

Le Belle Lettere 57  
*L'umano e l'eterno*



Michele Borrelli

# L'umano e l'eterno

*Liriche e voci di una esistenza al crepuscolo*

Asterios Editore

Trieste, 2021

Prima edizione nella collana Le Belle Lettere: Giugno 2021

©Michele Borrelli 2019

©Asterios Abiblio Editore, 2019

posta: [asterios.editore@asterios.it](mailto:asterios.editore@asterios.it)

[www.asterios.it](http://www.asterios.it)

I diritti di memorizzazione elettronica,  
di riproduzione e di adattamento totale o parziale  
con qualsiasi mezzo sono riservati.

ISBN: 978-88-9313-197-1

*A Mirko ed Elias  
Rosita e Martina*



Morire nelle braccia dei propri figli  
È un dono  
Uno scambio  
Di tenerezza  
L'atto d'amore  
Più originario e autentico  
Che l'essere umano abbia  
Potuto riservare a se stesso  
Nel momento in cui ha generato vita

Rimettersi alla tenerezza  
Di questo scambio del legame  
Dell'amore aurorale  
È la più grande gratitudine  
L'infinita gioia  
Di chi sa accogliere  
Il dono dell'amore  
Come un vincolo indissolubile  
Al di là della vita e della morte  
Al di là del bene e del male  
Dell'essere e del *nulla*



## Il segreto

IL seguente poemetto filosofico, che qui viene dato alla stampa, nella sua versione integrale, conserva un segreto che ha bisogno di un chiarimento affinché il lettore possa comprendere pienamente il senso dell'opera. Questo segreto riguarda non solo l'architettura letteraria dell'opera, ma anche, e soprattutto, l'insolita tematica di riferimento: *prepararsi alla morte*. Se la tematica è *l'esistenza umana* e la *morte*, cosa c'è di meglio, se non *dialogare direttamente* con la morte? Discutere, cioè, proprio con la morte, senso e verità dell'esistenza umana, senso e verità della morte? Qualcuno dei lettori si chiederà, ma si può fare? L'esperienza drammatica, inaspettata, improvvisa, vissuta dall'Autore di questo testo prova che ciò non solo è possibile, ma anche di fondamentale importanza per dare senso e significato all'esistenza temporanea, transitoria, umana. Nel 2008, l'autore di queste pagine aveva aperto un *dialogo con la Morte* con una lirica, appunto, dal titolo, *La morte* (dialogo ripreso in altre liriche successive nelle raccolte: *La voce dei fiori – Quaranta liriche per la ricerca di senso* e in: *Ho provato a dirti amore*, entrambe le raccolte sono uscite nel 2008, Pellegrini Editore, Cosenza). La lirica-chiave (il segreto del testo), qui menzionata, è riprodotta alla pagina 171. In questa lirica iniziale (2008), l'Autore di questo testo chiedeva alla *Morte di avvisarlo qualche giorno prima di sopraggiungere da lui*, affinché *potesse ornare l'uscio di casa, con fiori e ghirlande*, e preparare alla *Morte* un ingresso festoso. Per l'autore di questo testo, la *Morte* è stata puntuale e affettuosa, lo ha avvisato, come da lui richiesto e come da lui spe-

rato: il 18 ottobre 2019, quando al ritorno dalla solita chiacchierata tra amici, al bar, si è trovato ad un metro da Lei. Dopo averlo irresistibilmente stretto a sé in una morsa di soffocamento che non lascia scampo, la Morte ha allentato per un attimo la presa, consentendo all'Autore il suo solito ritorno a casa. È un ritorno che per l'Autore è non solo un *segnale*, un *preavviso* chiaro e distinto, una *concessione temporanea*, a un *desiderio*, che la Morte gli concede per il *patto che ha stretto con lui*. Patto che per l'Autore è diventato un obbligo. Un *obbligo* a cui l'Autore del testo ritiene di dover *corrispondere* e a cui dover tener fede. L'obbligo, cioè, come prometteva alla *Morte*, nel 2008, di raccogliere i fiori più belli per lei se lo avesse avvisato, qualche giorno in anticipo, prima di bussare alla sua porta. L'Autore ritiene che i fiori più belli che potesse e può offrire alla *Morte* non siano quelli materiali, raccolti sui prati o comperati al mercato, ma *i fiori del suo spirito*, i fiori della sua trascendenza, del suo cuore, i fiori della gratitudine, i sentimenti interiori più propri, i fiori che lo stesso dialogare con la Morte fa sbocciare, i fiori della morte vista non come precipizio, abisso, assenza di valore o nichilismo, ma come trascendenza, significatività, orizzonte di verità e di senso, che l'esistenza umana in riferimento a Lei e solo a Lei può fare emergere dal più profondo del suo senso interiore.

*I fiori dello spirito*, che questo volumetto poetico-filosofico, cerca di raccogliere dal prato del proprio animo, *con la bontà delle Muse*, valgano come un grazie di cuore alla Morte, valgano come segno di profonda gratitudine da parte dell'Autore, per il tempo a disposizione che da Lei ha ricevuto: per la possibilità concessagli di portare a termine il lavoro.

## Premessa

Questo poemetto filosofico si serve di una architettura letteraria, ma sconfinata negli ambiti dell'estetica, della poetica, come ricerca di un nuovo linguaggio, e della filosofia, in generale. D'ispirazione esistenzialistica (Martin Heidegger e, soprattutto, Karl Jaspers), narra l'esperienza vissuta realmente da una esistenza (quella dello scrivente) giunta al suo crepuscolo. È l'esperienza vissuta sulla soglia tra la vita e la morte.

