» e la sua smarrita condizione esistenziale è chiamata «*deserto*», nel quale egli aspetta la «*venuta d’un’acqua viva*», cioè una indubitabile verità che lo «*faccia ... certo*».

Nella sua foga *discorsiva* il poeta non si fa scrupolo di essere ridondante; infatti non solo nei primi due versi egli adopera la costruzione perifrastica negativa per esclusione [*non ho bisogno / che di te*], riferendosi alla «solitudine», ma poi subito dopo egli aggiunge anche che nella solitudine «nulla è sogno», decorando il concetto prima al positivo e dopo al negativo.

Non si fa scrupolo il poeta di essere ancora ridondante, non solo quando indica «*implacabile*», cioè determinata, l'«*acqua viva*», che è già di per sé una risorsa dall'accezione positiva, ma anche quando, affidandosi espressivamente ad un palese pleonasma, scrive: «*mi faccia a me certo*», costruzione in cui grammaticalmente vi è una evidente ripetizione inutile.

È, inoltre, ridondante Betocchi, quando ripete due volte l'espressione «*nel mio cuore*» e lo fa non solo a proposito del «*sole*» che «*trionfa*» o della «*luna impassibile*», il cui «*lume fluisce*» nella sua esperienza sensoriale, ma anche nei confronti della «*terra bruna*», che gli comunica il meccanicismo del ciclo vegetale delle coltivazioni, che costituisce «*l'indistruttibile certezza delle sue cose*», cioè della sua fertilità produttiva agricola.

È evidente in questa poesia la ricerca di quiete da parte del poeta, che vorrebbe essere assicurato da alcuni elementi astronomici, il sole e la luna, che ripetono per secoli, con assoluta regolarità, i propri movimenti nello spazio infinito, oppure da un tipo di terreno coltivabile, magari seminativo, nel quale in ogni propria stagione dell'anno si verifica il consueto atteso miracolo agricolo del germogliare e del fruttare produttivo.

Questa indubitabile certezza, questa «*profondissima / luce*» per il proprio animo, Betocchi la attinge soltanto «*sotto i cieli / colmi di pietà infinita*», consolidando il proprio fideistico convincimento che solamente la verità eterna di Dio è indubitabile e concede dolce sicurezza alle persone umane che vivono su questa terra. Ci voleva poco a dirlo, ma la poesia deve circumcingere il concetto con circonlocuzioni, e Betocchi è un formidabile poeta.

10) «Domani»

Quello che distingue un poeta è la capacità evocativa, l'inventiva dell'immaginazione, la spinta evasiva verso l'ideale e queste caratteristiche Betocchi le mostra nella presente poesia. Egli, infatti, imposta tutta l'esposizione sul tempo futuro dei verbi [*saran avremo porteran mireremo vedremo andremo*], come a dire che la situazione presentata non è quella odierna, ma è immaginaria, più confortante, diversa dalla cruda realtà.

Una nuova condizione lo aspetta, «*una riva gioconda*», dove ci si sente «*profondamente vivi*», verso la quale egli felicemente evade, e per raggiungere la quale si serve di «*stupend'ali*», il cui moto è silenzioso, senza neppure un «*sussuro*».

Questo il nucleo sostanziale della presente composizione poetica, ma la tecnica amplificatrice di Betocchi si fa strada nell'esposizione attraverso una ramificazione dei contenuti, che rendono il testo circostanziato e variegato, specialmente di elementi della natura. Innanzitutto il «*sole*», con le sue «*strade*» orbitanti nel cielo, i «*colli*», dall'alto dei quali è possibile vedere i sottostanti «*piani*», le «*montagne*», «*le vene d'erba*», «*il mare*», «*un aere*», cioè un "cielo" spazioso ed immenso.

A ciascuno dei precedenti elementi, come anche ad altri, il poeta applica delle antropomorfizzazioni, non solo per rendere la descrizione più fruibile e meno fittizia, ma anche per trattenerci più a lungo nell'esposizione ed arricchirla con caratterizzazioni più umane. E così egli personalizza il tempo del *discorso* e lo rende più lento rispetto a quello della *storia*. In altre parole a Betocchi piace soffermarsi nel creato, e lo fa volentieri, prima di trasferirsi nel lontano immaginario ideale.

Ecco, allora, che i percorsi del «*sole*» diventano «*strade*», come quelle costruite dall'uomo; i «*colli*» sono «*cari*», come i familiari; «*le case*», poi, non solo sono «*gioviali*», ma «*invitano*» pure i propri abitanti a recarsi «*ai piani*», che sono più agiatamente percorribili; il «*candore*» «*delle montagne*» è «*persuasivo*», come un congiunto autorevole; l'«*erba*» ha «*le vene*» come se fosse una persona animata vivente; «*il mare*», ancora, «*piagne*», come se avesse «*un vano occhio*», simile a «*gemma acerba*» ed, infine, l'«*azzurro*» dell'«*aere*» è sinesteticamente «*dolce*».

Il «domani» di Carlo Betocchi nostalgicamente si tira dietro con piacere un colore “umano” dell’“oggi”, con i suoi connotati consueti e familiari.

* * *

1939

11) «*All'amata*»

Due livelli sono quelli di questa poesia: quello reale e quello immaginario. L’«essere» ed il «dover essere» stanno in conflitto nell’esposizione di questo componimento e tra loro si fronteggiano. L’amore è vissuto in due dimensioni: c’è quello «dolce», quello ideale «che oltre di te s’avanza», e c’è quello antico, consueto «che ci stanca».

Sia l’uno che l’altro amore sono esposti circostanziatamente, con notazioni ad essi connesse, la cui descrizione non fa altro che rallentare il ritmo “narrativo” della composizione poetica, per altro abbastanza aggrovigliata anche nell’espressione. Si tratta di una divagazione sul tema, tipica di Betocchi, che ramifica il filo del ragionamento in rivoli diversi, a delta.

L’amore “antico” è, infatti, adombrato dall’«oscurità», anche se è accompagnato da «fior», che sono «densi» e «che odorano» ed in quest’ombra «i sensi ... / tornano ad uno ad uno», come un tempo, quello più giovanile, che è passato; ed è proprio questo passato, con le risorse «antiche» della personalità di lui ad attirare lei, stuzzicata dalle carezze dei fiori «in un giardino», da cui lei è totalmente circondata [tutto circonda / te].

Il poeta, tuttavia, non si accontenta più del solito amore abituale, ne intravede un altro, più luminoso [un’altra luce sento che m’inonda], anche se sta ancora chiuso in una «remota stanza / dentro al [suo] petto», dove egli già pregusta la dolcezza intima del nuovo «amor di [lei]», che eccede e supera [avanza] nell’amata ogni valenza dell’antico e in definitiva lo conquista e lo sostituisce.

Le aggiunte coreografiche, che impreziosiscono l’esposizione e la arricchiscono, sono date in questa poesia: dal presentare la donna amata «in un giardino» di «fior ... che odorano», anche se situato «nell’ombra», e dal perifrasedare il sentimento d’amore, presentandolo come un elemento dentro una «remota stanza» nel «petto».

Ovviamente i tempi “narrativi” sono rallentati e le iterazioni espositive, poi, dopo il lessema «oscurità», quelle della voce «ombra», tre volte ripetuta, dilatano il *discorso* personalizzato del poeta rispetto ai tempi *storici*.

* * *

12) «*La Pasqua dei poveri*»

Stiamo nelle «*stanze quadre*» dell’abitazione, è «*Sabato Santo*» e si «*prepara* [la] *Pasqua*», ecco in sintesi il contenuto della poesia. Questo è l’evento *storico*. Ma c’è dell’altro, tanto quanto sta a cuore al poeta. Ci sono delle argomentazioni accessorie, che riguardano tanto l’ambiente, quanto gli abitanti della casa, i familiari. E così, narrativamente parlando, sono soddisfatte le cinque -W-: «Chi» [*Who*], «Dove» [*Where*], «Quando» [*When*], «Che cosa» [*What*], «Perché» [*Why*], alle quali un giornalista che si rispetti deve attenersi.

La poesia, tuttavia, non è una elaborazione giornalistica in prosa, tanto meno quella narrativa, ed allora si sguinzaglia in questa composizione poetica l’animo dinamico ed effervescente di Betocchi, che aggiunge di proprio alcuni addentellati privati al *discorso* e sono proprio quelli che nobilitano il suo testo.

L’ambiente domestico, per esempio, olezza per la presenza di ramoscelli d’«*oliva*», quelli della precedente domenica delle Palme, la «*mite frasca*» che emana un odore caratteristico che «*si spande*», si diffonde, cioè, in tutta la casa. Si tratta di un simbolico corredo sensoriale che preannuncia la «*Santa Pasqua*». Già questa aggiunta costituisce una digressione dal contenuto fondamentale e la componente *discorsiva* del testo si arricchisce. Se, poi, consideriamo le iterazioni con le quali il poeta definisce le «*stanze*» domestiche, ora «*quadre*», ora «*povere*», ora «*grigie*», allora si comprende quanto sta a cuore a Betocchi la propria dimora familiare, che a pennellate verbali lui dipinge con cura, a costo di rallentare il già nutrito volume “narrativo” della poesia.

Sugli abitatori di casa, poi, non si può sorvolare, in quanto sono tenuti in considerazione dal poeta a più riprese nel componimento. Sono fedeli poveri ed operosi, poveri perché vivono in «*povertà*» nelle «*povere stanze*» ed operosi nel preparare «*festosa*» la «*Pasqua*», tanto che le loro «*mani*» sono «*stanche*».

È chiaro, innanzitutto, che tra gli abitanti un ruolo privilegiato lo gioca l'autore stesso della poesia, il padron di casa, che si considera facente parte a pieno titolo della famiglia. I pronomi personali soggetti o indiretti [*noi*], i complementi proclitici [*ci*] ed i possessivi [*nostro*] sono, infatti, usati al plurale, perché includono anche il protagonista. Ecco, allora, le seguenti combinazioni: «*per noi che non abbiām*»; «*o Gesù nostro*»; «*il tuo chiaror ci abbaglia*»; «*e il nostro cuore*»; «*alle nostre dimande*»; «*tu ci rispondi*»; «*Noi t'ubbidiamo*»; «*Noi siamo tanti*»; «*A noi non visti*»; «*A noi la pace che verrà*». Tutte queste iterazioni, alla fine, costituiscono un appesantimento espositivo per indicare sempre gli stessi familiari ed i tempi *discorsivi* si allungano.

Il motivo conduttore della “povertà”, poi, è pure ripetuto tre volte esplicitamente e due implicitamente in questa poesia. Come se non bastasse averla incastonata già nel titolo [*La Pasqua dei poveri*]. La prima menzione esplicita, infatti, [*«povero il cielo e povere le stanze»*] è un enunciato che stabilisce una analogia fra la prerogativa di povertà del cielo e quella dell'ambiente domestico, analogia che costituisce una digressione “narrativa” e consuma spazio nella versificazione.

La “povertà” è connaturata, inoltre, con una «*semplice vita*», espressione che rivela una condizione di indigenza nello sviluppo del benessere, di scarsa elaborazione delle rifiniture, di modeste risorse economiche e senza raffinatezze per gli abitanti di casa e «*questa povertà / non ha bisogno più d'altre vivande*», nel senso che viene alimentata già da una situazione di vita semplice, senza nessun altro programma intenzionale. E per enunciare questa condizione di “povertà” Betocchi sciupa una strofa intera, una quartina.

La “povertà”, infine, viene simboleggiata in questa poesia due volte con un alimento elementare [il «*pane*»], all'inizio ed alla fine, come in una chiave rimica della canzone medioevale, argomento che apre e chiude la poesia. Anche questa tecnica compositiva costituisce, alla fine, una iterazione, un superfluo impiego di versi. Quello che, infatti, vien detto all'inizio nella prima strofa e cioè: «*noi ... non abbiām che pane*», viene ripetuto alla fine nell'ultima strofa, così: la «*mano*» «*operosa*» degli abitanti cristiani della casa che preparano la «*Pasqua*» «*non ha che il solo pane*» per renderla «*festosa*».

Neanche a farla apposta, entrambe le menzioni del “pane”, sia quella della prima strofa [*«non abbiām che pane»*], che quella dell'ultima [*«non ha che il solo pane»*], sono inserite in una costruzione pe-

rifrastica al negativo per esclusione ed anche questa trovata, sia pur in misura trascurabile, contribuisce ad allungare “il brodo” del *discorso*.

Sempre rimanendo in tema di personaggi, emergono in questo componimento tre digressioni e due analogie, che fanno “segnare il passo” alla spedita enunciazione *storica* degli eventi. Senza menzionare neppure il fatto che il «*Sabato Santo*» è ripetuto due volte, nella seconda e nella penultima strofa della poesia, con un sensibile rallentamento del *discorso*, anche perché entrambe le volte esso è associato ad una luminosità: «*il tuo chiaror ci abbaglia*», prima, e, poi: «*la tua luce illumina / solo le mani ... stanche*».

Ebbene, alcune precisazioni sulle quali Betocchi si sofferma costituiscono delle ramificazioni dell'argomento principale, quello degli abitanti di casa che il Sabato Santo preparano la «*Santa Pasqua*». I familiari, in sostanza, hanno un «*cuore*» ed hanno anche delle «*mani*», organi anatomici ripetuti nella poesia due volte ciascuno, entrambe le volte con valenza metonimica, in quanto il «*cuore*» è la sede del sentimento emotivo [metonimia “locativa”] e la «*mano*» è lo strumento della fatica laboriosa [metonimia “strumentale”].

Il «*cuore*» degli abitanti della casa allaccia, innanzitutto, «*una lenta maglia / col cielo*», nella segreta auspicata prospettiva che il «*cielo*» [la “Divinità” che ivi risulta insediata = altra metonimia “locativa”] esaudisca le loro aspettative [*ne abbraccia le speranze*] e poi, sempre il «*cuore*», di coloro che preparano la «*Pasqua*» in casa, è diventato il destinatario silenzioso, depositario di quella «*pace che verrà*», di modo che al suo interno [*già dentro il cuore*] essa sia «*operosa*».

Non basta il «*cuore*», anche la «*mano*» offre nel componimento una doppia ricorrenza. La prima volta, nella penultima strofa, «*le mani*» sono definite «*stanche*», secondo l'accezione fisica del termine, infaticabili lavoratrici per i preparativi della «*Pasqua*», ma psicologicamente e spiritualmente in «*festa*», in quanto illuminate [*la tua luce illumina / ... le mani*] ed animate dalla carica corroborante dello Spirito del «*Sabato Santo*». La seconda volta, nell'ultima strofa, la «*mano*» degli operatori di casa, impiegata nei preparativi in famiglia per la festa del giorno seguente, è pervasa già dalla «*pace che verrà*», tanto che le loro occupazioni sono senza superbia né arroganza, in quanto essi lavorano tutti in armonia collettiva, ed è questa l'«*unica festa*» del «*Sabato Santo*». Quante digressioni, anche focalizzate sulle parti anatomiche del corpo!

Le “analogie” nelle quali rimangono coinvolti i personaggi di questa composizione poetica sono costituite da una “personificazione” e da una “similitudine”. In realtà personificazioni minori, anche perché gli elementi “personificati” non intervengono esplicitamente a parlare, riguardano il «*Sabato Santo*» e la «*Pasqua*». Del primo Betocchi dice che «*il tuo chiaror ci abbaglia*» e che «*la tua luce illumina / ... le mani*» e della seconda egli presenta l’allestimento, ad esecuzione della «*operosa / ... mano ... / che ti prepara*», considerandola anche degna destinataria di una invocazione: «*ti prepara, o Pasqua*».

Una “personificazione” particolare che, senza ombra di dubbio, può senz’altro passare per una “prosopopea”, perché l’elemento personificato viene pure ammesso a parlare, è quella relativa alla «*semplice vita*». Infatti, si instaura un breve dialogo fra gli abitatori familiari di casa e la «*semplice vita*», dialogo imperniato sulle «*nostre dimande*», quelle dei cari congiunti di famiglia, rivolte con fiducia alla «*semplice vita*», e sui suggerimenti di questa con i quali si replica «*tu ci rispondi*». La conseguenza, allora, nel comportamento dei cari congiunti, innescata dalla risposta suggerita dalla «*semplice vita*», che dice: “*Su, coraggio, andate!*”, è quella che: «*Noi t’ubbidiamo*». Per organizzare un andamento così ben articolato di domanda e risposta, ditemi voi se non richieda in sede compositiva del tempo *discorsivo* prezioso!

Le “personificazioni” vengono intese come “analogie”, in quanto gli elementi personificati si comportano in modo analogo alle persone umane, come se avessero delle caratteristiche proprie degli esseri animati, anche se, poi, queste sostanze “personificate” sono solamente delle realtà astratte [il «*Sabato Santo*», la «*Pasqua*», la «*semplice vita*»].

A proposito dei personaggi, infine, non poteva mancare neppure una pennellata di colore analogico, che nell’economia della composizione testuale si consuma con la similitudine. Una anacronistica francescana “predica agli uccelli” è quella presentata nella similitudine, perché come «*gli uccelli sulle mosse piante*» «*alla campagna*» ascoltano «*le parole sante*», così le ascoltano in casa i cari fedeli congiunti, i quali, «*in mezzo alla città che fuma*» nella congestione del traffico per l’acquisto dei pacchi regalo, sono «*miriadi*», sono «*tanti quanti ... / sono gli uccelli*». La differenza sta nel fatto che gli uccelli soggiornano all’aperto e debbono convivere «*col vento e l’acqua che li bagna*», invece i cari congiunti operano alacremenente «*non visti*» i ferventi preparativi per la festa nel nascondimento delle «*grigie stanze*», al chiuso.

Mai un'architettura così variegata di forme poteva essere concepita in poesia, se non da Betocchi, il quale in questo componimento gusta ad allungare il *discorso*, se per *discorso* si intende l'estrinsecazione di quanto gli preme dentro per la festa di Pasqua. L'indugio del poeta è, quindi, ben giustificato, anche se sembrerebbe che il tempo della *storia* fosse lungo un'intera giornata, contro a quello dell'*intreccio*, che dura solo sei quartine.

* * *

13) «Pastorale»

Stando all'andamento *storico* della «fabula», a rigore in questa poesia la menzione dell' «estate», durante la quale «la squilla» suona, per l'esperienza «d'avere [già] udita», rappresenta una sequenza cronologica preliminare, che appartiene al passato e andrebbe collocata nella linea narrativa prima, invece sta nell'ultima strofa. Questo significa che il poeta adotta la strategia *discorsiva* dell' «intreccio», è lui che organizza il modo di esporre i fatti esterni ai quali il testo fa riferimento.

Quello che, poi, ufficialmente sappiamo della vicenda “narrata” è il fatto che «il pecoraro» suona il «flauto» per far trascorrere in modo più mite [*sverna*] la stagione invernale alle mandrie, ma in maniera ufficiosa ce lo dice privatamente il poeta quello che al guardiano del bestiame passa nel «cuor».

Infatti, «il pecoraro» già presente «col cuor» che «l'inverno» diventa pian piano bianco [*inalba*] e puro, grazie alla neve, si schiarisce e si purifica, dato che la neve spegne i germi nelle coltivazioni e nei pascoli della natura. I prodotti vegetali sono, pertanto, più rigogliosi dopo le nevicate. Questa è la fausta aspettativa che «il pecoraro» coltiva in «cuor» suo ed il poeta la intuisce e si sofferma per quasi una intera strofa a comunicarcela, insieme alle altre descrizioni, generali e particolari.

Betocchi usa in questa poesia i tempi “lunghi” e “lenti” dell'esposizione, perché indugia sulla presentazione di alcuni elementi appartenenti a tutti e tre i regni della natura, sia al regno animale, sia a quello vegetale, sia a quello minerale.

Quello che a noi lettori porge del regno animale è costituito da «la bestia» che «s'inacerba», cioè “si inasprisce”, magari per la mattiniera sveglia del mandriano, dato che «il giorno» è «fosco»; è costituito pure

dalle «*mandrie*» che pascolando avanzano nei «*prati*» lentamente, col [*passo avaro*]; è, infine, costituito dai «*rosei / musi fiutanti*» degli animali che a tratti, fra una boccata e l'altra, emettono voci che sono rappresentate dai «*belati*», per non trascurare propriamente anche i “muggiti”, intanto che cercano di saziarsi di vegetale, perché nell'intervallo sono ancora «*incolmi*».

Del regno vegetale Betocchi ci mostra il «*bosco*», dove precipitosamente [*rovina*] «*l'acqua*» di un ruscello; ci presenta «*l'erba*» che «*s'arrovella ... / ... e s'indura*» per il gelo mattutino; ci offre l'immagine dei «*prati*», dove pascolano gli animali; ci consegna quella degli «*olmi*», che sullo sfondo del cielo sono «*neri*», con i rami spogliati d'inverno dal verde manto delle foglie caduche, colore scuro ancora più marcato, se messo a confronto con il contesto dell'aria del mattino, che sta «*ai crocei / albori*», gialli all'alba avanzata, che è sul punto di diventare aurora, di un intenso colore come quello del “croco”. Immagine regalata a noi dal poeta, che somiglia alquanto alle pascoliane «*nere trame*» [Giovanni Pascoli, “*Novembre*” < «*Myrica*», 1891], che, però, nel poeta romagnolo spiccano in un contesto di cielo «*sereno*», non giallo.

Dal regno minerale Betocchi ha tratto la descrizione della «*neve*» invernale, che rende «*bianchi i sommi / crinali*» montuosi e, spinta dal «*vento*», si «*inconca*» [“si accumula ammuccchiandosi come in una conca”] morbida [*dolca*] nelle vallate dei pendii; sempre restando nel campo meteorologico, il poeta parla anche della «*pruina*» [“brina”], che in accordo con la foschia [*fosco / giorno*], rappresenta il dominio dell'alta pressione atmosferica, specialmente al mattino; elemento meteorologico è pure il già menzionato «*vento*», sia quello che soffia nel «*bosco*», che quello che ammuccchia la neve sui versanti dei «*crinali*».

Il regno minerale, però, è più nutrito degli altri due, perché annovera pure elementi astronomici, anche se combinati con quelli climatici: «*l'inverno*» nevoso e il «*tempo / d'estate*» diafano, che trasporta il suono della campana [*la squilla*]; contiene, poi, anche elementi astronomici esclusivi che sono, invece, il «*giorno*» e gli «*albori*», di cui si è appena trattato sopra, ed include pure, anche se di sfuggita, due strumenti musicali: il «*flauto*» del «*pecoraro*», con il quale egli accompagna il bestiame al pascolo, e la campana [*la squilla*] che suona «*al tempo / d'estate*»; il regno minerale comprende, infine, anche un

apparecchio luminoso, la «*scialba lanterna*», anche se solo come termine di confronto nella similitudine con «*l'inverno*» che «*già inalba*».

Ecco la virtù “narrativa” di Betocchi: dilungare il *discorso*, con introspezioni e descrizioni, di modo che questo tempo superi di gran lunga quello della *storia*.

* * *

14) «*Il cacciatore d'allodole*»

La *storia* in questa poesia è presto narrata, si tratta dell'uccisione col fucile da caccia di un'allodola, ma il racconto è condito con digressioni, descrizioni, considerazioni, introspezioni, definizioni, operazioni che rallentano il ritmo, arricchiscono il contenuto e rivestono lo snello andamento espositivo. L'“intreccio” del *discorso* sta nella penna del poeta, che riesce a raccontare una propria esperienza “sportiva”, alternandola con varie notazioni, sulle quali egli indugia volentieri e si sofferma con gusto, perché compiaciuto dalla loro portata essenzialmente emotiva.

Stiamo in una valle fluviale e già nella prima strofa Betocchi sente il bisogno di precisare con digressioni che questa valle «*matura al sole / mille dilette*», ovviamente vegetali, e che il «*fiume*» è «*estuoso*» [= “ribollente”, “agitato”, “vorticoso”]. Le allodole, poi, stanziate sul greto del fiume, «*sopra il verde*», erano «*brune*» ma, quando soffi di vento scompigliavano loro la peluria, esse «*mostravan nel petto bianche piume*». Particolari cromatici sedimentati nell'esperienza percettiva del poeta, il quale non si sofferma soltanto sul versante empirico, ma subito dopo sconfina pure in quello psichico.

Betocchi stabilisce, infatti, una relazione di valore introspettivo con le allodole e ce la riferisce, non solo definendole «*incerte*» dal punto di vista del loro carattere, ma immaginando anche quello che esse «*parevan dirmi / volando e rivolando*». Animali che idealmente rivolgono al cacciatore umano delle parole significative di richiesta: «*Abbi pietà / di noi che andiamo cantando ... / [e] più cercando ... / quiete pasture*». Bisogna veramente calarsi nella psiche di un essere animato non umano per comprendere questo breve dialogo prosopopeico, occorre immedesimarsi nel mondo etologico di questi uccelli, dimostrando sensibilità squisita e tatto relazionale, di certo superiore a quello di un venatore. Betocchi in questo passo dà prova di essere più un po-

eta che un predatore. Il tempo del suo *discorso* non solo è dilatato in confronto a quello *storico* di una fucilata, ma è anche genuinamente personalizzato con un corredo soggettivo di raffinate precisazioni. La notazione, poi, che egli ci lascia scritta sul contrappunto fra i «*silenzi / del vento*» e «*i richiami improvvisi*» degli uccelli, «*quei gridi*» di «*una coppia*» di allodole «*dall'ali aperte*», «*quei sottili canti*», costituisce un arricchimento espositivo sull'onda acustica del testo poetico, degno di un poeta di alto rango. L'intuire, inoltre, l'imminenza «*d'un minuscolo lutto*» che avrebbe di lì a poco macchiato «*la campagna*», ad opera della «*canna del fucile*», sebbene stesse «*al sol*», documenta la fine attenzione ed il considerevole livello di sensibilità emotiva di Betocchi.

Dalla percezione del sole il poeta passa, quindi, alla considerazione della «*notte*», durante la quale «*la rugiada*» scende e con le sue goccioline «*bagna*» le «*allodole*», benché queste siano «*poche*». Questa è l'abilità del poeta, passare da un concetto all'altro sul binario dell'associazione logica personale. Questo il suo pensiero interno e lui ce lo manifesta, senza temere di dilungare l'esposizione. Inserire, poi, dei segni premonitori, sottilmente allusivi, sull'uccisione di un'allodola, costituisce per noi lettori destinatari un'arte persuasiva ed occulta che seduce.

Il «*volo*» della vittima era, infatti, «*incerto*» e la preda apparteneva a «*quegli / esseri in cui segreta si consuma / la morte*»; invece di fuggire, essa «*veniva quasi attratta dalla cruna / ... del fucile*», ed il «*bianco acuto*» della sua «*dolce piuma*» era «*come un fior di spina*», un sinistro presagio della ferita letale che era in arrivo sulla poveretta destinata a morire, colpita dai pallini sparati dall'arma del cacciatore. Intanto le altre «*allodole*» «*svolavano*» «*a branchi, da liberi uccelli*». Quella bersagliata, invece, «*precipitò*» «*e cadde tra le zolle*», «*mescolando le dure ali e le piume*», mentre «*il vento le adunava / poco respiro sul petto*».

Questa esperienza di caccia vissuta e le parole garbate con le quali è esposta nel racconto dimostrano il nobile e sensibile animo di Betocchi, per il quale non sembra tanto una impresa sportiva, ma quasi una vicenda traumatica nella sua sfera emozionale, che lascia per reazione il segno nell'animo; infatti: «*nel mio cuore la sentii sparire*»; «*cadde ... a me vicina*»; «*la guardo ancora*». Come se gli dispiacesse amaramente di averla ammazzata.

Il soffermarsi, in ogni caso, sui sintomi premonitori, sull'attenta ed amorevole descrizione della caduta dell'animale, sulla similitudine fra l'allodola che cade colpita a morte e la stessa viva «*che rotea di tra i rami sopra il fiume*» «*la mattina*», sulle reazioni emotive e soggettive nella sua coscienza personale, costituisce ancora una volta l'indice di un gusto "rallentato" nel procedimento compositivo.

* * *

15) «*Un dolce pomeriggio d'inverno*»

Sempre alla ricerca di una solida certezza, Betocchi la individua in Dio [Te], a Cui lo «*conduce*» «*l'angelo*» che canta «*con la sua voce eterna*». Il binario, ad ogni modo, che conduce a Dio è quello dell'evasione. Bisogna estraniarsi dalle effimere problematiche esistenziali della vita quotidiana. Il poeta, analogamente alle farfalle, deve uscire «*fuori del mondo*», come esse fuggono dai «*giardini pieni di rose*» e «*sugli orti / volano innumerevoli gialle e bianche*».

I pensieri contingenti del poeta, in un regime di sospensione dalle dinamiche quotidiane, che non sperimentano più «*alba né tramonto*», e di un clima invernale statico, dove anche «*la luna*» è «*una cosa / immutabile*» (in questa situazione) devono svanire, per far posto ad «*una tremolante luce / d'un altro mondo*», che va ad inondare «*quella valle*» invernale immobile, dalla quale la mente di Betocchi ha urgente bisogno di evadere.

Già questa trovata costituisce, poeticamente parlando, un "intreccio narrativo", nel senso che è il frutto di una organizzazione originale, personale e privata del poeta che espone l'evento, senza rispetto alcuno né per l'andamento cronologico dei fatti né per i sottesi legami logici di causa ed effetto. Per esempio, non è tanto più pomeriggio quando si vede la luna in cielo, ma sera, dopo il tramonto del sole, in fase di luna crescente, e poi in pieno inverno i «*giardini*» sono proprio «*pieni di rose*»? La poesia, ad ogni modo, è immaginativa e non documentaria e, pertanto, al poeta è concessa ogni fantasiosa evasione. Forte di ciò, Betocchi allaccia una associazione tra pensieri e farfalle, due entità che non hanno in comune se non il fatto che entrambe si dileguano; infatti: «*i miei pensieri svanirono*» e le farfalle «*se ne andavan via leggiere e belle*». Sull'onda, poi, delle «*povere farfalle ... / semplici di primavera*», «*tutte le forme diventavan farfalle*», tutto, cioè, volava

via, ogni cosa reale diveniva marginale nella mente del poeta, tanto che «*non c'era più una cosa ferma / intorno a me*», eccetto l'esperienza del fatto che «*io fuggivo*» con l'immaginazione verso il sogno «*d'un altro mondo*», quello ultratreno, dove gli armoniosi cori angelici dilettano perennemente l'anima.

* * *

16) «*Alla dolorosa Provvidenza*»

Nel breve spazio temporale di una preghiera [*o Iddio ... / entra e soccorri ai miei mali segreti*], una fugace elevazione della mente al Creatore per chiederGli aiuto, Betocchi trova l'occasione propizia per riflettere in maniera circostanziata, e la riflessione la inserisce nel testo della sua poesia [*Alla dolorosa Provvidenza*], sulla sua situazione economica in famiglia [*su noi la povertà distende la mano scarna*] e di conseguenza sulla sofferenza [*dolori inquieti*] fisica e psichica, per l'indigenza [*il quotidiano ... bisogno*] di ogni giorno.

Come se ciò non bastasse già, Betocchi arricchisce ancora le sue attente considerazioni con la notazione che riguarda la reazione dei suoi cari familiari, che mostrano scetticismo [*essi non mi credono*]; infatti [*stan muti in casa*] e lo considerano un soggetto strano, da mantenere sotto osservazione [*mi seguon con gli occhi*] e lo lasciano nella sua angosciata solitudine, anche quando lui estrinseca le proprie emozioni [*se sembro lieto*], [*se rido e canto*] o quando, in questo clima di indifferenza dei suoi, gira [*vo per casa*] tra i suoi [*vecchi balocchi*], che neppure lo confortano [*mi lasciano solo*].

Quanto è dilatato il tempo reale della preghiera mattutina [*all'alba*]! Quante precisazioni contingenti! Eppure non finiscono qui. Betocchi, infatti, nel testo aggiunge pure la definizione di se stesso quale [*figlio*] del [*Padre del creato*], di se stesso radicato nella fede [*confido pieno di speranza*], di se stesso amato dal Signore, che [*con passo cauto ... sempre mi segui*] e di cui avverte la ineffabile continua presenza [*di stanza in stanza*].

Come il poeta sfrutta al massimo questo tempo prezioso per riempirlo di afflatti emozionali e spirituali! Dall'oggettivo al soggettivo, dall'esterno all'interno, dalla parola allo spirito.

Per un suo breve pianto, inoltre, che egli sente: «*Pianger mi sento*» entra in dovere di soffermarsi a precisare che «*in quel sentir più sale*

/ *l'anima al pianto mista co' miei errori*» e che «*i miei mali numero*» e «*rinumero insieme le mie colpe*» e poi aggiunge pure che delle sue colpe «*sorge una, una m'assale*», insomma un vero e proprio esame di coscienza, lungo decisamente più della breve menzione del pianto. Anche perché il conto, poi, raddoppia, in quanto ad ogni errore [*per ognuno / d'essi*] è collegata una colpa e così le mancanze diventano considerevoli, tanto che gli cagionano una sofferenza [*tante che dolgo*].

Oltre alle varie esplicitazioni precedenti, Betocchi, poi, dopo aver liquidato in un mezzo verso tutta la sua infanzia: «*l'albe infantili mie*», che pure son durate anni, rallenta ulteriormente la sua “narrazione”, quando nella stessa poesia parla di un'alba futura [*alba più grande e severa*], in merito alla quale egli sciupa un'intera strofa e la descrive con diversi particolari, almeno tre: «*d'un'altra gioventù*»; «*non piena d'angeli*»; «*umana*»; «*sacra ai dolori*», cioè egli indugia su di un episodio terminale che dura pochi istanti e vi sviluppa delle riflessioni a corredo, dilatando i tempi dell'espressione, come in una perifrasi.

* * *

1947

17) «*Poeta in Firenze*»

Stiamo sul «*lungarno*» in una «*asciutta mattina*», «*con i tetti / ... freddi nello stesso freddo*» del fiume. Ecco ambientata la scena che Betocchi si accinge a descrivere. Si trattava di «*un tetto / d'albergo, sull'Arno*», la cui «*gronda / ... tonda ... di ruggine ... era sorretta dai melanconici / anelli*» e porgeva la faccia [*guancia*] «*remota*» «*al fresco / ... dei venticelli del fiume*».

È un particolare questo della gronda che cattura l'interesse del poeta e perciò diventa oggetto di attenta descrizione da parte di lui che scrive. Ad un turista distratto non sarebbe venuto mai in mente di osservare una grondaia, per di più con «*la lamiera opaca*», con «*vernice e ruggine senza riflessi*», «*volta alle colline*», «*senza un volo ... senza un nido, sulla cerulea / corrente del fiume, mentre il freddo la varcava*». Betocchi, invece, è attratto da questo particolare e quelle reazioni emotive che esso gli suscita ce le comunica nella propria espressione poetica.

Il tetto aveva una «*gronda*», che era «*come una gota tonda, infantile*» e mostrava dei travicelli [*correnti*] di «*castagno*», legno ancora

«pretto», ossia “puro”, “schietto”, “genuino”, che la sostenevano. Gli «anelli» della «gronda» davano al poeta l'impressione di essere «melanconici». Il profilo geometrico della «gronda» era quello di una «linea che si fa curva», come «per sfuggirsi», orientata e protesa lontano, verso l'orizzonte, come «una lunga linea di desiderio».

Dal punto di vista acustico Betocchi, da vero poeta percettivo, nota, invece, che «gli zoccoli dei cavalli / si rimandavan l'eco dalle rive» dell'Arno. Si tratta dell'unico animale quadrupede che in questa poesia si muove e che lo scrittore menziona. Oltre, ancora, alla sfera sensoriale ottica, che costituisce in questa poesia la parte predominante, il poeta non è alieno dall'osservazione di sensazioni tattili, quali quelle del «fresco», «dei venticelli», del «freddo».

La sensibilità premurosa di Betocchi si rivolge, in ogni caso, in questa poesia prevalentemente al regno minerale: il «tetto», la «ruggine», gli «anelli», il «fiume», le «colline», anche se, poi, questi elementi inanimati egli li unisce a connotati animati: «una gota ... infantile», «pretto [= “sincero”] il [legno di] castagno», «la gronda ... appoggiava la guancia», «melanconici / [gli] anelli», la «lunga linea di desiderio» e quando non ci sono nel paesaggio ambientale, egli ne sente la mancanza: «senza un volo ... / senza un nido».

Tutte queste notazioni, descrittive ed emotive, costituiscono la polpa di questa poesia; esse corroborano il testo poetico, che sarebbe scarno senza di esse. La *storia* è breve, ma il *discorso* è lungo ed articolato.

* * *

18) «Ora ad altre speranze»

Ecco la situazione che innesca l'afflato poetico in Betocchi. Sono protagonisti compresenti «la luna» che sorge [*si leva*], le «finestre» delle altre case ed il «fioco sospirare dei venti» nell'aria. Basta poco per suscitare in lui un connubio fra l'ambiente osservato e le condizioni del suo animo inquieto.

La «luna» come corpo celeste «non [è] veduta» direttamente dal poeta, ma soltanto attraverso «un [suo] riflesso»; tuttavia essa detiene il potere di «trasumanare» le «assurde mura» in «aperta valle». Non è tanto a causa dei deboli raggi della luce lunare, quanto per la potenza creativa dell'immaginazione del poeta che avviene questa trasformazione.

In una specie di fantasioso prodigio Betocchi riesce a dilatare i confini della casa, scavalcando le «*assurde mura*» ed a ritrovarsi in un ampio spazio, come quello di una «*aperta valle*». Era necessario evadere dal chiuso consueto per poter alimentare «*altre speranze*», cambiare ambiente, rinnovare la prospettiva e le relazioni con il contesto circostante.

Nella fantasia poetica di Betocchi, poi, le «*finestre*» sono trasformate in «*spente farfalle*» e su di esse, come «*di cruna in cruna*», si posa il suo «*cieco sguardo*», nel senso ossimorico che lui non è interessato a vedere al loro interno, anche perché le finestre non sono illuminate, ma la loro vista, anche se di sfuggita, costituisce già il primo passo dell'evasione dal proprio abituale ambiente di vita quotidiana. Uscendo dal suo solito mondo privato di casa, il poeta apre a se stesso la possibilità di alimentare nuove prospettive di vita, può sollevare la propria mente [*nell'alzato mio volto*] al confortante soddisfacimento di altre esigenze del suo turbato spirito.

L'analogia significativa è data, tuttavia, in questa poesia dal «*moto*». Ci sono due moti «*eguali*», uno fisico, quello atmosferico percepibile al tatto nel «*volto*», quello, cioè, del «*fioco / sospirare dei venti*» e quello psichico interiore delle «*attese e [de] gli eventi*», che si agitano nell'anima e con urgente precedenza esigono quasi con prepotenza una soddisfazione immediata.

Entrambe, però, queste dinamiche, quella dell'aria e quella dell'anima, in «*questa aperta valle*», cioè in questo ampio nuovo spazio, «*errano un poco / sostando e dubitando eguali*», in quanto il vento di tanto in tanto entra in una fase di calma barica e smette temporaneamente di soffiare e la psiche prende tempo, perché deve allontanarsi dalle vecchie abitudini dell'individuo e contemporaneamente deve adattarsi nel medesimo soggetto alle nuove, anche se sospiratamente auspiccate. La sosta è dell'aria e il dubbio è dell'anima. Anche se ha sollevato lo sguardo [*alzato il volto*] alla rinnovata prospettiva di vita, il poeta entra in una transitoria fase di [*dubbio*], per valutare bene la novità della situazione, soffermandosi un attimo.

Da uno sguardo fuori della finestra, quante cose nascono! Siamo in poesia e tutto è licenzioso, anche abbandonarsi con la fantasia ai segreti della propria anima, prima che vengano sommersi dalla crosta della vita quotidiana. La squisita sensibilità di Betocchi non misura la differenza tra il tempo della *storia* [uno *sguardo*] e quello del *discorso* [*altre speranze*]. Il primo è un attimo, ma il secondo è una intera poesia.