Un'invocazione esistenziale che cerca il senso dell'esistere nella dialettica tra Immanenza e Trascendenza. Questa dialettica si rivelerà la *cifra* portatrice di senso e la sola in grado di poter tracciare significativamente il sentiero breve e interrotto del destino dell'esistenza individuale umana unificando immanenza e trascendenza, l'Umano e l'Eterno, l'*essere* e il *nulla*. Intendendo con nulla, ovviamente, l'ambito di *riflessione* che si sottrae alla sperimentazione, alla metodizzazione, al controllo empirico, al calcolo e in definitiva all'oggettivazione e all'universalizzazione della conoscenza in senso scientifico. Si comprende che per la *scienza*, il *nulla* filosofico sia un *niente di fatto*, sottraendosi questo *nulla* ai fatti. Ma non è così. Il *nulla filosofico* non sostituisce la scienza, di cui non ne avremo mai abbastanza, è un ambito complementare, un ambito di trascendenza, anzi l'ambito

della trascendenza. Se la scienza *spiega* il mondo, l'ambito filosofico del nulla ci aiuta a *comprenderlo*. A comprenderlo non dal punto di vista *fisico*, ma *metafisico*. Quest'ultimo, non è solo ambito delle *ragioni del cuore* (Pascal), delle emozioni, dei sentimenti, della fede. È l'ambito dei *perché* della vita e del mondo: la vita ha un senso? C'è un tutto? E questo tutto ha un senso? In questo tutto come ci collochiamo? O siamo in esso già collocati? L'esistere umano ha un valore, una sua verità? E chi decide di essi? Il *nulla filosofico* apre agli scenari dell'indicibile, dell'indescrivibile, dell'inconcepibile e spesso anche dell'inimmaginabile, ma queste non sono sotto-cifre superflue, insignificanti, irrilevanti, piuttosto sono sotto-cifre fondamentali dell'esistere umano, cifre della richiesta di senso, cifre della verità e del senso della verità. Sono sotto-cifre che ci permettono di *trascendere*, andare *oltre* noi stessi per riappropriarci sempre di nuovo delle domande essenziali del Tutto e del perché del Tutto, del perché delle cose. Il non-detto, il non-dicibile non è solo un atto linguistico (ontico), è piuttosto un atto fondamentalmente di natura *ontologica* in cui per l'esistere umano ne va della sua significatività, della sua essenza che non è solo *temporalità*, *finitudine*, ma anche e soprattutto *trascendenza e bisogno di senso*.

La *parola* del *nulla* non ha un contenuto scientifico e non reclama, di conseguenza, prove di validità empiriche, logiche o d'altro tipo. Come pensiero che pensa se stesso e sulle stesse possibilità di pensare e sul senso del pensare, il *nulla filosofico* è riflessione *tra-scendente* alla ricerca di un nuovo linguaggio. Cerca il *linguaggio delle cose*, dell'anima, del cuore: il linguag-

gio che non c'è. Si tratta di *far parlare le cose*, avere la possibilità di *ascoltare* le cose, ascoltare le *voci* delle cose. Che siano le cose a dirsi e non noi a *dirle*, che sia concesso all'universo di rivelarsi e a noi la possibilità di ascoltarlo e di comprenderlo fin dove ciò è possibile. Oltre al *linguaggio che c'è*, sembra che l'esistere umano invochi e reclami il *linguaggio che non c'è*: un linguaggio capace di accogliere le tante forme singolari di trascendenza esistenziale, per dire quel che non si riesce a dire, per esprimere quello che non si riesce ad esprimere. Nella ricerca di un linguaggio che possa *corrispondere* alle cose e al loro senso, l'esistere umano si è affidato e si affida spesso e ancora al *linguaggio poetico*. La parola *poetante* sembra, effettivamente, avere la capacità, più di ogni altra parola, di trascendere la tautologia che avvolge e copre l'immanenza delle cose e la stessa esistenza umana e di poter portare allo scoperto l'inespresso e l'inesprimibile di quest'ultima, vale a dire: la sua più profonda trascendenza e le tante forme che la compongono e la frantumano in una rugiada di speranze, sogni, illuminazioni, ma anche di angosce, paure e disperazioni.

*Che le Muse ci siano vicine e ci aiutino in questo arduo se non impossibile compito.*



PARTE PRIMA  
SAGGIO INTRODUTTIVO



## 1.1 L'esperienza dell'arte – ambito di verità extrascientifiche

Per quanto l'*umanesimo delle origini* e l'*umanesimo della modernità*<sup>1</sup> abbiano seguito percorsi teorici diversi se non, addirittura, contrapposti – l'uno tutto strutturato intorno al valore dell'*appartenenza* (alla *polis* e al *cosmo*), l'altro tutto piegato sull'orientamento all'*emancipazione*<sup>2</sup> (del singolo) –, dimostrano, al loro interno, un terreno comune o d'incontro nell'idea di *anthropos*, punto di partenza di entrambi gli umaneshimi. L'*anthropos* di questi umaneshimi racchiude l'insieme di più sfere di conoscenza. Ciò è dimostrato dal fatto che

---

<sup>1</sup>L'ipotesi di leggere la storia del pensiero occidentale, attraverso la categoria dell'umanesimo, è sviluppata nel mio testo: *Nuovo umanesimo o nichilismo – Grandezza e miseria dell'Occidente*, Asterios, Trieste, 2017.

<sup>2</sup> Scettico (e non a torto) sul concetto di emancipazione, come idea portante (o categoria) della *Bildung*, è Jörg Ruhloff. Vedi J. Ruhloff, "Emanzipation", in D. Benner, J. Ölkens (a cura di), *Historisches Wörterbuch der Pädagogik*, Weinheim und Basel, Beltz Verlag, 2004, Studienausgabe 2010, pp. 279-287. Ruhloff, non si limita a ricostruire attentamente l'idea di emancipazione dal punto di vista della genesi storica del concetto, problematizza anche con rigore gli aspetti pedagogici (possibili e non) dell'uso del termine. In queste nostre pagine, il termine emancipazione (umanesimo dell'emancipazione) è usato nel modo ampio di rottura radicale con il passato e la tradizione, come cambio (di paradigma) culturale e antropologico (dall'uomo mitico all'uomo scientifico o tecnologico).

la *sfera cognitiva* (dei saperi) è complementare sia alla *sfera normativa* (dell'etica o della morale) che alla *sfera estetica* (o dei sentimenti). Ne consegue che, prima dell'avvenuta rottura tra umanesimo delle origini e umanesimo della modernità (rottura causata dall'imporsi del monopolio della razionalità tecnico-scientifica sulle sfere simboliche e normative), l'umanesimo dell'Occidente era caratterizzato da un intreccio di più sfere esperienziali e l'uomo, all'interno di questa ampia prospettiva antropologica, si configurava nella complementarità di sentimenti e ragione, moralità e saperi, bisogni materiali e bisogni estetici. In via teorica, l'*anthropos* della *paideia* occidentale teneva unite, in una cornice integrale, la prospettiva cognitiva (o scientifica), la prospettiva morale/etica e la prospettiva estetica. All'interno di un *logos* del genere, ampio, integrale di ragione, l'insegnamento dei saperi poteva essere pensato connesso all'*educazione* sentimentale e estetica, in generale, e all'educazione morale o etica, il che non s'intende da sé e non avviene per rivelazione divina. La presa in considerazione dei sentimenti (anche e soprattutto di matrice estetica e poetica) è essenziale, se parliamo in termini di *educazione* (e di *paideia* in generale) e se con quest'ultima intendiamo l'*integrità* e la *complessità* della persona umana<sup>3</sup>. In un modello di *paideia* piegato alle logiche di mercato, si fa fatica, invece, a capire che tra *istruzione* ed *educazione* (anche estetica/poetica) c'è una differenza sostanziale. L'istruzione si occupa esclusivamente dei saperi (e chi potrebbe essere contro?); l'educazione, invece, è ben altro: è quell'ambito vasto che va

---

<sup>3</sup> Cfr. M. Borrelli, *Il pensiero pedagogico* – Intervista di Francesca Caputo, Pellegrini, Cosenza 2014.

dalle norme e regole sociali ai principi etici, dai rapporti tra i singoli individui (famiglia e scuola) alla convivenza civile, dall'equilibrio sentimentale alla scoperta dell'arte, sia essa intesa come creatività, musicalità, immaginazione, poesia. Una *paideia* ridotta a scienza, a istruzione (ai saperi), è una mutilazione e umiliazione dell'antropologia complessa e ampia dell'uomo; uno smembramento che Marx spiegava bene con l'espressione *far crescere l'uomo come sotto una serra*<sup>4</sup>. Ma già Rousseau aveva visto bene quando avvertiva che prima dei *saperi* viene l'uomo (*Emilio*) e che compito dell'educatore è insegnare l'*arte di vivere*<sup>5</sup>. Rousseau concludeva: se nell'educazione (di un bambino) *cominciamo dall'intelletto, è come cominciare dalla fine*.

E l'arte, come la storia del pensiero occidentale documenta, non è una *scienza* che si può insegnare come un sapere tecnico qualsiasi; non mancano comunque le ambivalenze che riscontriamo già in Cicerone<sup>6</sup>: *artem scientia tenere (possedere l'arte del conoscere)*. Possedere sta, ovviamente, per qualcosa

---

<sup>4</sup>Cfr. K. Marx, F. Engels, *Die deutsche Ideologie I, Feuerbach*, in Marx-Engels Werke, vol. III, Dietz, Berlin 1981, p. 12.

<sup>5</sup> Rousseau non ha in mente un'educazione "positiva", che "tende a formare lo spirito anzitempo e a fornire al bambino la conoscenza dei doveri dell'uomo", piuttosto un'educazione "negativa" che abbia il compito di "perfezionare gli strumenti delle nostre conoscenze prima di fornirci tali conoscenze stesse". Al suo Emilio, Rousseau intende "insegnargli l'arte del vivere. Uscendo dalle mie mani, lo ammetto, egli non sarà magistrato, né soldato, né sacerdote; sarà innanzi tutto uomo [...]" (Rousseau, *Emilio o dell'educazione*, Armando, Roma 1997 (terza ristampa), p. 70).

<sup>6</sup> Cicerone, *De Oratore*, Foresti e Bettinelli Editori, Venezia 1829, Libro I, (186), p. 159. Sul contesto vedi l'articolo di Jean Clair, "Ottica, numeri e precisione - l'emozione nasce dalla tecnica", in *la Repubblica*, 11.7.2015