19) «Rovine 1945»

Non è possibile più per «*quelli che son spariti*» organizzare «*il gioco d'altri tempi*», ci devono pensare altri, «*ora spetta*» magari «*alla rondine che passa*» «*nel vuoto*», dove c'è l'«*ombra spezzata*», a causa di «*quel muro diruto*» che non è più pieno e non scherma più la luce del sole «*nell'alba assolata*» e dove ora c'è solo «*l'avanzarsi del cielo*».

Quante precisazioni Betocchi promuove per un concetto così semplice! Egli si dilunga, emotivamente mortificato, e riempie la descrizione con tanti chiarimenti, allacciandoli sull'onda dell'associazione soggettiva e personale. I tempi della “narrazione” diventano così più lunghi di quelli del contenuto “narrato”, cioè la vista di una casa bombardata, con la conseguenza inevitabile di rallentare il ritmo espositivo. Per di più il poeta inizia ad immaginare, e lo espone nel testo, che gli abitatori «*ignoti*» di quella casa bombardata, prima che questo fabbricato diventasse maceria, quando vivevano nel volume ancora chiuso di una abitazione integra e la loro esistenza era pacifica, quieta e tranquilla, «*sognarono / o vivendo sognare credettero*», chissà, forse un frazionamento o una ristrutturazione o un ampliamento dei locali abitativi e rimasero «*incerti*» sul da farsi.

Ora gli eredi superstiti conservano ancora questa indecisione sugli interventi da attuare per quella casa colpita; essa, pertanto, non è scomparsa integralmente, ma può essere ancora riparata. Una cosa sola è certa, che gli abitanti originali, diversamente dal fabbricato, «*son spariti*» completamente e questa situazione somiglia tanto a quanto aveva espresso il poeta Ungaretti nella poesia “San Martino del Carso” [*< Porto sepolto*], nel 1916, durante la Prima guerra mondiale: «*Di queste case / non è rimasto / che qualche / brandello di muro / Di tanti / che mi corrispondevano / non è rimasto / neppure tanto*».

Questa divagazione argomentativa consuma spazio “narrativo” nel testo betocchiano, anche perché non è la prima; infatti il poeta esordisce con una espressione negativa, che appesantisce ancora di più la mole concettuale all'enunciato: «*Non è vero che hanno distrutto / le case, non è vero*». E sì, perché qualche muro, benché «*diruto*», è rimasto in piedi.

Betocchi, in definitiva, è un “ricamatore” del testo poetico, non importa se lo dilunga, e non è proprio uno stringato narratore professionista.

1955

20) «*Redivivo in Firenze*»

A prima vista questa poesia sembrerebbe una radiocronaca, ma c'è dell'altro. Intessute, infatti, con le notizie di quanto accaduto, emergono emozioni, precisazioni, particolarizzazioni, divagazioni, caratterizzazioni. Betocchi non è un semplice secco cronista.

Il contenuto della poesia è autobiografico e tratta dell'arrivo di notte a Firenze col treno, del pernottamento in albergo e del traumatico risveglio la mattina dopo con l'amara esperienza triste di un decesso locale.

L'arrivo, anche se tinto da un risvolto negativo, perché avvenne «*su una piazza desolata*», fu in ogni caso emozionante. Infatti, il poeta rivide Firenze dopo qualche tempo e gli «*balzò l'anima*» quando riconobbe i suoi «*tetti / diseguali*». Una seconda emozione, che nella “fabula” narrativa era avvenuta in viaggio, prima di scendere dal treno alla stazione, ma che nel personale “intreccio” poetico viene collocata dopo, è quella della eccessiva lentezza del treno nel suo avvicinamento, che non finiva mai, quando era notte inoltrata e la persona esigeva già la comodità di un letto per riposare.

L'impressione di vedere Firenze di notte fu quella che la città era «*sola*», tranne il fatto che si sentivano conversare [*parlavano*] «*due nottambuli*»; tuttavia la città era stata per il poeta, e lo era ancora, come una madre, nelle cui «*braccia*» mettersi a dormire, rilassato e fiducioso, dopo essere salito «*nella stanza d'albergo*».

Il riposo avvenne «*nel tempo*» notturno «*sotto le stelle supreme*» e durò fino al «*mattino*». La sua camera era come un'«*oasi di pietra / di calce e travature cedevoli*» ed il tempo del mattino, quando il poeta si destò, era «*nebbioso*», così come è tipico «*dell'inverno fiorentino*». Queste precisazioni costituiscono un indugio descrittivo del poeta, che si sofferma con gusto sui particolari. Sono divagazioni sul tema, insieme a certe caratterizzazioni, concernenti il fatto che erano in quel tempo in allestimento dei «*battesimi*» e che l'«*inverno*» era «*secco di ricordi*». Per ogni particolare il tempo *discorsivo* si allunga rispetto a quello della semplice *storia* narrativa.

Una più penetrante emozione, per lui che al risveglio già stava in uno stato umorale di «*mestizia*», «*divampò*» come «*una frattura / solitaria*» nel suo morale e si trattava dell'esperienza del «*crollo silenzioso*

/ del vivere» per «un toscano», che «senza [esser] pianto», «s'inoltrò sulla soglia dell'Ade». Questo decesso era avvenuto in maniera «invisibile» e non era il primo noto al poeta, perché, come altri casi in precedenza, si era verificato «ancora una volta».

Nelle sue attribuzioni Betocchi preferisce esprimersi con ridondanza; infatti la «frattura» era «solitaria»; il «crollo» era «silenzioso»; il «vivere» era «invisibile», senza il timore di incappare in prolissità e senza scrupolo di dilungare l'esposizione del fatto, perché quello che maggiormente gli sta a cuore è l'estrinsecazione ai lettori destinatari del suo stato d'animo colpito e segnato da una sconvolgente esperienza dolorosa. Fatto sta che in questa circostanza egli lasciò «l'arte per l'anima» e questo evento costituì il pretesto per esternare il proprio privato e soggettivo stato d'animo.

* * *

21) «Tetti»

La tattica betocchiana, quella del colorire con notazioni soggettive il semplice contenuto, emerge anche in questa poesia. Egli vede dei «tetti toscani» e subito si sente in obbligo di precisare che si tratta di tetti «secchi», tanto per ossequiare il senso del tatto, ma non può trascurare neppure quello della vista, a pena di rimorsi “descrittivi”, ed allora aggiunge che i tetti sono «fulvi», cioè del colore rossiccio come il rame e, per concludere, si abbandona ad una valutazione temporale, asserendo che i tetti sono composti di «vecchi / tegoli».

Dopo questo esordio, già di per sé illuminante, per le precisazioni che contiene, il poeta sconfina pure in sede morale, a costo di compiere una impertinenza espositiva, affermando che «i tetti non han vizi», lasciando intendere che questa qualità non si impone tanto perché egli scopre questi tetti precisamente «a' bei solstizi / d'estate», ma emerge per il fatto che «dai tetti s'irraggia / pei cieli» la sua «anima» e con ciò egli opera un evidente trasferimento di pertinenza da un elemento animato [anima] senza vizi ad un altro inanimato [tetti]. È un gioco retorico di figure logiche e sintattiche.

La descrizione a questo punto mostra delle ramificazioni, essa tangente contenuti diversi e si suddivide in vari rivoli espressivi. Dal tetto al suo culmine, dove ci sono i fumaioli e da questi fuoriesce sempre di meno la quantità di esalazioni fumogene, che diventano «di più», cioè

superflue per l'ora della giornata e per la stagione dell'anno. Intanto sui tetti divampa «*l'incanto celeste*», arde, fiammeggia, abbaglia la luce del sole che si alza nel cielo, tanto che la vista si sfuma, si sopisce, si attenua, con l'effetto che si sdoppiano le immagini per il bagliore. Quante precisazioni sa trarre il poeta!

Il tempo di queste esperienze per il poeta è quello dei «*campestri soggiorni*» e lui con la memoria ritorna «*al tempo che oblia*», quando soffriva «*l'arsura forte / d'estati morte*», ricordo che gli «*scotta sempre più*», tanto che pure sul versante olfattivo egli avverte che gli «*punge il pruno / del suo profumo*». Tutti questi ricordi tornano a galla nella mente del poeta dalla semplice visione di un tetto, per una libera e privata associazione di esperienze differenti, oltre che di prospettive prima programmate e poi naufragate. Infatti, siamo d'estate, quando una «*solitaria / vita per l'aria / vagola*» «*pei cieli asciutti / chiari per tutti*» e sotto i colpi dell'«*arsura forte*» va a finire pure che «*seccan vivi / i sogni estivi*».

In questo fluttuare tra associazioni di vario tipo, che si richiamano l'una con l'altra, «*l'anima viaggia*» e consola se stessa con i ricordi, tra i quali «*par che vada e ritorni*», attingendo sempre più nuova linfa per modellare le emozioni personali. Emozioni e sensazioni che si tradiscono e trapelano in questa poesia; infatti ce ne possiamo accorgere dal fatto che sempre lo stesso tema, quello dell'«estate», viene dal poeta reiterato, sia pur con variazioni espressive, ad essa in ogni caso attinenti. L'insistenza sul medesimo argomento è una sottolineatura in più della profondità e della penetrante incisività dell'emozione, ma ai fini prettamente «narrativi», la ripetizione degli indizi sull'«estate» dilunga il testo a dismisura.

In estate, ecco allora: «*scotta ... l'arsura*»; «*sui colmignoli smagra / il di più*» del fumo; «*flagra / l'incanto celeste*» del chiarore; le immagini sono «*miraggio che alloppia*»; persino «*i sogni*» «*seccan vivi*»; al chiuso del focolare si preferiscono i «*campestri soggiorni*»; «*il pruno*» emana il «*suo profumo*»; il solstizio apporta al genere umano giorni più lunghi, perché appunto è quello «*d'estate*» e i «*cieli*» sono «*asciutti [e] chiari*».

E tutto questo per un tetto scorto d'estate! Ma Betocchi è un poeta e non un architetto.

* * *

22) «D'estate»

Non poteva mancare, neppure in questa poesia, la tecnica delle caratterizzazioni dei contenuti, come se al poeta dispiacesse di risultare stringato. Infatti, «l'estate» è «vanitosa»; i «peccati» sono «verdissimi»; il «vento» è «l'ospite secco»; il soffio del vento è «la sua / serena / melodia»; il dorso «d'ogni foglia» è come la «prua» di un'imbarcazione e la massa «dell'aria» tranquilla costituisce «il [suo] cuore». Per giunta Betocchi ripete due volte in annominazione l'attributo “verdissimi / verde” e tre volte con un poliptoto il termine «foglia / e», come se volesse essere ridondante nella comunicazione.

Viene movimentata la sfera sensoriale dell'udito due volte. La prima volta riguarda il «vento / che fa battibecco», cioè il suo soffio si scontra con «le foglie della magnolia», che rispondono con suoni più duri e brevi; la seconda volta è sempre il vento che «suona la sua / serena / melodia», in modo continuato e tranquillo. Viene attivata, poi, anche due volte la sfera sensoriale del tatto. «L'estate», infatti, è calda ed il «vento» è «secco».

Una certa prolissità, ancora, nella costruzione dell'ultima strofa appesantisce l'enunciato, perché il vento, quando «va via», «non stacca» «la foglia» dalla magnolia, ma «lascia / l'albero verde», cioè “coperto di foglie” e questa affermazione costituisce una palese tautologia in sede logica. Ma la poesia non è un trattato di logica e Betocchi è un poeta, al quale piace ricamare il concetto esposto, variegando opportunamente il tema.

* * *

1961

23) «In Borgo Pinti»

Betocchi riesce in questa poesia ad amplificare la risonanza emozionale di una percezione acustica, quella di uno «fra i tanti suoni consueti», «umile suono / d'un artigiano» «o meccanico», proveniente «da qualche fondaco vicino» e che è «capace a modo suo di consolare» il suo animo.

Il racconto è circostanziato in diverse direzioni. Innanzitutto il poeta lo contestualizza nel tempo [*stamani*] e nel luogo [*tra il frastuono / diurno della via*]; ne definisce, poi, la frequenza «a intervalli o conti-

nua» e l'origine casuale [*la benedetta sorte mi rallieta*], cioè acquisito per un fortunato caso. La sua qualità è, ancora, «*esile e vera*». Tutte sfaccettature generate dall'unica sensazione sonora. Ma la moltiplicazione dei chiarimenti continua.

Due sono, a questo punto, le somiglianze del suono percepito ed il poeta ce le rende con due paragoni, sotto forma di similitudini. Il suono è «*come grillo / pei campi*» oppure altre volte assomiglia ad un «*canto d'assidua cicala*». Come si comprende dai due precedenti esempi, l'anima di questo effetto acustico è quella naturale, come quella «*di un suono agreste*» ed è per questo suo carattere, anche se finto nell'immaginazione del soggetto conoscente, che riesce gradito al poeta.

Oltre tutto, le gradevoli ricadute della sensazione acustica che si ripercuotono sulla sfera emotiva del poeta sono reiterate con queste espressioni: «*mi rallieta*»; «*la benedetta sorte*»; «*capace ... di consolarmi*», espressioni che sottolineano ancora di più la positività della confortante emozione sonora, se messe a confronto col negativo «*frastuono / diurno della via*».

Gradita, in conclusione, questa emanazione sonora all'orecchio di Betocchi, perché per lui il suono assume il carattere di essere «*vero*», umano, positivo, lo ritiene insomma autentico, naturale, «*agreste*», non come gli altri rumori di sottofondo, cioè «*il frastuono*» cittadino, artificiale del traffico, che nel «*borgo*» costituisce «*il resto [ed] è finzione*».

La percezione di un suono, in definitiva, dura un attimo, anche se ripetuta, ma la descrizione del suo effetto nella sfera emotiva dura tutto il componimento poetico. Il tempo della *storia* è istantaneo, invece il tempo del *discorso* è più protratto.

* * *

24) «*La panca contadina*»

Veramente originale questo monologo ad una panca, come se questa fosse personificata e potesse udire le raccomandazioni del poeta. Per cominciare, egli si rivolge alla «*panca contadina*» «*quando è mattina*» ed in casa ancora «*tutti dormono*». A quell'ora «*nella vecchia cucina*» la panca ode ancora una volta «*il canto del gallo*», sente «*le prime / campane*», il cui suono è proveniente dalla Chiesa, come le altre mattine. Essa è ormai «*ridotta a intagli e tacche*» ed è una «*stanca*

suppellettile», logorata già da tante «*albe e canti / di galli*» e, pur essendo «*vecchia*», non ha imparato nulla «*dalla vita già verde*» trascorsa in gioventù, neppure il fatto che il suo valore è commisurato alla sua utilità.

Infatti, «*nient'altro costa*» se non «*quel che vale*» per l'utile «*che sempre serve*». A furia di ospitare seduti gli individui di casa su di sé, la panca si mostra indispensabile, tanto che «*tutti passano / su di essa levigandola*» e consumandola, non importa se, poi, c'è «*chi* [si siede su di essa] *per suo agio* [o] *chi per baloccarsi*».

Non è del tutto escluso in questo parlare un possibile riferimento autobiografico del poeta alla propria esistenza, non foss'altro perché la panca a più riprese è definita affettivamente nel testo «*mio cuore*», «*cuore*», «*già che sei vecchio ... tarmato e secco*», con le desinenze al genere maschile, perché riferite al “cuore”. Anche perché la prospettiva di un “vecchio” è la «*poca cenere*», in analogia con la fine di un vecchio mobile, bruciato alla fine per far fuoco. Forse anche perché, guardando la panca, a Betocchi frullava per la testa la locuzione latina ecclesiastica del Mercoledì delle Ceneri: “*Memento, homo, quia pulvis es et in pulverem reverteris*”, che tradotta significa: “Ricordati, o uomo, che sei polvere ed in polvere ritornerai”, associando l'idea della polvere con quella della cenere.

Fatto sta che il monologo di Betocchi rivolto alla panca continua con una raccomandazione: «*bada a non metter schegge che feriscano / le giovinette carni ai più bambini*» e con una considerazione, quella che ad un certo stadio di usura si va «*via via*» incontro alla fine, che per un mobile usato consiste nell'essere arso, emanare un «*odor di bruciaticcio*» e diventare «*poca cenere*».

Chi l'avrebbe potuto pensare che una insulsa suppellettile, vecchia e trascurata, potesse diventare l'innescò giusto per comporre tutta una poesia? Questa, in definitiva, rivela la sensibilità di chi l'ha scritta, che ha prodotto un intero testo, anche a costo di dilungare i tempi narrativi del *discorso* rispetto a quelli della *storia*.

* * *

25) «*Fratello erbivendolo*»

Con diverse pennellate verbali Betocchi in questa poesia puntualizza le varie caratterizzazioni della «*voce*» del «*fratello erbivendolo*», che viene da «*fuori porta*» in città per vendere la propria «*merce*» di

vegetali. Ogni pennellata, una tessera componente questo mosaico espositivo. Anaforicamente, infatti, questo termine [«voce»] ricorre nella lirica otto volte, alle quali, se si aggiunge il «gridi» della prima strofa, «*lo stonato canto*» della seconda ed il «*richiamo quotidiano*» della terza, le ricorrenze salgono ad undici.

Non importa al poeta puntare dritto alla conclusione, non deve sottoscrivere una operazione in Borsa, per la quale occorre risparmiare tempo e soldi; egli, al contrario, prende gusto nel soffermarsi, nell'indugiare, nel descrivere i particolari accessori dell'evento e, così facendo, egli dilunga i tempi dell'«intreccio» col quale porge ai destinatari suoi lettori il contenuto del fatto reale *storico* esterno.

Il fruttivendolo conduce un «*carretto*» sul quale trasporta con un «*traballio*» continuo «*nella mattina*» alcuni «*nidi / d'erbe*» e la sua voce viene ascoltata, perché la popolazione cittadina ha bisogno di soddisfare la sua «*non peregrina / necessità*» alimentare. Egli passa in un «*vicolo*» e col suo «*canto*», malgrado sia «*stonato*», riesce a neutralizzare i danni subiti dalle verdure che trasporta, provocati non solo «*dalle calde nottate*», che asciugano le piante delle «*insalate*», ma anche «*dalle brinate / e dalle nevi*» negli orti durante le stagioni fredde. Quanta raffinatezza nelle descrizioni betocchiane!

L'«*erbivendolo*» con la sua «voce» si rivolge alle massaie cittadine per annunciare che è arrivato nel centro abitato dalla «*qualcita periferia*» e dice: «*Donne, c'è l'ortolano! ...*», voce «*del comune esistere*» che non causa alcun danno [*senza danno*], ma è accompagnata, oltre che da una risonanza acustica, anche dal «*profumo strano / dei ringorghi di roggia*», cioè degli intasamenti putridi dei canali. La «voce» «*d'uomo*» dell'«*ortolano*», anche se «*arrochita*», è, in ogni caso, una voce che è sempre utile, anche «*quando sospeso è il tempo*», perché proclama degli annunci «*sorprendenti veri*», come se si trattasse «*d'altri evangeli*». E con questa notazione Betocchi prepara il passaggio alla trattazione seguente, nella quale interviene autenticamente un passo del *Vangelo secondo Giovanni*.

Soltanto nella penultima strofa, infatti, Betocchi si decide a compiere il passo decisivo nello sviluppo logico della poesia, cioè egli stabilisce una associazione analogica fra la «voce» dell'erbivendolo e quella del Risorto: «*Donna, perché piangi?*» [*Vangelo secondo Giovanni*, 20, 15], voce definita dal poeta «*alla Maddalena*», perché attualizzata nel tempo esistenziale, «*nella Pasqua serena*», ed assume il ruolo

di una voce di testimonianza veritiera nella quale emerge «*la pietà non tradita*», quella perenne del Risorto nei confronti del genere umano.

La religione in Betocchi favorisce una ulteriore apertura del suo discorso che gli consente di dilatare il testo poetico su dimensioni infinitamente eterne.

* * *

26) «*Dai tetti*»

Betocchi, che è abituato, talvolta, a personificare gli esseri inanimati, anche in questa poesia coltiva la personificazione del «*mare ... di tegole*» dei «*tetti*», con la differenza rispetto ad altri componimenti, nei quali è ugualmente d'uso la personificazione, che qui questa figura si trasforma in “prosopopea”, in quanto i «*tetti*» sono ammessi a parlare, nella fattispecie al «*cielo*» sopra di loro.

All'inizio del componimento cominciano le analogie: «*un mare fermo*», i tetti non ondeggiavano, «*un mare rosso*», il colore delle tegole, «*un mare cotto*», com'è il materiale degli embrici, «*un'increspatura / di tegole*», un corrugamento tra le file di tegole, «*un mare di pensieri*», tanti come il mare. Ed una similitudine: «*da una tegola all'altra / come da bocca a bocca*», una personificazione: «*sento / che mi parla*», anche se «*tra le persiane appena schiuse*».

La retorica, poi, annovera altre figure: «*arido mare*», cioè il tetto asciutto; «*l'acre / discorso fulmina il mio cuore*», cioè “colpisce subito la mia emozione”; «*il suo muto discorso*», cioè l'estrinsecazione senza parole, espressione ossimorica; «*una luce come di colomba*», altra similitudine; «*mille bocche d'ombra*», mille “tegole”; «*infima progenie*», “copertura”; «*il tuo occhio*», il tuo “sguardo”, metonimia strumentale.

La comunicazione delle tegole è rivolta, ad ogni modo, in primo luogo verso il poeta e riguarda il «*dolore ... del cielo*», sia quando è illuminato da una tenue «*luce ... / quieta*», che quando «*la vampa ... rimbalza / d'embrice in embrice*», come se mossa da «*ira / sterminata*», altra personificazione. In secondo luogo, poi, la comunicazione delle tegole è rivolta al cielo, al quale subito si presentano: «*siamo ... / la tua infima progenie*», “discendenza”, perché «*copriamo*», come il cielo copre il mondo, «*la ... messe ai tuoi granai*» e poi esclamano: «*o come ... spazia su di noi [tegole] il tuo occhio*» «*divino*», perché in cielo c'è

Dio, il cui «senso [è, poi], *inafferrabile*», in quanto i pensieri di Dio distano da quelli degli uomini quanto dista il cielo dalla terra.

Ed anche questa pagina poetica, decorata prevalentemente a forza di retorica, documenta la tendenza del poeta a spaziare col suo immaginoso genio nel testo nel *discorso* personalizzato, privato ed originale, che alla fine risulta più lento della *storia*: «*mi basta vedere [il tetto] tra le persiane ... schiuse*». Figuriamoci quanto più lunga sarebbe risultata questa poesia, se l'autore, oltre al tetto, avesse guardato pure il resto della casa!

* * *

27) «*Batti la falce a freddo*»

Il fabbro è il protagonista di questa lirica, ma ancora di più lo è il poeta, che con la propria abilità associativa riesce a passare dall'«*acciaio / e la pietra*» «*alla sera*», «*all'apparir della luna*», all'«*amore*», grazie soltanto alla sua fantasiosa soggettività, spinto da private pulsioni esistenziali.

Sono, tuttavia, gli intervalli tra una fase e l'altra del lavoro fabbrile che costituiscono il varco per scivolare da una situazione all'altra, perché si può agevolmente passare alla configurazione dello scorrere della giornata, con tutte le atmosfere ad essa connesse. In altre parole, quando il fabbro smette di battere «*i colpi*» sulla «*falce*», magari perché «*sbaglia battuta*» o perché «*sosta*» per godere il meritato riposo, questa fase corrisponde per attinenza analogica «*alla sera*», se non proprio alla notte; quando, invece, il fabbro «*insiste*» con la sua «*pazientissima mano*» [= “ipallage”, come la pascoliana «*marra paziente*» < “*Arano*” < “*Myrica*”, 1892] a colpire «*il taglio*» dell'«*acciaio*» e «*lascia*» che i propri «*colpi*» «*echeggino*» nell'«*aria*», o quando «*riprende / a venare di colpi*» «*la falce*», dopo la sosta, questa fase «*somiglia*» per analogia al laborioso «*mattino*».

Questa fondamentale associazione analogica, per quanto originale, fantasiosa ed inventiva, costituisce già di per sé un rallentamento del ritmo “narrativo”; se poi si considera che il poeta continua sempre in questo stesso testo poetico ad indugiare, a soffermarsi sulla descrizione di particolari dettagli, allora si capisce meglio che il suo tempo del *discorso* supera abbondantemente quello della *storia*. Battere e ribat-

tere una falce è un'operazione per lo più istantanea, anche perché la si compie «*a freddo*», ma per descriverla, quante pendenze analogiche!

Betocchi liberamente, quasi gratuitamente, senza condizionamenti logici, ma soltanto affidandosi alla propria soggettiva immaginazione, passa dal “mattino” alla “sera”, dalla “sera” alla “luna”, dalla “luna” alla “notte” e dalla “notte” all’“amore”. Che capovolgimento! Partendo da un arnese da taglio, come «*la falce*», egli giunge per passaggi graduali e successivi all’«*amore*», termine conclusivo della lirica.

Il poeta si intrattiene con gusto sul «*nitore dell'aria*», sul colore pallido, come il biondo malto, della luna quando sorge la sera, sul [*maltito / apparir della luna*], sui «*colli*», quelli dell’orizzonte dove spunta la luna al suo comparire nel cielo sereno, sulla qualità ottica limpida, tersa e nitida della visione «*purissima*» del satellite della Terra, sull’«*amore*», dal quale anche la luna [*anche lei*] è «*tribolata*». Questi intrattenimenti gli costano lunghi sprechi “narrativi”, che ritardano sensibilmente il ritmo dell’esposizione.

* * *

28) «*Di questo parlar mio*»

Quanta immaginazione mette Betocchi in questa poesia! Il fatto, nudo e crudo, è quello del rinvenimento di una «*tazza ritrovata in cocci*» da uno sterratore «*entro il suo sterro*». Niente di più. Il poeta, tuttavia, aggancia a questo contenuto ordinatamente una considerazione iniziale di stampo analogico, riguardante la propria esposizione e diversi altri addentellati immaginari particolarizzanti l’evento storico. Il suo creativo *discorso* rappresenta una costruzione riempitiva della semplice struttura *storica*, esterna al testo e realmente accaduta, della quale egli venne fortuitamente a conoscenza.

La fantasia del poeta riguardo ai particolari si appunta, innanzitutto, sulla sfera sensoriale della vista, che egli ossequia con cinque aggiunte integrative: «[*la tazza*] ... *ha un suo quieto brillare, un poco spento*»; «*sotto un sole ... / al suo apogeo*»; «*un sole ... brillò sulle labbra / giovanili che bevvero*»; «*labbra ... fresche come prugne ... de' suoi colori*»; «*colori alle soavi nebbie / che li velavano*».

Già in questa prima sezione il poeta non si contenta di concise integrazioni espositive, ma alcune le amplia anche retoricamente con una similitudine [*labbra ... fresche / come prugne*] e con cinque sineste-

sie: «*quieto brillare*» [vista combinata con l'udito]; «*brillò sulle labbra / ... che bevvero*» [tatto combinato con la vista]; «*fresche / come prugne*» [gusto combinato con il tatto]; «*prugne ... / de' suoi colori*» [vista combinata con il gusto]; «*soavi nebbie*» [vista combinata con il gusto].

Oltre alle aggiunte retoriche, il poeta sfrutta l'occasione per inserire anche delle contestualizzazioni astronomiche dell'evento. Con ciò egli accresce ulteriormente il *discorso*. Indipendentemente, allora, dal fatto che le contestualizzazioni astronomiche e temporali si riferiscano all'evento del rinvenimento della tazza o ai giorni del suo uso in origine, resta sempre il fatto che esse sono due.

La prima è quella dell'«*apogeo*» del «*sole*», anche se «*fu per un momento*» e questa terminologia lascia alquanto perplessi i lettori destinatari, in quanto all'«*apogeo*» ci va propriamente la luna e non il «*sole*»; infatti "l'apogeo" è il punto di massima distanza della Luna dalla Terra, invece il punto di massima distanza della Terra dal Sole si definisce "afelio" e la Terra vi transita il 4 luglio.

La seconda riguarda la similitudine nella quale sono tirate in campo le «*prugne*», per chiarire il mese [*settembre*] nel quale maturano con il proprio tipico colore questi frutti, ed acquisirlo per stabilire un paragone con quello delle «*labbra giovanili ... fresche*», che sono proprio «*come prugne a settembre*».

La strada maestra, tuttavia, per transitare dal contingente rinvenimento occasionale di una tazza a tante sue fantasiose evocazioni ad esso connesse, è quella dell'analogia, quella fondamentale della poesia, che si sviluppa sull'onda di un supposto ricordo e che apre la serratura a Betocchi per consentirgli di esercitare la sua estrosa inventiva.

La «*tazza ritrovata*», infatti, ha «*qualche coccio*» «*che ricorda altri giorni*», quando essa era integra ed originale con «*l'intera forma / ... genuina e perfetta*», come quando in precedenza era usata a suo tempo per sorbire qualche bevanda, presumibilmente calda. Questa è la realtà emersa dallo sterro, non i «*cocci*» ritrovati postumi, ma «*labbra, / tazza e bevanda*», che sono «*ancora vive in questi / pochi frammenti*».

Con un geniale ribaltamento copernicano, Betocchi quello che è immaginario lo considera reale e quello che realmente è stato rinvenuto, «*il resto*», oltre le labbra, la tazza e la bevanda, «*è sogno*». Quello che è vero è la ricostruzione del passato, quando il recipiente era perfettamente integro ed usabile, cioè soltanto la situazione che l'inventiva del poeta ha creato con la propria immaginazione.

Il «*terrazziere*», lo sterratore, non lo sa, non sa niente della tazza emersa dallo scavo, ma il poeta sì, conosce finanche i dettagli di quel recipiente in frantumi e ce li racconta. Eppure egli dice all'inizio del componimento che, come «*il terrazziere*» non «*sa della tazza*», così lui quasi ignora il «*parlar ... che si frantuma*». Tutto quanto: ribaltamenti, analogie, contestualizzazioni, invenzioni, espedienti retorici, per ingrandire la dimensione del *discorso* in confronto a quello della *storia*.

* * *

1967

29) «*Non ho più che lo stento*»

Questo componimento poetico già inizia e chiude con lo stesso tema, quello della vecchiaia, che è una fase della vita in cui si tirano le somme, si compiono i bilanci e si guarda in prospettiva al tramonto dell'esistenza. Il poeta, infatti, nei primi due versi si accorge «*d'una vita / che sta passando*», praticamente la propria, e nella conclusione di questa poesia invita i destinatari lettori in questo modo: «*guardatemi, che son vecchio*». Come in una "canzone" medioevale, in cui lo schema rimico propone un aggancio tra l'inizio e la fine, alla stessa maniera Betocchi torna al termine della propria composizione sullo stesso argomento e, così facendo, irrobustisce la propria esposizione.

Quello che, poi, abbellisce e contemporaneamente ingrossa i suoi enunciati in questa poesia sono le varie analogie di valore vegetale. Egli, infatti, ci tiene a sottolineare innanzitutto che la sua «*vita / ... [ha] perduto il suo fiore*», come per dire che, analogamente al ciclo vegetale delle piante, la sua vita non sta attraversando più la rigogliosa fase della giovinezza e, infatti, subito dopo egli aggiunge questa precisazione, che ribadisce la sua condizione senile che è simile a una pianta che «*mette spine e non foglie*» e, come se non bastasse, questa pianta dall'ineluttabile destino terminale «*a malapena / respira*».

Come in un'operazione introspettiva, inoltre, egli scopre di essere depositario, anche da vecchio, di «*quell'amore nascosto*», che è simile a «*quel sentore di terra che resiste, / come nei campi spogli*», che non svanisce con l'età, anzi si consolida, e l'analogia tra l'odore agreste e il sentimento dell'animo continua quasi sinesteticamente così: «*quell'amore ... quanto più miserevole pudico ... / [è] una ricchezza ... inestinguibile*», che non è «*nemmeno più coltivabile*», nel senso che è

prepotente e si riproduce da sé, anche senza il suo intenzionale intervento. L'«amore», in ogni caso, è menzionato due volte dal poeta in questa composizione. La prima volta esso è «nascosto» e la seconda è definito «fiero».

L'introspezione su questo sentimento interiore dell'animo è, infatti, ripresa anche nella conclusione della poesia, dove il poeta si rivolge ai propri lettori destinatari, invitandoli così: «*ascoltate / come gorgheggia, com'è fiero l'amore*», proprio ora «*che son vecchio*» e ciò viene pure reso con una antitesi, perché all'ascolto del gorgheggio fa da contrappeso il contrastante precedente introspettivo del suo «*mutismo pietroso*», nel senso che, anche se lui non parla e resta metaforicamente “duro” come una pietra, trapela, tuttavia, dalla sua persona la dimensione cosmica e celestiale dell'amore.

Anche Giuseppe Ungaretti aveva parlato introspettivamente di una pietra, solo che l'aveva allacciata al pianto: «*Come questa pietra / del S. Michele / così fredda / così dura / così prosciugata / così refrattaria / così totalmente / disanimata / Come questa pietra / è il mio pianto / che non si vede*» [“Sono una creatura” < Porto sepolto, 1916], poesia nella quale Ungaretti paragona il proprio avvilito stato d'animo alle rocce, teatro delle operazioni militari durante la Prima guerra mondiale. Invece Betocchi diversamente collega questa pietra al «*mutismo*», nei confronti del quale prevale l'amore.

Il sentimento dell'amore non è, poi, da Betocchi liquidato *tout court* in queste due introspettive argomentazioni, ma esso viene anche messo in relazione nel corso dell'esposizione testuale con una dimensione cosmica legata ad un'altra celestiale. Esso, infatti, innanzitutto è «*una ricchezza / creata, non mia*», lasciando intendere con ciò che esiste un Creatore con una preminente valenza dell'Amore, prospettiva a Lui inalienabile. In secondo luogo, poi, questo sentimento divino attua una «*vera / esistenza*», che è «*sperduta / nel cosmo, con la sua gravità, le sue leggi, / il suo magnetismo*».

Come, a questo punto, non richiamare qui le prove tomistiche [Summa Theologiae, parte I, questione 2, articolo 3 di San Tommaso d'Aquino, 1225 - 1274] dell'esistenza di Dio? Quelle che mettono *a posteriori* in un indissolubile legame il fisico col metafisico, il creato col Creatore? L'universo, infatti, non si giustifica da sé, perché è contingente; lo stesso Betocchi parla del «*magnetismo*» e lo definisce «*morente*», quindi dovrà pure esserci una “Causa incausata” [ex - cau-

sa], o un «*Motore immobile*» [*ex - motu*, κινεῶν ἀκίνητον = “motore immobile”], per dirla anche con Dante [*Pd.*, I, 122 - 123]: «*l ciel sempre quieto / nel qual si volge quel c' ha maggior fretta*»!

Dalla trattazione metafisica alla dimensione spirituale il passo è, in definitiva, breve. Come dire dalla ragione alla fede. Infatti Betocchi passa dall'aristotelismo] tommasiano allo «*Spirito*» Santo del Cristianesimo. Egli, infatti, scrive: l'«*esistenza*» dell'amore è «*vera*» ed è quella «*che lo Spirito / non dimentica, anzi numera*», confermando e testimoniando, così, i propri convincimenti religiosi cattolici.

Fatto sta che le reiterazioni, anche quelle “a chiave”, le introspezioni, le comparazioni analogiche, le divagazioni cosmiche e le considerazioni spirituali, sono tutti elementi che contribuiscono ad allungare il *discorso* nei confronti della *storia*.

* * *

30) «*Sull'Arno, di primavera*»

Considerando il titolo, questa poesia sembrerebbe costituita da un testo sostanzialmente descrittivo; in realtà, diluite nel concetto di fondo le descrizioni non mancano, ma il poeta prende a pretesto «*l'ansa del fiume*» per estrinsecare l'analogia tra il “fiume” e la “vita”: come l'Arno scorre, così passa l'esistenza umana.

La localizzazione spaziale dell'esperienza di Betocchi è fissata «*di là da quel più prossimo sperone*» e l'individuazione temporale è situata in «*primavera*», anche se «*fulminata*» da un contesto nebuloso di foschia [*una nebbia celeste*]. L'ambiente circostante contiene delle «*torricelle*» che si riflettono nell' «*acqua come immobile*», nell'una e nell'altra «*delle sponde*», come in uno specchio magico, mentre «*gli alberi*» limitrofi sono confortati da un soave alito di vento [*il mite fiato*].

In una situazione così coinvolgente per un astante, come non abbandonarsi alla propria considerazione esistenziale? Dal senso all'intelletto: «*Nihil est in intellectu quod prius non fuerit in sensu*» = “Niente è nell'intelletto, che prima non sia già stato nei sensi” [*Summa Theologica* < San Tommaso d'Aquino, 1225 - 1274]. È quello che fa il poeta, che si «*ritrov[a]*», cioè si identifica «*nel gesto del fiume*», che sembra pressoché «*immobile*», eppure scorre [*fluisce*] continuamente e in questa identificazione egli comincia a pensare «*col pensiero del fiume*», la cui acqua passa e non torna più indietro. Sembra ascoltare

il celebre aforisma: «*πάντα ῥεῖ*» = “tutto scorre”, di memoria eraclitea [Eraclito di Efeso, 535 a. C. - 480 a. C.], cioè non è possibile immergersi due volte nelle stesse acque di un fiume, perché queste, scorrendo, variano sempre e la seconda volta non sono più le stesse di prima. Ineluttabilmente la propria esistenza [*l'immobile esistere*] «*fluisc[e]*», in una misura impercettibile giorno per giorno: il tempo passa e la morte si avvicina, anche se non ci pensiamo.

Questo è l'argomento che maggiormente coinvolge Betocchi; tale prospettiva lo colpisce, più che le notazioni descrittive di sopra e lui non si fa scrupolo di presentarcela tra le righe. Non importa se il ritmo “narrativo” si rallenta, del resto già le notazioni descrittive di prima costituiscono un indugio nel processo espositivo. Infatti, per le percezioni sensoriali in presenza per un visitatore sopraggiunto a viverle, basta un attimo solo, si acquisiscono con un sol colpo d'occhio, ma, per riferirle scritte, sono occorsi sei versi in questo componimento.

Anche in questa poesia, dunque, prevale il tempo del *discorso* in confronto a quello della *storia*.

* * *

31) «*Da più oscure latebre*»

Con l'«anima, specchio / d'eterno», presa in considerazione soltanto alla fine, la piega prevalente di questa poesia betocchiana è quella autobiografica, diversamente dalle carducciane «oscuri latebre», il cui testo [*A Dio*, già menzionato precedentemente] dall'inizio alla fine è una vera e propria preghiera, con un emittente [il poeta] ed un destinatario [Dio] e solo in parte simile a “Rimorso” [il cui testo è già stato riportato dianzi, a proposito della raccolta *Il Dono* di Ada Negri], che è a doppio raggio: retrospettivo alla vita e verticale a Dio, in prospettiva futura.

Le cose cambiano con l'età, anche se «*l'uomo*» è sempre tale, anche «*invecchiando*», perché in potenza questa dimensione compariva già «*da giovani*»; già allora, infatti, egli si rivelava «*nella sua essenza precaria*», «*nella triste sua carne / e mortale destino*», solo che a quell'età, magari a quell'«*io sconosciuto*» della vecchiaia a venire, «*non [si] badava*» e così rimase «*il più abbandonato e senza speranza*», anche perché «*parevaci il peggio di noi*» e allora, anche se «*intravisto*»

in prospettiva futura, noi non lo curammo affatto, ma semplicemente lo «tememmo».

Non si porrebbe nessun problema se la vecchiaia non arrivasse, per esempio, per una prematura scomparsa, ma se la vecchiaia arriva, come si metteranno le cose? Quello stesso soggetto di gioventù, il cui amore si è stabilmente mantenuto «*melanconico e vorace / e fatuo, indegno di risposta*», ora che è divenuto vecchio e «*che il crudo / suo vero rivela*si», che cosa farà? [*tu, anima, ... che cosa farai?*]?

Il Leopardi già lo sa quello che farà, si rattristerà: «*A me, se di vecchiezza / la detestata soglia / evitar non impetro, / quando muti questi occhi all'altrui core, / e lor fia voto il mondo, e il dì futuro / del dì presente più noioso e tetro, / che parrà di tal voglia? / Che di quest'anni miei? Che di me stesso? / Ahi pentirommi, e spesso, / ma sconsolato, volgerommi indietro*» [Il passero solitario < Canti, 1835]. Il vecchio betocchiano, invece, uscito «*da più oscure latebre*», semplicemente rimane impelagato nelle scettiche ambasce dell'incertezza; infatti: «*s'interroga / il vecchio, dondolando la testa, mentre / soffre e dubita*».

Interrogativi esistenziali questi, che coinvolgono un po' tutti ad una certa età, però il variegare l'espressione con una pluralità di risvolti concettuali, questo incedere ondulatorio nelle argomentazioni, senza puntare direttamente ad una chiara conclusione, questa tattica è tipica di Betocchi. Per esempio, quell'«*io sconosciuto*», quante caratterizzazioni si porta dietro! Almeno sette: «*cui / non badammo da giovani*»; «*che intravisto / tememmo*»; «*che ... parevaci il peggio di noi*»; «*che ... parevaci ... il più abbandonato*»; «*che ... parevaci ... senza speranza*»; «*eppure era ... nella sua essenza precaria*»; «*era ... nella triste sua carne*»; «*era ... nel ... mortale destino*».

E che dire, poi, di quell'inciso riferito all'«*anima*», cioè: «*specchio / d'eterno*»? Da un lato l'incidentale enunciato denuncia la sensibilità spirituale del poeta, però sul versante espressivo non fa altro che allungare i tempi del *discorso*, sia pur di soltanto due mezzi versi.

Le parole dell'«intreccio» poetico sono abbondanti, ma quelle della «fabula» sono ben poche: «*che cosa farai?*» e sono soltanto queste quelle che costituiscono l'ossatura *storica* e che richiedono tempi decisamente più brevi in confronto a quelli rallentati del *discorso*.

32) «*Fraterno tetto*»

Sono tanti e diversi in questa poesia i riferimenti biografici che il poeta allaccia alla situazione esterna del «*fraterno tetto*», della «*cruda città*», del «*clamore / quotidiano*», sono risorse interiori che nascono nel suo animo, maturato dall'esperienza della vita. Gli elementi esterni [il *tetto*, la *città*, il *clamore*] al proprio *discorso* e cioè quelli della *storia*, sono pochi, brevi e succinti ed occupano poco spazio e richiedono poco tempo, sono una piccola risorsa "narrativa", ma essi costituiscono il pretesto per estrinsecare da parte del poeta il proprio mondo sommerso e consegnarlo nelle mani e nella mente dei destinatari.

Se potessimo pesare sulla bilancia "narrativa" la componente «*storica*» e quella «*discorsiva*» di questa e di tante altre sue poesie, la bilancia si inclinerebbe, come al solito, dalla parte del *discorso*, perché il tempo ad esso dedicato è maggiore di quello occupato dalla *storia* esterna, così come risulta più nutrito il contenuto *discorsivo* rispetto a quello *storico*.

Poco importa al poeta se il «*tetto*» è familiare, se la «*città*» è caotica, se il «*clamore*» è insopportabile, benché egli li invochi: «*guardatemi!*»; lui, invece, arde dal desiderio esplosivo di cantare il proprio *status* esistenziale, ed è, infatti, urgente per lui palesare agli altri, ai destinatari, il «*tormento*» della propria «*schiaffeggiante / vita*», per lui che è «*il più càduco*» tra quelli che abitano sotto quel tetto cittadino e che alla sua «*anziana / età*» ha accumulato negli anni tante esperienze, positive e soprattutto negative, tanto che egli si ritiene «*un rudere pieno di colpe*».

Ecco, allora, il bilancio consuntivo della propria esistenza, nel quale egli innesta già la previsione del proprio «*tramonto*», il cui preventivo bilancio è, al contrario, fausto, perché è quello della fiducia che in se stesso «*qualcosa non tramonta*» e che, perciò, nella sua «*anima*» «*resiste la [sua] pazienza*».

Con questo argomeno il poeta ci vuol comunicare la fede che lui nutre nella componente spirituale dell'uomo, destinata all'eternità, che «*è come un orizzonte inconsumabile*», che ritorna a girare come perennemente gira in orbita nello spazio «*un curvo pianeta*». Se il «*fraterno tetto*» avesse potuto ascoltare e comprendere questi discorsi, sarebbe andato a finire che pure esso si sarebbe convertito alla fede, tanto essa è convinta nel parlante poeta.

Ecco cosa gli premeva dentro, ecco perché il tempo per esprimerlo è dilungato, perché questi contenuti interiori hanno in Betocchi la prevalenza e lui li organizza in misura privilegiata.

* * *

33) «*Lo stravedere dei vecchi*»

La considerazione di essere vecchio, «*forse / il più debole*» fra gli altri «*vecchi*», e che, pertanto, «*la ... vita si spoglia*», perché destinata al cielo, dove «*tutta perduta vibra nell'azzurro*», è in questa poesia il nucleo “*discorsivo*”, supportato dalla contingente situazione “*storica*” del tramonto astronomico.

Il tempo del *discorso* si dispiega per tutta la composizione, invece il tempo della *storia* è compresso in due versi soltanto. Al tramonto della giornata il sereno «*azzurro*» del cielo è solo una speranza, in realtà «*l'ombra / lenta, furtiva, risale i tetti*».

Come finisce il giorno, così finisce la vita dell'uomo. I vecchi, infatti, hanno una «*mente che vacilla*», stanno in una condizione nella quale non hanno più significato i «*ninnoli*», né costituiscono più attrazione irresistibile «*tavole / e sedie*», dove potersi abbandonare alle gozzoviglie o alle delizie del palato, tanto meno essi possono consolarsi con la soddisfazione che si gode nelle «*alcove, trepide / masserizie amorose*».

È finita, quasi, la vita, tutte le gioie dell'esistenza «*scompaiono*» dal proprio orizzonte emozionale, «*caracollano via*» al trotto, «*s'involano*» dileguandosi e «*svaniscono*» dissipandosi come fa la nebbia al sole. Questa è la condizione dell'essere vecchi e su questo argomento la “narrazione” di Betocchi si sofferma di più, con maggiore adesione personale, quasi con un privato turbamento interiore e soggettiva apprensione. Il tempo del *discorso* supera senz'altro quello della *storia*.

* * *

1980

34) «*Emilia, se i tuoi gesti*»

Un sonetto canonicamente perfetto, per Emilia, quando si fa «*bella in quello specchio*», nel quale ella si guarda «*per rimirarsi tutta sola*» e compie tante moine [*gesti*] per «*vedere se è bella*». Sonetto ricco di immaginativa e di contestualizzazioni. Il poeta indugia nei particolari e

li rende attraenti, grazie anche alla retorica, ma essenzialmente alla introspezione psicologica, alle dettagliate descrizioni ed immaginazioni.

Sotto il profilo retorico si annoverano le eseguenti due similitudini: «*come ella fa adesso ... / ... qualche volta, vola / a riguardarsi*», estendendo il comportamento di Emilia ad altre situazioni fuori della portata esperibile dal poeta; e quando ella si rende disponibile alla volontà del poeta, allora sembra «*come pura ancella*», per soddisfare in fedeltà i desideri del suo compagno. C'è, poi, quasi una personificazione dello specchio, sia perché vede, sia perché è «*beato*»; infatti sta scritto: «*in quello specchio che può vederti beato*».

L'ubicazione, ancora, della scena è ricca di particolari, non solo perché è specificato il luogo in cui si svolge la specchiata, cioè «*nel vecchio angolo della stanza*», più precisamente, poi, «*in quello specchio*», ma anche perché il testo di questo componimento poetico contiene alcuni dettagli e cioè: «*i pochi passi / che fai*» davanti allo specchio per «*rimirarti tutta sola*»; quando la donna «*vola / a riguardarsi*», inoltre, «*tocca i suoi capelli*» e «*la sua testa / piega sul seno*», quasi pennellate pittoriche come tessere di un mosaico d'affetto e d'amore per la sua Emilia.

La creativa immaginazione di Betocchi in questa poesia, ancora, lo conduce a ipotizzare che quello che la donna compie sotto il suo sguardo diretto [*come ella fa adesso*], lo esegue anche «*segretamente*» da sola, quando lui non c'è, «*per vedere se è bella*» e relazionarsi in modo più amabile con l'uomo.

Le introspezioni psicologiche, infine, non mancano nel testo poetico, perché l'amore è emotivo e vive di dinamiche interiori, per esempio riguardo al comportamento di Emilia che «*segretamente*» va a specchiarsi; riguardo al carattere della donna «*timida*», che «*cancella*» quanto «*di men pudico*» vi possa essere in questa affettuosa relazione; riguardo alla sua disposizione d'animo interiore, dato che «*non le resta / nessun orgoglio*», dopo aver sperimentato che «*è bella*» e, quasi servizievole «*come pura ancella*», si dispone a promuovere con l'innamorato «*una festa*».

Digressioni, puntualizzazioni, abbellimenti retorici, riflessioni e considerazioni costituiscono l'arricchimento testuale, di modo che la semplice *storia* di una specchiata possa diventare nell'esposizione un *discorso* articolato, originale e privato.

35) «Salmo»

Certo è che la vecchiaia è una condizione oggettiva, misurabile con l'età anagrafica, che si trascina dietro anche l'età psicologica e fisica, con le quali più o meno coincide. Le emozioni, le introspezioni, le suggestioni di uno spirito "vecchio", però, sono dimensioni soggettive. Parlare, allora, dei risvolti soggettivi dello spirito umano, anche di età avanzata, costituisce il contenuto di un *discorso* personalizzato, interiore, spirituale, invece registrare la situazione oggettiva, esteriore, reale appartiene alla *storia* di un individuo, visto nei suoi parametri quantificabili.

Quello che la *storia* non dice, lo dice, invece, il *discorso* poetico, che penetra nelle fibre profonde e sommerse della personalità. Il tempo della *storia* è succinto in questa poesia, si esaurisce nella rilevazione della vecchiaia; invece il tempo del *discorso* si immerge profondamente nello scritto di Betocchi, che lo usa per scandagliare gli angoli più reconditi del suo interiore spirito.

Innanzitutto c'è il rammarico della sordità, non tanto quella fisica sensoriale dell'udito, quanto quella emotiva della parola scandita dal ritmo metrico [*quel mitico batter dei ritmi*] ed impreziosita acusticamente dalla rima, una rinuncia per un vecchio poeta, che da giovane, sotto l'impulso dell'amore, riusciva agevolmente a gustare questa particolare caratteristica della lingua.

In secondo luogo, poi, il poeta è turbato dalla perdita della colorita vivacità, dell'epidermica eccitabilità, della fresca spontaneità giovanile; lo preoccupa, pertanto, l'esser diventati da vecchi più inclini al silenzio [*siamo come silenzio*], anche se questo silenzio non è del tutto negativo.

Il silenzio, infatti, pervade l'animo di un vecchio, che si commuove anche al solo contemplare «*un monte, / una gran macchia verde*»; un giovane è più distratto dal chiasso, invece nei vecchi il silenzio «*entra / ... come / vampa di lauro*» e sull'onda del silenzio dalla vecchiaia il poeta per associazione passa alla «*morte [che è] una stagione più alta*», ulteriore, simile alla stagione invernale, dove una «*foglia secca*» non merita più neppure il «*canto che non serve più*».

Come è articolato e nutrito questo *discorso* personalizzato di Betocchi! Esso rivela, come in un climax ascendente: "sordità" → "silenzio" → "vecchiaia" → "morte", tutta la sua dinamica interiore,

ricca di considerazioni, di ripensamenti e di rammarico. È l'occasione propizia per esternare i risvolti più profondi del suo spirito pensante.

* * *

36) «Rotonda terra»

Il tessuto «storico» di questa poesia è: “la sera”, colta nel suo lento avanzamento verso la notte. Betocchi, tuttavia, non è un cronista, è un poeta e non è interessato tanto all'evoluzione cronologica del trascorrere delle ore, né tanto meno dei minuti, quanto a quel sommerso mondo interiore che quell'evento evoca in lui. Lo spegnersi graduale del giorno gli suggerisce sensazioni profonde, che costituiscono il contenuto del suo *discorso*. Betocchi non è neppure un astronomo che misura la circonferenza dei pianeti, come superficialmente potrebbe suggerire a prima vista il titolo di questa poesia. Betocchi è un poeta che presta attenzione non alla superficie, ma alla sostanza umana dell'animo e ne scandaglia le profondità in ogni recondito anfratto.

Un paio di versi, ad ogni modo, sono quelli che trattano del «saluto serale», ma tutti gli altri contengono delle riflessioni, almeno quattro. Nelle fibre del tessuto *storico*, quanto colore emozionale inserisce il poeta! Non importa se di tono malinconico o confortante o filosofico. Il *discorso*, in ogni caso, batte la *storia* per quattro a uno. La sera è soltanto l'occasione propizia per stimolare nell'animo del poeta una dinamica sentimentale e per esternarla nella poesia.

La sera, allora, è un passaggio dal giorno alla notte, è una fase intermedia fra la luce e le tenebre, così come anche la vita dell'uomo e quella del poeta in particolare «se ne va»; il «lume diurno» di sera abbandona le tegole «sul tetto davanti casa», come il «vivere» della persona compie un passo ogni giorno verso la morte che si avvicina. Riflessione esistenziale.

La sera, poi, è il momento di rannicchiarsi in se stesso, di disporsi alla distensione del riposo dopo le fatiche della giornata e, perché no?, anche di dedicarsi all'intimità dell'amore coniugale per valorizzare la propria consorte. Ecco, allora, che nella componente psicologica del poeta si forma «un petto come di colomba» che tuba e, nel «metter piume amorose», egli avverte come un «pigolio interiore» che lo emoziona. Dalla intimità della notte, all'intimità dell'amore. Riflessione sentimentale.

La sensazione nuova, tuttavia, che nell'animo del poeta insorge in questa sopraggiunta situazione "notturna" è quella "ecologica", nel senso che egli comincia a sentirsi parte della notte, immedesimato [*ravvolgermi unitario / con essa*] con questo elemento della natura, divenire un tutt'uno con la notte, non essere più nella dimensione "umana", ma naturale. Egli, dunque, sperimenta la «perdita / dell'umano», quasi come Ungaretti nell'Isonzo [*I fiumi*, 1916]: «Questo è l'Isonzo / e qui meglio / mi sono riconosciuto / una docile fibra / dell'universo», solo che l'elemento della natura con il quale i due poeti si identificano, per Ungaretti è di dimensione spaziale [*l'Isonzo*] e per Betocchi temporale [*la notte*]. Riflessione ecologica.

Il poeta, infine, in questa poesia adotta concettualmente la tattica della "chiave", nel senso che, come succedeva in sede rimica nella "canzone" medioevale, cioè che una medesima rima apriva e chiudeva la composizione strofica, così lui apre e chiude il proprio testo col medesimo argomento. Nel caso di "*Rotonda terra*" ad iniziare e concludere la "narrazione" interviene una dilatazione quasi iperbolica dell'orizzonte cognitivo, fino a giungere ad una dimensione definita "planetaria", all'inizio, quando contempla l'avanzamento delle ombre sulle tegole, e, poi dichiarata "universale", alla fine, quando egli si percepisce inserito nella notte. Una esperienza, questa, che si innesta profondamente nel proprio essere, che si trasforma da particolare ad universale, nel se stesso che diviene [*divenire mio universale*], che muta di livello, come se vivesse una metamorfosi nell'infinito. Sembra quasi di sentire Leopardi: «e il naufragar m'è dolce in questo mare» [*L'infinito* < "*Canti*", 1831]! Con un tuffo il poeta si immerge nell'universale e con un salto si abbandona all'abissale immensità. Riflessione ontologica.

Di quale rispettabile calibro è questo testo poetico di Betocchi! Anche in sede filosofica. In realtà Betocchi è un poeta e come tale "parla", ossia è lui a generare [*ποιέω* = "creare"] l'espressione, è il produttore originale [*ποιητικός* = "creativo"] dei propri enunciati. Egli, infatti, progetta le sequenze logiche del testo, l'organizzazione del pensiero, la dinamica concettuale, le connessioni argomentative, le associazioni analogiche; in definitiva, egli è il soggetto/autore del proprio dire. È, allora, bastata a Betocchi una normale esperienza quotidiana, quella del tramonto, per scatenare nella sua mente di "poeta" tutta una serie di riflessioni, serie e sconvolgenti.

La gente comune, di fronte ad un tramonto, al massimo avrebbe detto: «È passato un altro giorno», «È arrivata la notte», «Si sta facendo scuro», ma questa gente comune, indaffarata e distratta da tante preoccupazioni contingenti, specialmente al termine del giorno solare, non ha il tempo di pensare, di stare lì a concepire, né tanto meno di creare [ποιέω]; questa gente comune non è essa che “parla”, ma “è parlata”, nel senso che è soggetto/fruitore che funge da risonatore, cioè che ripete supinamente, pedissequamente e passivamente, le frasi fatte da altri. Si lascia “parlare” dagli estranei forgiatori di espressioni nuove. Altro che, ci vogliono i poeti per “parlare”!

Betocchi, in sostanza, nobilita egregiamente il tempo del *discorso*, lo amplia e lo arricchisce.

* * *

37) «Avrò la mia tomba»

Il ragionamento sulla morte è il contenuto di questa poesia betocchiana. La morte è, innanzitutto, «*procace*», cioè “provocante”, “interessante”, addirittura “attraente” e, pertanto, merita di essere tenuta in degna considerazione dai mortali. Il motivo principale di questo merito sta nel fatto che essa «*tramanda*» la vita.

Acuta osservazione questa di Betocchi, che ancora una volta centellina sul concetto in ogni suo aspetto, ci indugia sopra con studiata lentezza, lo analizza in piccole dosi e lo scolpisce, per impreziosire il proprio elaborato poetico, anche se è costituito da argomentazioni razionali.

La «*morte*», allora, «*raccoglie la vita tra le braccia*», «*dalle sue spoglie ... traendo / ... nuova vita*» e, per dire questo, il poeta non lesina neppure il contributo documentario di un processo agricolo, quello della coltivazione del “grano”, che cresce nel campo, grazie alla decomposizione degli organismi prima viventi e poi deceduti, secondo il principio in lingua latina di origini medioevali: “*mors tua, vita mea*”.

I «*morti*» stessi, «*nella loro pace*», nella quiete del proprio regno [sole], non si accorgono di questo processo trasformatore, che per loro rimane «*invisibile*», del processo, cioè, attraverso il quale la morte è «*fruttifera*», perché da essa «*risorge*» «*nuova vita*», ossia «*un'altra né mai diversa vita*». La conclusione a questo punto è, secondo Betocchi, che «*nulla finisce, anzi tutto continua*»!

Ed allora, come non tener conto della morte, se ha tutto questo merito, tutto questo valore rigeneratore? Sono soltanto i «timidi» a ritenere che la morte sia «squallida», un coraggioso, invece, come il nostro poeta, la considera con grande stima e le si rivolge così: «morte / o amata morte, o amata» e dice anche: «io son tuo amante, morte, mia morte», quando «verrai» sulla «mia tomba».

Rimane sempre il fatto, al di là delle innovative affermazioni su questa naturale esperienza, che, per morire, occorre un attimo [tempo della *storia*], ma a parlarne occorre un tempo assai più lungo [tempo del *discorso*]. Più lungo, privato ed originale il *discorso*, anche per la “personificazione” della morte, alla quale il poeta si rivolge monologicamente col vocativo [*morte procace; morte, mia morte; o morte / o amata morte, o amata*] o con la seconda persona singolare [*sarai tu che verrai; raccogli la vita; e la tramandi*].

* * *

38) «Come tutti»

Un bagliore di retrospezione autobiografica illumina l'argomento di questa poesia e riguarda la carriera poetica dell'autore, il quale, partendo dal suo «non sapere», dal suo non aver «parola che dicesse il possibile», si è «fatto / ... uno che parla», ma è stato sorretto in questo cammino dall'«Altro, il vero, il solo sapiente», con la conseguenza che, grazie a questo aiuto esterno soprannaturale, egli ha prodotto «*stormi di versi*», per il semplice fatto che si è posto nella prospettiva di soddisfare nei propri testi quegli argomenti «*affamati di verità*».

In tale ricerca di «verità», il poeta si è mosso «entro il credibile», con la notazione che «*quel che è da credere*» «non è suo, [ma] è di tutti», cioè di tutti i fedeli dello Spirito, riconoscendo umilmente di aver avuto bisogno in quest'opera di una illuminazione spirituale a sé estranea e testimoniando, così, la propria fede cattolica.

Le similitudini, ad ogni modo, piovono in questo testo, a cominciare dal secondo verso: «*anch'io come te, come l'altro, come molti*»; parlando, poi, dei propri numerosi versi, Betocchi a loro proposito impianta un confronto e dice che essi sono «*come passerì nel gelo / d'inverno*», senza fronzoli, «*come tutti i beati poveri*», come «*tutti / i santi beati*», che non si sono ammantati di orgogliose vesti, perché

«hanno lasciato se stessi», per andare incontro all'«Altro, il vero, il solo sapiente».

In questo modo il poeta, inserendo pure una parentetica «[entro il credibile, entro quel che è da credere / e non è mio, è di tutti]», con l'immagine iniziale metaforica «salii le scale», per dire che “progredii”, con la digressione fideistica religiosa e con le similitudini retoriche, rende più ornato il proprio componimento, anche se tali ornamenti rubano spazio “narrativo” al testo ed alimentano tempi più lenti nel discorso, quando la *storia* è semplicemente quella di aver nutrito fiducia nell'aiuto spirituale.

* * *

39) «La verità»

Esiguo il terreno *storico* di questa poesia, limitato alla constatazione che noi uomini siamo «abitanti / dell'effimero» e «qui sostiamo / al sole del tempo», dove viviamo nella «lucida fibra / dei sensi».

La prima riflessione, di sapore escatologico, che Betocchi innesta da regista del proprio *discorso* poetico sul tessuto *storico* appena enunciato sopra, è che è una vita fittizia, questa dei mortali sulla terra, non è «la verità», perché «la verità ... / ... va verso la ... / ... squallida plaga / dell'eterno», dove «tutti i misteri tralucono», anche se in un contesto di «affascinante / tenebra».

Argomentando, allora, ulteriormente, Betocchi porge a noi lettori destinatari una visione, frutto della propria immaginazione, di un cielo che «palpitava di brezze», anche se la rivelazione per lui «fu per un istante». A dimostrazione dell'esistenza di un regno eterno, di un mondo della verità, dove «io gioivo del mio morir», il poeta immagina «delle veridiche colombe», può darsi dogmi della fede, che in questo fantastico cielo volavano e «mi trascinavano senza respiro», tanto che a lui sembrava di «morir come foglia / ... d'autunno». Quasi come Ungaretti in guerra: «Si sta come / d'autunno / sugli alberi / le foglie» [“Soldati”, 1918].

La poesia di Betocchi affonda le proprie radici anche nella sfera spirituale, quella nella quale soltanto può consistere la verità. Questo concetto era urgente per lui esprimere, a costo di affidarsi a suggestive e favolose finzioni. Il tempo del *discorso* è così ben nutrito.

40) «*A mani giunte*»

Il Vangelo è come una calamita che attira a sé i fedeli cristiani, che lo apprezzano e che trovano in esso ristoro ai propri affanni. Non ce ne possiamo liberare più, «*non se ne può più uscire*» una volta conosciuto, perchè ha «parole di vita eterna» [*Vangelo secondo Giovanni*, 6, 68].

Su questo tema le argomentazioni di Betocchi sono tre e l'ultima è, poi, pure accompagnata da una similitudine. Sempre uguale questo poeta, se non mette un po' di polpa attorno all'osso, e per polpa si intende un po' di digressioni arricchitrici, non è contento, come se in un palcoscenico spoglio mancasse la coreografia o come quando su di una tavola apparecchiata con la tovaglia per il pranzo mancassero i fiori. Il concetto fondamentale senza fronzoli è, invece, l'osso.

La relazione fra il tempo strettamente necessario per porgere ai lettori destinatari il nucleo argomentativo ed il tempo poetico elaborato per esprimere il corredo è in Betocchi a favore di quello elaborato, perché questo è maggiore di quello nucleare.

Per sfaccettare, infatti, il concetto fondamentale, il poeta scrive che i fedeli restano sempre legati al Vangelo, anche quando essi sono stati «*stanati dalle mura della ... Chiesa*» ed aggiunge, poi, che i fedeli sono sempre vincolati al Vangelo, anche quando si configuri per loro l'«*impossibilità di restarvi*», nella Chiesa, s'intende ed, infine, conclude il poeta, in questi casi «*il Vangelo ci insegue*», cioè la Parola santa si aggira sempre nella mente dei fedeli, si salda nelle loro coscienze e in un certo senso cattura pure le loro anime.

La ciliegina sulla torta, in conclusione, è rappresentata da una similitudine, quella che dice: «*il Vangelo ci insegue / come il veltro la preda agognata*», come per dire che la Buona novella lusinga i fedeli, fino al punto di conquistarli. La poesia è breve, ma significativa, oltre tutto risulta impreziosita da una elaborata maglia di relazioni concettuali.

41) «*Ne' miei panni*»

Emerge in questa poesia un Betocchi traviato dalle sue incertezze esistenziali, soprattutto da quelle di carattere morale e spirituale. Egli le espone con degli enunciati disfattisti che lasciano il lettore destina-

tario disorientato e perplesso. Il suo mondo interiore non è solido né stabile, ma poggia sul precario e le insicurezze lo attanagliano. I suoi convincenti traballano, le certezze vacillano e la compattezza interiore del suo essere si dissolve.

Se già questa elaborazione è il contenuto della poesia, ancor di più lo è l'espressione, lacerata da tergiversazioni, da procedimenti antitetici e da accostamenti contrastanti. Tutto il testo, infatti, è un segnare il passo sullo stesso motivo, cioè quello dell'insicurezza dei propri convincenti, trito e ritrito, scolpito con diverse sfaccettature argomentative. Il suo *discorso* è più articolato della sua *storia*.

In sostanza Betocchi nutre una fede "coraggiosa" che gli pesa come un "masso" e che, per essere sicuramente consolatoria, esercita "violenza" nei suoi confronti; la "carità", poi, comandata dalla sua fede, non è indirizzata a uno scopo, ma è "cieca", ossia orientata verso "l'ignoto", o, al massimo, risulta composta "per sé" ed anche la "sofferenza" [*resistere*] non è valorizzata, senza dire, infine, che il suo "mondo", cioè il guscio esistenziale nel quale vive, è "anomico", senza una legge, tranne quella della gravità! È una posizione vittimistica la sua e lui la vive da oppresso, non da soggetto responsabile.

«*La mia fede che non è fede*»; «*certa di essere*» «*nell'inesausto mutarsi*»; «*la gran parte / di me ... / ragiona, se può dirsi ragione*»; «*quel suo duro / consistere per sé e per l'ignoto*»; «*resistere / non sapersi che cosa*»; «*altra legge non sia più sicura che quella / della gravità*»; «*all'asilo / irrequieto del suo immobile stare*». Come la sua anima, così è l'espressione betocchiana, per nulla piana, ma intensamente tormentata, in contrasti esplosivi e viziata da aspre esitazioni, da sconcertanti tentennamenti e da radicali sfiducie.

La materia trattata è tutta giocata in sede concettuale e per plasmare la nozione il poeta fa ricorso anche all'analogia: «*condita di ... coraggio*», come se il coraggio fosse un "condimento" di cucina; «*quel coraggio di roccia / che ne fa massa*», oppure alla similitudine: «*in bilico come il massa*»; «*veemente ... / così com'è*», oppure ancora alla forma negativa dell'enunciato: «*non più sicura che quella*», una specie di litote in chiave esclusiva. Artifici retorici, degni di un poeta di razza. Egli, in definitiva, sa come dilatare il proprio testo poetico e lo mette in pratica.

1984

42) «*Meno che nulla son io*»

Come in una perifrasi, quello che in questa poesia poteva esser detto con un sol rigo di parole, quelle sostanziali, il poeta lo esprime con digressioni, approfondimenti e precisazioni, a volte superflui. Il tema di fondo di questo componimento poetico, infatti, è il valore davanti al Creatore dell'essere vivente, anche se vecchio. L'espressione del poeta, però, procede con un andirivieni di notazioni a corredo del concetto fondamentale. Egli personalizza il proprio tempo *storico* con un intrico *discorsivo* che è senz'altro più dilungato, ma più soddisfacente e congeniale al suo spirito.

Solo per colorire il concetto della vecchiaia, infatti, Betocchi ricorre all'esempio delle facoltà intellettive mentali, dimostrando che la «*mente / che invecchia*» non solo «*vaga incerta*», ma in questo «vagate» essa «*male / afferra le idee ... / fantasticanti*»; un vecchio, di conseguenza, altro non è che un essere «*squallido ... passivo e inerte*»; è, in definitiva, una «*creatura*» che vale «*meno che nulla*».

Per caratterizzare, poi, in secondo luogo, il concetto del «tempo» esistenziale, nel quale «*noi ... viviamo*», il poeta ricorre all'analogia della «*nera lavagna*», sulla quale noi «*scriviamo col gesso*» ogni giorno col nostro operato quotidiano «*parole / che sempre biancheggiano*» agli occhi di Dio.

Queste azioni [*parole*] spiccano con evidenza anche cromatica, come il bianco sul nero, ma non ce ne sarebbe neppure bisogno, in quanto «*Lui che le legge*» è onnisciente ed ha, perciò, una «*pupilla d'aquila*», cioè fra tutti i nostri compagni terreni, Egli è il «*solo compagno sapiente*», cioè quello celeste. Perifrasticamente Betocchi definisce, così, anche l'Essere supremo, dilatando ulteriormente il proprio discorso.

L'innesto, tuttavia, di valenza spirituale, a questo punto, che al poeta urge esprimere, perché per lui confortante, è un ragionamento sul valore della «*creatura*» umana, nella dimensione generale ed anche nel riferimento particolare a se stesso, valore del «*senso eterno*», anche per chi è «*meno che nulla*», perché il Signore gradisce che l'uomo si spogli da ogni ricchezza terrena, per acquistare «*quell'eterna / povertà che ci è propria*», che ci appartiene dalla creazione nella relazione con

il Creatore. Anche se con un *intreccio* privato, l'autore dà voce alle proprie pulsioni interiori.

Questa è l'abilità poetica di Betocchi, quella di intrecciare fra loro argomentazioni diverse, legate insieme in questa poesia dall'unico filo conduttore della "vecchiaia", considerazione che innesca in lui riflessioni alla fine appropriate, anche se in apparenza sembrano delle aggrovigliate tergiversazioni sul tema. Lo snello esiguo contenuto *storico* il poeta lo corrobora e lo rimpolpa con le erudite sue divagazioni *discorsive* e, così facendo, rallenta il ritmo "narrativo".

* * *

43) «A quest'età»

Da vecchi i ricordi di gioventù diventano evanescenti, come sfumate sono «*le immagini*» «*in un torbido specchio*», ecco il nucleo della presente poesia betocchiana. Da vecchi, infatti, «*va perdendosi*» «*la dolce fruizione dei sensi*» che da giovani costituiva il sapore della vita.

Corollario di questo tema nucleare è la considerazione che [*a quest'età*], cioè da vecchi, «*la vita che rallenta / si riveste di una grossa corteccia*» e con la vita anche «*l'anima*» si chiude nel guscio e diventa «*più solitaria*».

In queste condizioni, da vecchi, si «*ripensa*» alla vita trascorsa, magari si riconoscono «*i medesimi palpiti*» di un tempo, ma non sono più stimolanti come quando da giovani si rimaneva coinvolti negli impulsi delle sensazioni vitali.

La diluizione di questo pensiero nucleare sta nella risorsa delle analogie che il poeta opportunamente crea con magistrale abilità. Per dire, infatti, che la vita in vecchiaia si fossilizza e si sclerotizza, perdendo quella duttile elasticità mentale della gioventù, egli ricorre all'immagine della «*grossa corteccia*», che rende bene l'idea della rigidità impermeabile che avvolge le attività intellettive di un individuo di una certa età.

In secondo luogo, poi, per rendere adeguatamente l'idea della approssimazione percettiva che da vecchi insorge e fa perdere lucidità alle sensazioni ed ai sentimenti, Betocchi presenta la similitudine del «*torbido specchio*», nel quale «*le immagini*» si distorcono, si sfumano e si dissolvono. Lo «*specchio*» della gioventù, invece, è nitido, limpido,

palpitante, perché sensibile alle variazioni dell'umore, alle sollecitazioni dei sensi ed ai sussulti emotivi.

L'abilità espressiva di Betocchi, infine, si correda pure di una costruzione verbale perifrastica: «*non meno / tenera*», per dire semplicemente “più dura”, conducendo la mente dei lettori all'operazione di decifrarne il senso diretto, partendo da quello doppiamente negativo. Così facendo, il poeta anche logicamente involupa l'esposizione, allunga il *discorso* ed amplifica i tempi della semplice *storia* esterna. Betocchi non si smentisce mai nel personalizzare privatamente l'enunciato, neppure in questa poesia.

* * *

44) «*A se stesso*»

La dimensione del contenuto poetico in questa composizione è quella dell'«eterno», al cui cospetto si pareggia tanto «*la tua negazione*», quanto «*la tua presenza*», si conguaglia la «*vita come morte*» e la «*morte come vita*», si livella il passato col futuro, perché «*quella / parola che non osava di dirsi / e in te giaceva*», questa stessa parola, in seguito «*giacerà, sarà / il tuo naturale*», quando la tua vita sarà «*abbracciata all'eterno*»; «*quel sonno che fu*» prima, «*quel silenzio del sonno*», tornerà «*a insidiarti*» dopo.

Non c'è scampo nell'eternità per la dimensione temporale, perché «*quel sonno che ... ti nega la luce*» non rispetta né il passato né il futuro, in quanto nell'eternità esso «*recede dove non sei [e] avanza dove non sarai*», è lui il padrone immutabile della tua condizione avulsa dal tempo, il prima ed il dopo nell'eterno presente non «*si attorcono [più] / su per la pianta dell'esistere*».

Betocchi, abbarbicato nella presente poesia all'astrazione logica, elabora questo concetto dell'eternità con una certa apprensione sì, ma anche con considerevole dovizia di particolari, che ribadiscono l'ineluttabilità del distacco dal mondo materiale e, come è suo abituale atteggiamento espositivo, si dilunga e rallenta il proprio ritmo “narrativo”. Egli, pur di allungare il *discorso*, non si fa scrupolo di abusare della tattica iterativa; il termine «*sonno*», infatti, è ripetuto tre volte.

Vorrei concludere con le parole del grande critico betocchiano Giovanni Raboni:

Questa poesia grandissima [la poesia di Carlo Betocchi] è ancora largamente da scoprire; il posto che, mediamente, le viene assegnato nella gerarchia del Novecento italiano non corrisponde al suo valore (Raboni G. *apud* STEFANI L. 1984: XVIII).

È questo anche il nostro auspicio, mio e dell'amico Carlo Santoli, che l'opera di Carlo Betocchi abbia finalmente il suo "meridiano" e sia conosciuta universalmente per la straordinaria forza del suo contenuto metafisico e per l'affascinante eleganza dello stile.

Con poeti come Carlo Betocchi, si torna, davvero, dantescamente, «a riveder le stelle».

BIGLIOGRAFIA

- AA.VV., (a cura di TOMASELLO D.), *Viaggio verso qualcosa di preciso. Percorsi della poesia di Bartolo Cattafi*. Atti del Convegno di Studi (Messina, 25-26 novembre 2004), Olschki, Firenze 2006.
- AA.VV., *Pirandello e la Germania*, Palumbo, Palermo 1984.
- AA.VV., *Tempo ed eternità nella condizione umana*, Queriniana, Brescia 1966.
- AA.VV., (a cura di FARNETTO M.), *Cristina Campo a vent'anni dalla morte*, in "Città di Vita", 51, 6, 1996.
- AA.VV., *Parola plurale. Sessantaquattro poeti fra due secoli*, Sossella, Bologna 2005.
- AA.VV., «*Per Cattafi*». Atti del Convegno di Studi su Bartolo Cattafi (Acireale, 6-8 dicembre 1979), "Lunario nuovo", 2, 6/7, Catania 1980.
- AA.VV., *Cristina Campo. La via dell'interiorità redenta*, Edizioni Feeria, Panzano in Chianti 2013.
- AA.VV., *Dizionario di filosofia*, Garzanti, Milano 2004.
- AA.VV., *Domenico Giuliotti. Il suo tempo e le sue opere*. Atti del Convegno (Greve in Chianti, 26 novembre 1994), Centro di Studi Storici Chiantigiani, Edizioni Polistampa, Firenze 1996.
- AA.VV., *Enciclopedia delle scienze*, Garzanti, Milano 2004
- AA.VV., *Enciclopedia di filosofia*, Garzanti, Milano 1981.
- AA.VV., *Giovanni Papini nel centenario della nascita*. Atti del Convegno (Palazzo Medici Riccardi, 4-6 febbraio 1982), Vita e Pensiero, Milano 1983.
- AA.VV., *Il filo rosso. Antologia e storia della letteratura italiana ed europea*, III, Laterza, Bari 2006.
- AA.VV., *Per Angelo Barile. I suoi amici*, Sabatelli, Savona 1967.
- BADIOU A., *Manifesto per la filosofia*, Feltrinelli, Milano 1991.
- ACEVEDO G., *Il tempo relativo di Dio. Dimensioni temporali*, Casa Editrice Liquid Light Italia, Milano 2020.

- ADORNO F., *La filosofia antica*, Feltrinelli, Milano 1961-1962.
- ADORNO T.W., *Dialettica dell'illuminismo*, Einaudi, Torino 1996.
- ADORNO T.W., *Der wunderliche Realist*, in TIEDEMANN R., (a cura di), *Noten zur Literatur III. Gesammelte Schriften*, Bd. 11, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1974.
- AGAMBEN G., *Che cos'è il contemporaneo?*, Nottetempo, Roma 2010.
- AGAMBEN G., *L'uomo e l'animale*, Bollati Boringhieri, Torino 2002.
- AGNELLO N., *La poesia di Carlo Betocchi. Tra relativo e assoluto*, Bastogi Editrice Italiana, Foggia 2000.
- AGOSTI S., *Poesia italiana contemporanea*, Bompiani, Milano 1995.
- ALBISANI S., *Betocchi in quattro parole*, in RITROVATO S., GIULIETTI A., TABANELLI G., (a cura di), *Carlo Betocchi. «Ciò che occorre è un uomo»*, Raffaelli, Rimini 2018.
- ALBISANI S., *Una poetica che non fu mai tale*, in STEFANI L., (a cura di), *Carlo Betocchi. Atti del Convegno di Studi* (Firenze, 30-31 ottobre 1987), Le Lettere, Firenze 1990.
- ALEXANDER S., *Space, time and deity. The Gifford Lectures at Glasgow 1916-1918*, The Humanities Press, New York-London 1920.
- ALIBERTI C., *La poesia di Bartolo Cattafi. Tra spasimo esistenziale e ansia metafisica*, Edizioni Terzo Millennio, a cura di BAULETTI M., Barcellona Pozzo di Gotto 2015.
- ALIBERTI C., *Sul sentiero con... Bartolo Cattafi*, Bastogi, Foggia 2000.
- ALICI L., *La funzione della distentio nella dottrina agostiniana del tempo*, in "Augustinianum", 15, 1975, pp. 325-345.
- ALICI L., (a cura di), *Tempo e storia. Il "divenire" nella filosofia del '900*, Città Nuova, Roma 1978.
- ALTER R., *L'arte della poesia biblica*, trad. it. di CAMPAGNOLA F., San Paolo, Cinisello Balsamo 2011.
- ANCESCHI L., *Le poetiche del Novecento in Italia: studio di fenomenologia e storia delle poetiche*, Paravia, Torino 1973.
- ANCESCHI L., *Lirici nuovi. Antologia di poesia contemporanea*, Hoepli, Milano 1943.
- ANNAS J., *La morale della felicità in Aristotele e nei filosofi dell'età ellenistica*, trad. di ANDOLFO M., Vita e Pensiero, Milano 1997.
- ANTONINI B., FARNETTI M., SECCHIERI F., *Poesia e preghiera nel Novecento. Clemente Rebora, Cristina Campo, David Maria Turollo*, Pazzini, Rimini 2003.
- ANTONINI G., *Ada Negri e Annie Vivanti*, in ID., *Il romanzo contemporaneo in Italia*, Vecchioni, L'Aquila 1928, pp. 314-320.
- ANZULEWICZ H., *Aeternitas-Aevum-Tempus. The Concept of Time in the System of Albert the Great*, in PORRO P., (a cura di), *The Medieval Concept of Time. Studies on the Scholastic. The Scholastic Debate and its Reception in Early Modern Philosophy*, Brill, Leiden-Boston-Köln 2001.