di intermediario tra il conoscere e l'aver competenza di qualcosa come il *können* tedesco che non è semplicemente *Kenntnis* (conoscenza), ma quel *saper fare* che è, sì, conoscenza ma anche *abilità, disposizione* particolare, *qualità* (di questo saper fare). Insegnare l'*arte del vivere* (Rousseau) è per qualità qualcosa di diverso e superiore dalla trasmissione di nozioni e conoscenze. Si pone oltre la dimensione dei saperi (scientifici), in quanto il termine *vivere* presuppone una visione della vita e dell'umano, un'idea antropologica, un senso come meta da raggiungere *attraverso l'educazione, non attraverso l'istruzione* (che non fa male a nessuno e di cui non ne abbiamo mai abbastanza). Certo, parliamo dell'arte del dipingere, dell'arte dello scultore, dell'arte musicale, dell'arte canora, come se l'arte fosse qualcosa che si può apprendere con un determinato sapere e acquisire come una qualsiasi competenza, qualifica, specializzazione. L'equivoco è a portata di mano. E c'è un *analogon* illuminante: diversamente dai sofisti, Socrate non riteneva che si potesse *insegnare* la *virtù*. E anche noi, pensiamo, da una parte, all'apprendimento o all'acquisizione di una capacità, di una competenza, di un 'sapere' sia pur *manuale* (l'acquisizione di una determinata abilità), dall'altra a quel talento particolare (unico o tipico) di un determinato artista. E *techné* (Aristotele)<sup>7</sup>, in greco, ha significato al con-

---

<sup>7</sup> Il termine *techné* (che i latini traducevano arte, *ars*) in Platone significava sia *sapere* che *saper fare*, Aristotele, a sua volta, distingueva tra *praxis* (fine a se stessa) e *techné* (mirante a un prodotto). Scrive Aristotele: “[...] consideriamo quelli che sono tecnicamente preparati più sapienti di quelli che seguono la sola esperienza, giacché reputiamo che, in ogni caso, la sapienza si accompagna alla conoscenza” (*Metafisica*, I (A), 1, 981 a-981 b, Mondadori, Milano 2008, p. 661). “In generale, ciò che contraddistingue chi sa da chi non

tempo sia *arte* che *abilità*. Se possiamo apprendere un'abilità, non significa che possiamo apprendere l'arte nel senso di quel talento unico e tipico di un determinato artista. Che l'arte non sia scienza non la rende meno significativa di quest'ultima. Schopenhauer (nome a cui si associa un radicale pessimismo filosofico) si riteneva più *uomo d'arte* che *uomo di scienza*<sup>8</sup>; più un filosofo intuitivo-artistico che un filosofo concettuale-scientifico e collocava le capacità del *genio* più nella *percezione immaginativa* che nel *pensiero concettuale*. Prospettiva che situa l'esperienza estetica su un piano più alto rispetto ad ogni esperienza cognitiva, con l'argomento che l'arte deve occuparsi dello spirito (dei sentimenti) dell'uomo, la scienza, invece, del mondo esterno o fenomenico. È compito dell'arte – nella forma di pittura, scultura, architettura, musica o poesia nei suoi vari generi (genere lirico, tragico o epico) – esprimere l'*interiorità umana*. La tragedia, più ancora della poesia, mette a fuoco la *passione*, il *dolore*, i *desideri* dello spirito dell'uomo. E la musica, per Schopenhauer, è il grado massimo dell'arte, non *copia della manifestazione della volontà*, piuttosto l'*essenza intima, l'in-sé stesso della volontà*. Il mondo è *incarnazione della musica*<sup>9</sup>. Parafrasando Schopenhauer, potremmo aggiungere: la

---

sa è la capacità di insegnare, ed è questo il motivo per cui riteniamo che l'arte, più che l'esperienza, possa accostarsi alla scienza, giacché quelli che conoscono l'arte possono insegnare, mentre gli altri no" (*ibidem*).

<sup>8</sup> A. Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung*(1819), trad. it. *Il mondo come volontà e rappresentazione* (a cura di A. Vigliani), Mondadori, Milano 2008.

<sup>9</sup> La pensa in modo completamente diverso da Schopenhauer, ma non per questo in modo molto ragionato e pacato, Pascal Quignard nel suo libro *La haine de la musique*(1996), trad. it. *L'odio della musica* (EDT, Torino 2015, p. 137).

musica è incarnazione del mondo. In altri termini: la musica è *riproduzione e spiegazione del mondo in concetto*. Il pessimista Schopenhauer (difficile a immaginarsi) vedeva nell'esperienza estetica (nella capacità della *contemplazione estetica*, soprattutto nella musica) la possibilità di sottrarsi alla tirannia della *volontà* (dell'egoismo) e l'elevarsi dello spirito alle forme archetipiche dell'eterno e dell'immutabile (Platone)<sup>10</sup>. Praticamente, per Schopenhauer dobbiamo all'arte (musicale) la possibile ascesa dell'uomo al noumenico.

Non è, dunque, un caso se proprio l'arte – in forma di *poetica* o *estetica* in generale – abbia dimorato lungamente in entrambi gli umanesimi prima del loro confluire nella svolta fatale, radicale, decadentistica e nichilistica, vale a dire nella svolta verso l'*anthropos* della *tecnica* e del *mercato*. Prima di questa svolta, la *paideia dell'Occidente* aveva espresso la sua ricchezza culturale in un'antropologia non ferma ai saperi delle

---

Quignard ritiene la musica “un'arte che concorse all'Olocausto” quando afferma: “Tra tutte le arti, la musica è l'unica ad aver concorso allo sterminio degli ebrei organizzato dai tedeschi tra il 1933 e il 1945. È l'unica arte richiesta in quanto tale dall'amministrazione dei *Konzentrationslager*. Occorre sottolineare, a suo discapito, che è l'unica arte che sia riuscita ad adattarsi all'organizzazione dei campi, alla fame, all'indigenza, al lavoro, al dolore, all'umiliazione, e alla morte”.