- APORTONE A., GIGLIOTTI G., *De tempore. L'enigma dell'ora*, Bibliopolis, Napoli 2015.
- APOSTOLITI P., *La poesia religiosa del Novecento*, S.E.T.E.L., Catanzaro 1957.
- APPEL K., *Tempo e Dio. Aperture contemporanee a partire da Hegel e Schelling*, Queriniana, Brescia 2018.
- AQUINO F.D., *Communities of Informed Judgment: Newman's Illative Sense and Accounts of Rationality*, D.C. Catholic University of America, Washington 2004.
- ARDOUREL V., *A discrete Solution for the Paradox of Achilles and the Tortoise*, in "Synthese", 192, 9, 2015, pp. 2843-2861.
- ARNONE V., *Papini, un uomo infinito*, Messaggero, Padova 2005.
- ARTALE SANFILIPPO C., *Giovanni Papini, credente o contestatore?*, Thule, Palermo 1976.
- ASSESSORATO ALLA PUBBLICA ISTRUZIONE E CULTURA DELL'AMMINISTRAZIONE PROVINCIALE DI PARMA, (a cura di), *Bertolucci Sereni Zanzotto Porta Conte Cucchi. Sulla poesia. Conversazioni nelle scuole*, Pratiche Editrice, Parma 1981.
- ASTENGO D., (a cura di), *La poesia di Angelo Barile*. Atti del Convegno di Studi (Albisola, Villa Gavotti e Farraggiana, 14-15 maggio 1977), Genova 1978.
- AVANCINI N., *Poesis lyrica. Liricorum libri IV et Epodon liber unus*, Apud Joannem Blacu § Alexandrum Hartung, Vienne 1670.
- AZZARÀ S.G., ERCOLANI P., SUSCA E., (a cura di), *Dialettica, storia e conflitto. Il proprio tempo appreso nel pensiero. Festschrift in onore di Domenico Losurdo*. VII Congresso Internazionale (Urbino, Palazzo Albani, 18-20 novembre 2011), La scuola di Pitagora editrice, Napoli 2016.
- BADIOU A., *L'etica. Saggio sulla coscienza del male*, Cronopio, Napoli 2003.
- BADIOU A., *Manifesto per la filosofia*, Feltrinelli, Milano 1991.
- BAGNOLI P., (a cura di), *Giovanni Papini. L'uomo impossibile*, Sansoni, Firenze 1982.
- BALBI A., *L'ultimo orizzonte. Cosa sappiamo dell'Universo*, UTET, Torino 2019.
- BALDACCI L., *Cattafi*, in Id., *Novecento passato remoto. Pagine di critica militante*, Rizzoli, Milano 2000.
- BALDINI M., *Domenico Giuliotti. Un cavaliere della fede*, Feeria, San Leolino, Panzano in Chianti 2003.
- BALDINI M., *Il più santo dei ribelli. (Scritti su Domenico Giuliotti)*, Logos, Roma 1981.
- BALMES G., *Obras Completas*, Edición de la Biblioteca de autores cristianos, Barcelona 1948.
- BALSAMO M., *Ascoltare il presente. Tempo e storia nella cura psicoanalitica*, Mimesis, Milano-Udine 2019.
- BANDALO V., *Convergences and Comparisons: Alvaro, C. Campo, Betocchi*, Lambert Academic Publishing 2019.

- BANDALO V., *Carlo Betocchi, pjesnik-filozof*, in MACHIEDO M., BANDALO V., (a cura di), *Carlo Betocchi. "Pjesme"*, Ceres, Zagreb 2015, pp. 5-19.
- BÁRBERI SQUAROTTI G., in MORANO R.M., (a cura di), *Strutture dell'immaginario*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2007.
- BÁRBERI SQUAROTTI G., (a cura di), *Storia della civiltà letteraria italiana*, UTET, Torino 1996.
- BÁRBERI SQUAROTTI G., *La poesia del Novecento. Morte e trasfigurazione del soggetto*, Sciascia, Caltanissetta-Roma 1985.
- BÁRBERI SQUAROTTI G., *La cultura e la poesia italiana del dopoguerra*, Cappelli, Firenze 1968.
- BÁRBERI SQUAROTTI G., JACOMUZZI S., *La poesia italiana contemporanea*, D'Anna, Messina-Firenze 1963.
- BARDON A., HEATHER D., *A Companion to the Philosophy of Time*, John Wiley & Sons, New York 2015.
- BARILLI R., *Il romanzo di Pirandello e Svevo*, Vallecchi, Firenze 1984.
- BARON S., MILLER K., *An introduction to the Philosophy of Time*, Polity Press, Cambridge 2018.
- BARONI G., *La ricerca di Dio nella poesia di Ungaretti*, in GIBELLINI P., DI NINO N., (a cura di), *La Bibbia nella letteratura italiana. L'età contemporanea*, 2, Morcelliana, Brescia 2009.
- BARONI G., (a cura di), *Ada Negri "parole e ritmo sgorgano per incanto"*. Atti del Convegno di Studi Internazionali (Lodi, 14-15 dicembre 2005), Giardini, Pisa 2007.
- BARTH K., *The Resurrection of the Dead*, in ID., *Faith and Understanding*, SCM Press, London 1969.
- BARTH K., *L'Epistola ai Romani*, Feltrinelli, Milano 1962.
- BARTHÉLEMY M., *Bergson et Teilhard de Chardin*, Seuil, Paris 1963.
- BARTHES R., *S/Z*, Seuil, Paris 1970, trad. it. di LONZI L., Einaudi, Torino 1973.
- BATAILLE G., *L'aldilà del serio e altri saggi*, a cura di COLLETTA C., trad. it. di PAPPARO F.C., Guida, Napoli 2000.
- BAUDELAIRE C., *Les Fleurs du Mal*, in ID., *Œuvres complètes*, Bibliothèque de la Pléiade, Paris 1961.
- BAUDRILLARD J., *Lo scambio simbolico e la morte*, trad. it. di MANCUSO G., Feltrinelli, Milano 1999.
- BELLINZAGHI R., *Perle di Papa Giovanni XXIII*, Effatà Editrice, Cantalupa 2001.
- BENE L., *Idő és örökkévalóság Platónosz filozófiájában*, Gondolat Kiadó, Budapest 2011.
- BENEDETTO XVI, *La parola di Dio è più stabile di ogni realtà umana*, in "Osservatore Romano", CXLVIII, 234, 2008.
- BENINI A., *Neurobiologia del tempo*, Cortina, Milano 2020.
- BENJAMIN W., *Tesi di filosofia della storia*, in ID., *Angelus novus. Saggi e frammenti*, Einaudi, Torino 2014.

- BENJAMIN W., *Sul concetto di storia*, a cura di BONOLA G., RANCHETTI M., Einaudi, Torino 1997.
- BENJAMIN W., *Gesammelte Schriften*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, a cura di SOLMI R., *Angelus Novus. Saggi e frammenti*, Einaudi, Torino 1962.
- BENN G., *Ausdruckswelt. Essays und Aphorismen*, 2, Limes Verlag, Wiesbaden, Auflage 1954.
- BERARDINELLI A., CORDELLI F., (a cura di), *Il pubblico della poesia*, Lerici, Milano 1975.
- BERDJAËV N., *La concezione di Dostoevskij*, trad. it. di DEL RE B., Einaudi, Torino 1977.
- BERGSON H., *Storia dell'idea di tempo*, Mimesis, Milano-Udine 2019.
- BERGSON H., *Lezioni di metafisica. Spazio, tempo, materia e teorie dell'anima*, Mimesis, Milano-Udine 2018.
- BERGSON H., *Durata e simultaneità*, Cortina, Milano 2004.
- BERGSON H., *Œuvres*, Edition du centenaire, Presses Universitaires de France, Paris 1970.
- BERGSON H., *Durée et simultanéité*, PUF, Paris 1968.
- BERGSON H., "Écrits et paroles" (Lettera a William James del 9 maggio 1908), PUF, Paris 1959.
- BERGSON H., *Essai sur les données immédiates de la conscience*, in ID., *Œuvres*, textes annotés par André Robinet, Presses Universitaire de France, Paris 1959.
- BERGSON H., *La Pensée et le Mouvant*, Alcan, Paris 1934.
- BERGSON H., *Durée et simultanéité à propos de la théorie d'Einstein*, Alcan, Paris 1922.
- BERGSON H., *L'évolution créatrice*, Alcan, Paris 1907.
- BERGSON H., *Matière et mémoire. Essai sur la relation du corps à l'esprit*, Alcan, Paris 1896.
- BERKELEY G.W., *A Treatise Concerning the Principles of Human Knowledge*, Pepyat, Dublin 1710, trad. it. Laterza, Bari 1974.
- BERLINGER R., *Il tempo e l'uomo*, in "Année Théologique Augustinienne", 13, 1953, pp. 260-279.
- BERLINGUER L., MATTONE A., (a cura di), *Storia d'Italia. Le regioni dall'unità ad oggi*, Einaudi, Torino 1998.
- BERNANOS G., *Diario di un curato di campagna*, Mondadori, Milano 2003.
- BERNANOS G., *La gioia*, Logos, Modena 1985.
- BERNANOS G., *Journal d'un curé de campagne*, in ID., *Œuvres romanesques suivies de Dialogues des carmélites*, Bibliothèque de la Pléiade, Gallimard, Paris 1911.
- BESANÇON A., *Novecento. Il secolo del Male. Nazismo, Comunismo, Shoah, Ideazione*, Roma 2000.
- BESCHIN G., DE SANTI G., GRANDESSO E., (a cura di), *Clemente Rebora nella cultura italiana ed europea. Atti del Convegno (Rovereto, 3-5 ottobre 1991)*, Editori Riuniti, Roma 1993.

- BETOCCHI C., FALLACARA L., LISI N., *Mistici medievali*, ERI, Torino 1956.
- BIAGIONI L., *Pirandello in Deutschland*, in "Die Neueren Sprachen", 12, 1952, pp. 523-532.
- BIANCHI E., *Uomini, animali, piante*, in "Qol", 123-129, 2007, pp. 16-19.
- BIANCHI E., (a cura di), *Poesie di Dio. Itinerario spirituale nel Novecento italiano*, Einaudi, Torino 1999.
- BIANCHI E., CHIARANZ P., MICHON A.L., *Uomini e animali*, Qiqajon, Magnano 2011.
- BIANCHI E., CODEBÒ M., VENEZIANO G., *Tempo della creazione e ciclo precessionale nella Bibbia*, in AA.VV., *Il cielo e l'uomo: problemi e metodi di astronomia culturale*. Atti del VII Congresso Nazionale della Società Italiana di Archeoastronomia, Società Italiana di Archeoastronomia, Roma 2010, pp. 119-131.
- BIANCHI E., GIBELLINI P., *Cristina Campo*, Morcelliana, Brescia 2001.
- BIANCHI E., LARINI R., *Brucia, invisibile fiamma. Poesie per ogni tempo liturgico*, Qiqajon, Bose 1998.
- BIANCO M., *Per una lettura dell'opera pasoliniana. Dialogo tra Michele Bianco e Rino Caputo*, in LOCANTORE M., (a cura di), «Io lotto contro tutti». Pier Paolo Pasolini: la vita, la poesia, l'impegno e gli amici, Marsilio, Venezia 2022.
- BIANCO M., *L'estetismo nella poesia di Giovanni Pascoli. Con una lettura ritmica, morfologica, fonica, metrica, sintattica e logico-formale. Con un saggio introduttivo di Carlo Santoli*, Edizioni dell'Orso, Alessandria 2020.
- BIANCO M., *Lev Shomeà (I Re 3, 9) «Un Cuore Ascoltante». Da Dante a Luzi. Epifania del divino, ierofania e amor di Patria. Saggi letterari*, Edizioni Sinestesie, Avellino 2019.
- BIANCO M., *Saggio introduttivo alla silloge poetica di Gennaro Iannarone. Lettura metrico-fono-ritmica-sintattica*, in *Le sottili vibrazioni dell'anima di Gennaro Iannarone. Note critiche sulla silloge poetica Vivere balenando in burrasca*, a cura di PUGLIA A., Edizioni Sinestesie, Avellino 2016, pp. 21-160.
- BIANCO M., *Vivere balenando in burrasca. Le 'armoniche disarmonie' del mondo poetico di Gennaro Iannarone*, in "Sinestesieonline", IV, 12, 2015, pp. 1-21.
- BIANCO M., *Reditus ad Deum. Filosofia e Teologia in San Bonaventura fra preghiera e mistica*, con la Prefazione di BÀRBERI SQUAROTTI G., Edizioni Sinestesie, Avellino 2012.
- BIANCO M., *Etica e storia in Kant*, FrancoAngeli, Milano 2010.
- BIANCO M., *Saggio introduttivo alla silloge poetica di Santa Fizzarotti Selvaggi. Fra cielo e mare: l'affascinante viaggio terreno di Santa Fizzarotti Selvaggi nelle gocce d'amore del pelago della vita*, in ID., *Bocca di Latte. Gocce d'amore*, Schena Editore, Bari 2008.
- BIANCO M., *Dialettica e speranza. Bloch interprete di Hegel*, FrancoAngeli, Milano 2007.

- BIANCO M., *Religione e Filosofia in Hegel*, FrancoAngeli, Milano 2006.
- BIANCO M., *Lettture filosofiche. Saggi su Hegel, Sohn-Rethel, Bonaventura e Agostino*, Guida, Napoli 2004.
- BIANCO M., DE SIMONE PALATUCCI A., *Giovanni Palatucci. Un giusto e un martire cristiano*, La Scuola di Pitagora, Napoli 2013.
- BIANCO M., DE SIMONE PALATUCCI A., *Giovanni Palatucci. Un olocausto nella Shoàh*, Vivarium Novum, Montella 2003.
- BIEMEL W., *Réflexions à propos des recherches husserliennes de la Lebenswelt*, in "Tijdschrift voor Filosofie", 33, 1971, pp. 653-681.
- BIGNOTTI S., *La teologia degli animali. Volti non umani del creato*, in "Humanitas", 1, 2006, pp. 128-131.
- BIGONGIARI P., *Poesia italiana del Novecento*, Il Saggiatore, Milano 1978-1980.
- BINET A., *Les altérations de la personnalité*, Alcan, Paris 1892.
- BISSOLI C., *Dio parla, Dio ascolta*, LAS, Roma 2009.
- BIUSO A.G., *Identità e differenze temporali. Su Heidegger e Ricoeur*, in "In Circolo", n. 2, 2016, pp. 277-290.
- BIUSO G., *Tempo e materia. Una metafisica*, Olschki, Firenze 2020.
- BLACK M., *Achilles and the Tortoise*, in "Analysis", 111, 5, 1951, pp. 91-101.
- BLOCH E., *Subjekt-Objekt. Erläuterung zu Hegel*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1962, trad. it. *Soggetto-Oggetto. Commento a Hegel*, a cura di BODEI R., Il Mulino, Bologna 1975.
- BLOY L., *L'âme de Napoléon*, Mercure de France, Paris 1920.
- BO C., *Letteratura come vita. Antologia critica*, a cura di PAUTASSO S., Rizzoli, Milano 1994.
- BO C., *Il tempo dell'ermetismo. Testimonianze di C. Bo, M. Luzi, C. Betocchi, O. Macrì, P. Bigongiari, A. Parronchi, E. Vallecchi, V. Pratolini, F. Ulivi, G. Caproni*, Garzanti, Milano 1986.
- BO C., *La nuova poesia*, in CECCHI E., SAPEGNO N., *Storia della letteratura italiana. Il Novecento*, IX, Garzanti, Milano 1969.
- BO C., *Letteratura come vita*, in "Il Frontespizio", Firenze 1938 (poi in ID., *Otto studi*, Vallecchi, Firenze 1939).
- BO C., PETRUCCIANI ET AL., (a cura di), *Riflessioni sull'Ungaretti critico. Atti del Convegno Internazionale (Urbino, 3-6 ottobre 1979)*, Edizioni Quattro Venti, Urbino 1981.
- BODEI R., *Multiversum. Tempo e storia in Ernst Bloch*, Bibliopolis, Napoli 1979, pp. 5-16.
- BOHAN E., *Libertà, responsabilità e bene nel pensiero di E. Lévinas*, in VIGNA C., (a cura di), *Libertà, giustizia e bene in una società plurale*, Vita e Pensiero, Milano 2003, pp. 422-453.
- BOHATEC J., *Die Religionsphilosophie Kants*, in der "Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft", Hoffmann und Campe, Hamburg 1938.

- BONHOEFFER D., *Resistenza e resa. Lettere e scritti dal carcere*, a cura di GREMMELS C., BETHGE E., BETHGE R., Queriniana, Brescia 2002.
- BONNOR W., *Universo in espansione*, Bollati Boringhieri, Torino 2003.
- BORGES J., *Il tempo e la tigre*, in ID., *Tutte le opere*, a cura di PORZIO D., Mondadori, Milano 2005.
- BORGES J., *Oral*, II, Editori Riuniti, Roma 1981.
- BORGHI C., *L'ipotesi generativa. Una nuova dinamica del tempo*, Mimesis, Milano-Udine 2020.
- BORSI G., *Colloqui*, in "Bollettino Salesiano", 40, 8, 1916.
- BOVONE L., *In tema di postmoderno. Tendenze della società e della sociologia*, Vita e Pensiero, Milano 1990.
- BRAMBILLA A., *Ungaretti nel centenario della nascita*. Atti del Convegno di Studi (Busto Arsizio, 6-7 maggio 1989), Freeman Editrice, Busto Arsizio 1989.
- BRANCALE D., *Cristina Campo in immagini e parole*, Ripostes, Battipaglia 2002.
- BREMOND H., *Pregheiera e poesia*, Rusconi, Milano 1983.
- BRIGANTI P., SPAGGIARI W., *Poesia & C. Avviamento alla pratica dei testi poetici*, Zanichelli, Bologna 1991.
- BRJANČANINOV I., *Foreword by K. Ware*, in ID., *On the Prayer of Jesus*, New Seeds, Boston & London 2013.
- BRJANČANINOV I., *Sulle tracce della filosofia. Pagine sulla preghiera esicasta*, in CĚMUS R., (a cura di), Edizioni Paoline, Milano 2006.
- BRUCH J.L., *La philosophie religieuse de Kant*, Aubier-Montaigne, Paris 1968.
- BRUNO R., (a cura di), *Poesia e filosofia*, FrancoAngeli, Milano 2000.
- BUBER M., *Moses*, in *Werke*, II, Lambert Schneider, Munich 1964.
- BUONOFILIO M., *L'inquietudine ritmica dell'infinito. Anarchia e tradizione nel verso libero. Saggi di metrica e stilistica sulla poesia contemporanea* (www.buonofiglio.it).
- BUONOMANO D., *Il tuo cervello è una macchina del tempo. Neuroscienze e fisica del tempo*, in GRISERI E., (a cura di), Bollati Boringhieri, Torino 2018.
- BURGOINT J., *Le retour de l'enfant terrible. Lettres recueillies (1923-1966)*, Desclée de Brouwer, Paris 1975.
- BURN A.E., *The Hymn Te Deum and its author*, The Faith Press, London 1926.
- CACCIARI M., *Il problema del sacro in Heidegger*, in "Archivio di filosofia", 1-3, 1989, pp. 203-271.
- CAIOLI F., *Ada Negri*, Studio Editoriale Moderno, Catania 1928.
- CAMBIANO G., *Storia della filosofia antica*, Laterza, Bari 2009.
- CAMBIANO G., FONNESU L., MORI M., *La filosofia antica. Dalla Grecia antica ad Agostino*, Il Mulino, Bologna 2018.
- CAMBON G., *La poesia di Ungaretti*, Einaudi, Torino 1976.

- CAMPO C., *Il mio pensiero non vi lascia. Lettere a Gianfranco Draghi e ad altri amici del periodo fiorentino*, in PIERACCI HARWELL M., (a cura di), Adelphi, Milano 2012.
- CAMPO C., *Un ramo già fiorito. Lettere a Remo Fasani*, in PERTILE M., (a cura di), Marsilio, Venezia 2010.
- CAMPO C., *Se tu fossi qui. Lettere a Maria Zambrano (1961-1975)*, in PERTILE M., (a cura di), Archinto, Milano 2009.
- CAMPO C., *Caro Bul. Lettere a Leone Traverso (1953-1967)*, in PIERACCI HARWELL M., (a cura di), Adelphi, Milano 2007.
- CAMPO C., *Lettere a Mita*, in PIERACCI HARWELL M., (a cura di), Adelphi, Milano 1999.
- CAMPO C., *La Tigre Assenza*, in PIERACCI HARWELL M., (a cura di), Adelphi, Milano 1991.
- CAMPO C., *Lettere a un amico lontano*, Scheiwiller, Milano 1989.
- CAMPO C., *L'Infinito nel finito. Lettere a Piero Pòlito*, in FOZZER G., (a cura di), Via del Vento, Pistoia 1988.
- CAMPO C., *Sotto falso nome*, in FARNETTI M., (a cura di), Adelphi, Milano 1988.
- CAMPO C., *Gli imperdonabili*, Adelphi, Milano 1987.
- CAMPO C., *Il flauto e il tappeto* Rusconi, Milano 1971.
- CAMPO C., *Fiaba e mistero e altre note*, Vallecchi, Firenze 1962.
- CAMPO C., *Passo d'Addio*, All'insegna del Pesce d'Oro, Milano 1956.
- CAMPO C., SPINA A., *Carteggio*, Morcelliana, Brescia 2007.
- CANETTI E., *L'altro processo. Le lettere di Kafka a Felice*, Adelphi, Milano 2007.
- CANETTI L., *Boccaccio teologo. Poesia e verità alla fine del Medioevo*, in "Intersezioni", XXXI, 2, 2011, pp. 175-179.
- CANETTIERI P., (a cura di), *Iacopone da Todi e la poesia religiosa del Duecento*, Rizzoli, Milano 2001.
- CANTELMO M., *Girolamo Comi prosatore*, Capone, Cavallino di Lecce 1991.
- CAPOROSSO C., *Ascetico narciso. La figura e l'opera di Girolamo Comi*, Olshki, Firenze 2001.
- CAPRA D., (a cura di), *Le proporzioni poetiche*, Laboratorio delle Arti, Milano 1987.
- CAPRONI G., *L'opera in versi*, in ZULIANI L., (a cura di), Mondadori, Milano 1988.
- CARAMORE G., (a cura di), *Teologia degli animali*, Morcelliana, Brescia 2007.
- CARANCI ALFANO L., *Il sentimento di humanitas nelle Lettere a Lucilio*, in "Studia Humanitatis", Loffredo, Napoli 1981.
- CARDUCCI G., *Poesie varie*, in ID., *Tutte le poesie*, in GIBELLINI P., (a cura di), con note di SALVINI M., Newton Compton, Roma 1998.
- CARROL L., *Achilles and the Tortoise. What the Tortoise said to Achilles*, in *Symbolic Logic*, Dover Publication, New York 1977.

- CASSIRER E., *La teoria della relatività di Einstein*, Castelvechi, Roma 2015.
- CASSIRER E., *Storia della filosofia moderna*, Einaudi, Torino 1964.
- CASSIRER E., *Substanzbegriff und Funktionsbegriff. Untersuchungen über die Grundfragen der Erkenntniskritik*, B. Cassirer, Berlin 1910.
- CASTALDINI A., *Giovanni Papini. La reazione alla modernità*, Olschki, Firenze 2006.
- CASTELLI D., *Della poesia biblica*, Le Monnier, Firenze 1878.
- CASTELLI F., «Ah, mio Dio. Perché non esisti?». Giorgio Caproni, in “La Civiltà Cattolica”, 152, 2001, pp. 242-255.
- CASTELLI F., *Nel grembo dell’Ignoto. La letteratura moderna come ricerca dell’Assoluto*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2001.
- CASTELLI F., *Testi mariani del secondo millennio. Poesia e prosa letteraria*, Città Nuova, Roma 2008.
- CASTELLI F., *Volti di Gesù nella letteratura moderna*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1987-1995.
- CASTELLOTTI M., *Nostra Signora dei poeti: Maria nella poesia contemporanea da Paul Claudel a Pier Paolo Pasolini*, Logos, Roma 1991.
- CASTILLO M., *Kant et l’avenir de la culture*, Presses Universitaires de France, Paris 1990.
- CATERINA, *Lettera 102*, in DI CIACCIA P.G., (a cura di), *Le lettere di Santa Caterina da Siena*, I, ESD, Bologna 1996.
- CATTAFFI B., a cura di LEOTTA V., RABONI G., *Novembre. Poesie 1943-1979*, Mondadori, Milano 2001.
- CATTAFFI B., *L’allodola ottobrina*, Mondadori, Milano 1979.
- CAU R., *Una poesia metafisica. Saggio sulla poesia di Angelo Mundala, Feeria*, San Leolino, Panzano in Chianti 2004.
- CAVALLAR G., *Pax kantiana: systematisch-historische Untersuchung des Entwurfs «Zum ewigen Frieden» von I. Kant*, Böhlau Verlag, Wien-Köln-Weimar 1992.
- CAVALLETTI S., (a cura di), *Il trattato delle benedizioni (Berakhhot) del Talmud babilonese*, UTET, Torino 1968.
- CAVALLINI G., *La vita nasce alla vita. Saggi sulla poesia di Mario Luzi*, Studium, Roma 2000.
- CECCHETTO A., *La parola ritrovata. Cammini di ricerca poetica nell’opera di Mario Luzi e di Vittorio Sereni*, Fondazione Mario Luzi, Roma 2015.
- CECCOTTI L., *Viaggio nel tempo della Bibbia. Lo Spirito e la comunità*, Youcanprint, Self publishing 2019.
- CECCOTTI L., *Il tempo nella Bibbia. Il Figlio e lo Spirito*, Giorgione, Castelfranco Veneto 2017.
- CECCOTTI L., *Viaggio nel tempo della Bibbia. Dall’inizio del tempo alle porte della terra*, Gruppo Albatros, Roma 2015.
- CECOLIN R., *Le nuove concezioni del tempo e la Bibbia*, in “Rivista Liturgica”, 77, 1990, pp. 387-413.
- CELAN P., *Poesie*, in BEVILACQUA G., (a cura di), Mondadori, Milano 1998.

- ČEMUS R., *Pregare - ritrovare la vita*, in ŠPIDLÍK T., *Lezioni sulla Divinumanità*, Lipa, Roma 1995.
- CERONETTI G., *Pensieri del tè*, Adelphi, Milano 1987.
- CESBRON G., *Otto parole per l'eternità*, Rizzoli, Milano 1978.
- CHANGEUX J.P., *L'uomo neuronale*, Feltrinelli, Milano 1993.
- CHESTERTON G.K., *Ortodossia*, Morcelliana, Brescia 1980.
- CHIUSANO I.A., *Note di un contemporaneo*, Edizioni Paoline, Roma 1985.
- CIANCIOLO U., *Contributo allo studio dei cantari di argomento sacro*, in "Archivum Romanicum", 22, 1938, pp. 163-241.
- CICALA R., ROSSI V., (a cura di), *Bibliografia reboriana*, Olschki, Firenze 2002.
- CICALA R., MURATORE V., (a cura di), *Poesia e spiritualità in Clemente Rebora*, Interlinea-Sodalitas, Novara-Stresa 1993.
- CICERONI F., «... E dello Spirito. Spazi per l'invocazione nella poesia del Novecento», Nuove Ricerche, Ancona 2000.
- CILLERAI B., *La memoria come capacitas Dei secondo Agostino*, 47, ETS, Pisa 2008.
- CIMMINO L., *Tempo ed esperienza. Intenzionalità, azione, filosofie del tempo*, Aguaplano, Perugia 2020.
- CIONI A., *La poesia religiosa. I cantari agiografici e le rime di argomento sacro*, Sansoni, Firenze 1963.
- CIPOLLA C., *Le macchine del tempo*, Il Mulino, Bologna 1981.
- CIRILLO A., *Franz Rosenzweig. Pensare il tempo*, Le Lettere, Firenze 2012.
- CITATI P., *Ritratti di donne*, Rizzoli, Milano 1992.
- CIVILINI E., *Il tempo, seme della discordia tra filosofia e scienza*, in "Rivista Internazionale di Filosofia online www.metabasis.it", 13, VII, 2012, pp. 1-19.
- CIVITAREALE P., *Betocchi, l'armonia dell'essere*, in "Oggi e Domani", 31, 10, 2003, pp. 99-100.
- CIVITAREALE P., *Carlo Betocchi. L'allegria dell'essere*, Edizioni Studium, Roma 1994.
- CIVITAREALE P., *Carlo Betocchi*, Mursia, Milano 1977.
- CLAUDEL P., *L'Annuncio a Maria*, BUR, Milano 2001.
- CLAUDEL P., *Arte poetica*, Biblioteca di Filosofia Contemporanea, La Voce, Firenze 1924.
- CLIMACO G., *La scala del Paradiso*, Città Nuova, Roma 1989.
- COCCIOLI C., *Davide*, Lindau, Torino 2020.
- COCTEAU C., MARITAIN J., *I contadini del cielo*, La Locusta, Vicenza 1978.
- COLETTI V., *Metafora e verità: poesie di Adriano Grande*, in AA.VV., *Studi di filologia e letteratura. Scrittori e Riviste in Liguria fra '800 e '900*, V, il Melangolo, Genova 1980, pp. 363-384.
- COMES S., *Ada Negri. Da un tempo all'altro*, Mondadori, Milano 1970.
- COMTE A., *Cours de philosophie positive*, Rouen Frères, Libraires Éditeurs, Bruxelles 1830.

- COMUNITÀ DI SAN LEOLINO, (a cura di), *La dolce e sofferta avventura. Omaggio ad Angelo Mundula per il suo ottantesimo compleanno*, Città Ideale, Urbino 2015.
- CONCHEIRO L., *Contra el tiempo. Filosofía práctica del instante*, Anagrama, Barcelona 2016.
- CONGAR Y., *La parola e il soffio*, trad. it. di BRUGNOLI P., Borla, Roma 1985.
- CONQUEST R., *Il secolo delle idee assassine*, Mondadori, Milano 2001.
- CONRADT M., *Der Schlüssel zur Metaphysik. Zum Begriff rationaler Hoffnung in Kants kritischer Moral-und Religionsphilosophie*, Dissertation an der Eberhard-Karls-Universität, Tübingen 1999.
- CONTI CALABRESE G., *Pasolini e il sacro*, Jaca Book, Milano 1994.
- CONTINI G., *La letteratura italiana. Ottocento-Novecento*, IV, Sansoni, Firenze 1974.
- CONTINI G., *Letteratura dell'Italia unita 1861-1968*, Sansoni, Firenze 1971.
- COPPOLA D., *La poesia religiosa del secolo XV*, Olschki, Firenze 1963.
- CORTELLESA A., *Ungaretti*, Einaudi, Torino 2000.
- COTTINI V., «C'è un tempo per ogni cosa» (Qo, 3, 17). *Significato del tempo nella sapienza ebraica biblica*, in "Esperienza e Teologia", 10-11, 2000, pp. 11-28.
- CRAIG H., *In God's Time. The Bible and the Future*, Wm. B. Eerdmans, Grand Rapids 2002.
- CREMASCHI L., (a cura di), *Doroteo di Gaza. Lettere e detti. Scritti e insegnamenti spirituali*, Edizioni Paoline, Milano 1980.
- CROCE B., *Problemi di estetica*, Laterza, Bari 1958.
- CROCE B., *La poesia*, Laterza, Bari 1946.
- CROCE B., *Letteratura e critica della letteratura contemporanea in Italia*, Laterza, Bari 1908.
- CROVI R., (a cura di), *Parole di passo*, Aragno, Torino 2003.
- CUCCHI M., GIOVANARDI S., (a cura di), *Poeti italiani del secondo Novecento 1945-1995*, Mondadori, Milano 2004.
- CULLMANN O., *Cristo e il tempo. La concezione del tempo e della storia nel cristianesimo primitivo*, Dehoniane, Bologna 1972.
- CURI F., *Vedere e udire*, in AA.VV., *Testi ed esegesi pascoliane*. Atti del Convegno di studi pascoliani (San Mauro 23-24 maggio 1984), CLUEB, Bologna 1987, pp. 57-74.
- CURI U., TADDIO L., *Pensare il tempo. Tra scienza e filosofia*, Mimesis, Milano-Udine 2013.
- D'AGOSTINI F., *Analitici e continentali. Guida alla filosofia degli ultimi trent'anni*, Raffaello Cortina, Milano 1997.
- D'AGOSTINO V., *Civiltà letteraria del Novecento. Rassegna di notizie, spunti critici e commenti*, Frama Sud, Chiaravalle Centrale 1981.
- D'ANGELO P., *L'estetica italiana del Novecento*, Laterza, Roma-Bari 2007.

- D'ELIA A., «*di quel giovane giorno al primo grido*». *Ungaretti e la poesia dell'Eterno*, introduzione di CAPUTO R., Edizioni Sinestesie, Avellino 2016.
- D'ELIA A., *La peregrinatio poetica di David Maria Turollo*, con la Prefazione di DELLA TERZA D., Olschki, Firenze 2012.
- D'ONOFRIO DE MEO G., (a cura di), *La madre del Signore nella letteratura del Novecento*. Atti del Convegno Nazionale (Santuario Incoronata di Foggia, 17-18 aprile 2004), Edizioni Basilica Santuario Madre di Dio Incoronata, Foggia 2005.
- DA RE A., *Figure dell'Etica*, in VIGNA C., (a cura di), *Introduzione all'Etica*, Vita e Pensiero, Milano 2001.
- DAN L., *Il tempo nella Bibbia*, Apostolato della Preghiera, Roma 2019.
- DANEK J., *Meditation Husserlienne sur l'Alter Ego*, in "Laval Théologique et Philosophique", 31, 1975, pp. 157-191.
- DAVIES P., *I misteri del tempo. L'universo dopo Einstein*, Mondadori, Milano 1997.
- DE ALESSANDRI A., *La spiritualità di Bartolo Cattafi*, Scheiwiller, Messina-Milano 1989.
- DE BENEDETTI P., *Animali*, EMI, Bologna 2007.
- DE BENEDETTI P., *E l'asina disse ... L'uomo e gli animali secondo la sapienza di Israele*, Qiqajon, Magnano 1999.
- DE CHARDIN T., *L'avvenire dell'uomo*, Il Saggiatore, Milano 1972.
- DE GIOVANNI N., *Cristo nella letteratura d'Italia*, Libreria Editrice Vaticana, Roma 2010.
- DE MARTINO E., *Sud e magia*, Feltrinelli, Milano 1959.
- DE MARTINO E., *Morte e pianto rituale nel mondo antico. Dal lamento pagano al pianto di Maria*, Einaudi, Torino 1958.
- DE MARTINO E., *Magia e civiltà*, Garzanti, Milano 1952.
- DE MONTAIGNE M., *Saggi*, in GARAVINI F., (a cura di), 3, Mondadori, Milano 1970.
- DE MONTICELLI R., *Agostino sul tempo*, AlboVersorio, Milano 2013.
- DE MONTICELLI R., *La poesia è preghiera?*, in MARTINI C.M., (a cura di), *La preghiera di chi non crede*, Mondadori, Milano 1985.
- DE NEGRI E., *Interpretazione di Hegel*, Sansoni, Firenze 1969.
- DE NICOLA F., PELLECCIA R., *Antologia della letteratura italiana dal dopoguerra ad oggi*, Di Mambro, Latina 1983.
- DE SANTI G., GRANDESSO A., *Le prose di Clemente Rebora*, Marsilio, Venezia 1999.
- DE SANTILLANA G., VON DECHEND H., *Il mulino di Amleto*, Adelphi, Milano 1983.
- DE STEFANO C., *Belinda e il mostro. Vita segreta di Cristina Campo*, Adelphi, Milano 2002.
- DEBENEDETTI G., *Commemorazione provvisoria del personaggio-uomo*, in ID., *Saggi*, Mondadori, Milano 1999.
- DEBENEDETTI G., *Poesia italiana del Novecento*, Garzanti, Milano 1980.

- DEBENEDETTI G., *Il romanzo del Novecento. Quaderni inediti*, Garzanti, Milano 1976.
- DECLÈVE H., *La «Lebenswelt» selon Husserl*, in “Laval Théologique et Philosophique”, 27, 1971, pp. 151-161.
- DEL SANTO L., (a cura di), *Dostoevskij inedito. Quaderni e taccuini 1860-1881*, Vallecchi, Firenze 1980.
- DEL SERRA M., «*Fare uomo l'anima*». *Il teatro della «pietas» in Betocchi*, in A. DOLFI, (a cura di), *Anniversario per Carlo Betocchi*. Atti della Giornata di Studio (Firenze, 28 febbraio 2000), Bulzoni, Roma 2001 pp. 93-99.
- DEL SERRA M., *Clemente Rebora. Lo specchio e il fuoco*, Vita e Pensiero, Milano 1976.
- DELBREL M., *La gioia di credere*, Gribaudi, Milano 1988.
- DELEUZE G., *Logique du sens*, Minuit, Paris 1969.
- DELLA VOLPE G., *Critica del gusto*, Feltrinelli, Milano 1979.
- DELLI COLLI L., *Ada Negri*, in MARIANI G., PETRUCCIANI M., (a cura di), *Letteratura italiana contemporanea*, Lucarini, Roma 1979, pp. 224-226.
- DERRIDA J., *Addio a Emmanuel Lévinas*, Jaca Book, Milano 1998.
- DERRIDA J., *Adesso l'architettura*, trad. it. di VITALE F., Scheiwiller, Milano 2008.
- DERRIDA J., *Donner la mort*, in AA.VV., *L'Ehtique du don*, Métailié, Paris 1992.
- DERRIDA J., *Di un tono apocalittico adottato di recente dalla filosofia*, in ID., *Di-Segno*, a cura di DALMASSO G., Jaca Book, Milano 1984.
- DESCARTES R., *Meditationes de prima philosophia*, apud Michaellem Soly, Parisiis 1641.
- DESCARTES R., *Principia philosophiae*, apud Ludovicum Elzevirium, Amstelodami 1644.
- DI BIASE C., *Giovanni Papini. L'anima intera*, ESI, Napoli 1999.
- DI BIASE C., *Letteratura religiosa del Novecento. Sondaggi*, ESI, Napoli 1995.
- DI NINO N., «*Le temps revient*», *risvolti scritture di una raccolta mancata di Cristina Campo*, in “Humanitas”, 3, 2005, pp. 47-488 (poi in GIBELLINI P., DI NINO N., *La Bibbia nella letteratura italiana. L'età contemporanea*, Morcelliana, Brescia 2009, pp. 433-452).
- DI NINO N., *Cristina Campo. Ritratti e Carteggi*, in “Rivista di Letteratura Italiana”, 22, 1, 2004, pp. 185-199.
- DI NINO N., *Commento a 'Passo d'addio' di Cristina Campo*, in “Il Nuovo Baretto”, 2003, pp. 277-317.
- DI SACCO P., *L'epopea del personaggio. Uno studio sul teatro di Pirandello*, Lucarini, Roma 1984.
- DÍEZ FISCHER F., *El tiempo según Paul Ricoeur*, in “Escritos”, 26, 57, 2018, pp. 283-318.