<sup>10</sup> In Platone l'ascesa verso l'immutabile avveniva pedagogicamente attraverso una 'conversione': “[...] così occorre passare con tutta l'anima dal divenire alla contemplazione dell'essere e della sua parte più luminosa. È questo, secondo noi, il bene. Oppure No?”. “Sì è questo”. “Ci può dunque essere un'arte di far voltare nel modo più facile ed efficace quell'organo stesso della comprensione; non si tratta di infondergli la potenza visiva: occorre piuttosto, presupponendola già presente, distoglierla dalla sua abitudine scorretta e volgerla verso dove deve guardare” (*La Repubblica*, Libro VII, cit., pp. 317-318).

scienze (la cui importanza non è da nessuno negata), piuttosto estesa agli ambiti più svariati dello spirito. E l'arte è stato un ambito fondamentale in tutto il percorso culturale o spirituale dell'Occidente. Senza l'arte verrebbe a mancare buona parte della *sostanza della paideia dell'Occidente* e dei suoi umane-simi. In questo senso, è interessante notare che le *scienze dello spirito* si sono sviluppate un secolo dopo l'affermarsi delle *scienze della natura* (o *scienze empiriche*)<sup>11</sup> a prova di due fatti: primo, la *paideia dell'Occidente* ha sempre cercato di non piegarsi al monopolio della sfera esperienziale a danno di altre sfere conoscitive; secondo, ci si è accorti che non si vive (bene e in modo compiuto) solo di saperi (conoscenze empiriche), per quanto importanti e basilari essi siano per lo sviluppo di migliori condizioni materiali della vita dell'uomo. E oggi, nel delirio scientifico della ricerca tecnica di sempre più brevetti, proprio in questo necessario recupero delle sfere normative e simboliche (unitamente alla sfera dei *sentimenti* o del *cuore*) ci viene incontro un concetto ampio di illuminismo come quello della nostra tradizione occidentale. Non da ultimo, pensiamo a quell'illuminismo che conservava intatto e con forza lo spirito di fiducia in una ragione (che, nonostante i suoi limiti, non veniva percepita, *sic et simpliciter*, come solo intelletto, quindi scienza nel senso appunto della modernità) e incitava il singolo a servirsi di essa liberamente e, quindi, in autonomia e – se si vuole – anche con 'spregiudicatezza' e 'coraggio' (*sapere aude*). Ma lo stesso concetto di ragione ha do-

---

<sup>11</sup>O. Marquard, *Apologie des Zufälligen*, Reclam, Stuttgart 1986, vedi soprattutto il saggio "Über die Unvermeidlichkeit der Geisteswissenschaften", ivi, pp. 98-117.

vuto lottare, al suo interno, per riconoscersi come forza *unica e infallibile* (Descartes), ben sapendo di non poter superare i *limiti* che ad essa derivavano dall'*esperienza* (Locke). Al dogmatismo descartiano si opponeva il relativismo di una ragione nei limiti dell'*esperienza* (Hume). Ed è a partire da questo ripiegò che l'illuminismo occidentale farà la differenza rispetto alla sua stessa tradizione filosofica. Perché se gli ambiti di ricerca della ragione illuministica sono quelli contrassegnati dai *limiti* imposti dall'*esperienza*, non per questo si poteva e si doveva rinunciare alla ricerca di un quadro normativo capace di accogliere al suo interno le sfere simboliche e valoriali della conoscenza (una necessità ravvisata anche da scettici come Hume). L'illuminismo occidentale include tutta una serie di valori (principi) che si estendono a più aree di ricerca e vanno, appunto, dalle libertà politiche alle libertà religiose, in un percorso di trasformazione sociale orientato all'*emancipazione* dell'uomo nei limiti di un umanesimo dell'*appartenenza*. Da uno sguardo retrospettivo, sappiamo quanto importante fosse per l'umanesimo delle origini la ricerca dell'*eudaimonia* piuttosto che la ricerca dell'*emancipazione* tanto vicina a noi eredi della modernità; *eudaimonia*, il cui significato tende a confondersi oggi erroneamente con *felicità*<sup>12</sup>. Un significato ambiguo

---

<sup>12</sup> In Aristotele, *eudaimonia* ha un significato d'ordine ontologico. Le cose seguono un fine intrinseco e sono se stesse nel realizzare questo fine. Ciò vale per le cose in generale (l'ordine cosmico) come per l'uomo in particolare. Per quel che riguarda il cosmo Aristotele scrive: "Il primo motore, dunque, è un essere necessariamente esistente e, in quanto la sua esistenza è necessaria, si identifica col bene e, sotto questo profilo, è principio" (Aristotele, op. cit., *Metafisica*, XII (A), 7, 1072a-1072b, pp. 1012-1013). "È questo, dunque, il principio da cui dipendono il cielo e la natura" (ivi, p. 1013). "Bisogna esaminare

quest'ultimo che non dà affatto il senso originario greco del termine, in cui, più che di godimento e piacere, in senso odierno, si mirava ad un *vivere in modo compiuto*. Più che alla felicità, si pensava alla pienezza e compiutezza della vita. Aver raggiunto l'*eudaimonia*, significava aver raggiunto questo *status* di vita (razionale e contemplativa e quindi spirituale) e per niente affatto il realizzarsi (in senso materiale) del singolo a danno degli altri o il perdersi nel *si fa, si dice* della banalità quotidiana, che Heidegger con molta acutezza e precisione di analisi ha evidenziato nel suo *Essere e Tempo*<sup>13</sup>. Aristotele partiva dal presupposto che le cose, tutte le cose, quindi anche l'uomo, avessero una *finalità*<sup>14</sup>. Un fiore porta a compimento

---

anche in quale dei modi seguenti la natura dell'universo possiede il bene, anzi il bene supremo, se, cioè, come qualcosa di separato ed esistente in sé e per sé oppure come l'ordine che è nell'universo stesso" (*Metafisica*, XII (A), 10, 1075 a, cit. p. 1023).