- DOGLIO M.L., DELCORNIO C., (a cura di), *Poesia religiosa nel Novecento*, Il Mulino, Bologna 2016.
- DOLFI A., (a cura di), *Anniversario per Carlo Betocchi*. Atti della Giornata di Studio (Firenze 28 febbraio 2000), Bulzoni, Roma 2001.
- DOMBROSKI R.S., *Pirandello, Svevo, Gadda*, in BONDANELLA P., CICCARELLI A., (a cura di), *The Cambridge Companion to the Italian Novel*, Cambridge University Press, Cambridge 2003, pp. 89-103.
- DOMBROSKI R.S., *Pirandello e Freud: le dimensioni conoscitive dell'umorismo*, in LAURETTA E., (a cura di), *Pirandello saggista*, Palumbo, Palermo 1982, pp. 59-67.
- DONATI R., (a cura di), *Il testimone discreto. Per Mario Luzi in occasione dei novant'anni*, Società Editrice Fiorentina, Firenze 2004, pp. VII-XXIV.
- DONATI A., ROMANO T., (a cura di), *L'opera di Cristina Campo al crocevia culturale del Novecento*, Provincia Regionale di Palermo, Palermo 2007.
- DORATO M., *Che cos'è il tempo? Einstein, Gödel e l'esperienza comune*, Carocci, Roma 2013.
- DOROTEO DI GAZA D., *Precetti*, Studium 49, Roma 1974.
- DOROTEO DI GAZA D., *Œuvres spirituelles*, Introduction, traduction et notes par REGNAULT L. et DE PRÉVILLE G., Sources chrétiennes 92, Paris 1963.
- DOSTOEVSKIJ F., *L'adolescente*, trad. it. di NADAI L.G., Garzanti, Milano 1999.
- DOSTOEVSKIJ F., *L'idiota*, trad. it. di POLIEDRO A., Einaudi, Torino 1994.
- DOSTOEVSKIJ F., *Lettere sulla creatività*, trad. it. di PACINI G., Feltrinelli, Milano 1994.
- DOSTOEVSKIJ F., *I fratelli Karamazov*, trad. it. di MIANI P., SATTÀ BOSCHIAN L., Rizzoli, Milano 1988.
- DOSTOEVSKIJ F., *Serie di articoli sulla letteratura russa. Il signor Bove e la questione dell'arte*, in D., *Saggi critici*, trad. it. di PACINI G., I, Mondadori, Milano 1986.
- DOSTOEVSKIJ F., *Quaderni e taccuini (1860-1881)*, trad. it. di SANTO L., Vallecchi, Firenze 1981.
- DOSTOEVSKIJ F., *Inediti. Quaderni e diario di uno scrittore*, trad. di LO GATTO E., Sansoni, Firenze 1963.
- DUMÉRIL É., *Poésies inédites du Moyen Âge précédées d'une histoire de la fable ésoptique*, Franck, Paris 1854.
- DURKHEIM É., HUBERT H., MAUSS M., *Studio sommario della rappresentazione del tempo nella religione e nella magia*, in ID., *Le origini dei poteri magici. Tre studi classici di antropologia e sociologia*, Bollati Boringhieri, Torino 2013, pp. 195-226.
- ECO U., *Trattato di semiotica generale*, Bompiani, Milano 2008.
- EDDINGTON A.S., *Spazio, tempo e gravitazione*, Bollati Boringhieri, Torino 1971.

- EINSTEIN A., *Relatività. Esposizione divulgativa*, Bollati Boringhieri, Torino 2015.
- EINSTEIN A., *Il lato umano*, Einaudi, Torino 1980.
- EINSTEIN A., *Relatività*, Bollati Boringhieri, Torino 1960.
- ELIADE M., *Il sacro e il profano*, Bollati Boringhieri, Torino 2013.
- ELIADE M., *Storia delle credenze e delle idee religiose*, Sansoni, Firenze 1979.
- ELIADE M., *Il mito dell'eterno ritorno (archetipi e ripetizioni)*, trad. it. di CANTONI G., Borla, Bologna 1968.
- ELIAS N., *Über die Zeit*, Suhrkamp Verlag AG, Berlin 1988.
- ELIOT T.S., *Quattro quartetti*, trad. it di TONELLI A., Feltrinelli, Milano 1995.
- ELIOT T.S., *Opere*, Bompiani, Milano 1992.
- ELIOT T.S., *East Coker*, in ID., *The Four Quartets*, Harcourt, New York 1943.
- ELLIS MCTAGGART J., *L'irrealtà del tempo*, a cura di CIMMINO L., Rizzoli, Milano 2006.
- ESPOSITO V., *Profilo di Adriano Grande*, Sabatelli, Savona 1970.
- ESQUIROL J.M., *El respirar de los días. Una reflexión filosófica sobre el tiempo y la vida*, Ediciones Paidós, Barcelona 2009.
- EULERO L., *Reflexions sur l'espace et le temps*, in "Mémorial de l'Académie des Sciences de Berlin", 4, 1748, pp. 324-333.
- EVDOKIMOV P., *Le età della vita spirituale*, Edizioni Domenicane, Bologna 1981.
- FABBRI E., *Ada Negri*, La Nave, Firenze 1921.
- FAGONE V., *Jean-Paul Sartre o le peripezie della libertà*, in "La Civiltà Cattolica", 131, 3, 1980, pp. 16-31.
- FALLANI G., *La letteratura religiosa in Italia*, Le Monnier, Firenze 1963.
- FANTASIA R., TALLINI G., *Poesia e rivoluzione. Simbolismo, crepuscolarismo, futurismo*, FrancoAngeli, Milano 2004.
- FANTINI E., *Storia di Carlo Betocchi*, (Tesi magistrale), Università degli Studi di Pisa, A.A. 2011-2012.
- FANTINI E., *La parabola di Betocchi: analisi stilistica macrostrutturale*, in "Studi Novecenteschi", 41, 88, 2004, pp. 441-476.
- FANTINO G., *Saggio su Papini*, Italia Letteraria, Milano 1981.
- FANTUZZI M., *Il romanzo. Origine e sviluppo delle strutture narrative nella letteratura occidentale*, ETS, Pisa 1987.
- FARNETTI M., *Cristina Campo*, Tufani, Ferrara 1996.
- FARNETTI M., FOZZER G., *Per Cristina Campo*, All'insegna del Pesce d'oro, Milano 1998.
- FASO G., *La critica e Ungaretti*, Cappelli, Bologna 1977.
- FEDOTOV G.P., *The Russian Religious Mind, Kievan Christianity: the Tenth to the Thirteenth Centuries*, 1, Harvard University Press, Cambridge 1946-1966.

- FENOCCHIO G., (a cura di), *Il Novecento. Da Pascoli a Montale*, Mondadori, Milano 2004.
- FERRAROTTI F., *Il pensiero involontario. Nella società irretita*, Armando, Roma 2019.
- FERRAROTTI F., *Sulla persistenza e i mascheramenti del sacro*, in BREZZI F., (a cura di), *Le forme del sacro*, Anicia, Roma 1992.
- FERRETTI G., *La filosofia di Lévinas. Alterità e trascendenza*, Rosenberg & Sellier, Torino 1996.
- FERRETTI G., *Temporalità ed escatologia*, Marietti, Torino 1986.
- FESTA G., *Il discepolo e lo scriba: i "fondamenti invisibili" della poesia di Mario Luzi*, Edizioni Studio Domenicano, Bologna 2013.
- FESTA G., *Desiderium lucis. L'ultimo Luzi*, in ID., *Il discepolo e lo scriba: i "fondamenti invisibili" della poesia di Mario Luzi*, Edizioni Studio Domenicano, Bologna 2013, pp. 245-286.
- FESTA G., *La poesia di Mario Luzi: una visione sapienziale tra Paolo e Agostino*, in MOTTA U., (a cura di), *Mario Luzi oggi. Letture critiche a confronto*, Interlinea, Milano 2008, pp. 25-58.
- FIGAL G., *Martin Heidegger. Fenomenologia della libertà*, Il Nuovo Melangolo, Genova 2007.
- FISICHELLA D., *Joseph de Maistre pensatore europeo*, Laterza, Roma-Bari 2005.
- FLASCH K., *Was is Zeit: Augustinus von Hippo. Das XI. Buch der Confessiones*, Verlag Klostermann, Frankfurt 2016.
- FLORA F., *La poesia ermetica*, Laterza, Bari 1936.
- FLORENSKIJ P.A., *Il significato dell'idealismo*, a cura di VALENTINI N., ZUGAN R., Rusconi, Milano 1999.
- FLORENSKIJ P.A., *Sulla collina Makovec*, in ID., *Il cuore cherubico. Scritti teologici e mistici*, a cura di VALENTINI N., ZAK L., Piemme, Casale Monferrato 1999.
- FLORENSKIJ P.A., *Lo spazio e il tempo nell'arte*, a cura di MISLER N., Adelphi, Milano 1995.
- FLORENSKIJ P.A., *La colonna e il fondamento della Verità*, trad. di MODESTO P., Rusconi, Milano 1988.
- FLORENSKIJ P.A., *Le porte regali. Saggio sull'icona*, a cura di ZOLLA E., Adelphi, Milano 1977.
- FOLLI A., *Lettura di Ada Negri*, in BUTTAFUOCO A., ZANCAN M., (a cura di), *Svelamento: Sibilla Aleramo. Una biografia intellettuale*, Feltrinelli, Milano 1988, pp. 178-187.
- FOLIN A., *Pensare per affetti. Leopardi, la natura, l'immagine*, Marsilio, Venezia 1966.
- FONTANA G., *Nel «sottosuolo» del giardino di Susanna*, in "Archivi del Nuovo", 10-11, 2002, pp. 5-35.
- FONTANA G., «Oltre l'uscio dei morti». *Note sulla poesia del penultimo Betocchi*, in "Strumenti Critici" 1, 20, 2005, pp. 125-158.

- FORTE B., *L'uno per l'altro. Per un'etica della trascendenza*, Morcelliana, Brescia 2004.
- FORTE B., *Maria la donna icona del Mistero*, Simbolica Ecclesiale, San Paolo, Alba 2000.
- FORTE B., *La verità della poesia. Luzi*, in ID., *La porta della bellezza. Per un'estetica teologica*, Morcelliana, Brescia 1999, pp. 121-132.
- FORTE B., *Dio nel Novecento. Tra filosofia e teologia*, Morcelliana, Brescia 1988.
- FORTE B., *Trinità come storia. Saggio sul Dio cristiano*, Edizioni Paoline, Cinisello Balsamo, Milano 1985.
- FORTI M., *Tempi della poesia. Il secondo Novecento da Montale a Porta*, Mondadori, Milano 1999.
- FORTINI F., *I poeti del Novecento*, Laterza, Roma-Bari 1977.
- FORTINI F., *Poesie ed errore*, Feltrinelli, Milano 1959.
- FRANCESCO DI SALES, *Trattato dell'amor di Dio. Teotimo*, Edizioni Paoline, Milano 1985.
- FRATTAROLO R., *Lungo tempo ungarettiano. Materiali di studio*, Palombi, Roma 1989.
- FRATTINI A., *Barile prosatore*, in "Ragguaglio Librario", 45, 1977, pp. 166-167.
- FRATTINI A., *Ada Negri*, Modernissima, Milano 1919.
- FRATTINI P., *La poesia religiosa contemporanea*, Pizzati, Padova 1905.
- FRETHEIM T.E., *Esodo*, Claudiana, Torino 2004.
- FREUD S., *Una difficoltà della psicanalisi*, in MUSATTI C.L., (a cura di), *Opere di Sigmund Freud (1915-1917). Introduzione alla psicoanalisi e altri scritti*, VIII, Bollati Boringhieri, Torino 1989.
- FRILLI G., *Passato senza tempo. Tempo, storia e memoria nella Fenomenologia dello Spirito di Hegel*, Verifiche, Padova 2015.
- FRONTEROTTA F., *Essere, tempo e pensiero: Parmenide e l'«origine dell'ontologia»*, in "Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa. Classe di Lettere e Filosofia", Serie III, 24, 4, 1994, pp. 835-871.
- FUMAGALLI G., *Chi l'ha detto?*, Hoepli, Milano 1980.
- GADAMER H.G., *Verità e Metodo*, a cura di VATTIMO G., Bompiani, Milano 2000.
- GALATI V.G., *Ada Negri*, Vallecchi, Firenze 1930.
- GALAVERNI R., *Dopo la poesia. Saggi sui contemporanei*, Fazi, Roma 2002.
- GALFARD C., *L'universo a portata di mano. In viaggio attraverso la fisica dello spazio e del tempo*, Bollati Boringhieri, Torino 2016.
- GALLETTI A., *Il Novecento*, Vallardi, Milano 1945.
- GAMBARO E., *Il protagonismo femminile nell'opera di Ada Negri*, LED, Edizioni Universitarie, Milano 2010.
- GANDOLFO G.B., *La ricerca di Cristo nella poesia italiana del Novecento*, Ancora, Milano 2005.
- GANDOLFO G.B., VASSALLO L., *Icona dell'invisibile. La ricerca di Cristo nella poesia italiana*, Ancora, Milano 2005.

- GANDOLFO G.B., VASSALLO L., (a cura di), *Pasqua dei poeti. Cento modi di leggere la Pasqua nella poesia del Novecento*, Ancora, Milano 2003.
- GANDOLFO G.B., LANTERI C., VASSALLO L., *Maria nella poesia italiana del Novecento*, Marietti, Genova 1987.
- GARCÍA C., *Borges y Angelus Silesius*, in “El trujamán”, n. 19-7, 2004; n. 27-7, 2004; n. 2-8, 2004; n. 15-9, 2004.
- GARGIULO A., *Letteratura italiana del Novecento*, Le Monnier, Firenze 1958.
- GATTINONI A., MARCHINI G., *Dare tempo al tempo. Variazioni sul tema nella poesia italiana del Novecento*, Perrone, Roma 2016.
- GELLI P., LAGORIO G., (a cura di), *Poesia italiana. Il Novecento*, IV, Garzanti, Milano 1994.
- GEZZI M., *Bartolo Cattafi: E voi stessi non mi capite / perché non è venuto ancora il vostro tempo*, in “Atelier. Trimestrale di poesia critica letteratura”, VII, 2002 pp. 6-8.
- GEZZI M., *La prigionia e la dimora: il percorso poetico di Bartolo Cattafi*, in “Atelier. Trimestrale di poesia critica letteratura”, VII, 2002, pp. 34-56.
- GHIDINI L., *Dialogo con E. Lévinas*, Morcelliana, Brescia 1987.
- GHILARDI G., *Il tempo delle neuroscienze*, Società Editrice Universo, Roma 2012.
- GIACHERY E., *Ungaretti e il sacro nella poesia contemporanea*, in LANDOLFI G., MERLIN M., (a cura di), *Il sacro nella poesia contemporanea*, Interlinea, Novara 2000.
- GIANNESI F., *La grande antologia della letteratura italiana*, III, Reader's Digest Selezione, Lanova, Torino 1971.
- GIAPPI A., *Mario Luzi o la poesia come preghiera*, in GIBELLINI P., DI NINO N., (a cura di), *La Bibbia nella letteratura italiana. L'età contemporanea*, II, Morcelliana, Brescia 2009, pp. 287-315.
- GIAPPI A., *Passione e Resurrezione di Cristo nella poesia contemporanea*, in BALDASSARRI G., (a cura di), *I cantieri dell'italianistica. Ricerca, didattica e organizzazione agli inizi del XXI secolo*, pp. 1-11 (online).
- GIGLIA E., *Un poeta tra novecento e anti-novecento: Carlo Betocchi*, in “Vita e Pensiero”, 6, 1991, pp. 441-455.
- GIOANOLA E., *Storia letteraria del Novecento in Italia*, SEI, Torino 1980.
- GIONTI G., SGROI A., *La teoria del tempo e l'attualità di Sant'Agostino*, in “La Civiltà Cattolica”, Quaderno 4011-4012, 3, 2017, pp. 252-265.
- GIOVANETTI P., *I «frammenti lirici» di Clemente Rebora: questioni metriche*, in “Autografo”, 8, 1986, pp. 11-35.
- GIOVANNI CRISOSTOMO, *Omelia sul battesimo di Cristo 1*, in D'AYALA VALVA L., *Entrare nei misteri di Cristo. Mistagogia della liturgia eucaristica attraverso i testi dei padri greci e bizantini*, Edizioni Qiqajon, Magnano 2012.
- GIOVANNI PAOLO II, LUZI M., *Il futuro ha un cuore antico. Il contributo di Firenze per un nuovo umanesimo*, Città Ideale, Prato 2015.

- GIOVANNI XXIII, *Nostra pace è la volontà di Dio. Quaderni inediti*, a cura di RONCALLI M., San Paolo, Alba 2001.
- GIOVANNI XXIII, *Discorsi, messaggi, colloqui*, Tipografia Poliglotta Vaticana, Città del Vaticano 2000.
- GIOVANNINI C., *Clemente Rebora. Frammenti di vita*, Biblioteca Rosminiana, Rovereto 2004-2011.
- GIVONE S., *Dostoevskij e la filosofia*, Laterza, Roma-Bari 1984.
- GOETHE J.W., *La metamorfosi delle piante*, Guanda, Parma 2008.
- GOETHE J.W., *Faust*, con note a cura di FORTINI F., Mondadori, Milano 1970.
- GOLDONI D., *Filosofia e paradosso. Il pensiero di Hölderlin e il problema del linguaggio da Herder a Hegel*, ESI, Napoli 1990.
- GOMPERZ T., *Pensatori greci. Storia della filosofia antica dalle origini ad Aristotele e alla sua scuola*, con l'Introduzione di REALE G., Bompiani, Milano 2013.
- GORI P., (a cura di), *Ernst Mach tra scienza e filosofia*, ETS, Pisa 2018.
- GORINI SANTOLI A., *Invito alla lettura di Ada Negri*, Mursia, Milano 1985.
- GORITCHEWA T., *Dio è pericoloso. La mia esperienza dall'Est all'Ovest*, Edizioni Paoline, Milano 1987.
- GOSZTONYI A., *Teilhard de Chardin. Cristianesimo e evoluzione*, Sansoni, Firenze 1970.
- GOTT J.R., *La ragnatela cosmica. La misteriosa architettura dell'universo*, Bollati Boringhieri, Torino 2016.
- GOVONI C., *Pregghiera al trifoglio. Nuove Poesie*, Casini, Roma 1953.
- GOVONI C., *Stradario della primavera*, Neri Pozza, Venezia 1958.
- GOYET T., *L'humanisme philosophique e Le goût de Bossuet*, in ID., *L'Humanisme de Bossuet*, Klincksieck, Paris 1965.
- GRANDESSO E., *Silenzio e verità nelle Poesie del sabato di Betocchi*, in VALVO A., MANZONI G., (a cura di), *Analecta Brixiana*, Vita e Pensiero, Milano 2004, pp. 75-94.
- GRANDESSO E., *Betocchi poeta della Croce*, in ID., *L'utopia nella storia. Uomini e riviste del Novecento*, Edizioni Studium, Roma 2003, pp. 99-117.
- GRATTON L., *Relatività, cosmologia, astrofisica*, Bollati Boringhieri, Torino 1968.
- GRILLI S., *Ada Negri. La vita e le opere*, Gastaldi, Milano 1953.
- GRÜNBAUM A., *Philosophical Problems of Space and Time*, Alfred A. Knopf, New York 1963.
- GUARDINI R., *Diario. Appunti e testi dal 1942 al 1964*, Morcelliana, Brescia 1983.
- GUERRINI A., *Una lettura di Grande*, in "Resine", 23, 1985, pp. 3-12.
- GUGLIELMINETTI M., *Clemente Rebora*, Mursia, Milano 1960.
- GUGLIELMO DI SAINT THIERRY, *La lettera d'oro*, Sansoni, Firenze 1983.
- GUIDA P., (a cura di), *Girolamo Comi*. Atti del Convegno Internazionale (Lecce, 18-20 ottobre 2001), Milella, Lecce 2002.

- GUITTON J., *Il mio testamento filosofico*, trad. it. di DI PAOLO G., Mursia, Milano 1997.
- GUITTON J., *Storia e destino*, trad. it. di ROSSI R., Piemme, Casale Monferrato 1992.
- GUITTON J., *Ritratto di Marthe Robin*, trad. it. di FERRARIO C., Rusconi, Milano 1988.
- GUITTON J., *L'assurdo e il mistero*, trad. it. di PRINCIPE Q., Rusconi, Milano 1986.
- GURMENDEZ C., *El tiempo y la dialéctica*, Siglo XXI de España Editores, Madrid 1971.
- GUTHRIE W.K.C., *A History of Greek Philosophy. The earlier Presocratics and the Pythagoreans*, Cambridge University Press, Cambridge 2010.
- GUTHRIE W.K.C., *The Greek Philosophers from Thales to Aristotle*, Methuen & Co, London 1975.
- HALTER M., *Abraham*, Spirali, Milano 1985.
- HAMMOND C., *Il mistero della percezione del tempo*, Einaudi, Torino 2013.
- HAWKING S., *Inizio del tempo e fine della fisica*, Mondadori, Milano 2018.
- HEGEL G.W.F., *Lineamenti di filosofia del diritto*, Rusconi, Milano 1996.
- HEGEL G.W.F., *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio* trad. it. di BIASUTTI F., BIGNAMI L., CHIEREGHIN F., FRIGO G.F., GRANELLO G., MENEGONI F., MORETTO A., Verifiche, Trento 1987.
- HEGEL G.W.F., *Werke*, Band V (trad. *La scienza della logica*, UTET, Torino 1981).
- HEGEL G.W.F., *Fenomenologia dello Spirito*, a cura di DE NEGRI E., La Nuova Italia, Firenze 1979.
- HEGEL G.W.F., *Estetica*, a cura di MERKER N., VACCARO N., Einaudi, Torino 1972.
- HEGEL G.W.F., *Filosofia dello spirito jense*, trad. it. di CANTILLO G., Laterza, Bari 1971.
- HEGEL G.W.F., *Ineamenti di Filosofia del diritto*, trad. it. di MESSINEO F. con *Note alla Filosofia del diritto* tradotte da PLEBE A., Laterza, Bari 1965.
- HEGEL G.W.F., *Lezioni sulla Filosofia della storia*, La Nuova Italia, Firenze 1963.
- HEGEL G.W.F., *Enciclopedia delle scienze filosofiche*, trad. it. di CROCE B., Laterza, Bari 1951.
- HEIDEGGER M., *Essere e tempo*, Mondadori, Milano 2017.
- HEIDEGGER M., *History of the Concept of Time*, Indiana University Press, Bloomington 2009.
- HEIDEGGER M., *Il concetto di tempo*, Adelphi, Milano 1998.
- HEIDEGGER M., *Lettera sull'«umanismo»*, a cura di VOLPI F., Adelphi, Milano 1995.
- HEIDEGGER M., *La libertà e il nulla*, ESI, Napoli 1990.
- HEIDEGGER M., *La poesia di Hölderlin*, trad. it. di AMOROSO L., Adelphi, Milano 1988.

- HEIDEGGER M., *Poeticamente abita l'uomo*, in ID., *Saggi e discorsi*, trad. it. di VATTIMO G., Mursia, Milano 1980.
- HEIDEGGER M., *Essere e tempo*, trad. it. di CHIODI P., Longanesi, Milano 1976.
- HEIDEGGER M., *L'origine dell'opera d'arte*, in ID., *Sentieri interrotti*, trad. it. di CHIODI P., La Nuova Italia, Firenze 1968.
- HEIDEGGER M., *Hebel-Der Hausfreund*, Neske, Pfullingen 1962.
- HEISENBERG W., *Fisica e Filosofia. La rivoluzione nella scienza moderna*, V, Il Saggiatore, Milano 1961.
- HELD K., *Das Problem der Intersubjektivität und die Idee einer phänomenologischer Transzendentalphilosophie*, in GESGES U., HELD K., *Perspektiven transzendentalphänomenologischer Forschung*, Nijhoff, Den Haag 1972, pp. 3-60.
- HILL GRAIG C., *In God's Time. The Bible and the Future*, Eerdmans, Grand Rapids 2002.
- HILLESUM E., *Diario*, trad. it. di PASSANTI C., MONTONE T., VIGLIANI A., Adelphi, Milano 2012.
- HINSKE N., *Kants Idee der Anthropologie*, in *Die Frage nach dem Menschen. Aufriss einer philosophischen Anthropologie: Festschrift für Max Müller zum 60. Geburtstag*, hrsg.von ROMBACH V.H., Karl Alber Verlag, Freiburg-München 1966.
- HOBSBAWM E.J., *Il secolo breve*, Rizzoli, Milano 1997.
- HÖFFE O., *Immanuel Kant*, Il Mulino, Bologna 2002.
- HÖLDERLIN F., *Iperione o l'eremita in Grecia*, Bompiani, Milano 2015.
- HÖLDERLIN F., *Sul tragico*, in "Scritti di estetica", Mondadori, Milano 1996.
- HOLMES C.E., *Philosophical Problems of Space and Time*, in "Science & Society", n. 24, 3, 1960, pp. 207-227.
- HOPKINS G.M., *God's Grandeur*, in ID., *Grandeur de Dieu et autres poèmes*, Granit, Paris 1980.
- HORKHEIMER M., *La nostalgia del totalmente Altro*, Queriniana, Brescia 1972.
- HORKHEIMER M., ADORNO T.W., *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*, Querido, Amsterdam 1947, trad. it. di SOLMI R., *Dialettica dell'Illuminismo*, Einaudi, Torino 1980.
- HUBERT H., MAUSS M., *Studio sommario della rappresentazione del tempo nella religione e nella magia*, in ID., *Le origini dei poteri magici e altri saggi di sociologia religiosa*, Newton Compton, Roma 1977.
- HUGO V., *Réponse à un acte d'accusation*, in ID., *Œuvres de Victor Hugo. Les contemplations*, 2, Flammarion, Paris 1994.
- HUME D., *Trattato sulla natura umana*, a cura di GUGLIELMONI P., Bompiani, Milano 2001.
- HUME D., *A Treatise of human Nature*, Selby-Bigge, Oxford et Clarendon Press 1958.

- HUSSERL E., *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, in *Œuvres complètes* (Gesammelte Werke), Strasser S., (hrsg. von), Nijhoff, Den Haag 1950, Bd. 1.
- HUSSERL E., *Conferenza di Vienna. Die Krisis des europäischen Menschentums und die Philosophie*, in ID., *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*, BIEMEL W., (hrsg. von), Nijhoff, Den Haag 1976, trad. it. di FILIPPINI E., *La crisi dell'umanità europea e la filosofia*, in HUSSERL E., *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, Il Saggiatore, Milano 2015.
- HUSSERL E., *Die Idee der Phänomenologie. Fünf Vorlesungen*, in *Œuvres complètes* (Gesammelte Werke), Biemel W., (hrsg. von), Nijhoff, Den Haag 1950, Bd. 2.
- HUSSERL E., *Ideen zu einer reinen Phänomenologischen und Philosophie*, in *Œuvres complètes* (Gesammelte Werke), Schumann K., (hrsg. von), Nijhoff, Den Haag 1950, Bd. 3/1.
- HUSSERL E., *Per la fenomenologia della coscienza interna del tempo (1893-1917)*, a cura di MARINI A., FrancoAngeli, Milano 1985.
- HUSSERL E., *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale. Introduzione alla filosofia fenomenologica (1936-1954)*, a cura di BIEMEL W., Il Saggiatore, Milano 1972.
- HUSTACHE J.A., *Maestro Eckhart e la mistica renana*, Edizioni Paoline, Milano 1992.
- HYPPOLITE J., *L'Intersubjectivité chez Husserl*, in ID., *Figures de la pensée philosophique*, Presses Universitaires de France, Paris 1971, pp. 499-512.
- IANNACE F.M., (a cura di), *Etica cristiana e scrittori del Novecento*, Forum Italicum, New York 1993.
- IANNACE F.M., (a cura di), *Il filone cattolico nella letteratura italiana del secondo dopoguerra. L'ispirazione e il contributo della cultura cattolica. Atti del Congresso Internazionale (Bronx, New York 29-31 ottobre 1987)*, Fordham University Press, (Bulzoni, Roma 1989).
- IANNACO D., *La «poesia sacra» di Mario Luzi da «La barca» a «Sotto specie umana»*, in "Forum Italicum", 60, 1, 2006, pp. 133-146.
- INDINO C., MINERVA E., PISANÒ G., (a cura di), *Girolamo Comi. Uomo di ogni giorno*, Lupo, Copertino 2008.
- ISACCO DELLA STELLA, *Sermone secondo per la natività di San Giovanni Battista*, in ID., *I Sermoni*, a cura di PEZZINI D., Edizioni Paoline, Milano 2007.
- JABÈS E., *Il libro delle interrogazioni*, trad. it. di FOLIN A. Con un saggio introduttivo di VITIELLO V., Bompiani, Milano 2015.
- JABÈS E., *Il libro delle interrogazioni*, Marietti, Genova 1995.
- JABÈS E., *Le livre de questions*, Gallimard, Paris 1988.
- JAKOBSON R., *Saggi di linguistica generale*, a cura di HEILMANN L., GRASSI L., Feltrinelli, Milano 1966.

- JASPERS K., *Filosofia*, Mursia, Milano 1978.
- JASPERS K., *Filosofia. Libro II: Metafisica*, Einaudi, Torino 1978.
- JONAS H., *Das prinzip Verantwortung*, Frankfurt 1985, trad. it. di RINAUDO P., *Il principio di responsabilità*, Einaudi, Torino 1990.
- JOSSUA J.P., *Pour une histoire religieuse de l'expérience littéraire*, Beauchesne, Paris 1985-1988.
- JULLIEN F., *Über die Zeit. Elemente einer Philosophie des Lebens*, Diaphanes, Zürich 2004.
- JUNG C.G., *Simboli e interpretazioni dei sogni*, in ID., *Psicoanalisi e psicologia analitica*, Bollati Boringhieri, Torino 1991, 232-245.
- KAHLER E., *Studien zum Te Deum und zur Geschichte des 24 Psalms in der alten Kirche*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1958.
- KALOKYRIS K., *I zographiki tis Orthodoxias*, Pournaras P.S., Thessaloniki 1972.
- KALYVOPOULOS A., *Chronos teléseos tis theias Leitourgias*, Patriarchikon Hidryma, Thessalonike 1982.
- KANT I., *Critica della ragion pratica*, MARIETTI A.M., (a cura di), introduzione di RICONDA G., con testo tedesco a fronte, Rizzoli, Milano 1994⁴.
- KANT I., *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, VALENTINER V.T., (hrsg.von), Reclam Verlag, Stuttgart 2008.
- KANT I., *Kritik der praktischen Vernunft*, KOPPER J., (hrsg.von), Reclam Verlag, Stuttgart 2008.
- KANT I., *Kritik der praktischen Vernunft*, BRAND D., HEINER R., KLEMME H. (hrsg.von), Meiner, Hamburg 2003, trad. it. di MARIETTI A.M., introduzione di RICONDA G., con testo in tedesco a fronte, Rizzoli, Milano, 1999].
- KANT I., *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, Meiner Verlag, Hamburg, 2003.
- KANT I., *Kritik der reinen Vernunft*, Nach der ersten und zweiten Originalausgabe, TIMMERMANN J., (hrsg.von), mit einer Bibliographie hrsg.von H.F. Klemme, Meiner Verlag, Hamburg 1998, trad. it. *Critica della ragion pura*, di GENTILE G. e LOMBARDO RADICE G., Laterza, Bari 1959.
- KANT I., *De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis*, 1770.
- KANT I., *Scritti precritici*, Laterza, Roma-Bari 1982.
- KANT I., *Scritti politici e di filosofia della storia e del diritto*, UTET, Torino 1978.
- KANT I., *Antropologia dal punto di vista pragmatico*, in ID., *Scritti morali*, a cura di CHIODI P., UTET, Torino 1970.
- KANT I., *Critica del giudizio*, trad. it. di GARGIULO A., (rivista da VERRA V.), Laterza, Bari 1969.
- KANT I., *Critica della ragion pura*, a cura di GENTILE G., LOMBARDO RADICE G. Laterza, Bari 1965.
- KANT I., *Critica della ragione pura*, trad. it. di COLLI G., Einaudi, Torino 1957.

- KANT I., *Die drei Kritiken in ihrem Zusammenhang mit dem Gesamtwerk*, Alfred Kroner, Stuttgart 1956.
- KANT I., *De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis*, in ID., *Le quattro dissertazioni latine*, Marzorati, Como 1944.
- KANT I., *Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis*, 1793.
- KELSEN H., *La teoria comunista del diritto*, Edizioni di Comunità, Milano 1956.
- KERMODE F., *The Literary Guide to the Bible*, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts 1987.
- KERN W., SCHIERSE F.J., STACHEL G., *Perché credo? Base razionale e apoloogia della fede in trentanove tesi*, Edizioni Paoline, Roma 1962.
- KIERKEGAARD S., *Il concetto dell'angoscia. La malattia mortale*, Sansoni, Firenze 1965.
- KIERKEGAARD S., *Collected Works (SV), 1901-1906*, DRACHMANN A.D., HEIBERG G.L., LANG H.O., (a cura di), VI, Gyldental, Copenhagen 1906.
- KINDLEBEN C.W., *Studentenlieder*, Hiemeyer, Halle 1781, p. 52.
- KING G., KEOHANE R.O., VERBA S., *Designing Social Inquiry*, Princeton University Press, Princeton 1994.
- KLEIN S., *Il tempo. La sostanza di cui è fatta la vita*, Bollati Boringhieri, Torino 2015.
- KRISTEVA J., *In principio era l'Amore*, Piccola Enciclopedia, Milano 2001.
- KRISTEVA J., *Revolution in Poetic Language*, in BUTLER J., *Gender Trouble, Feminism and the Subversion of Identity*, Routledge, London 1999.
- LACAN J., *Il clivaggio del soggetto e la sua identificazione*, in "Scilicet", 1, 4, 1977, pp. 197-198.
- LACCHINI A., TOSCANI G., *Figlia del tuo Figlio. Poesie mariane dal Duecento ad oggi*, Arti Grafiche, Chieve 2000.
- LAFONT G., *Dio, il tempo e l'essere*, Piemme, Casale Monferrato 1992.
- LANDOLFI G., *Bartolo Cattafi la certificazione dell'assenza*, in "Atelier. Trimestrale di poesia critica letteratura", VII, 2002, pp. 9-33.
- LANDOLFI G., *Così pregano i poeti. Raccolta di preghiere in forma poetica*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2002.
- LANGELLA G., *Primi appunti di Luzi su Teilhard de Chardin. Note in margine a un articolo ritrovato*, in A. DOLFI, (a cura di), *L'ermetismo e Firenze. Luzi, Bigongiari, Parronchi, Bodini, Sereni*, Editore Firenze University Press, Firenze 2016, pp. 143-150.
- LANGELLA G., *Betocchi poeta della Croce*, in ID., *L'utopia nella storia. Uomini e riviste nel Novecento*, Studium, Roma 2003.
- LANGELLA G., *Betocchi tra frontespiziani ed ermetici. La riflessione sulla poesia*, in STEFANI L., (a cura di), *Carlo Betocchi. Atti del Convegno di Studi* (Firenze, 30-31 ottobre 1987), Le Lettere, Firenze 1990, pp. 105-175.
- LANGER J., *Le nove porte. I segreti del chassidismo*, Adelphi, Milano 2008.

- LAUDAZI E., *Giorgio Caproni. L'esilio volontario da Dio*, in "Rivista di Vita Spirituale", 65, 2011, pp. 81-104.
- LAURETANO G., *Incontri con Clemente Rebora*, Rizzoli, Milano 2013.
- LE POIDEVIN R., *The Oxford Handbook of Philosophy of Time*, Oxford University Press, Oxford 2013.
- LE POIDEVIN R., *Oxford Readings in Philosophy. The Philosophy of Time*, Oxford University Press, Oxford 1993.
- LE SAUX H., *Preghiera e presenza. Saggio sulla preghiera*, Cittadella, Assisi 1973.
- LEDERMAN L.M., HILL C.T., *Fisica quantistica per poeti*, Bollati Boringhieri, Torino 2013.
- LEIBNIZ G.W., *Nuovi saggi sull'intelletto umano*, a cura di MUGNAI M., Editori Riuniti, Roma 1982.
- LEIBNIZ G.W., *I principi della filosofia o Monadologia*, in ID., *Scritti filosofici*, trad. it. di BIANCA D.O., I, UTET, Torino 1967.
- LEIBNIZ G.W., *Dialogus*, in GERHARDT C.I., *Philosophischen Schriften*, Winter, Berlin 1860-1875 (repr. Hildsheim 1960-1961).
- LEIBNIZ G.W., *Opera Philosophica*, (a cura di ERDMANN J.E., 1840), ristampa a cura di VOLLBRECHT R., Scientia, Aalen 1959.
- LEOMBRUNO M., NARDONI V., VENTURA E., *Montale, Luzi, Pasolini. Questo nostro Novecento*, Fondazione Mario Luzi, Roma 2013.
- LEOPARDI G., *Zibaldone di pensieri*, a cura di PACELLA G., Garzanti, Milano 1992.
- LEOPARDI G., *Pensieri*, in ID., *Pensieri e detti memorabili*, Newton Compton, Roma 1988.
- LETTA C., (a cura di), *Dire l'indicibile. Esperienza religiosa e poesia dalla Bibbia al Novecento*, ETS, Pisa 2009.
- LEVI A., *Il concetto del tempo nei suoi rapporti coi problemi del divenire e dell'essere nella filosofia greca sino a Platone*, in "Rivista di Filosofia Neo-Scolastica", 11, 3, 1919, pp. 255-278.
- LÉVINAS E., *Difficile libertà*, a cura di FACIONI S., Jaca Book, Milano 2004.
- LÉVINAS E., *Il Tempo e l'altro*, a cura di CIGLIA F.P., Il Nuovo Melangolo, Genova 1997.
- LÉVINAS E., *Dall'esistenza all'esistente*, Marietti, Genova 1986.
- LÉVINAS E., *Etica e Infinito*, trad. it. di BOCCA E., Citta Nuova, Roma 1984.
- LÉVINAS E., *Altrimenti che essere o al di là dell'essenza*, trad. it. di PETROSINO S., AIELLO M.T., Jaca Book, Milano 1983.
- LÉVINAS E., *Di Dio che viene all'idea*, Jaca Book, Milano 1983.
- LÉVINAS E., *Éthique et infini. Dialogues avec Philippe Nemo*, Fayard, Paris 1982.
- LÉVINAS E., *Totalità e Infinito. Saggio sull'esteriorità*, trad. di DELL'ASTA A., Jaca Book, Milano 1980.
- LÉVINAS E., PEPERZAK A., *Etica come filosofia prima*, a cura di CIARAMELLI F., Guerini e Associati, Milano 2001.