<sup>13</sup> Scrive Heidegger: "Ce la passiamo e ci divertiamo come ci *si* diverte; leggiamo, vediamo e giudichiamo di letteratura e di arte come *si* vede e *si* giudica. Ci teniamo lontani dalla 'gran massa' come ci *si* tiene lontani, troviamo 'scandaloso' ciò che *si* trova scandaloso. Il *si*, che non è l'Esserci determinato ma tutti (non però come somma), decreta il modo di essere della quotidianità" (*Essere e tempo*, trad. it. di P. Chiodi, Longanesi, Milano, 1976, p. 163). Heidegger continua: "Si *sgrava* quindi ogni singolo Esserci nella sua quotidianità. Non Solo. In questo sgravamento di essere, il *Si* si rende accetto all'Esserci perché ne soddisfa la tendenza a prendere tutto alla leggera e a rendere le cose facili. Appunto perché il *Si*, mediante lo sgravamento, si rende accetto a ogni singolo Esserci, può mantenere e approfondire il suo dominio ostinato. Ognuno è gli altri, nessuno è se stesso" (ivi, p. 164).

<sup>14</sup> "Se dunque la felicità è un'attività conforme a virtù, logicamente essa sarà conforme alla virtù superiore; e questa sarà la virtù della parte migliore dell'anima [che per l'uomo, secondo Aristotele, è l'intelletto, MB]. [...] Quest'attività è infatti la più alta; infatti l'intelletto è tra le cose che sono in noi quella

se stesso nel crescere e nel fiorire. La vita piena del fiore (la sua *eudaimonia*, se di essa possiamo parlare in riferimento all'essenza di un fiore) è legata a questo suo crescere e fiorire. Quale sarà mai l'*eudaimonia*, quale l'essenza dell'uomo? Quando possiamo dire che la vita dell'uomo è *pienezza e completezza*? Se la finalità di un fiore è crescere e sbocciare, qual è l'*eudaimonia*, quale il *bene*, o, meglio, quale il *fine* (intrinseco) che realizza l'uomo in quanto uomo? Per Aristotele, tutto orientato ad una spiegazione *ontologica* (riferita, quindi, all'essere di ogni cosa) delle cose, la risposta ha un piano logico ben definito: poiché, diversamente da un fiore o da una pianta, l'uomo è un *essere razionale*, la sua *eudaimonia* (la sua finalità intrinseca) si raggiunge nell'auto-compiersi della *razionalità*<sup>15</sup>, nel dispiegamento della sua razionalità, che non è un nudo e crudo scientismo, ma integrazione di virtù morali e virtù intellettuali oltre che di virtù tecniche, mediante le quali l'uomo raggiunge il suo alto grado di *pienezza*, la sua essenza antropologica o ontologica, il suo *essere* se stesso<sup>16</sup>.

---

superiore, e tra le cose conoscibili le più alte sono quelle a cui si riferisce il pensiero. [...] Pensiamo poi che alla felicità debba essere congiunto il piacere e si conviene che la migliore delle attività conformi a virtù è quella relativa alla sapienza [...]. E l'autosufficienza [...] si troverà soprattutto nell'attività contemplativa" (Aristotele, *Etica Nicomachea*, in vol. II (cit.), X (K), 6-7, 1177a-1177b, pp. 268-269).

<sup>15</sup> "Sia dunque essa l'intelletto oppure qualcosa d'altro, che per natura appaia capace di comandare e guidare e avere nozione delle cose belle e divine o perché esso stesso divino o perché è la parte più divina di ciò che è in noi, comunque la felicità perfetta sarà l'attività di questa parte, conforme alla virtù che le è propria" (Aristotele, *Etica Nicomachea*, X (K), 6-7, 1177 a, cit., p. 268).

<sup>16</sup> Cfr. M. Borrelli, "Die Dreiteilung der Vernunft bei Kant als transzendental-dialektische Grundlegung von Pädagogik", in J. Ruhloff, J. Bellmannet *al.*

## 1.2 Il bisogno dell'arte, in generale, e della poetica in particolare

L'illuminismo della modernità ha ritenuto opportuno scavalcare e contraddire tutta la tradizione, come se il passato fosse solo pregiudizio, violenza, oscurantismo<sup>17</sup>; come se la *tradizione* fosse di per sé il male da superare e da negare per poter poi accedere al progresso infinito e alla felicità più immensa. Ovviamente, si poteva e si può abbandonare il modello greco di *episteme*, in quanto ricerca di una realtà concepita a partire da archetipi, idee, essenze, forme, fini, per una episteme metodizzata. Inoltre si può, certo, privilegiare il sensibile e non l'intelligibile o sovrasensibile. E in termini di fisica, non era affatto sbagliato staccarsi, e anche radicalmente, dal mondo ari-

---

(a cura di), *Perspektiven Allgemeiner Pädagogik. Dietrich Benner zum 65. Geburtstag*, Weinheim und Basel, Beltz, 2006, pp. 113-123. Sul contesto vedi anche J. Habermas, *Dialettica della razionalizzazione*, Unicopli, Milano, 1994, p. 228: "Penso che Jürgen Habermas sia l'unico filosofo recente ad aver notato pienamente le potenzialità del concetto kantiano di ragione e di averne fatto un programma teorico di ricerca (che ha denominato: *Il progetto incompiuto della modernità*). In *Dialettica della razionalizzazione*, Unicopli, Milano, 1994, p. 228, scrive: "La 'ragione' anzi non deve soltanto coprire intenzioni di verità nel senso ristretto in cui noi parliamo della verità di asserzioni, ma deve piuttosto mostrare nella loro unità quei tre momenti razionali che sono stati presi separatamente nelle tre *Critiche* kantiane: l'unità della ragione teoretica con il convincimento pratico-morale e il giudizio estetico".