- LEVRINI O., *Relatività ristretta e concezioni di spazio*, in “Giornale di Fisica”, 4, 1999, pp. 205-220.
- LIEBRECHT S., *Prove d'amore*, trad. it. di RAPIN PESCIALLO M., E/O Tascabili, Roma 2001.
- LINZEY A., *Teologia animale. I diritti animali nella prospettiva teologica*, Cosmopolis, Torino 1988.
- LIPOVETSKY G., *Le crépuscule du devoir*, Gallimard, Paris 1992.
- LIPOVETSKY G., *L'ère du vide. Essays sur l'individualisme contemporain*, Gallimard 1989.
- LISSA G., *Passività, libertà, distanza. Un'interpretazione di Emmanuel Lévinas*, in “Israel”, 1, 2007, pp. 211-228.
- LITT T., *Kant und Herder als Deuter der geistigen Welt*, Quelle & Meyer Verlag, Slipzig 1949.
- LOCANTORE M., (a cura di), «Io lotto contro tutti». *Pier Paolo Pasolini: la vita, la poesia, l'impegno e gli amici*, Marsilio, Venezia 2022.
- LOI F., RONDONI D., (a cura di), *Il pensiero dominante. Poesia italiana 1970-2000*, Garzanti, Milano 2001.
- LOMBARDI VALLAURI L., *Voti religiosi e percezione del tempo*, San Lorenzo, Reggio Emilia 1985.
- LORENZINI N., *Il presente della poesia 1960-1990*, Il Mulino, Bologna 1991.
- LUCCHETTI M.C., BINGEMER S., LEFEBVRE S., BORGMAN E., BABIĆ M., (a cura di), *Letteratura, poesia e teologia*, in “Concilium”, 5, 2017, pp. 23-180.
- LUCIANO A., *Dinanzi all'Abisso. La ricerca di Dio nella poesia italiana del Novecento*, in “Diacritica”, V, 4, 28, 2019, pp. 15-54.
- LUTI G., (a cura di), *Storia letteraria d'Italia. Il Novecento* (nuova edizione a cura di BALDUINO A.), II, Piccin Nuova Libreria, Padova 1993.
- LUTI G., (a cura di), *Poeti italiani del Novecento: la vita, le opere, la critica*, La Nuova Italia Scientifica, Roma 1985.
- LUTI G., *Invito alla lettura di Ungaretti*, Mursia, Milano 1974.
- LUZI A., *Sulla poesia di Mario Luzi. La vicissitudine sospesa e altri saggi*, Fondazione Mario Luzi, Roma 2016.
- LUZI M., *Vangelo e poesia*, Quattroventi, Urbino 2019.
- LUZI M., *La Passione. Via Crucis al Colosseo*, Garzanti, Milano 2014.
- LUZI M., *Lasciami, non trattenermi. Poesie ultime*, a cura di VERDINO S., Garzanti, Milano 2009.
- LUZI M., *Autoritratto*, a cura di METTEL P.A., VERDINO S., Garzanti, Milano 2007.
- LUZI M., *Tra poesia e vita*, a cura di ZULBERTI M., UCT, Belluno 2006.
- LUZI M., *Dottrina dell'estremo principiante*, Garzanti, Milano 2004.
- LUZI M., *La ferita nell'essere. Un itinerario antologico*, a cura di NARDONI V., Passigli, Bagno Ripoli 2004.
- LUZI M., *Vita fedele alla vita. Autobiografia per immagini*, a cura di GRIMALDI F., Passigli, Bagno Ripoli 2004.
- LUZI M., *Il fiore del dolore*, Edizioni della Meridiana, Firenze 2003.

- LUZI M., *Mario Luzi. Le nuove paure*, Passigli, Bagno Ripoli 2003.
- LUZI M., *Le scintille del «tempo». Dieci anni di critica luziana*, a cura di MORETTI E., Le Lettere, Firenze 2003.
- LUZI M., *La voce di Mario Luzi. Il mutamento dell'anima*, Crocetti, Milano 2001.
- LUZI M., *Prefazione*, in TABANELLI G., (a cura di), *Carlo Betocchi. Dal definitivo istante. Poesie scelte e inediti*, Rizzoli, Milano 1999.
- LUZI M., *L'opera poetica*, a cura di VERDINO S., Mondadori, Milano 1998.
- LUZI M., *Per il battesimo dei nostri frammenti*, Mondadori, Milano 1998.
- LUZI M., *Discorso sulla poesia del Novecento*, in "Il Pensiero. Rivista di Filosofia", Nuova Serie, XXXVI, 1, 1997, pp. 7-11.
- LUZI M., *La porta del cielo. Conversazioni sul cristianesimo*, a cura di VERDINO S., Fabbri Editori, Milano 1997.
- LUZI M., *Sotto specie umana*, Garzanti, Milano 1992.
- LUZI M., *Discorso naturale*, Garzanti, Milano 1984.
- LUZI M., *La creazione poetica. L'incanto dello scriba*, in ID., *Vicissitudine e forma*, Rizzoli, Milano 1974.
- LUZI M., *L'inferno e il limbo*, Il Saggiatore, Milano 1964.
- LUZI M., CASSIGOLI R., *Frammenti di Novecento. Conversando con il poeta protagonista e testimone di un secolo*, Le Lettere, Firenze 2000.
- LUZI M., SCHIVI A., *Via Crucis. Il cammino dell'uomo verso la luce*, Effatà, Cantalupa 2019.
- LYOTARD J.F., *L'inumano. Divagazioni sul tempo*, Lanfranchi, Milano 2001.
- LYOTARD J.F., *La condition postmoderne*, Minuit, Paris 1989, trad. it., *La condizione postmoderna*, Feltrinelli, Milano 1991.
- LYOTARD J.F., *L'enthousiasme. La critique kantienne de l'histoire*, Galilée, Paris 1986, trad. *L'entusiasmo. La critica kantiana della storia*, Guerini e Associati, Milano 1989.
- LYOTARD J.F., *La condizione postmoderna. Rapporto sul sapere*, Feltrinelli, Milano 1985.
- MACCARI P., *Spalle al muro. La poesia di Bartolo Cattafi. Con un'appendice di testi inediti*, SEI, Firenze 2003.
- MACH E., *La meccanica nel suo sviluppo storico-critico*, Bollati Boringhieri, Torino 1977.
- MACH E., *L'analisi delle sensazioni e il rapporto tra fisico e psichico*, trad. it. di SOSIO L., Feltrinelli, Milano 1975.
- MACRÌ R.V., *Che cos'è il tempo? Bergson, Maritain, Dingle a confronto con Einstein*, in "Sapienza", 61, 1, 2008, pp. 2-51.
- MACRÌ O., *La vita della parola. Da Betocchi a Tentori*, a cura di DOLFI A., Bulzoni, Roma 2002, pp. 137-219.
- MACRÌ O., *Studio archetipico-testuale sulle «seconde» poesie di Betocchi con un risguardo rivolto alle «prime»*, in "Antologia Vieusseux", 16, 1-2, 1981, pp. 29-70.
- MAFFEO P., *Poeti cristiani del Novecento*, Ares, Milano 2006.

- MAFFIA D., (a cura di), *Poeti italiani verso il nuovo millennio*, Edizioni Scettro del Re, Milano 2002.
- MAFFIA D., MEZZASALMA C., (a cura di), *È morto il Novecento? Rileggiamo un secolo*, Atti del Convegno (23-24 marzo 2007), Passigli, Firenze 2007.
- MAGNI M., *L'opera di Ada Negri e la sua umanità*, Gastaldi, Milano 1961.
- MALAGOLI L., *L'Anti Ottocento*, La Nuova Italia, Firenze 1972.
- MALLARMÈ S., *Œuvres complètes*, a cura di MARCHAL B., Gallimard, Paris 2003.
- MANACORDA G., *Storia della letteratura italiana contemporanea: 1940-1996*, Editori Riuniti, Roma 1966.
- MANCINI I., *L'ethos dell'occidente*, Marietti, Genova 1990.
- MANES R., (a cura di), *Nec videar dum sim*, Edizioni Padre Pio da Pietrelcina, San Giovanni Rotondo 2009.
- MANGANARO P., *L'antropologia di Kant*, Guida, Napoli 1983.
- MANICARDI L., *Il tempo e il cristiano*. Qiqajon, Monastero di Bose 2000.
- MANNINO A., *Ada Negri nella letteratura contemporanea*, Casa del Libro, Reggio Calabria 1933.
- MANNUCCI V., *Bibbia come parola di Dio. Introduzione generale alla Sacra Scrittura*, Queriniana, Brescia 2001.
- MANTZARIDIS G., *Il tempo liturgico*, in "Kronos kai Antropos", 1992, pp. 126-152.
- MANZONI A., *I promessi sposi*, a cura di GHIDETTI E., Feltrinelli, Milano 2003.
- MARCHI M., *Il Dio di Betocchi*, in DOLFI A., (a cura di), *Anniversario per Carlo Betocchi*. Atti della Giornata di Studio (Firenze, 28 febbraio 2000), Bulzoni, Roma 2001.
- MARCHI M., *Invito alla lettura di Mario Luzi*, Mursia, Milano 1998.
- MARCHI M., *Mario Luzi*, in ORVIETO P., (a cura di), *Un'idea del '900. Dieci poeti e dieci narratori italiani del Novecento*, Salerno Editrice, Roma 1984.
- MARCHIONE M., *L'immagine tesa. La vita e l'opera di Clemente Rebora*, Storia e Letteratura, Roma 1974.
- MARCUSE H., *Ragione e rivoluzione*, Il Mulino, Bologna 1966.
- MARIANI G., *Per una storia della critica ungarettiana: i primi giudizi sul poeta*, in ID., *Poesia e tecnica nella lirica del Novecento*, Liviana, Padova 1983.
- MARIANI G., *Il lungo viaggio verso la luce. Itinerario poetico di Mario Luzi*, Liviana, Padova 1982.
- MARIANI G., PETRUCCIANI M., (a cura di), *Letteratura italiana contemporanea*, Lucarini, Roma 1982.
- MARSCH W.D., *Futuro*, Queriniana, Brescia 1972.
- MARVARDI U., *La poesia religiosa del Petrarca volgare*, Editrice Studium, Roma 1961.

- MATTALIA D., *Dal dilettantismo sociale all'estetismo piccolo-borghese*, in GRANA G., (a cura di), *Novecento*, I, Marzorati, Milano 1980, pp. 689-704.
- MATTESINI F., *Luzi solare*, in ID., *Ricerca poetica e religiosa*, Mucchi, Bologna 1991, pp. 37-41.
- MATTESINI F., *Ricerca poetica e memoria religiosa*, Mucchi, Modena 1991.
- MATTESINI F., *Poetica e poesia dell'ermetismo. Esperienze convergenti e divergenti*, in ID., *Figure e forme di vita letteraria*, Bulzoni, Roma 1988.
- MATTESINI F., *Giovanni Papini tra la «Storia di Cristo» e il «Sant'Agostino» (1920-1930) attraverso alcune lettere inedite*, in Aa.Vv., *Giovanni Papini nel centenario della nascita. Atti del Convegno (Palazzo Medici Riccardi, 4-6 febbraio 1982)*, pp. 107-126.
- MAZZANTI G., *Dalla metamorfosi alla trasmutazione. Destino umano e fede cristiana nell'ultima poesia di Mario Luzi*, Bulzoni, Roma 1983.
- MAZZANTINI C., *I frammenti e le testimonianze*, Chiantore, Torino 1945.
- MAZZOTTA G., *Mario Luzi: poesia e pensiero della creazione*, in "Otto/Novecento", 15, 1, 1991, pp. 133-142.
- MCCARTHY C., *La route*, Ed. de l'Olivier, Paris 2008.
- MCQUEEN R.J., *Life, Death and Time From the Books of the Bible*, Lulu.com, Raleigh NC 2012.
- MCQUEEN R.J., *Life Death and Time. From the books of the Bible*, Nibs S CL, Smashwords Edition Los Gatos 2011.
- MCTAGGART J.E., *L'irrealtà del tempo*, Rizzoli, Milano 2006.
- MEDICI F., *Luzi oltre Leopardi. Dalla forma alla conoscenza per ardore*, Stilo, Bari 2007.
- MEISTER ECKHART, *Sermoni. Impletum est tempus Elisabeth 11*, in HUSTACHE J.A., *Maestro Eckhart e la mistica renana*, Edizioni Paoline, Milano 1992.
- MEISTER ECKHART, *Sermoni tedeschi*, Adelphi, Milano 1985.
- MELOSI L., *Profili di donne. Dai fondi dell'Archivio contemporaneo Gabinetto G. P. Vieusseux*, Edizioni di Storia e Letteratura, Università degli Studi di Firenze, Firenze 2001.
- MENGALDO P.V., *Poeti italiani del Novecento*, Mondadori, Milano 1978.
- MENICALI M., «Ego nihil sum». *L'antropologia di Betocchi*, in FONTANA A.I., MARCHI M., *Ricordare Betocchi*, Edizioni dell'Assemblea, Firenze 2018.
- MERLEAU-PONTY M., *Senso e non senso*, trad. it. di PACI E., Il Saggiatore, Milano 1962.
- MERLIN M., *Oltre il varco. Il viaggio di Mario Luzi verso il 'celestiale appuntamento'*, in *Il sacro nella poesia contemporanea*, a cura di LANDOLFI G., MERLIN M., Interlinea, Novara 2000, pp. 78- 83.
- MESTAS J.P., (a cura di), *Reflexos da Poesia Contemporânea do Brasil, França, Itália e Portugal*, Universitária Editora, Lisboa 2000.
- MILANI L., *Esperienze pastorali*, Libreria Editrice Fiorentina, Firenze 1958.

- MINKOWSKI H., *Il tempo vissuto. Fenomenologia e psicopatologia*, Einaudi, Torino 1971.
- MODUGNO M., *Theilard de Chardin e la sintesi impossibile*, in “Oggi e Domani. Trent’anni di vita e cultura italiana 1973-2003”. Numero speciale 3, 10, Edizars, Pescara 2003, pp. 257-258.
- MOELLER C., *Letteratura moderna e cristianesimo*, Vita e Pensiero, Milano 1957-1977.
- MOLTMANN J., *Il Dio vivente e la pienezza della vita. Con un contributo all’attuale dibattito sull’ateismo*, Queriniana, Brescia 2016.
- MOLTMANN J., *Futuro della creazione*, Queriniana, Brescia 1980.
- MONTALE E., *Tutte le poesie*, a cura di ZAMPA G., A. Mondadori, Milano 1984.
- MONTALE E., *Ad Angelo Barile con fedele amicizia*, a cura di FARRIS G., Sabatelli, Genova 1982.
- MONTALE E., *Sulla poesia*, Mondadori, Milano 1976.
- MONTALTO S., *Forme concrete della poesia contemporanea*, Joker, Novi Ligure 2008.
- MONTEFOSCHI P., *Ungaretti e l’eclissi della memoria*, ESI, Napoli 1988.
- MORANI R., *Rileggere Hegel. Tempo, soggetto, negatività, dialettica*, Orthotes Editrice, Nocera Inferiore 2019.
- MORASSO M., *Una lingua dolce che spezza le ossa. Betocchi e l’aldilà del Novecento*, in RITROVATO S., GIULIETTI A., TABANELLI G., (a cura di), *Carlo Betocchi «Ciò che occorre è un uomo»*, Raffaelli, Rimini 2018.
- MOREAU J., *Le temps et la création selon Saint Augustin*, in “Giornale di Metafisica”, 20, 1965, pp. 276-291.
- MORETTI G., *Il costruire e l’abitare dei mortali: alcune riflessioni attorno a uno scritto di Heidegger*, in “Itinerari”, 3, 1986, pp. 95-115.
- MORGAN C.L., *Emergent Evolution*, Williams & Norgate, London 1923.
- MORPURGO G., *La poesia religiosa di Iacopo Sannazaro*, Tipografia Centrale, Roma 1909.
- MORTARI L., (a cura di), *Vita e detti dei Padri del deserto*, Città Nuova, Roma 1971.
- MOSER S., *Essere nell’eterno per vivere nel tempo. Gli “Scritti di Londra” di Simone Weil*, Lorenzo de’ Medici Press, Firenze 2018.
- MOUNIER E., *Il personalismo*, AVE, Roma 1995.
- MOUROUX J., *Il mistero del tempo. Indagine teologica*, Morcelliana, Brescia 1965.
- MUGLIONI J.M., *La philosophie de l’histoire de Kant: qu’est-ce que l’homme?*, Presses Universitaires de France, Paris 1993.
- MUNDULA A., *L’infinita ricerca. In prosa e in poesia alla caccia di Dio*, Feeria, Comunità di San Leolino, Panzano in Chianti 2014.
- MUNDULA A., *Dialoghi. Scritti per un’idea di letteratura*, Feeria, Comunità di San Leolino, Panzano in Chianti 2011.
- MUNDULA A., *Il cantiere e altri luoghi*, Carlo Delfino Editore, Sassari 2006.
- MUNDULA A., *Vita del gatto Romeo detto anche Meo*, Spirali Milano 2005.

- MUNDULA A., *L'altra Sardegna*, Spirali, Milano 2003.
- MUNDULA A., *Quando il verso diventa alchimia di parole*, in "L'Osservatore Romano", 2003.
- MUNDULA A., *Americhe infinite*, Spirali, Milano 2001.
- MUNDULA A., *La quarta triade* (con BARBERI SQUAROTTI G., GRAMIGNA G.), Spirali, Milano 2000.
- MUNDULA A., *Tra letteratura e fede. Scritti da "L'Osservatore Romano"* (1990-1992), Feeria, Comunità di San Leolino, Panzano in Chianti 1998.
- MUNDULA A., *Per mare*, Amadeus, Padova 1993.
- MUNDULA A., *Il vuoto e il desiderio*, Prova d'autore, Catania 1990.
- MUNDULA A., *Picasso fortemente mi ama*, Nuovedizioni Vallecchi, Firenze 1987.
- MUNDULA A., *Ma dicendo Fiorenza*, Spirali, Milano 1982.
- MUNDULA A., *Dal tempo all'eterno*, Nuovedizioni Vallecchi, Firenze 1979.
- MUNDULA A., *Un volo di farfalla*, Giardini, Pisa 1973.
- MUNDULA A., *Il colore della verità*, Rebellato, Padova 1969.
- MURARI D., *Per uno studio su Carlo Betocchi. Metro, lingua e stile in diacronia*, (Tesi magistrale), Università degli Studi di Padova, A.A. 2016-2017.
- MURATORE U., *Clemente Rebora. Santità soltanto compie il canto*, San Paolo, Cinisello Balsamo-Milano 1977.
- MUSSAPI R., *Il centro e l'orizzonte: la poesia in Campana, Onofri, Luzi, Caproni, Bigongiari*, Jaca Book, Milano 1985.
- NAGEL T., *Una brevissima introduzione alla filosofia*, Mondadori, Milano 1989.
- NAGY E., *Áramló tér és álló idő-gubancokkal*, Bibor, Miskolc 2003.
- NANTELI M., *Antologia della poesia cattolica italiana del Novecento*, Upsic e Accademia di Cultura Tipografia Monte Sacro, Roma 1959.
- NAPOLI F., *La poesia di Angelo Mundula in una recente raccolta di «liriche d'occasione». Un appassionato e inquieto discorso sul tempo*, in "L'Osservatore Romano", 2006.
- NEGRI A., *Tempeste*, in ID., *Poesie*, Mondadori, Milano 1956.
- NEGRI A., *Prose*, a cura di SCALFI B., BIANCHETTI E., Mondadori, Milano 1954.
- NEGRI A., *Fons amoris*, Mondadori, Milano 1946.
- NEGRI A., *Oltre. Poesie e novelle*, Mondadori, Milano 1946.
- NEGRI A., *Il dono*, Mondadori, 1936.
- NEGRI A., *Vespertina*, Mondadori, Milano 1931.
- NEGRI A., *Sorelle*, Mondadori, 1929.
- NEGRI A., *Le strade*, Mondadori, Milano 1926.
- NEGRI A., *Finestre alte*, Mondadori, Milano 1923.
- NEGRI A., *Le solitarie*, Treves, Milano 1917.
- NEGRI A., *Dal profondo*, Treves, Milano 1910.
- NEGRI A., *Fatalità*, Treves, Milano 1895.

- NEGRI F., *La passione della purezza. Simone Weil e Cristina Campo*, Il Poligrafo, Padova 2005.
- NEHER A., *L'esilio della parola. Dal silenzio biblico al silenzio di Auschwitz*, Marietti, Casale Monferrato 1983.
- NEHER A., *Vision du temps et de l'histoire dans la culture juive*, in AA.VV., *Les cultures et le temps*, Payot/Unesco, Parigi 1975.
- NERI F., *Esercizi dell'Oratorio*, Stamperia Pagliarini, Roma 1785.
- NEWMAN J., *Grammar of Assent. An Essay in Aid of Grammar of Assent*, Longmans Green and C., London 1891.
- NEWTON I., *Principi matematici della filosofia naturale*, UTET, Torino 1965.
- NEWTON I., *Philosophiae Naturalis Principia Mathematica* 713, Crownfield, Cambridge, trad. it. UTET, Torino 1965.
- NIETZSCHE F., *Opere*, a cura di COLLI G., MONTANARI M., Adelphi, Milano 1970.
- NISSIOTIS N.A., MANTZARIDIS G., SCHEMEMANN A., *Il tempo di Dio. Il cielo sulla terra*, Asterios, Trieste 2006.
- NORTHROP F., *Il potere delle parole. Nuovi studi su Bibbia e letteratura*, La Nuova Italia, Scandicci 1994.
- NOVALIS, *I discepoli di Sais*, in ID., *Opera filosofica*, Einaudi, Torino 1993.
- NOVIKOV I.D., *Il fiume del tempo*, Longanesi & C., Milano 2000.
- OAKLANDER N., NATHAN L., *The Philosophy of Time (Critical Concepts in Philosophy)*, Routledge 2008.
- OAKLANDER N., NATHAN L., *The Ontology of Time*, Prometheus, German Edition 2004.
- OCCHIPINTI G., *Le confuse utopie*, Sciascia, Caltanissetta 2003.
- OLK E., *Die Barmherzigkeit Gottes als Zentrale Quelle des christlichen Lebens. Eine theologische Würdigung der Lehre von Papst Johannes Paul II*, Eos Verlag, St. Ottilien 2011.
- ORILIA F., *Filosofia del tempo. Il dibattito contemporaneo*, Carocci, Roma 2012.
- ORTEGA Y GASSET J., *Che cos'è la filosofia*, trad. it. di DE NICOLÒ M., Marietti, Genova 1994.
- ORTEGA Y GASSET J., *Meditazioni sulla felicità*, Mimesis, Milano 1994.
- ORTEGA Y GASSET J., *Meditaciones del Quijote*, in O C I, *Obras Completas*, I, (1902-1916), "Circunstancia y vocación", Revista de Occidente, Madrid 1946.
- OSSOLA C., *Giuseppe Ungaretti*, Mursia, Milano 1982.
- OSSOLA C., *L'esperienza religiosa di Ungaretti dall'«Allegria» al «Sentimento del Tempo»*, in "Rivista di Storia e Letteratura Religiosa", 8, 1972, pp. 259-301.
- OTTO R., *Il sacro. Sull'irrazionale nella idea del divino e la sua relazione al razionale*, Morcelliana, Brescia 2010.
- PACI E., *Funzione delle scienze e significato dell'uomo*, Il Saggiatore, Milano 1972.

- PANICALI A., *Saggio su Mario Luzi*, Garzanti, Milano 1987.
- PANOFKY E., *Der Begriff der Kunstwollens*, in "Zeitschrift für Ästhetik und Allgemeine Kunstwissenschaft", 14, 1921, pp. 168-169.
- PAPINI G., *Storia della letteratura italiana*, Vallecchi, Firenze 1937.
- PAPINI M.C., *Sogno e realtà nella poesia di Carlo Betocchi*, in "Studi Novecenteschi" 14, 33, 1987, pp. 93-98.
- PAREYSON L., *Martin Heidegger. Dell'essenza della libertà umana. Introduzione alla filosofia*, Bompiani, Milano 2016.
- PAREYSON L., *Il pensiero etico di Dostoevskij*, Giappichelli, Torino 1979.
- PARIZET S., (a cura di), *La Bible dans les littératures du monde*, Cerf, Paris 2017.
- PARRI M.G., *Domenico Giuliotti scrittore cattolico*, Volpe, Roma 1971.
- PASCAL B., *Pensées*, in ID., *Œuvres complètes*, a cura di LAFUMA L., Seuil, Paris 1962.
- PASOLINI P.P., *Atti impuri. Amado mio*, Garzanti, Milano 1982.
- PASOLINI P.P., *Nuove prospettive storiche. La chiesa è inutile al potere*, in "Il Corriere della Sera", 1974.
- PASOLINI P.P., *Pasolini on Pasolini. Interviews with Oswald Stack*, Indiana University Press, Bloomington and London 1969, trad. it. *Pasolini su Pasolini. Conversazioni con Jon Halliday*, in ID., *Saggi sulla politica e sulla società*, a cura di SITI W., DE LAUDE S., Mondadori, Milano 1999.
- PASOLINI P.P., *Un poeta e Dio*, in "Letteratura", 1958, ora in ID., *Passione e ideologia*, Garzanti, Milano 1960, pp. 360-369.
- PASQUINI E., QUAGLIO A., *Gli stilnovisti*, in ID., *Lo stilnovo e la poesia religiosa*, Laterza, Bari 1971, pp. 9-148.
- PASTERNAK B., *Il dottor Živago*, trad. dal russo di ZVETERMICH P., Feltrinelli, Milano 1957.
- PAUTASSO S., *Gli anni Ottanta e la letteratura. Guida all'attività letteraria in Italia dal 1980 al 1990*, Rizzoli, Milano 1991.
- PEDOTA G., *Dopo il moderno. Saggi sulla poesia contemporanea*, CFR, Piateda 2012.
- PÉGUY C., *Il portico del mistero della seconda virtù*, Jaca Book, Milano 1978.
- PERANI M., *La concezione ebraica del tempo. Appunti per una storia del problema*, in "Rivista Biblica", 26, 1978, pp. 401-421.
- PERILLI L., TAORMINA P.D., *La filosofia antica. Itinerario storico e testuale*, UTET, Torino 2012.
- PERRINI M., (a cura di), *A Diogneto. Alle sorgenti dell'esistenza cristiana*, Editrice La Scuola, Brescia 1984.
- PETROCCHI G., *Il dolce stil novo*, in CECCHI E., SAPEGNO N., *Storia della letteratura italiana* (a cura di), *Le origini e il Duecento*, Garzanti, Milano 1965, pp. 729-774.
- PETROCCHI G., *Il sentimento religioso all'origine della letteratura italiana*, a cura di FUMAGALLI E., San Paolo, Cinisello Balsamo 1966.

- PHILIPPSON P., *Origini e forme del mito greco*, trad. di MONTEVECCHI F., Bollati Boringhieri, Torino 1983.
- PHILONENKO A., *La théorie kantienne de l'histoire*, Vrin, Paris 1986.
- PICCINI D., (a cura di), *La poesia italiana dal 1960 a oggi*, Rizzoli, Milano 2005.
- PICHT G., *Kants Religionsphilosophie. Vorlesungen und Schriften, Studienausgabe*, Klett-Cotta, Stuttgart 1985.
- PIEMONTESE F., *Il sentimento religioso nella poesia di Ungaretti*, in "Studium", 45, 1949, pp. 217-231.
- PIEPER J., *Über das Ende der Zeit. Eine geschichtsphilosophische Betrachtung*, Topos plus Verlagsgem, Kevelear 2014.
- PIERACCI HARWELL M., *Un cristiano senza chiesa e altri saggi*, Studium, Roma 1995.
- PIERI M., *Biografia della poesia. Sul paesaggio mentale della poesia italiana del Novecento*, La Pilotta, Parma 1979.
- PIFANO P., *Tra teologia e letteratura. Inquietudine e ricerca del sacro negli scrittori contemporanei*, Edizioni Paoline, Milano 1990.
- PIROZZI C., 'La poesia-si sa-si affida al tempo'. *Rassegna stampa sul primo ermetismo fiorentino: Luzi, Parronchi, Bigongiari*, SEI, Firenze 2004.
- PIRANDELLO L., *Novelle per un anno*, a cura di COSTANZO M., Mondadori, Milano 1985.
- PIRANDELLO L., *Saggi, poesie, scritti varii*, a cura di LO VECCHIO-MUSTI M., Mondadori, Milano 1960.
- PIREDDU N., *La forma della decadenza: Joris-Karl Huysmans, ovvero del lusso narrativo*, in ID., *Antropologi alla corte della bellezza. Decadenza ed economia simbolica nell'Europa fin de siècle*, Fiorini, Verona 2002, pp. 245-302.
- PIRILLO N., (a cura di), *Kant e la filosofia della religione*, Morcelliana, Brescia 1996.
- PIRODDA G., *Letteratura delle regioni d'Italia, Sardegna. Storia e testi*, La Scuola, Brescia 1992.
- PISANÒ G., *Il sodalizio Betocchi-Comi e altro Novecento*, Caproni, Macrì, Pagano, Coppola, Congedo, Galatina Lecce 1996.
- PLEBE A., EMANUELE P., *Leggere Kant*, Armando, Roma 1982.
- PODENZANI M., *Il libro di Ada Negri*, Ceschina, Milano 1970.
- POLVERELLI M., *Kronos o Kairos?*, Kimerik, Patti 2010.
- POMIAN K., *Tempo/temporalità*, in *Enciclopedia Einaudi*, 14, Torino 1982, pp. 24-101.
- POPPER K.R., *La società aperta e i suoi nemici. Hegel e Marx falsi profeti*, Armando, Roma 1974.
- PORRO P., *Forme e modelli di durata nel pensiero medievale: l'aevum, il tempo discreto, la categoria "quando"*, Leuven University Press, Leuven 1966, pp. 51-164.
- PORTA A., *Poesia degli anni settanta. Antologia di poesia italiana dal 1968 al 1979*, Feltrinelli, Milano 1979.

- POSER H., *Dalla durata alla forma dell'intuizione. Il concetto del tempo nel XVII e XVIII secolo*, in AA.VV., *Filosofia del tempo*, a cura di RUGGIU L., Mondadori, Milano 1998, pp. 113-128.
- POUPARD P., *Fede e poesia. "Omaggio a Mario Luzi"*, Ediart, Todi 1999.
- POUPARD P., (a cura di), *La poetica della fede nel '900. Letteratura e cattolicesimo nel secolo della morte di Dio*, Liberal Libri, Firenze 2000.
- POZZI R., *Giobbe: un eroe moderno nella riflessione e nei versi di Mario Luzi*, in BALDASSARRI G., (a cura di), *I cantieri dell'italianistica. Ricerca, didattica e organizzazione agli inizi del XXI secolo*. Atti del XVIII Congresso dell'ADI (Padova, 10-13 settembre 2014), Adi Editore, Roma 2016, pp. 1-11 (*online*).
- POZZOLI L., *Immagine di Dio nel Novecento. Gesù, Lo Spirito e il Padre nella letteratura contemporanea*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1999.
- PRANDI S., *Da un intervallo del buio. L'esperienza poetica di Bartolo Cattafi*, Manni, San Cesareo di Lecce 2007.
- PREVE M., *Armonie dell'Ave Maria*, Edizioni Paoline, Alba 1948.
- PRIOR A., *Ensayos sobre filosofía del tiempo*, Alpha Decay, Barcelona 2019.
- PROUST M., *Alla ricerca del tempo perduto*, I, Mondadori, Milano 2015.
- PROUST M., *Alla ricerca del tempo perduto*, II, Einaudi, Torino 2008.
- PROUST M., *Alla ricerca del tempo perduto, Il tempo ritrovato*, VII, Mondadori, Milano 1993.
- PROUST M., *Il tempo ritrovato*, trad. di CAPRONI G., Mondadori, Milano 1962.
- PUCCHINI D., *L'Ineffabile non si dimostra: poetica e poesia in Adriano Grande*, in "Resine" 19, 73-74, 1977, pp. 35-40.
- PUGLIA A., *Scatola di bottoni*, con la Prefazione di HAIDAR H., CAPUTO R., Postfazione di BIANCO M., Aletti Editore, Villanova di Guidonia 2022.
- PULPITO M., *Parmenide e la negazione del tempo. Interpretazioni e problemi*, LED Edizioni Universitarie, Milano 2005.
- PULPITO M., *Teoria del divenire e concezione del tempo unico nel pensiero di Henri Bergson*, in "I Castelli di Yale", 3, 1998, pp. 99-115.
- PUPOLIZIO I., *Raccontare il tempo*, in "Iekyll.comm. International Journal on Science Communication", 1-2, 2002 (*online*).
- QUASIMODO S., *Poesie e Discorsi sulla poesia*, a cura di FINZI G., con la Prefazione di Bo C., Mondadori, Milano 1971.
- QUASIMODO S., *Lirici greci*, con un saggio di ANCeschi L., Mondadori, Milano 1951.
- QUINZIO S., *La croce e il nulla*, Adelphi, Milano 1984.
- QUINZIO S., *Che cosa ha veramente detto Teilhard de Chardin*, Ubaldini, Firenze 1967.
- QUIRICONI G., *Il fuoco e la metamorfosi. La scommessa totale di Mario Luzi*, Cappelli, Bologna 1980.
- QUOIST M., *Riuscire. Suggestimenti per una vita autenticamente cristiana*, SEI, Torino 1960.

- RABBI WOLFE DI ZBARAZ, in WIESEL E., (a cura di), *Contro la malinconia. Celebrazione hassidica*, Spirali, Milano 1989.
- RAHNER K., *Uditori della parola*, trad. it. di BELARDINELLI A., Borla, Torino 1967.
- RAMAT S., «Qualcosa che sa di leggenda»: la madre (e il figlio) nella poesia di Betocchi, in "Atelier", 15, 4, 1999, pp. 19-28.
- RAMAT S., *Storia della poesia italiana del Novecento*, Mursia, Milano 1982.
- RAMAT S., Bartolo Cattafi, in AA.VV., *Letteratura italiana. I contemporanei*, VI, Marzorati, Milano 1973, pp. 1371-1384.
- RATZINGER J., *Questioni preliminari ad una teologia della redenzione*, in ID., *Redenzione ed emancipazione*, Queriniana, Brescia 1975.
- RAVASI G., *L'incontro. Ritrovarsi nella preghiera*, Mondadori, Milano 2014.
- RAVASI G., *Bibbia e arte*, in *Nuovo Dizionario di Teologia Biblica*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1988, pp. 176-182.
- RAYMOND M., *De Baudelaire au Surréalisme*, Corrêa, Paris 1933.
- RAZZOTTI B., *Teilhard de Chardin. Dalla materia al verbo*, Messaggero, Padova 1999.
- REALE G., *Storia della filosofia antica. Dalle origini a Socrate*, Vita e Pensiero, Milano 1995.
- REALE G., ANTISERI D., *Il pensiero occidentale dalle origini ad oggi*, 3, Editrice La Scuola, 1983.
- REBORA C., *Le poesie*, a cura di MUSSINI G., SCHEIWILLER V., Garzanti, Milano 1988.
- REBORA C., *Lettere (1893-1930)*, a cura di MARCHIONE M., Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 1976.
- REICHENBACH H., *The Philosophy of Space & Time*, Dover Publications, Dover 1957.
- RELLA F., *Figure del male*, Feltrinelli, Milano 2002.
- RELLA F., *Ai confini del corpo*, Feltrinelli, Milano 2000.
- RELLA F., "L'avventura del pensiero", in AA.VV., *Dove va la filosofia italiana?*, Laterza, Roma-Bari 1986.
- RICCI G., *Il tempo della postlibertà. Destino e responsabilità in psicoanalisi*, Sugarco, Milano 2019.
- RICCI SINDONI P., *Franz Rosenzweig, L'altro, il tempo e l'eterno*, Edizioni Studium, Roma 2012.
- RICOEUR P., *La memoria, la storia, l'oblio*, Cortina, Milano 2003.
- RICOEUR P., *Tempo e racconto. Il tempo raccontato*, III, Jaca Book, Milano 1988.
- RICOEUR P., *Temps et Récit*, Éditions du Seuil, Paris 1984.
- RICOEUR P., *Ermeneutica filosofica e ermeneutica biblica*, trad. it. di SOTTILI A., Paideia, Brescia 1983.
- RICOEUR P., *Tempo e racconto*, I, Jaca Book, Milano 1983.
- RIEGL A., *Spättrömische Kunst-Industrie*, in "Gnomon", 5, 1929, pp. 195-213.

- RIEGL A., *Die Spätromische Kunstindustrie nach den Funden in Österreich-Ungarn*, Verlag der KK Hof- und Staatsdruckerei, Wien 1901 und 1923, 2 Bd (Bd 1).
- RIGHETTI F., *Il racconto di sé tra temporalità ed etica. Paul Ricoeur e la teoria della narrazione*, in «Lo sguardo. Rivista di Filosofia», 11, 2013, pp. 213-228.
- RIGHI L., *Giovanni Papini imperatore del nulla: 1881-1981*, Tipografia Sbolci, Firenze 1981.
- RIGO P., *La luce su di sé: il bisogno della luce nell'ultimo Luzi*, in «Rivista di Studi Italiani», 31, 1, 2013, pp. 437-470.
- RIGO P., *Squillò luce sulla metafora in Mario Luzi*, Sacco, Roma 2012.
- RIMBAUD A., *Opere*, Mondadori, Milano 1975.
- RINALDI M., *La crisi della poesia e della critica italiana del Novecento*, Anima e Pensiero, Napoli 1969.
- RINDONE E., *Il problema del tempo e della storia nella filosofia medioevale*, in «Il Giardino dei Pensieri. Studi di Storia della Filosofia», 2003 (online).
- RISA M.P., *Poesie-Preghiere da San Francesco ad oggi*, Agorà, Catania 2016.
- RITROVATO S., GIULIETTI A., TABANELLI G., (a cura di), *Carlo Betocchi*, Regione Toscana, Consiglio Regionale 2018.
- RIZZOLI L., MORELLI G.C., *Mario Luzi. La poesia, il teatro, la prosa, la saggistica, le traduzioni*, Mursia, Milano 1992, pp. 129-156.
- ROERO S.C., VIOLA T., *I paradossi di Zenone sul movimento*, in «Rendiconti del Seminario Matematico», 34, 1976, pp. 141-152.
- ROGANTE G., *La frontiera della parola. Poesia e ricerca di senso: da Pascoli a Zanzotto*, Studium, Roma 2003.
- ROGANTE G., *Mario Luzi poeta della parola e del dolore*, in ELLI E., LANGELLA G., (a cura di), *Studi di letteratura italiana in onore di Francesco Mattesini*, Vita e Pensiero, Milano 2000, pp. 13-20.
- ROGER J., (a cura di), *Voix de Peguy, échos, résonances*, in «Colloques de Cerisy-Littérature», Paris 2016.
- ROMBI B., *Angelo Barile, L'ospite discreto*, Sabatelli, Savona 1989.
- RONCONI E., (a cura di), *Dizionario generale degli autori italiani contemporanei*, Vallecchi, Firenze 1976.
- RONDONI D., *Salvare la poesia della vita*, Edizioni Messaggero, Padova 2018.
- RONDONI D., *Lo sguardo, la nebbia, le stelle: per un'interpretazione del vedere pascoliano*, in «Rivista Pascoliana», 3, 1991, pp. 135-146.
- RORTY R., *La filosofia dopo la filosofia*, Laterza, Roma-Bari 2003.
- ROSENZWEIG F., BUBER M., *Die Schrift (Die Bibel)*, Bibelgesellschaft Verlag, Stuttgart 1992.
- ROSENZWEIG F., ROSENSTOCK E., *La radice che porta. Lettere su ebraismo e cristianesimo*, a cura di BONOLA G., Marietti, Casale Monferrato 1992.
- ROSENZWEIG F., *La stella della redenzione*, trad. it. di BONOLA G., Marietti, Genova 1985.

- ROSSI A., *L'osso, l'anima di Bartolo Cattafi*, in "L'Approdo Letterario", X, 26, 1964, pp. 143-145.
- ROSSI M., *Marx e la dialettica hegeliana*, Editori Riuniti, Roma 1960.
- ROSSI P., *Avventure e disavventure della filosofia. Saggi sul pensiero italiano del Novecento*, Il Mulino, Bologna 2009.
- ROVELLI C., *L'ordine del tempo*, Adelphi, Milano 2017.
- ROVELLI C., *Che cos'è il tempo? Che cos'è lo spazio?*, Di Renzo, Roma 2014.
- RUFFINI P., *Bartolo Cattafi*, in GELLI P., LAGORIO G., (a cura di), *Poesia italiana. Il Novecento*, Garzanti, Milano 1980, pp. 51-58.
- RUGGIU L., *Tempo, coscienza e essere nella filosofia di Aristotele. Saggio sulle origini del nichilismo*, Plaisance, Pistoia 2017.
- RUGGIU L., *Il tempo in questione. Paradigmi della temporalità nel pensiero occidentale*, Guerini e Associati, Milano 1998.
- RUGGIU L., (a cura di), *Filosofia del tempo*, Mondadori, Milano 1995.
- RŪMI M.J., *Teofania*, trad. it. di TUBINO S., in DE VITRAY MEYEROVITVCH E., (a cura di), *I mistici dell'Islam. Antologia del sufismo*, Guanda 1991.
- RUSCHIONI A., *Ada Negri e la poetica della luce*, in AA.VV., *Studi in onore di Alberto Chiari*, Paideia, Brescia 1973, pp. 1107-1137.
- RUSS J., *L'etica contemporanea*, a cura di GALLI G., trad. it. di PASQUALI A., Il Mulino, Bologna 2007.
- RUSSELL B., *I principi della matematica*, trad. it. di GEYMONAT L., Longanesi, Milano 1963.
- SABRINO G., *Ada Negri «Tu poeta sarai»*, in PETRIGNANI S., (a cura di), *Una donna, un secolo*, Il Ventaglio, Roma 1986, 63-69.
- SACCENTI M., *Appunti sul «romanzo plurimo» bacchelliano*, in "Studi Novecenteschi", 2, 4, 1973, pp. 73-90.
- SACCONE A., *Ungaretti*, Salerno Editrice, Roma 2012.
- SAFRANSKI R., *Zeit. Was sie mit uns macht und wir was aus ihr machen*, Fischer Taschenbuch Verlag, Frankfurt 2020.
- SALA G.B., *Kant und die Frage nach Gott: Gottesbeweise und Gottesbeweiskritik in den Schriften Kants*, De Gruyter, Berlin-New York 1990.
- SALMANN E., *La teologia è un romanzo. Un approccio dialettico a questioni cruciali*, Edizioni Paoline, Milano 2010.
- SALMANN E., *Contro Severino. Incanto e incubo del credere*, Piemme, Casale Monferrato 1996.
- SANTAGATA M., CAROTTI L., CASADEI A., TAVONI M., *Il Filo rosso. Antologia e storia della letteratura italiana ed europea. Primo Novecento*, Editori Laterza, Bari 2006.
- SANTERO D., *Il «limite sconosciuto»: Betocchi lettore di Leopardi*, in "Studi Novecenteschi", 32, 69, 2005, pp. 123-144.
- SANTINELLO G., (a cura di), *Tempo ed esperienza religiosa*, Libreria Gregoriana, Padova 1986.
- SANTOLI C., *L'incanto dell'altrove nella poesia di Carlo Betocchi*, in "Sinestesie", 16, 2018, pp. 287-299.

- SANTUCCI L., *Poesia e preghiera nella Bibbia*, Gribaudo, Torino 1979.
- SAPIENZA G.I., *L'unione creatrice. Amore e creazione secondo Teilhard de Chardin*, Edizioni La Zisa, Palermo 2017.
- SAPIENZA G.I., *Sintesi in Cristo Omega. L'evoluzione spiritualizzante nel pensiero di Teilhard de Chardin*, Ila Palma, Palermo 2003.
- SARALE N., *L'incontro con Cristo di Giovanni Papini*, Edizioni Vivere In, Firenze 1991.
- SARALE N., *Dall'ateismo alla mistica. Clemente Rebora*, Edizioni Dehoniane, Bologna 1981.
- SARTRE J.P., *L'essere e il nulla*, trad. di DEL BO G., Il Saggiatore, Milano 1972.
- SARTRE J.P., *Le mosche*, Bompiani, Milano 1947.
- SARTRE J.P., *Une idée fondamentale de la phénoménologie de Husserl: l'intentionnalité*, in ID., *La transcendance de l'ego. Esquisse d'une description phénoménologique*, Vrin, Paris 1965.
- SARZANA P., *Ada Negri: «i rapimenti prima della preghiera»*, in GIBELLINI P., DI NINO N., (a cura di), *La Bibbia nella letteratura italiana. L'età contemporanea*, Morcelliana, Brescia 2009.
- SCALONI V., *La concezione del tempo nella filosofia di Ernest Bloch e le fonti idealistiche: Kant, Hegel, Schelling*, in "Rivista di Storia della Filosofia", 59, 2, 2004, pp. 483-514.
- SCARAMUCCI I., *Mario Luzi, o del «Lungo viaggio verso la luce»*, in "Ragguaglio Librario", 50, 10, 1982, pp. 326-327.
- SCARCA G., *Nell'oro e nell'azzurro. Poesia della Liturgia in Cristina Campo*, Ancora, Milano 2010.
- SCHNEIDERS S., *Biblical Spirituality*, in LINCOLN A.T., MCCONVILLE J.G., PIETERSEN K.I., (ed.), *The Bible and Spirituality. Exploratory Essays in Reading Scripture, Spirituality*, "Cascade Books", 199, Wipf and Stock Publisher, Eugene-Oregon 2013, pp. 128-150.
- SCHÖPFLIN K., *La Bibbia nella letteratura mondiale*, trad. it di DANNA C., Queriniana, Brescia 2013.
- SCHULZE W.A., *Angelus Silesius und Rainer Maria Rilke*, in "Evangelische Theologie", 1958, pp. 185-190.
- SCICOLONE G., *Trasformare il tempo in occasione*, in AA.VV., *Giubileo e potere*, Edizioni Associate, Roma 1998.
- SEGRE C., OSSOLA C., *Antologia della poesia italiana del Novecento*, Einaudi, Torino 2003.
- SENNA P., *Il volto affabile delle parole. Le collaborazioni di Angelo Barile a «Persona»*, in BARONI G., (a cura di), *Letteratura e riviste*, Giardini, Pisa-Roma 2004, pp. 157-189.
- SEVERO S., *Vita di Martino*, EDB, Bologna 2003.
- SHAW G.B., *La professione della signora Warren*, Edizioni Clandestine Highlander, Massa 2019.
- SHEWRING H., *Notes on Niceta*, in "The Journal of Theological Studies", 31, 121, 1929, pp. 49-53.

- SHOLEM G., *Le grandi correnti della mistica ebraica*, Einaudi, Torino 2008.
- SIGNORILE M., *Scrittori italiani con notizie storiche e letterarie. Ada Negri*, Paravia, Torino 1942.
- SILESIUS A., *Il pellegrino cherubico*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1989.
- SILIBERTI P., *I pieni e i vuoti nelle arti*, (Tesi di Laurea) Accademia delle Belle Arti, Foggia 2003-2004.
- SIMMEL G., *Lebensanschauung. Vier metaphysische Kapitel*, in ID., *Gesamtausgabe*, Bd. 16, Suhrkamp, Frankfurt 1999, 209-245.
- SIMMEL G., *Die Probleme der Geschichtsphilosophie*, Duncker & Humblot, Leipzig 1892, trad. it. *I problemi della filosofia della storia*, Marietti, Casale Monferrato 1982.
- SLOTERDIJK P., *Zorn und Zeit. Politisch-psychologischer Versuch*, Suhrkamp Verlag GmbH, Frankfurt 2006.
- SOFRONIO A., *Opsòmetha tòn Theòn kathos Esti*, Stravropegic, Monastery of St. John Baptist, Maldon 1992.
- SOLMI S., *Quasimodo e la lirica moderna*, in ID., *La letteratura italiana contemporanea, I, Scrittori negli anni. Note e recensioni. Ritratti di autori contemporanei. Due interviste*, a cura di PACCHIANO G., Adelphi, Milano 1992.
- SOLŽENICYN A., *Un mondo in frantumi*, La Casa di Matriona, Milano 1978.
- SPADARO A., *A che cosa «serve» la letteratura?*, ELLEDICI-La Civiltà Cattolica, Roma 2012.
- SPADARO A., *L'altro fuoco. L'esperienza della letteratura*, Jaca Book, Milano 2009.
- SPADARO A., *Abitare nella possibilità. L'esperienza della letteratura*, Jaca Book, Milano 2008.
- SPADARO A., «Letteratura come vita» nel dibattito tra Carlo Bo e Carlo Betocchi, in "La Civiltà Cattolica", 1, 2002.
- SPADARO A., *Scoprire senza selci l'altro fuoco. La poesia di Bartolo Cattafi*, in "La Civiltà Cattolica", 153, 1, 2002, pp. 245-258.
- SPAEMANN R., *Der Streit der Philosophen*, in ID., *Wozu Philosophie? Stellungnahmen eines Arbeitskreises*, HERMANN L., (hrsg.von), de Gruyter, Berlin-NewYork 1978.
- SPAGNOLETTI G., (a cura di), *Poesia italiana contemporanea (1909-1959)*, Guanda, Bologna 1964.
- SPARACO C., *La fine della postmodernità. La riflessione filosofica e l'oggi*, Edisud, Salerno 2003.
- SPARTÀ S., *Poesia di ispirazione cristiana 1860-1966*, Rogate, Roma 1996.
- SPEDICATO ESPOSITO F., *I viaggi di ritorno. Itinerario poetico, filosofico e sapienziale di Mario Luzi*, Fondazione Mario Luzi, Roma 2013.
- SPENCER H., *First Principles*, Williams & Norgate, 14, Henrietta Street, Covent Garden, London 1862
- SPINA A., *Conversazione in Piazza Sant'Anselmo e altri scritti. Per un ritratto di Cristina Campo*, Scheiwiller, Milano 1993.

- STĂNILOAE D., *Dio è amore*, in SINDONI A., DI SALVO L., (a cura di), *Tempo sacro e tempo profano. Visione laica e visione cristiana del tempo e della storia*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2002.
- STĂNILOAE D., *La preghiera di Gesù e lo Spirito Santo. Meditazioni teologiche*, con la presentazione di SPIDLIK T., Città Nuova, Roma 1988.
- STĂNILOAE D., *La Chiesa e il tempo*, in "Ortodoxia", 3, 1982.
- STĂNILOAE D., *Dio è amore. Indagine storico-teologica nella prospettiva ortodossa*, Città Nuova, Roma 1980.
- STĂNILOAE D., *The Orthodox Dogmatic Theology*, Institutul Biblic si de Misiune, Bucharest 1978.
- STEFANI L., *La biblioteca e l'officina di Betocchi*, Bulzoni, Roma 1994.
- STEFANI L., (a cura di), *Carlo Betocchi*. Atti del Convegno di Studi (Firenze, 30-31 ottobre 1987), Le Lettere, Firenze 1990.
- STEIN MURRAY M., CARAMAZZA E., *Temporalità, vergogna e il problema del male*, Moretti & Vitali, Bergamo 2019.
- STEINHART E., *Teilhard de Chardin and Transhumanism*, in "Journal of Evolution and Technology", 20, 1, 2008, pp. 1-22.
- STERNBERG M., *La grande cronologia. Tempo e spazio nel racconto biblico della storia*, San Paolo, Milano 2015.
- STERPELLONE L., *Dagli Dei al DNA. L'affascinante cammino della medicina nei secoli*, Delfino, Sassari 1995.
- STORONI PIAZZA A.M., «Il tempo è un fanciullo che gioca». *Figure del tempo in Eraclito e nei miti greci*, Viella, Roma 2008.
- STRADA D., *Scribere proposui 1267*, in KINDLEBEN C.W., *Studentliender Niemeyer*, Halle 1871.
- SUBINI T., *La necessità di morire. Il cinema di Pier Paolo Pasolini e il sacro*, Fondazione Ente dello Spettacolo, Venezia 2009.
- SYMONS A., *The Symbolist Movement in Literature*, Constable, London 1911.
- TAGORE R., *Ricolta votiva*, trad. it. di TAGLIALATELA E., in *Scrittori italiani e stranieri. Poesie*, Carabba, Lanciano 1917.
- TAINE H., *Histoire de la littérature anglaise*, Hachette, Paris 1864
- TANDA N., *Letteratura e lingue in Sardegna*, Edes, Sassari 1984.
- TARONI P., *Filosofie del tempo. Il concetto di tempo nella storia del pensiero occidentale*, Mimesis, Milano 2013.
- TARSI M.C., *Alla resa dei conti. Appunti per una lettura dell'ultimo Betocchi*, in "Resto", 55, 2008, pp. 41-69.
- TARSI M.C., *Bibliografia di Carlo Betocchi*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 2008.
- TASSONI L., *La Bibbia come ipotesto e linguaggio della poesia italiana contemporanea. Bibbia e poesia nel '900: incontro con Piero Bigongiari, Maura del Serra, Mario Luzi. Coordina Anna Dolfi. Interventi di Claudio Leonardi, Oreste Macrì, Carlo Ossola*, in STELLA F., (a cura di), *La scrittura infinita. Bibbia e poesia in età romantica e contemporanea*. Atti

- del Convegno di Firenze (Gabinetto Vieusseux-Palazzo Strozzi, Sala Ferri, 25-26 giugno 1997), Olschki, Firenze 1999, pp. 83-104.
- TAURISANO I., *Santa Caterina da Siena-Patrona d'Italia*, Ferrari, Roma 1940.
- TERESA D'AVILA, *Vita*, Rizzoli, Milano 1962.
- TERNON Y., *Lo Stato criminale. I Genocidi del XX secolo*, Corbaccio, Milano 1997.
- TESTA E., (a cura di), *Dopo la lirica*, Einaudi, Torino 2005.
- TIRINNANZI E., *Bibliografia di Domenico Giuliotti*, in "Otto-Novecento", 12, 1, 1988, pp. 221-236.
- TITTA ROSA G., *Le feste delle stagioni*, Edizioni di Solaria, Firenze 1928.
- TONI R., *Libertà come fondamento nel primo pensiero di Martin Heidegger*, in "Divus Thomas", 174, 3, 2001, pp. 350-367.
- TRESMONTANT C., *Cristianesimo, filosofia, scienze*, Jaca Book, Milano 1981.
- TRESMONTANT C., *Le idee fondamentali della metafisica cristiana*, Morcelliana, Brescia 1963.
- TRIACCA A.M., *Tempo e liturgia*, in SARTORE D., TRIACCA A.M., (a cura di), *Nuovo Dizionario di Liturgia*, Edizioni Paoline, Roma 1983, pp. 1494-1508.
- TRIOMPHE R., *Joseph de Maistre. Étude sur la vie et sur la doctrine d'un matérialiste mystique*, Droz, Genève 1968.
- TRIEPI L., *Le aporie della mimesis. Configurazione e rfigurazione del tempo storico in Walter Benjamin e Paul Ricoeur*, in Quaderno 15 di "Agon", 24, 2020.
- TUROLDO D.M., *O sensi miei... Poesie (1948-1988)*, Rizzoli, Milano 1996.
- TUROLDO D.M., *Mie notti con Qohelet*, Garzanti, Milano 1992.
- TUROLDO D.M., *Opere e giorni del Signore*, Edizioni Paoline, Cinisello Balsamo 1989.
- TUROLDO D.M., *Il grande male*, Mondadori, Milano 1987.
- TUSINI G.L., *Il fronte della forma. Percorsi nel Kunstwollen assieme a Riegl, Wölfflin, Panofsky, Worringer*, Bononia University Press, Bologna 2005.
- UFFREDUZZI M., *Poeti italiani di ispirazione cristiana del Novecento*, Sabatelli, Savona-Genova 1979.
- UFFREDUZZI M., *La poesia dei cattolici italiani, 1909-1968. Scelta dei testi, note bibliografiche, bibliografia critica*, Edizioni Nuove, Roma 1969.
- ULIVI F., SAVINI M., *Poesia religiosa italiana. Dalle origini al'900*, Piemme, Casale Monferrato 1994.
- UNGARETTI G., *Vita d'un uomo. Saggi e interventi*, a cura di DIACONO M., REBAY L., Mondadori, Milano 1974.
- UNGARETTI G., *Vita d'un uomo. Tutte le poesie*, a cura di PICCIONI L., Mondadori, Milano 1969.
- UNTERSTEINER M., *Parmenide. Studio critico. Frammenti, testimonianze, commento*, Fratelli Bocca, Torino 1925.

- VALLI D., *Chiamami maestro. Vita e scrittura con Girolamo Comi*, Manni, San Cesareo di Lecce 2008.
- VALLI D., *Girolamo Comi*, Milella, Lecce 1977.
- VALLI D., *Anarchia e misticismo nella poesia italiana del primo Novecento*, Milella, Lecce 1973.
- VALLI D., *Saggi sul Novecento poetico*, Milella, Lecce 1967.
- VALSECCHI A., *In lotta con Dio. La ricerca, il rifiuto, la fede in alcuni scrittori e poeti del XX secolo*, Mimep-Docete, Milano 2007.
- VASILE G., (a cura di), *Mario Luzi. Da un'oscurità raggianti. Edizione rumena*, Fondazione Mario Luzi, Roma 2015.
- VENDEMIATI A., *Universalismo e relativismo nell'etica contemporanea*, Marietti, Genova-Milano 2007.
- VENÈ G.F., *Gli operai superuomini di A. Negri*, in GRANA G., (a cura di), *Novecento*, I, Marzorati, Milano 1980, pp. 704-709.
- VENTURINI R., *Tempo, soggetto e società*, FrancoAngeli, Milano 2018.
- VERDINO S., *Luzi da Leopardi a Dante*, in "Cuadernos de Filología Italiana", 8, 2005, pp. 195-202.
- VERDINO S., (a cura di), *Luzi cantore della luce*, Cittadella, Assisi 2003.
- VERDINO S., (a cura di), *Omaggio a Mario Luzi*, in "Resine" 21, 80, 1999, pp. 3-40.
- VIAN N., VIAN P., *Domenico Giuliotti-Giovanni Papini, Carteggio, I (1913-1927), II (1928-1939), III (1949-1955)*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 1984-1991.
- VIGÉE C., *La manna e la rugiada. Feste della Torah*, Borla, Roma 1988.
- VIGORELLI G., *Il gesuita proibito. Vita e opere di Pierre Teilhard de Chardin*, Il Saggiatore, Milano 1963.
- VINCO R., *Che cos'è il tempo? Spunti per una riflessione storico-filosofica*, in "Esperienza e Teologia", 10-11 2000, pp. 69-78.
- VIOLA E., *Passione di Clemente Maria Rebora. Testimonianze rosminiane e poesie*, con una nota di MONTALE E., Interlinea Sodalitas, Novara-Stresa 1993.
- VIOLA E., *Mania dell'eterno. Gli ultimi due anni della vita di Clemente Rebora nel diario del suo infermiere*, La Locusta, Vicenza 1980.
- VITIELLO V., *Non dividere il sì dal no. Tra filosofia e letteratura*, Laterza, Roma-Bari 1996.
- VIVIANI C., *La fine che si fa inizio*, in "Atelier", 4, 1999, pp. 35-37.
- VOLPINI V., *Carlo Betocchi*, La Nuova Italia, Firenze 1971.
- VOLPINI V., *Carlo Betocchi*, in ACCROCCA E.F. (a cura di), *Ritratti su misura di scrittori italiani*, Il Sodalizio del libro, Venezia 1960.
- VOLPINI V., *Antologia della poesia religiosa italiana contemporanea*, Vallecchi, Firenze 1952.
- VOLTAIRE (F.M. AROUET DE), *Dictionnaire philosophique*, À. Londres, (Genève), Gabriel Gasset 1764, s.v. Bêtes.

- WEIL S., *Lettera sulla responsabilità della letteratura*, in WEIL S., *Poesie e altri scritti*, con l'Introduzione di MARCHETTI A., Crocetti, Milano 1993.
- WEIL S., *Perspectives. Allons-nous vers la révolution prolétarienne?*, in *O C I Premiers écrits philosophiques*, Gallimard, Paris 1988.
- WEIL S., *Quaderni*, 4, Adelphi, Milano 1985.
- WEIL S., *Quaderni*, 2, Adelphi, Milano 1982.
- WEIL S., *Attesa di Dio. Riflessione sull'utilità degli studi scolastici, al fine dell'amore di Dio*, Rusconi, Milano 1972.
- WEIL S., *Du temps*, in "Libres propos" (Nîmes), Nuova Serie, 3, 8, 1929, pp. 387-392.
- WEIL S., *Sur la finalité*, in "Frammenti di topo", 7, 1926.
- WEINBERG S., *The First Three Minutes. A Modern View of the Origin of the Universe*, Basic Books, New York 1977.
- WELLEK R., *Concepts of Criticism*, Yale University Press, New Haven-London 1963.
- WELLS G.A., *Herder and After. A Study in the Development of Sociology*, Farrar, Straus and Co, New York 1959.
- WHITROW G.J., *The Natural Philosophy of Time*, Oxford University Press, Oxford 1980.
- WIESEL E., *L'eccesso del male e l'indicibile sofferenza*, in AMODIO P., GIANINI G., LISSA G., *Auschwitz. L'eccesso del male*, Guida, Napoli 2004.
- WIESEL E., *Credere o non credere*, Giuntina, Firenze 1986.
- WIESEL E., *Parole di straniero*, Spirali, Milano 1986.
- WILCKENS U., *Theologia des Neuen Testaments*, Bd 2/1, Neukirchener Verlag, Neukirchener 2007.
- WILD J., *Husserl's Life-World and the Lived-Body*, in STRAUS E.W., (a cura di), *Phenomenology. Pure and Applied*, Duquesne University Press, Pittsburgh 1964, pp. 10-28.
- WILLIAMS J., *Gilles Deleuze's Philosophy of Time. A Critical Introduction and Guide*, Edinburgh University Press, Edinburgh 2011.
- WILLIAMS W.C., CAMPO C., SCHEIWILLER V., *Il fiore è il nostro segno. Carteggio e poesie*, a cura di PIERACCI HARWELL M., Scheiwiller, Milano 2001.
- WIMMER R., *Kants kritische Religionsphilosophie*, De Gruyter, Berlin-New York 1990.
- WITTGENSTEIN L., *Libro blu e libro marrone*, Einaudi, Torino 2000.
- WITTGENSTEIN L., *Tractatus logico-philosophicus*, Einaudi, Torino 1995.
- YIP, *Yale Italian Poetry*, Yale University Press, Yale 1997.
- YOVEL Y., *Kant and the Philosophy of History*, Princeton University Press, Princeton 1980.
- ZAGARRIO G., *Luzi*, La Nuova Italia, Firenze 1968.
- ZANIBONI L., *Itinerari poetici*, Marna, Bergamo 2003.
- ZELLER E., *La filosofia dei greci nel suo sviluppo storico (1844-55)*, a cura di MONDOLFO R., La Nuova Italia, Firenze 1932.

- ZICHICHI A., *Tra fede e scienza. Da Giovanni Paolo II a Benedetto XVI*, Il Saggiatore, Milano 2005.
- ZICHICHI A., *Il vero e il falso*, Il Saggiatore, Milano 2003.
- ZICHICHI A., *L'irresistibile fascino del Tempo. Dalla Resurrezione di Cristo all'universo subnucleare*, Il Saggiatore, Milano 2000.
- ZIĘBA Z., *The meaning of the expression levav hokmà. The heart of wisdom (Ps, 90:12) in the context of the transitory and frail life of human beings*, in "The Polish Journal of Biblical Research", 7, 2008, pp. 113-124.
- ŽIŽEK S., *Evento*, UTET, Torino 2014.
- ZIZZI M., *Autoritratto con monade. Fenomenologia della poesia in Girolamo Comi*, Pensa Multimedia, Lecce 2000.
- ZOBOLI P., *Caproni religioso*, in ID., *Linea ligure. Sbarbaro, Montale, Caproni*, Interlinea, Novara 2006.
- ZOVATTO P., *Il percorso spirituale di Ada Negri. Con inediti a Silvio Benco, a Giulio Barsotti e a Giuseppe De Luca*, Centro Studi Storico-Religiosi del Friuli Venezia Giulia, Trieste 2009.
- ZUBLENA P., *Il Betocchi di Luzzi. Storia e critica di un dissidio tra amici*, in "Autografo", 51, 1, 2004, pp. 103-116.

INDICE DEI NOMI

- Abbagnano N., 230.
 Abramo, 23, 30n., 128.
 Acevedo G., 50n.
 Achille, 180n.
 Adamo, 108, 128, 133.
 Adelchi, 19.
 Adorno F., 180n.
 Adorno T.W., 39n.-40n., 230, 335, 357 e n., 418, 508n.
 Agamben G., 32n., 508n.
 Agnello di Dio, 115, 506.
 Agnoletti F., 435.
 Agosti S., 469n.
 Agostino A., 23.
 Agostino (San), 14 e n.-15, 21n., 28 e n.-30, 87n., 93n., 113n., 130n., 139, 150, 163n.-164 e n., 177n.-178, 184 e n., 186 e n., 219 e n., 224n., 233-234 e n., 237, 240-241, 285n., 366-368, 406, 485.
 Albertine, 26n.
 Alberto Magno, 186, 420.
 Albisani S., 510, 512.
 Aleramo S., 453.
 Alessio Mainardi (personaggio di Elio Vittorini), 601.
 Alexander S., 183 e n.
 Alfieri V., 167n.
 Alhazen (Abū ‘Alī al-Hasan ibn al-Hasan ibn al-Haytha), 378.
 Aliberti C., 423n.
 Alici L., 14n., 24, 233n.
 Alighieri D., 70-71, 114n., 137, 160n., 167n., 418n.-419, 446, 451, 454, 456, 484n.-485, 496, 645.
 Aligi L., 23.
 Alter R., 409n.
 Althusser L., 231.
 Alvaro C., 448.
 Amodio P., 122n.
 Anassagora, 352.
 Anassimandro, 33, 233.
 Anceschi L., 453n., 457n.
 Andrea (Apostolo), 142.
 Andrea di Creta, 164.
 Anedda A., 457.
 Angeli G., 421.
 Angeli S., 443.
 Angelo Gabriele, 115n., 166, 518.
 Anna (Santa), 161.
 Annas J., 120n.
 Annetta (o Arletta, Montale), 78.
 Antiseri D., 327n., 331n., 333n.
 Antonini B., 410n.

- Antonini G., 439n.
 Anzulewicz H., 186n.
 Apollinaire G., 447.
 Apollo, 86.
 Aportone A., 233n.
 Apostoli, 95, 100, 486.
 Apostoliti P., 410n.
 Archimandrita Sofronio, 97n.
 Ardigò R., 229, 336.
 Ardourel V., 181n.
 Arendt A., 231.
 Argo (cane di Ulisse), 506.
 Arimane, 26n.
 Aristotele, 14 e n., 18 e n., 21 e n., 119n., 135, 142n., 178-179n., 184n.-186n., 224, 233 e n.-234 e n., 242 e n., 332, 378-379, 420 e n., 507.
 Arnone V., 440n.
 Artale Sanfilippo C., 440n.
 Artaud A., 467.
 Astengo D., 441n.
 Atanasio di Alessandria, 144n.
 Augé M., 231.
 Avancini N., 141n.
 Avicenna (Ibn Sīnā, alias Abū ‘Alī al-Ḥusayn ibn ‘Abd Allāh ibn al-Ḥasan ibn ‘Alī ibn Sīnā al-Balkhī al-Bukhārī o Pur-Sina), 378.
 Azzarà S.G., 23.

 Babić M., 409n.
 Bacchelli R., 40 e n.
 Bacci A. (cardinale), 425.
 Bachelard G., 40n., 230, 329.
 Badiou A., 344, 523.
 Bagnoli P., 440n.
 Balbi A., 38n.
 Baldacci L., 423n., 515.
 Baldassarri G., 471n., 478n.
 Baldini M., 440n.
 Balfour A.J., 340.
 Balmes J., 12n.
 Balthasar H.U. von, 341, 459, 521.
 Bandalo V., 488n., 493n.

 Banfi A., 230.
 Bàrberi Squarotti G., 81-82, 422, 429n.-432 e n., 457, 476-477.
 Bardon A., 24.
 Bargellini P., 447.
 Barile A., 410n., 421, 441, 462, 522.
 Barilli R., 344n.
 Baron S., 24.
 Baroni G., 62n., 439n., 441n.
 Barsotti P.G., 436.
 Barth K., 111 e n., 341, 506.
 Barthélemy M., 20n.
 Barthes R., 348.
 Bartolini L., 453.
 Basilio, 97, 176n.
 Bataille G., 358, 421.
 Battelli C., 443.
 Baudelaire C., 27, 58, 444-445, 447-448n., 529.
 Baudrillard J., 349.
 Bauman Z., 42.
 Beatrice Portinari, 70.
 Bellinzaghi R., 159.
 Bene L., 24.
 Benedetto XVI (Joseph Ratzinger), 128n., 167n., 353.
 Benini A., 14n.
 Benjamin W., 26 e n.-27, 36, 39 e n.-40 e n., 230, 233, 357 e n.
 Benn G., 355.
 Berardinelli A., 453n.
 Berdjaev N.A., 118n.
 Bergia S., 500.
 Bergson H., 14n., 21 e n.-23, 40n., 87n., 114n., 123n., 133n., 184n., 221, 229, 231, 233, 235-241, 243-248, 344n.-345n., 467, 472n., 515.
 Berkeley G., 222-223, 227 e n., 366n.-367.
 Berlinguer R., 24.
 Berlinguer L., 429n.
 Bernanos G., 92 e n., 147.
 Bernstein E., 231.
 Berra L., 433n.

- Bertolucci A., 457, 477.
 Bertran de Born, 71.
 Besançon A., 418n.
 Beschin G., 440n.
 Betocchi C., 11-13, 178, 243-248, 344, 354-355, 365n., 410n., 420, 431-432n., 442, 446-447, 453, 457, 462-465, 474, 478n.-479n., 488 e n.-489, 491-503, 505-506, 508-519, 521-535, 539-541, 544, 547-549, 551-554, 556-557, 560-561, 563-566, 568-570, 573-574, 576-582, 585-587, 589-593, 598-639, 641-647, 649-662.
 Bettelli G., 464.
 Biagioni L., 345n.
 Bianchi E., 24, 359n., 410n., 418n., 429n. 507n.-508n.
 Bianco M. (padre), 38n., 68n., 188n., 249n., 267n., 274n., 283n., 344n., 356n., 365n., 409n., 411n., 418n., 456n., 462n., 469n.
 Biemel W., 355n.
 Bignotti S., 508n.
 Bigongiari P., 425, 453n., 479n., 495.
 Binet A., 345 e n.
 Bingemer M.C., 409n.
 Bissoli C., 490.
 Biuso A.G., 24, 242 e n.
 Black M., 181n.
 Blacu J., 141n.
 Bloch E., 40n., 85, 190, 231, 242-243, 249-267, 269-270, 272-273, 287, 456.
 Blondel M., 229.
 Bloy L., 54.
 Bo C., 113n. 441n., 444n., 479n., 485, 488n., 495, 511, 526, 534.
 Boccaccio G., 410n., 418 e n.
 Böcklin A., 466.
 Bodei R., 40n.
 Boezio, 148, 179n., 235.
 Bohan E., 47n.
 Bohatec J., 274n.
 Boine G., 423.
 Bonaventura da Bagnoregio (San), 139, 163n., 496.
 Bonconte da Montefeltro, 70.
 Bondanella P., 345n.
 Bonhoeffer D., 37-38, 42, 54, 118, 127, 130-131, 165-166n., 175 e n., 442.
 Bonnor W., 38n.
 Bono E., 443, 464.
 Borges J., 17n., 27n., 114n.
 Borghi C., 23.
 Borgman E., 409n.
 Borsi G., 45.
 Bossuet J.B., 285 e n.
 Boutroux É., 83, 229.
 Bovone L., 47n.
 Brambilla A., 441n.
 Brancale D., 429n.
 Bremond H., 409n.
 Bresson R., 427.
 Brezzi F., 412n.
 Briganti P., 429n.
 Brjančaniinov I., 160-161.
 Bruchç L., 274n.
 Brunetto Latini, 70.
 Bruno D., 167.
 Bruno R., 345, 358-359.
 Brunschvicg L., 125.
 Buber M., 40n., 43n., 47n., 233, 452.
 Bufalino G., 420n.
 Buonofiglio M., 457n.
 Buonomano D., 14n.
 Buren P.M. van, 341.
 Burgoint J., 45.
 Burn A.E., 37n.
 Butler J., 520n.
 Buttafuoco A., 439n.
 Cacciaguida, 70.
 Cacciari M., 413 e n.
 Caino, 69, 480.
 Caioli F., 439n.
 Calvino I., 358, 506.

- Cambiano G., 180n.
 Cambon G., 441n.
 Campana D., 446, 451-452, 473-474, 494n., 496, 498, 509.
 Campo C. (Vittoria Guerrieri), 420, 424-429, 431, 478n.
 Canetti E., 506.
 Canetti L., 418n.
 Canettieri P., 418n.
 Cangrande della Scala, 419n.
 Cantelmo M., 441n.
 Capasso A., 61.
 Capocaccia A., 443.
 Caporossi C., 441n.
 Capra D., 429n.
 Caproni G., 23, 167n., 420 e n.-421 e n., 452-453, 457, 477-478, 493, 517, 520, 529.
 Caputo R., 411n.
 Carabellese P., 431.
 Caramazza E., 23.
 Caranci Alfano L., 492n.
 Carchedi F., 443.
 Cardarelli V., 40n., 446, 453.
 Carducci G., 434n.-435n., 443, 447-449, 453-454, 529.
 Carlyle T., 20.
 Carmine (personaggio di Pier Paolo Pasolini), 416.
 Carotti L., 477n.
 Carrol L., 181n.
 Casadei A., 477n.
 Casella, 70.
 Cassigoli R., 449.
 Cassirer E., 228, 327n.
 Castaldini A., 440n.
 Castelli D., 409n.
 Castelli F., 409n., 422n., 443n.
 Castellotti M., 443n.
 Castillo C., 283n.
 Caterina da Siena, 115-116 e n., 139, 434.
 Cattafi B., 420, 422-424.
 Cattaneo C., 229.
 Cau R., 432n.
 Cavallar G., 283n.
 Cavalletti S., 351, 359, 490.
 Cavalli P., 460.
 Cavallini G., 469n.
 Cecchetto A., 469n.
 Cecchi E., 61, 418n., 526n.
 Ceccotti L., 50n., 359n.
 Cecolin R., 24, 359n.
 Çelan P., 26-27 e n.
 Čemus R., 160.
 Cerere (Terra Madre), 519.
 Ceronetti G., 45, 426 e n.
 Cervantes Saavedra M. de, 114n.
 Cesbron G., 168.
 Changeux J.P., 326n.
 Char R., 358.
 Chesterton G.K., 148-149.
 Chiabrera G., 494n.
 Chiaranz P., 508n.
 Chiusano I.A., 91.
 Ciampi A., 478n.
 Cianciòlo U., 419n.
 Cicala R., 440n.
 Ciccarelli A., 345n.
 Cicerone, 28n.
 Ciceroni F., 410n.
 Cillerai B., 23.
 Cimmino L., 23.
 Cini A., 443.
 Cioni A., 419n.
 Cipolla C., 225n.
 Cirillo A., 39n., 114n.
 Citati P., 428-429 e n., 432n.
 Civilini E., 24.
 Civitavecchia P., 442n., 513-514, 528-529.
 Claesges U., 355n.
 Claudel P., 27 e n., 115.
 Cledonio, 144n.
 Clizia (personaggio di Eugenio Montale), 79-80, 84-85.
 Coccioli C., 113, 121.
 Cocteau C., 46.
 Codebò M., 24, 359n.
 Cohen H., 230.

Coleridge S.T., 451.
 Coletti V., 441n., 494n.
 Colsalvatico T., 21.
 Comes S., 439n.
 Comi G., 421, 441, 452, 462.
 Comte A., 229, 327n.
 Concheiro L., 24.
 Congar Y., 353, 491.
 Congreve W., 26n.
 Conquest R., 418n.
 Conradt M., 274n.
 Conte G., 460.
 Conti Calabrese G., 411n.
 Contini G., 440n., 475n.
 Copernico N., 38, 224.
 Corbière T., 445.
 Cordelli F., 453n.
 Corsano A., 410n., 443, 464.
 Cortellessa A., 441n.
 Cottini V., 24, 359n.
 Cousin V., 339.
 Craig H., 50n., 359n.
 Creatore, 62, 96, 99, 113-114, 121, 134, 136, 499, 513, 518, 526, 599, 627, 644, 659-660.
 Cremaschi L., 176n.
 Cristiani G., 443, 464.
 Cristini G., 410n.
 Cristo, 27n., 44 e n.-45, 48-49, 51, 62, 68, 70, 90n., 96-99, 109, 115n., 118n., 121, 134, 137, 140, 145, 147, 150-151, 157, 164n.-165n., 170-172, 185, 415-416, 420-421n., 437, 441, 466, 471n.-472n., 477-478 e n., 482, 484, 486 e n., 505, 510, 516, 518-519, 527.
 Croce B., 27n., 44, 83, 97-98, 118, 229, 313n., 341-342, 417 e n., 450, 453-454.
 Crono (dio), 18n., 59-60, 184.
 Crovi R., 429n.
 Cucchi M., 457 e n.
 Cullman O., 22n., 91n.
 Curci G., 421.
 Curci L., 443.
 Curi F., 345n.
 Curi U., 23.
 D'Agostini F., 344n.
 D'Agostino V., 476.
 D'Angelo P., 346n.
 D'Annunzio G., 443, 446-449, 453, 493n., 529.
 D'Ayala Valva L., 152.
 D'Elia A., 93n., 441n.
 D'Onofrio De Meo G., 443n.
 Da Re A., 349n.
 Dalila (personaggio di Pier Paolo Pasolini), 416.
 Dalmati M., 426.
 Dan L., 23, 50n., 359n.
 Danek J., 355n.
 Darwin C., 229, 345.
 David (personaggio di Carlo Betocchi), 527.
 Davide, 113n., 411n.
 Davies P., 14n., 23.
 De Benedetti P., 508 e n.
 De Caprio V., 495.
 De Chirico G., 466.
 De Giovanni N., 430n.
 De Martino E., 414.
 De Monticelli R., 23, 409n.-410n., 425.
 De Negri E., 194n.
 De Nicola F., 485.
 De Salvo L., 50n.
 De Santi G., 440n.
 De Santillana G., 184n.
 De Simone Palatucci A., 68n.
 De Sitter W., 376.
 De Stefano C., 425n.
 De Vitray Meyerovitsch E., 31n.
 Debenedetti A., 61.
 Debenedetti G., 444, 457n., 479n.
 Declève H., 355n.
 del Colle G., 410n., 421, 443, 463.
 Del Santo L., 421n.
 Del Serra M., 440n., 496n., 509.
 Del Vecchio M., 304n.

Delbrêl M., 172.
 Delcorno C., 410n.
 Deleuze G., 26 e n.
 dell'Era I., 431.
 Della Porta G.B., 379.
 della Stella I., 54.
 della Volpe G., 346.
 Delli Colli L., 439n.
 Derrida J., 41, 47n., 190, 230, 344n., 350.
 Demeny P., 445.
 Descartes R. (Cartesio), 111 e n., 114n., 251, 523.
 Dewey J., 230, 338.
 Di Biase C., 410n., 440n.
 Di Ciaccia P.G., 116.
 Di Nino N., 62n., 409n., 426n., 428n.-429n., 433 e n., 470n.
 Di Pino G., 494n.
 Di Sacco P., 344n.
 Di Salvo L., 49.
 Diana, 86.
 Diana (personaggio di Mario Luzi), 474.
 Dickinson E., 521.
 Diels H., 13n.-14n., 31n.-32n., 112n., 179n.
 Diez Fischer F., 24.
 Dike, 34.
 Dilthey W., 230, 336.
 Dio (Iddio, Altissimo), 12n.-15, 20-22, 27 e n.-29n., 31n., 38-54, 56-57 e n., 59, 62, 64, 66, 90n.-99, 102, 108-118, 121-124, 126-131, 133-140, 142-153, 155, 157, 159 e n.-160, 163n.-165 e n., 166-173, 175-177n., 182n., 213, 216, 220, 223, 235 e n., 241, 263, 278-282, 285 e n., 288-290, 299, 306, 308, 315, 335-337, 340-342, 351-353 e n., 359 e n.-360n., 364-365, 367, 378, 408, 410n.-413, 415, 417-423, 426-438, 440-444, 456, 463, 470-472n., 476, 478, 485-486, 489-492, 497, 502-506 e n., 508-509, 512-513, 515-516, 518-519, 521-522, 526-527, 546, 561, 599, 607, 609, 615, 626-627, 640, 644, 646, 659.
 Diogene Laerzio, 34.
 Diogneto, 149-150n.
 Dionigi il Piccolo, 119.
 Dionigi l'Aeropagita (Pseudo), 138.
 Dioniso, 148.
 Doglio L.M., 410n.
 Dolci D., 421, 443.
 Dolfi A., 442n., 494n., 496n., 509-510.
 Dombroski R.S., 345n.
 Donati A., 429n.
 Donati R., 469n.
 Doni D., 443.
 Donne J., 425.
 Dora Markus, 84.
 Dorato M., 23.
 Doroteo di Gaza (Abba), 95 e n., 176 e n.
 Dostoevskij F., 118 e n., 421n., 428.
 Draghi G., 425.
 Duméril É., 356n.
 Durkheim É., 42, 166n., 327.
 Eco U., 348, 350.
 Edipo, 33, 415-416.
 Einstein A., 14 e n., 108, 182, 220n.-221, 225, 240 e n.-241, 332, 365-366n., 376, 378, 380-381, 401, 405, 408, 499, 507-508, 527.
 Elena (Faust), 156.
 Eliade M., 21, 23, 47n., 184 e n., 411 e n., 413-415.
 Elias N., 24.
 Eliot T.S., 12n., 17n., 32n., 237, 445-446.
 Elisabetta della Trinità, 172.
 Elli E., 469n.
 Éluard P., 20.