<sup>17</sup> Sul contesto vedi M. Borrelli, "Von der Zerstörung des Mythos zum Mythos der Zerstörung – Ueberlegungen zum postmetaphysischen Denken aus der Sicht des 'kritischen' oder 'problematisierenden' Gebrauchs der Vernunft", in *Spielräume der Vernunft* Jörg Ruhloff zum 60. Geburtstag, Königshausen und Neumann, Würzburg, 2000, pp. 50-69.

stotelico sublunare con la terra al centro dell'universo e passare – con Copernico<sup>18</sup>, prima, e Keplero<sup>19</sup>, poi, e, infine, con Newton<sup>20</sup> – dal geocentrismo all'eliocentrismo, dal cosmo chiuso (aristotelico) all'universo infinito (della fisica moderna). Pietre miliari per l'ulteriore sviluppo della conoscenza. Basti pensare a Galilei che si aspettava una spiegazione matematica della natura o al tentativo descartiano di partire dalla ragione umana e, soprattutto, dal *metodo* per dare fondamento alla conoscenza o ancora a Newton e alla sua teoria meccanicistica e matematica per spiegarsi la realtà nel suo insieme. Si chiudeva, giustamente, con una visione di mondo retta dall'idea della perfezione divina, in cui la terra e l'uomo erano posti al centro dell'universo. Crollava l'idea che tutto girasse intorno alla terra e intorno all'ente-uomo per volontà o amore di Dio. Partire dal presupposto che la terra fosse un pianeta fra tanti che girava attorno al sole e non viceversa, significava mettere in discussione i presupposti della centralità dell'uomo nell'universo e, quindi, voltar pagina definitivamente. Nietzsche<sup>21</sup> aveva visto bene: dopo questo evento epo-

---

<sup>18</sup>Copernico, *De revolutionibus orbium caelestium* (1543). Dobbiamo a Copernico l'aver introdotto al centro del suo sistema il sole al posto della terra.

<sup>19</sup>Keplero, *Astronomia nova* (scritto nel 1606, pubblicato nel 1609). In quest'opera Keplero avanza l'ipotesi della *gravità*: i pianeti girano intorno al sole a causa della *gravità*.

<sup>20</sup>Newton, *Methodus fluxionum et serierum infinitarum* (1671, pubblicato nel 1736). In quest'opera, Newton espone i suoi studi sul calcolo infinitesimale; *Principi matematici della filosofia naturale* (1687), testo in cui Newton presenta la teoria della gravitazione universale.

<sup>21</sup>“Avete sentito di quel folle uomo che accese una lanterna alla chiara luce del mattino, corse al mercato e si mise a gridare incessantemente: ‘Cerco Dio! Cerco Dio!’ E poiché proprio là si trovavano raccolti molti di quelli che crede-

cale l'uomo non era più lo stesso, riprendersi non era cosa facile. Chiudere questa visione di mondo tolemaico-aristotelica, inclusa quella successiva scolastico-religiosa (imperante nel medioevo e che si protrarrà per tutto il tardo-medievalismo), era doveroso tanto quanto doveroso era smitizzare quei modelli di comprensione e di conoscenza che non avevano e non hanno tuttora niente in comune con le verità delle leggi della fisica moderna. Però, ben altra cosa sono le domande su che cosa è la scienza e se essa debba necessariamente essere matematizzata (per essere scienza). Ancora altra cosa è il passaggio da un concetto *qualitativo* (*filosofia della physis*, in cui, almeno per Aristotele<sup>22</sup>, tutto e ogni cosa tende alla propria

vano in Dio, suscitò grandi risa. [...] Il folle uomo balzò in mezzo a loro e li trapassò con i suoi sguardi: 'Dove se n'è andato Dio? – gridò – ve lo voglio dire! Siamo stati noi a ucciderlo: voi e io! Siamo noi tutti i suoi assassini! Ma come abbiamo fatto questo? [...] Che mai facemmo, a sciogliere questa terra dalla catena del suo sole? Dov'è che muove ora? Dov'è che ci muoviamo noi? Via da tutti i soli? Non è il nostro un eterno precipitare? E all'indietro, di fianco, in avanti, da tutti i lati? Esiste ancora un alto e un basso? Non stiamo forse vagando come attraverso un infinito nulla?' (Nietzsche, *La Gaia scienza* (1882), in *Opere*, ed. it. a cura di G. Colli e M. Montinari, Vol. V, tomo III, *La gaia scienza. Idilli di Messina e Frammenti postumi 1881-1882*, trad. it. a cura di F. Masini, Adelphi, Milano, 2a ed. 1965, p.151).