Emanuele P., 281n.
 Emilia (personaggio di Carlo Betocchi), 582, 596, 649-650.
 Empedocle, 133, 233.
 Ensor J., 466.
 Epicuro, 149 e n., 232.
 Epimenide, 331.
 Epitteto, 141 e n.
 Eraclito, 13-14n., 17n., 31n.-32n., 103, 179 e n.-180n., 185, 233-234, 240, 242, 343, 538, 646.
 Ercolani P., 23.
 Ermengarda, 19.
 Esquirol J.M., 24.
 Ettore (personaggio di Pier Paolo Pasolini), 416.
 Eucken R.H., 340.
 Eulero L., 226 e n.
 Eva, 134.
 Evdokimov P., 169.
 Ezechiele, 413.

 Fabri E., 439n.
 Fagone V., 125n.
 Fallacara L., 495, 498.
 Fantasia R., 350n.
 Fantini E., 494n.
 Fantino G., 440n.
 Fantuzzi M., 344n.
 Farinata degli Uberti, 70.
 Farnetti M., 410n., 429n.
 Fasolo U., 410n.
 Fasso G., 441n.
 Faust, 55n., 156, 183n.
 Fechner G., 326.
 Fedotov G.P., 160n.
 Felice Bauer, 506.
 Feliciano, 438.
 Fenocchio G., 453n.
 Ferrarotti F., 111n., 412n.
 Ferrata G., 61.
 Ferretti G., 22n., 40n.
 Festa G., 469, 471n., 477n., 479n.
 Feuerbach L., 232, 279.
 Feyerabend P.K., 230, 332.

 Fichte J.G., 259, 312n.
 Figal G., 47n.
 Figlio (di Dio), 43-44n., 45n., 52, 96, 128, 140, 150 e n., 153, 352, 415, 439, 518.
 Filippo Neri (San), 171.
 Filottete, 33.
 Fiorentino L., 453.
 Fisichella D., 285n.
 Fizzarotti Selvaggi S., 462-464.
 Flasch K., 24.
 Flaubert G., 27.
 Flora F., 449 e n.-450, 453, 479n., 494.
 Florenskij P.A., 94, 100-108.
 Folgore L., 453.
 Folin A., 426n.
 Folli A., 439n.
 Fonnesu L., 180n.
 Fontana A.I., 516.
 Fontana G., 442n., 488n.
 Forte B., 20n., 40n., 43n.-44n., 418n., 469n.
 Forti M., 457n.
 Fortini F., 50, 87, 457n., 472-473.
 Foscolo U., 23, 70, 474, 503, 507, 529.
 Foucault M., 231, 331.
 Fozzer G., 429n.
 Fracchia G. (Rossini), 438.
 Francesca da Rimini, 70.
 Francesco (San), 437, 439, 499.
 Francesco di Sales (San), 117, 170-171n.
 Franchi R., 61.
 Franklin B., 20-21.
 Frattarolo R., 441n.
 Frattini A., 439n., 441n., 476.
 Frattini P., 410n.
 Frege F.L.G., 331.
 Fresnel A., 379.
 Fretheim T.E., 43n., 353.
 Freud S., 39n., 183n., 229, 326, 345 e n., 349.
 Frilli G., 191 e n.

Fronterotta F., 179n.
 Fumagalli G., 356n.

 Gadamer H.G., 230, 349n.
 Gadda C.E., 423.
 Galati V.G., 439n.
 Galaverni R., 457n.
 Galfard C., 38n.
 Galileo Galilei, 38, 114n., 135, 368-370, 374-375, 379, 390, 396.
 Galletti A., 61.
 Gambaro E., 439n.
 Gandolfo G.B., 410n., 443n.
 García C., 114n.
 Gargiulo A., 60-61, 87.
 Garroni E., 346.
 Gattinoni A., 23.
 Gatto A., 453, 460.
 Gauguin P., 466.
 Gelli P., 423n., 453n.
 Gellio, 492n.
 Gentile G., 83, 229, 342.
 Geremia, 491.
 Gerhardt C.I., 182n.
 Gesù, 22, 40, 44 e n., 51-52, 90n., 116 e n., 142, 144-145, 150-151, 157, 159n., 161, 165n., 169 e n., 171, 173, 363, 416, 420, 443, 446, 478n., 486, 503, 505, 527, 555, 619.
 Geymonat L., 230.
 Ghidini L., 127n., 174.
 Ghilardi G., 14n.
 Ghisalberti A., 187n.
 Ghiselli C.L., 410n.
 Giachery E., 61-62.
 Giacomo (Apostolo), 142, 150, 352.
 Giannesi F., 78-79.
 Giannini G., 122n.
 Giappi A., 470n.
 Gibellini P., 62n., 409n., 426n., 429n., 433 e n., 470n.
 Giglia E., 488n., 493n.
 Gliotti G., 233n.
 Gioanola E., 494n.

 Giobbe, 37n., 501, 514-518, 526.
 Gioberti V., 221n., 337.
 Gionti G., 24.
 Giovanardi A., 429n.
 Giovanardi G., 495.
 Giovanardi S., 457n.
 Giovanetti P., 440n.
 Giovanna (personaggio di Elio Vittorini), 601.
 Giovanna d'Arco (Santa), 157.
 Giovanni (San), 53, 142-143, 352, 478n., 490, 526, 638, 657.
 Giovanni Climaco, 52.
 Giovanni Crisostomo, 97, 152.
 Giovanni della Croce, 426n.
 Giovanni Paolo II, 44n., 128n., 369, 420n., 470n., 478.
 Giovanni XXIII, 115n.-116, 159 e n.
 Giovannini C., 440n.
 Giove, 16, 124.
 Girardi E.N., 501 e n.-502.
 Giudici G., 443, 460, 477.
 Giulietti A., 488n., 512n.
 Giulioti D., 410n., 421n., 440, 462, 522.
 Giustiniano, 356.
 Givone S., 118n.
 Goethe J.W., 55n., 156, 183n., 296, 507.
 Goldoni D., 358 e n.
 Gomperz T., 180n.
 Gori P., 368n.
 Gorini Santoli A., 439n.
 Goritschewa T., 127.
 Gosztonyi A., 472n.
 Gott J.R., 38n.
 Govoni C., 50, 88, 453.
 Goyet T., 285n.
 Gozzano G., 23, 167n., 448, 452, 493.
 Gramigna G., 432n.
 Gramsci A., 231n.
 Grana G., 439n.
 Grande A., 410n., 421, 441, 453, 462.

- Grandesso E., 440n., 488n.
 Gratton L., 366n.
 Gregorio di Nazianzo, 144n.
 Gregorio di Nissa (Nisseno), 96n., 100.
 Gregorio Palamas, 108.
 Grilli S., 439n.
 Grünbaum A., 24.
 Guardini R., 173n.
 Guerrieri V., 424.
 Guerrini A., 441n.
 Guglielminetti M., 440n.
 Guida P., 441n.
 Guidacci M., 410n., 421, 431, 443, 463, 522-523.
 Guido da Montefeltro, 70.
 Guitton J., 123 e n., 130 e n., 165-166.
 Gurméndez C., 23-24.
 Guthrie W.K.C., 180n.

 Habermas J., 230.
 Halter M., 163.
 Hammond C., 23.
 Hamutal, 32.
 Harnack A., 39n.
 Hartmann N., 230-231.
 Hawking S., 23.
 Hearing Th., 189-190.
 Hegel G.W.F., 29n., 125, 187 e n.-218, 228-229, 233, 242, 249-272, 278-279, 281, 283, 287, 290, 295, 300, 303-306n., 308-309, 311-324, 341, 345, 355-357n., 536.
 Heidegger M., 21n., 23-24, 27n., 30n., 40n., 47 e n., 130n., 190, 230-232 e n., 242, 335-337, 350 e n., 354 e n., 357, 358n., 413, 491, 525.
 Heisenberg W., 366n.
 Held K., 355n.
 Heller Á., 231, 281n.
 Herbart G.F., 229.
 Heschel A.J., 126.
 Hikmet N., 17n.

 Hill C.T., 221n.
 Hill Craig C., 50n.
 Hillesum E., 176 e n.-177n.
 Hinske N., 278n.
 Hjelmslev L.T., 346n.
 Hobbes T., 299n.
 Hobsbawn E.J., 418n.
 Höffe O., 302n.
 Hofmannsthal H. von, 425.
 Hölderlin F., 148, 350, 358, 412, 445.
 Holmes C.E., 24.
 Hopkins G.M., 420, 529.
 Horkheimer M., 41n., 230, 335, 357 e n.
 Hubert H., 46, 166n.
 Hugo V., 420, 425.
 Hume D., 135, 222-224, 227-228, 232, 332.
 Husserl E., 14n., 21, 40, 230-232, 241, 354.
 Huygens C., 375, 379.
 Huysmans J.K., 447.
 Hyppolite J., 355n.

 Iannace F.M., 410n.
 Iannaco D., 471n.
 Iannarone G., 462-464.
 Idra di Lerna, 484.
 Ilaria del Carretto, 72.
 Indino C., 441n.
 Ireneo di Lione, 144n.
 Isacco (Isaac), 30n.
 Isaia Di Scete, 52.
 Iside, 134.

 Jabès E., 27n., 31n., 54, 124, 126-127, 421n.-422n.
 Jacomuzzi S., 81-82, 432.
 Jahweh, 352.
 Jakobson R., 346 e n.-347 e n.
 James W., 40, 230, 338.
 Jaspers K., 14n., 30n., 156n., 230n., 334-335, 427.
 Jenco E., 453.

- Jonas H., 233, 418n., 525n.
 Joseph K. (personaggio di Kafka), 27.
 Juan de la Cruz (San), 509.
 Julian (personaggio di Pier Paolo Pasolini), 417.
 Jullien F., 24.
 Jung C.G., 326, 464 e n.
- Kafka F., 27, 74, 423, 428, 506.
 Kahler E., 37n.
 Kalokyris K., 99n.
 Kalyvopoulos A., 96n.-97.
 Kamm F.M., 302n.
 Kant I., 14 e n., 21 e n., 28n.-29n., 135, 168n., 187n., 215, 219 e n., 224 e n.-225, 228 e n., 234, 241-242, 253-254, 257, 274-312 e n., 315, 356 e n., 407, 461, 522.
 Kautski K., 231.
 Keats J., 502.
 Kelsen H., 285n.
 Keohane R.O., 222.
 Keplero G., 379.
 Kermode F., 409n.
 Kern W., 155, 158.
 Kierkegaard S., 39n.-40n., 148, 168 e n., 229, 231.
 Kimmerle H., 189-190.
 Kindleben C.W., 16n.
 King G., 222.
 Kirk G.S., 33.
 Klein S., 23.
 Klinger M., 466.
 Koyré A., 190.
 Kojève A., 125, 190.
 Korsch K., 231.
 Kranz W., 13n.-14n., 31n.-32n., 112n., 179n.
 Kristeva J., 519 e n.-520 e n.
 Kuhn T.S., 230, 332.
- Lacan J., 39n., 326, 331, 482n.
 Lacchini A., 443n.
 Lacroix J., 341.
- Lafont G., 22n.
 Lafourge J., 171 e n., 529.
 Lagorio G., 423n., 453n.
 Lakatos I., 230, 332-333.
 Lalande J., 125.
 Landini G.B., 220n.
 Landolfi G., 62, 409n., 423n., 469n., 494n.
 Langella G., 469n., 472n., 496n.
 Langer J., 112.
 Lanteri C., 443n.
 Larini R., 418n.
 Laudan L., 332.
 Laudazi E., 422 e n.
 Laura (personaggio di Petrarca), 70, 493n.
 Laurano R., 453.
 Lauretano G., 440n., 513.
 Le Poidevin R., 24.
 Le Saux H., 51-52.
 Lederman L.M., 221n.
 Lefebvre S., 409n.
 Leibniz G.W. von, 181 e n.-182n., 221 e n., 225 e n.-228 e n., 606.
 Lenin (Vladimir Il'ič Ul'janov), 231.
 Leombruno M., 469n.
 Leonardo Da Vinci, 379.
 Leopardi G., 17n., 22-23, 26 e n., 33-34, 39n., 70, 76, 84n., 126, 167n., 358-359, 426n., 444, 446, 451-452, 454, 474, 493n., 498, 503, 510, 517, 529, 647, 653.
 Leopoldina (suor), 434.
 Letta C., 410n.
 Leuconoe, 16n.
 Levi A., 180n.
 Lévi-Strauss C., 231, 331.
 Lévinas E., 21-23, 40 e n.-42, 47 e n., 113-114n., 125, 145, 233, 452, 519.
 Levrini O., 182n.
 Liebrecht V.S., 32.
 Lincoln A.T., 409n.
 Linzey A., 508n.

- Lipovetsky G., 418n., 460n., 523 e n.
 Lisi N., 447, 492n.
 Lissa G., 47n., 122n.
 Litt T., 295n.
 Locantore M., 411n.
 Locke J., 222-223.
 Loi F., 429n.
 Lombardi Vallauri L., 51, 90, 92-93, 116, 118-119, 129, 146, 160-162, 172-174.
 Loraux N., 33.
 Lorentz H.A., 387, 389-392, 395-396.
 Lorenzini N., 453n.
 Löwith K., 295.
 Luciano A., 452n.
 Lucilio Iunior, 16-17.
 Lucrezio, 28n., 498, 510.
 Luigi XIV, 285n.
 Lukács G., 217n., 231, 281n., 287, 456.
 Lutero M., 114n., 137.
 Luti G., 441n., 457n., 461n.
 Luxemburg R., 231.
 Luzi M., 23, 124, 167n., 176, 409, 420, 425, 429n.-432, 442, 446-447, 449-453, 455-458, 463, 469 e n.-487, 498, 504, 509-511, 518, 520, 526.
 Lyotard J.-F., 23, 47n., 283n., 344n., 460n., 523n.
 Maccari P., 423n.
 Mach E., 220n., 368 e n., 375.
 Machiedo M., 493n., 509-510.
 Macrì O., 479n., 485, 488n., 495.
 Macrì R.V., 24.
 Maffeo P., 410n., 430n.
 Maffia D., 426n., 430 e n.-432n.
 Magi (Re), 163n.
 Magni M., 439n.
 Magrelli V., 460.
 Maistre J. de, 34, 285 e n.
 Malagoli L., 451n.
 Mallarmé S., 58, 417, 444-447, 450, 455.
 Manacorda G., 475.
 Mancini I., 41n., 47n.
 Manes R., 351-352 e n.
 Manfredi, 70.
 Manganaro P., 278n.
 Manicardi L., 23.
 Mann T., 27n., 74.
 Mannheim K., 327.
 Mannino A., 439n.
 Mannucci V., 353.
 Mansfield K., 425.
 Mantzaridis G., 94 e n.
 Manzoni A., 19, 39, 451, 456, 474, 494, 503.
 Manzoni G., 488.
 Maometto, 71.
 Marcel G., 230.
 Marchi M., 469n., 471-474, 481, 510, 515-516.
 Marchini G., 23.
 Marchione M., 164n., 440n.
 Marco (San), 142
 Marco Aurelio, 232.
 Marcolongo R., 221n.
 Marcuse H., 190, 197, 200, 230, 233, 357.
 Marghieri C., 508.
 Maria (Vergine, Madonna), 70, 95, 98, 100, 115n., 128, 167, 414, 437-439, 443 e n., 472, 480, 491, 506, 518.
 Mariani G., 429n., 439n., 441n., 477n., 484n.
 Marinetti F.T., 433, 448, 453.
 Maritain J., 46, 231, 341.
 Marone G., 60.
 Marrou H.I., 149.
 Marsch W.D., 91n.
 Martinetti P., 341.
 Martini C.M., 410n.
 Martini S., 486 e n., 518.
 Martino (San), 52, 492-493, 502-503, 505, 510, 516, 518, 533-535,

571-572, 574-577.
 Marvardi U., 418n., 443.
 Marx K., 217-218, 228-229, 261-263, 266-269, 278-279, 281, 283, 285n., 287, 309, 322.
 Massimo il Confessore (San), 48, 50, 109, 127.
 Matisse H., 466.
 Matricolino, 186n.
 Mattalia D., 438n.-439n.
 Matteo, 411n., 415.
 Mattesini F., 440n., 452, 471n., 514-515.
 Mattone A., 429n.
 Mauss M., 46, 166n.
 Maxwell C., 375-377, 379-380.
 Mazzanti G., 471n., 477n., 484n.
 Mazzantini C., 179n.
 Mazzariol F., 509.
 Mazzotta G., 472n.
 McCarthy C., 420.
 McConville J.G., 409n.
 McQueen R.J., 50n., 359n.
 McTaggart J.E., 23, 240n.
 Medici F., 469n.
 Medea, 415-417.
 Mefistofele, 55n., 183.
 Meinecke F., 230, 295.
 Meister Eckhart, 114n., 117, 149.
 Melchisedec, 109.
 Mellor D.H., 240n.
 Melosi L., 429n.
 Menecio, 149n.
 Mengaldo P.V., 453n., 457n., 475.
 Menicalli E., 515-516.
 Menichetti A., 494n.
 Merini A., 421, 425.
 Merleau-Ponty M., 209n., 230-231.
 Merlin M., 62, 469n.
 Messia, 39, 54.
 Messina F., 313n.
 Mestas J.P., 429n.
 Meyerson É., 125.
 Mezzasalma C., 430n.-432 e n.
 Michaux H., 423.
 Michele (San), 644.
 Michelson A.A., 380.
 Michon A.L., 508n.
 Milani L. (don), 38.
 Miller K., 24.
 Mimnermo di Colofone, 57n.
 Minerva, 265.
 Minerva E., 441n.
 Minkowski H., 182, 221 e n., 240 e n., 401.
 Misler N., 105.
 Modugno M., 472n.
 Moeller G., 409n.
 Molina L. de, 139.
 Moltmann J., 91n., 148, 341, 442.
 Mommsen T., 433.
 Montaigne M. de, 171n., 430.
 Montale E., 12n., 22-23, 33, 50, 62-63, 73-85, 87, 167n., 425, 441n., 446-447, 450-453, 458, 460, 476, 493n.
 Montalto S., 457n.
 Montefoschi P., 441n.
 Montesquieu (Charles-Louis de Secondat), 296.
 Monti V., 507.
 Morani R., 23.
 Morasso M., 512-513n.
 Moravia A., 448.
 Moreau J., 14n., 24, 466.
 Morelli G.C., 472n.
 Moretti G., 350n.
 Moretti M., 453.
 Morgan C.L., 183 e n.-184n.
 Mori M., 180n.
 Mörike E., 425.
 Morley E., 380.
 Morpurgo G., 419n.
 Mortari L., 169n.
 Mosca dei Lamberti, 71.
 Mosè, 43n., 351-352, 360 e n., 506.
 Moser S., 26n.
 Motta U., 471n.

- Mounier E., 41n., 231, 341.
 Mouroux J., 53, 90n.
 Muglioni M., 283n.
 Muhammad ibn al-‘Arabī
 Muhammad ibn ‘Alī, 31n.
 Mundula A., 420, 429-430, 432.
 Murari D.A.A., 494n.
 Muratore U., 440n.
 Murri A., 329.
 Musil R., 39n.
 Mussapi R., 183n.
- Nagel T., 241.
 Nagy E., 24.
 Nanteli M., 410n.
 Napoli F., 432.
 Nardoni V., 469n.
 Nathan L., 24.
 Natorp P., 230.
 Negri A., 432-439, 646.
 Negri E., 420.
 Negri F., 429.
 Neher A., 53, 93n., 122.
 Nemo P., 114n.
 Newman J., 12n.
 Newton I., 14, 181, 220-222, 224-227, 233-234, 240-241, 332, 366, 368, 370, 374-375, 407.
 Niceta di Remesiana, 37n.
 Nietzsche F., 27n., 34, 47n., 126 e n., 147-148, 156, 229, 233, 444.
 Ninetto (personaggio di Pier Paolo Pasolini), 416.
 Nissiotis N.A., 94n.
 Noè, 161.
 Nohl H., 189.
 Northrop F., 409n.
 Novalis F.G., 427 e n.
 Novikov I.D., 31n.
- Onorio, 492.
 Orazio, 16 e n., 141, 454.
 Oreste, 124.
 Orilia F., 23., 233n.
 Ortega y Gasset J., 28 e n., 124n.
 Orvieto P., 474.
 Osea, 427.
 Osiride, 134.
 Ottaviani A. (cardinale), 425.
 Otto R., 412 e n.-413.
 Ovidio, 141n.
- Paci E., 230, 355.
 Padre, 44n., 51, 97, 117, 150n., 435, 441, 443, 478, 486-487, 499, 505, 521, 561, 609, 627.
 Palazzeschi A., 453n.
 Palieri Annesi G., 421, 443, 463, 522.
 Pancrazi P., 61.
 Panicali A., 473.
 Pannenberg W., 341.
 Panofsky E., 466n.
 Paolo (San), 21, 40n., 44n.-45n., 141-143, 415, 478n., 486, 507n.
 Paolo VI (Giovanni Battista Enrico Antonio Maria Montini), 425.
 Papini G., 116n., 410n., 440 e n., 453, 462-463.
 Papini M.C., 488n.
 Pareyson L., 39n., 47n., 188n.
 Parini G., 70n., 494n.
 Parizet S., 420n.
 Parmenide di Elea, 13, 21, 27n., 179 e n., 184n.-185 e n., 233-235, 237, 240, 343, 538.
 Parri M.G., 440n.
 Parronchi A., 410n., 421, 442, 495, 522.
 Pascal B., 181 e n., 276, 430, 472n., 479.
 Pascoli G., 23, 71, 86, 349n., 354, 356, 359, 443, 446, 448-449, 453, 458, 473-474, 493n., 496, 498, 529, 623.
- Oaklander N., 24.
 Occhipinti G., 430n.
 Oceano, 184n., 519.
 Olk E., 353n.
 Onofri A., 452.

- Pasolini P.P., 38n., 62n., 185 e n., 411 e n.-417, 453, 482n., 498.
 Pasquini E., 418n.
 Pasternak B., 128.
 Pautasso S., 429n.-430.
 Pavese C., 453.
 Pedota G., 457n.
 Péguy C., 115 e n., 144 e n.-145 e n.
 Pelagio (monaco), 137.
 Penna S., 457, 529.
 Peperzak A., 40n.-41n.
 Perani M., 24, 359n.
 Perilli L., 180n.
 Perrini M., 150.
 Petrarca F., 17, 23, 70, 84, 418n., 446, 454, 484n., 507.
 Petrignani S., 439n.
 Petrocchi G., 418n.
 Petrovič Pavlov I., 327.
 Petrucciani M., 429n., 439n.
 Philippson P., 184n.
 Philonenko A., 283n.
 Pia de' Tolomei, 70.
 Piaget J., 327.
 Picasso P., 39n., 429.
 Picchi A., 494n.
 Piccini D., 453n., 457n.
 Piccioni L., 517-518.
 Picht G., 274n.
 Piemontese F., 62n.
 Pieper J., 24.
 Pier da Medicina, 71.
 Pieracci Harwell M., 429n.
 Pieracci M., 426.
 Pieri M., 457n.
 Pietersen I.K., 409n.
 Pifano P., 409n.
 Pio XII (Eugenio Maria Giuseppe Giovanni Pacelli), 139.
 Pirandello L., 23, 74, 344-345n., 448, 500, 508.
 Pireddu N., 448n.
 Pirillo N., 274n.
 Pirodda G., 429n.
 Pisanò G., 441n.-442n.
 Platone, 13 e n.-14 e n., 21 e n., 27n., 39n.-40n., 102, 112n., 179n.-180n., 185 e n., 212, 233-234, 343n.
 Plebe A., 281n., 313n.
 Plotino, 114n., 179n.-180, 226, 233 e n., 492 e n., 505.
 Podenzan M., 439n.
 Poincaré J.-H., 229, 375.
 Polverelli M., 23, 359n.
 Pomian K., 226 e n.
 Popper K.R., 230, 285n., 331-332, 335.
 Porfirio, 149.
 Porro P., 186n.
 Porta A., 453n.
 Poser H., 182n.
 Poupard P.J.J., 410n., 469n.
 Powell E., 38n.
 Pozzi A., 410n., 421, 433, 463, 522.
 Pozzi R., 471n.
 Pozzoli L., 410n.
 Powell Hubble E., 38n.
 Prandi S., 423n.
 Preve M., 443n.
 Prezzolini G., 164n.
 Prior A., 24, 240n.
 Proclo, 180n.
 Prospero (mago), 183n.
 Protagora, 112 e n.
 Proust M., 22 e n.-23, 26 e n.-27, 39n., 74, 87n., 344n., 444.
 Puccini D., 441n.
 Puglia A., 462 e n.-464.
 Pulpito M., 24, 179n.
 Pupolizio I., 24.
 Quaglio A., 418n.
 Quasimodo S., 50, 64-73, 85-86, 89, 410n., 447, 450-453, 460.
 Quinzio S., 151, 356n.
 Quiriconi G., 471n.
 Quoist M., 152-153.

Rab Aloum, 127.
 Rab Zalé, 126.
 Rabbi di Kock, 147.
 Rabbi Mendel di Worke, 163.
 Rabbi Tarfon, 126.
 Rabbi Wolf di Zbaraz, 46.
 Raboni G., 494, 661-662.
 Racine J., 479.
 Rahner K., 352.
 Ramat S., 423n.-424, 457n., 488n.
 Ranke L. von, 158.
 Ravasi G., 111n., 409n.
 Ravegnani D., 453n.
 Ravel M., 466.
 Raven J.E., 33.
 Raymond M., 448n.
 Razzotti B., 20n.
 Reale G., 180n.
 Reb Elat, 126.
 Reb Idrash, 126.
 Reb Lima, 128.
 Rebora C., 164 e n.-165 e n., 167 e n., 169, 410n., 421, 440 e n., 452-453, 460, 462-464, 494n., 498, 509, 513, 515, 518, 520, 522, 529.
 Redon O., 466.
 Reichenbach H., 24.
 Rella F., 32-33, 35, 39, 42.
 Resnick R., 182n.
 Riccardo da Venosa, 356.
 Ricci G., 183n.
 Ricci Sindoni P., 39n., 114n.
 Richardus De Sancto Victore, 141n.
 Rickert H., 285.
 Ricoeur P., 21 e n., 23, 29n., 126 e n., 230-231, 344 e n., 353.
 Riegl A., 466n.-467.
 Righetti F., 24.
 Righi L., 440n.
 Rigo P., 477n.
 Rilke R.M., 36, 39n., 114n., 433.
 Rimbaud A., 58, 444-448 e n., 450, 455, 479, 493n.-494n., 498, 503, 520, 529.
 Rinaldi M., 461n.
 Rindone E., 24.
 Risa M.P., 410n.
 Ritrovato S., 488n., 512n.
 Rizzoli L., 472n.
 Robespierre M., 212.
 Roero S.C., 181n.
 Rogante G., 452n., 469n., 516-517.
 Roger J., 145n.
 Romano T., 429n.
 Rombi B., 441n.
 Romeo (gatto Meo), 429.
 Ronconi E., 440n.
 Rondoni D., 345n., 429n., 498.
 Ronsard P. de, 430.
 Rorty R., 47n., 344n.
 Rosenkranz J.K.F., 189.
 Rosenstock E., 114n.
 Rosenzweig F., 39 e n., 43n., 53-54, 91-92, 113-114n., 122-123, 143, 145, 147-148, 167-168, 174, 233.
 Rosmini A., 337.
 Rossi A., 423.
 Rousseau J.J., 135, 218, 299, 448.
 Rovelli C., 221.
 Ruffini P., 423n.
 Ruggiu L., 23, 47n., 126n., 233n.
 Rūmī G.a-D., 30-31 e n.
 Ruschioni A., 439n.
 Russ J., 460n.
 Russell B.A.W., 180-181n., 230, 330, 339, 368.
 Saba U., 451-453, 496, 498, 515, 529.
 Sabrino G., 439n.
 Saccenti A., 40n.
 Saccone A., 441n.
 Safranski R., 24.
 Saint-Thierry G. di, 130.
 Sala G.B., 274n.
 Salmann E., 47n., 409n.
 Salomone, 37n., 155, 351n.
 Samaritana, 434, 503.

Samaritano, 515.
 Sanders Peirce C., 230.
 Santagata M., 477n.
 Santero D., 488n.
 Santinello G., 23, 359n.
 Santoli C., 11, 488n., 497 e n., 529, 662.
 Santucci L., 409n.
 Sapegno N., 418n., 526.
 Sapienza G.I., 20n.
 Sarale N., 440n.
 Sarov S., 160.
 Sartore D., 91n.
 Sartre J.-P., 124 e n.-125 e n., 156-157, 230-232, 334, 523.
 Sarzana P., 433 e n.
 Satana (Tentatore, Lucifero, Demone), 134, 169, 363, 483.
 Saussure F., 346.
 Savini M., 410n.
 Sbarbaro C., 452-453.
 Scaloni V., 24.
 Scaramucci I., 484n.
 Scarca G., 429n., 496n.
 Scewring V.H., 37n.
 Scheiwiller V., 425n.
 Scheler M., 230.
 Schelling F., 40n., 189, 216n., 229n., 287, 312n.
 Schemann A., 94n.
 Schierse F.J., 155, 158.
 Schiller F., 157.
 Schivi A., 477n.
 Schneiders S., 409n., 419.
 Schopenhauer A., 229, 231.
 Schöpflin K., 409n.
 Schulze W.A., 114n.
 Scicolone G., 23.
 Scoto D., 139.
 Secchieri F., 410n.
 Segre C., 440n., 453n., 517.
 Seneca L.A., 16-17 e n., 237 e n., 492n.
 Senna P., 441n.
 Sereni V., 23, 167, 452-453, 477, 479n., 520, 533.
 Šestov L.I., 83.
 Severino, 47n., 229.
 Severo S., 52.
 Sfinge, 133-134.
 Sgroi A., 24.
 Shakespeare W., 31n., 183n.
 Shaw G.B., 28n.
 Shelley P.B., 451, 494n., 503.
 Shewring V.H., 37n.
 Sholem G., 508.
 Signore, 22, 37-38, 40, 43n., 45, 51, 55n.-57, 59, 62, 66, 90-93, 96-100, 118, 121, 128, 130, 143, 151, 154-155, 159-161, 163-164, 170, 172, 351-352, 362, 364-365, 367, 422n.-423, 427, 434, 439, 444, 480, 504, 522, 526, 627, 659.
 Signorile M., 439n.
 Sileno, 32.
 Silesius A., 114 e n.
 Siliberti P., 464n.-468.
 Silone I., 425.
 Silvia (personaggio di Giacomo Leopardi), 78.
 Simeone, 161.
 Simeone di Tessalonica, 96n.
 Simmel G., 230, 272, 345n.
 Simone (Apostolo), 142n.
 Simone Martini (personaggio di Mario Luzi), 480, 486 e n., 518.
 Simplicio, 33.
 Sindoni A., 49-50n.
 Sinisgalli L., 478n.
 Sloterdijk P., 24.
 Smolin L., 221.
 Socrate, 461, 522.
 Sofocle, 32-33.
 Solmi S., 63, 453.
 Solženicyn A., 418n.
 Sordello da Goito, 70.
 Spadaro A., 423n., 444n., 496n.
 Spaemann R., 344.
 Spagnoletti G., 424, 432n.
 Sparaco C., 47n.

- Spartà S., 410n.
 Spedicato Esposito F., 469n.
 Spencer H., 21, 229, 238, 327n.
 Spengler O., 230.
 Špidlík T., 160.
 Spina A., 425n., 429.
 Spinoza B., 102, 242, 259.
 Spirito Santo, 12-13, 31-32n., 46, 51, 54, 128-130, 140, 154, 163, 187-195, 197-198, 203, 207, 209, 201, 213-216, 245-246, 258, 267, 272, 325, 340-341, 345, 353, 356-357, 364, 418n., 442-443, 464-465, 471n., 491, 512, 518, 522, 578, 620, 645, 655.
 Stachel G., 155, 158.
 Stăniloae D., 44, 46, 48-49, 92, 146-147.
 Stefani L., 442n., 494n., 496n., 508-510, 662.
 Stefanile M., 453.
 Stein Murray M., 23.
 Steinhart E., 20n.
 Sternberg M. 50n., 359n.
 Sterpellone L. 326n.
 Storoni Piazza A.M., 23, 180n.
 Stracci (personaggio di Pier Paolo Pasolini), 416.
 Strada D. (vescovo), 16n.
 Subini T., 411n.
 Susanna (personaggio di Carlo Betocchi), 505, 527.
 Susca E., 23.
 Svevo I., 74, 344, 448.
 Symons A., 417 e n.

 Tabanelli G., 488n., 499, 511-512 e n.
 Taddio L., 23.
 Tagore R., 57 e n.
 Talete di Mileto, 135, 240.
 Tallini G., 350n.
 Tanda N., 429n.
 Taormina P.D., 180n.
 Taroni P., 23, 233n.

 Tarsi M.C., 442n.
 Tassoni L., 409n.
 Taubes J., 37.
 Taurisano I., 116n.
 Tavoni M., 477n.
 Teilhard de Chardin P., 20, 38 e n., 151, 471 e n.-474, 477, 481, 486, 492-493, 510, 516-517
 Teresa D'Avila, 40, 116, 139, 163, 177.
 Teresa di Lisieux, 169 e n., 173-174.
 Terron Y., 418n.
 Teseo, 212.
 Testa E., 453n.
 Thompson F., 529.
 Tiedeman R., 418n.
 Titta Rosa G., 50, 89, 453.
 Tolstoj L., 430.
 Tomasello D., 423n.
 Tommasino Unzio (personaggio di Luigi Pirandello), 508.
 Tommaso D'Aquino, 117, 138-139, 163, 186-187 e n., 233, 235n., 420 e n., 644-645.
 Törne B.A. von, 425.
 Tosatti B., 410n., 421, 443, 463, 522.
 Toscani G., 443n.
 Totò (personaggio di Pier Paolo Pasolini), 416.
 Trakl G., 39n.
 Traverso L., 425.
 Tresmontant C., 54, 132-133.
 Triacca A.M., 91n.
 Trinità, 20, 45n., 136, 139-140.
 Trinnanzi E., 440n.
 Triomphe R., 285n.
 Tripepi L., 24.
 Troeltsch E., 39n., 230.
 Turoldo D.M. (padre), 31 e n., 93 e n., 113 e n., 130, 149, 410n., 421-422, 425, 431, 442-443, 462-464, 522.
 Tusini G.L., 466n.

- Ubiali A., 443, 464.
 Uffreduzzi M., 410n.
 Ugolino della Gherardesca, 70.
 Ulisse, 67, 86, 506, 602.
 Ulivi F., 410n., 432n.
 Ungaretti G., 17n.-18n., 22-23, 50, 55-64, 86-87 e n., 90, 113, 167, 410n., 421-422n., 441, 446-447, 450-453, 460, 474, 485, 493n.-495, 514-515, 518, 631, 644, 653, 656.
 Unigenito Figlio di Dio, 96.
 Untersteiner M., 179n.
 Unzio T., 508.
- Valentiniano, 472n.
 Valeri D., 421, 453, 529.
 Valery P., 17n.
 Valsecchi A., 420n.
 Valvo A., 488n.
 Van Gogh V., 467.
 Vanni Fucci, 71.
 Varisco B., 341.
 Vasile G., 470n.
 Vassallo L.A. (Gandolin), 21.
 Vattimo G., 230.
 Veličkovskij P., 160.
 Venè G.F., 439n.
 Veneziano G., 24, 359n.
 Ventura E., 469n.
 Venturini R., 23.
 Verba S., 222.
 Verdino S., 469n., 477n.
 Véronique, 145.
 Verga G., 448-449.
 Verlaine P., 445, 447, 450.
 Vian N., 440n.
 Vian P., 440n.
 Vico G.B., 233, 342.
 Vigée C., 351-352, 491.
 Vigna C., 47n., 349n.
 Vigolo G., 453.
 Vigorelli G., 20n., 38n.
 Villaroel G., 453.
 Vinco R., 24.
- Viola E., 167, 440n.
 Viola T., 181n.
 Violaine, 115n.
 Virgilio, 17.
 Vitiello V., 27n.
 Vitray-Meyerovitch E. de, 31n.
 Vittoria (madre di Ada Negri), 433.
 Vittorini E., 479n., 601
 Viviani C., 469n.
 Volpini V., 410n.
 Voltaire (François-Marie Arouet), 296, 507.
 Von Dechend H., 184n.
- Watkins J., 333.
 Watson J.P., 327.
 Weber H., 326.
 Weber M., 230.
 Weber F. (padre), 422.
 Weil S., 25-27 e n., 40, 46, 54-55, 91, 115-117, 130-131, 145, 159, 162, 168-169, 174, 425.
 Weinberg S., 38n.
 Weirstrass K.T.W., 181n.
 Wellek R., 451n.
 Wells G.A., 358n.
 Wertheimer M., 326.
 Whitrow G.J., 24.
 Wiesel E., 46, 121-122n., 128, 147, 167.
 Wilckenz U., 43n.
 Wild J., 355n.
 Williams W.C., 425 e n.
 Wimmer R., 274n.
 Windelband W., 230
 Wittgenstein L., 30 e n., 230, 232, 330-331.
 Wundt W., 327.
- Young T., 379.
 Yovel Y., 283n.
- Zagarrío G., 474 e n.
 Zancan M., 439n.

Zangwill I., 128.
Zaniboni L., 429n.
Zanzotto A., 167n., 452, 457, 460,
477-478n.
Zeller E., 180n.
Zenone di Elea, 180 e n.-181n.,
237-238.
Zichichi A., 119 e n., 325n.
Zièba Z., 37n.
Žižek S., 13n.
Zizzi M., 441n.
Zoboli P., 422 e n.
Zolla E., 425.
Zovatto P., 439n.
Zublena P., 517.

Il saggio, amplissimo per estensione multidisciplinare, considera il tempo nella sua tridimensionalità (cronologica, cairotica e aionica e, in Betocchi, dinamica, continuata e statica) come forma e vita dello Spirito, ossia come “Incanto dell’Oltre”, ovvero come passaggio dall’ambiguo Disincanto di un soggetto agglutinante di un Ignoto divorante all’*Itinerarium in Deum*, alla ricerca di un Fondamento Altro, tra il Tempo della Storia e il desiderio dell’Eterno, sulle tracce di Abramo, e ci offre, nella poesia di Betocchi che si fa preghiera, una riflessione teologica sulla creazione, tra *fabula* e intreccio narrativo, nella dimensione lineare di un tempo teleologico finalmente ritrovato.

MICHELE BIANCO è uno studioso eclettico dall’approccio multiprospettico e multidisciplinare, con originali chiavi di lettura che conferiscono carattere innovativo alle sue ricerche che spaziano dalla filosofia alla letteratura e alla storia e dalla sacra scrittura alla teologia. È autore di saggi storici, filosofici e teologici. Nell’ambito degli studi italianistici ha ripercorso quasi l’intero arco della letteratura e ha prodotto numerose e corpose monografie, soprattutto dantesche, tra le quali, l’ultima, *Dant_Tropia. Approccio retorico ai versi mariani del «sacrato poema»*. *Dante conosciuto attraverso le figure* (La scuola di Pitagora editrice, Napoli 2022).

Questo volume e il testo *L’incanto dell’Oltre. Da «Il Frontespizio» alla nuova poesia di Carlo Betocchi*, di Carlo Santoli (ISBN 978-88-31216-41-8) sono indivisibili.

Prodotto non vendibile singolarmente.