<sup>22</sup> A quale *forma* tenderà l'uomo supposto che "ogni arte e ogni ricerca, e similmente ogni azione e ogni proposito sembrano mirare a qualche bene", e "se il bene è ciò a cui ogni cosa tende"? (Aristotele, *Etica Nicomachea*, I (A), 1994a, 1, cit. p. 9). Ma se il bene è il fine dell'uomo, questo bene per Aristotele dovrà essere il "bene supremo" (1094 a-b, 2, Aristotele, cit., p. 10). "Se dunque è così, allora il bene proprio dell'uomo è l'attività dell'anima secondo virtù, e se molteplici sono le virtù, secondo la migliore e la più perfetta" (1098a, Aristotele, cit., p. 21) "[...] l'intelletto è tra le cose che sono in noi quella superiore, e tra le cose conoscibili le più alte sono quelle a cui si riferisce il pensiero" (Ari-

*forma*) ad un concetto *quantitativo* di scienza (*filosofia della modernità*) che possiamo anche definire passaggio da un modello prettamente teleologico (cause ultime) ad un modello strettamente meccanicistico (cause efficienti). Che il passaggio da un concetto *qualitativo* a un concetto *quantitativo* abbia generato il rischio reale di restringere, in modo considerevole, l'ambito della conoscenza, se non addirittura di ridurre ad un nulla di fatto i termini della conoscenza che fuoriescono dalla logica della *metodizzazione*<sup>23</sup>, è documentato dal tentativo kantiano di servirsi, in modo complementare, sia del modello *empiristico* che del modello *razionalistico*. Di qui la formula molto sensata e chiara: 'I pensieri senza contenuto sono vuoti, le intuizioni senza concetti sono cieche'. Per Kant, l'*intelletto* non può *intuire nulla* come i *sensi* non possono *pensare nulla*<sup>24</sup>. Se è vero che senza l'esperienza, senza i dati dei sensi,

---

stotele, *Etica Nicomachea*, X (K), 6-7, 1177a, 7, cit., p. 268).

<sup>23</sup> Scrivono M. Horkheimer e Th. W. Adorno: "Nella riduzione del pensiero ad apparato matematico è implicita la consacrazione del mondo a misura di se medesimo. Ciò che appare il trionfo della razionalità soggettiva, la sottomissione della ragione a ciò che è dato senz'altro" (*Dialettica dell'illuminismo*, Einaudi, Torino 1974, p. 35). "Si dà ragione a ciò che è di fatto, la conoscenza si limita alla sua ripetizione, il pensiero si riduce a tautologia" (ivi, p. 35).

<sup>24</sup> Kant scrive: "Ma ci sono due condizioni, in cui soltanto è possibile la conoscenza d'un oggetto: prima l'*intuizione*, per la quale l'oggetto è dato, ma solo come fenomeno, e in secondo luogo il *concetto*, ond'è pensato un oggetto corrispondente a questa intuizione" (*Critica della ragion pura*, "Dottrina degli elementi", § 14, Mondadori, Milano 2008, p. 163). Kant aggiunge: "Ma, ogni esperienza, oltre l'intuizione dei sensi, per cui qualcosa è dato, racchiude anche il *concetto* di un oggetto che è dato o apparisce all'intuizione; quindi a base d'ogni conoscenza sperimentale, ci saranno concetti di oggetti in generale, come condizioni a priori; e, per conseguenza, il valore oggettivo delle ca-

senza la *percezione sensibile* non c'è conoscenza (quindi sì, da un lato, all'*empirismo*), è anche vero che questa conoscenza, per essere reale e oggettiva, necessita di concetti, di *a priori* (indipendenti dall'esperienza) di riferimento da legare alle percezioni date con i sensi (sì, quindi, anche al *razionalismo*). In altri termini, la conoscenza è il prodotto della complementarità dei due approcci (empirismo e razionalismo). L'approccio kantiano salvaguarda sia la dimensione data col *soggetto* (i concetti, l'*a priori*) sia la dimensione che non dipende dal soggetto: l'*oggetto* (o mondo esterno e) della percezione. La complementarità di empirismo e razionalismo conferma che la conoscenza (anche quella empirica, legata, cioè, ai sensi) non si colloca mai su un piano completamente quantitativo. Di qui la conseguenza che al piano empirico bisogna affiancare il piano intellettuale o delle categorie. La domanda è *come* (il *modo* in cui) la conoscenza diventi possibile, *modo* che, più che *quantitativo*, è *qualitativo*. La conoscenza non avviene alle spalle del soggetto pensante, tutt'altro. Notiamo, anzi, che il soggetto non conosce nulla *neutralmente*, *passivamente*, *indifferentemente*. Il mondo *oggettivo* è sottoposto agli *a priori* (alle categorie) che formano la *condizione di possibilità di qualsiasi conoscenza*. Ma se gli *a priori* (dell'intelletto) hanno bisogno dell'*oggetto*, l'*oggetto* (il mondo esterno) presuppone, a sua volta, gli *a priori* (dell'intelletto). Non solo la struttura dialettica o complementare dell'approccio (empirismo - raziona-

---

tegorie, come concetti a priori, riposerà sul fatto che solo per esse è possibile l'esperienza (per la forma del pensiero). Perché allora esse si riferiscono ad oggetti dell'esperienza in modo necessario a priori, poiché solo per mezzo di esse in generale un oggetto dell'esperienza può essere pensato" (*ibidem*).

lismo) vieta un'idea esclusivamente *quantitativa* della conoscenza, ma anche le *domande sul senso ultimo* dell'esistenza o semplicemente gli interrogativi, che la metafisica ha riservato e riserva da sempre all'uomo, suggeriscono con fermezza l'indispensabilità di un concetto di conoscenza mai ristretto all'ambito esclusivamente empirico, ma che sia capace, invece, di trascendere il piano della semplice fenomenicità. Ma quale sempre sia stato il (tentativo di) *salvataggio* kantiano, nei fatti il cambiamento di paradigma, di cui si parlava sopra, si è imposto a prescindere e con sempre più radicalità. Dall'approccio *qualitativo* (ricerca del senso) in filosofia si è passati all'approccio *quantitativo* (ricerca dei saperi) della modernità. La scienza ha deposto via via anche gli ultimi resti delle categorie (trascendentali e trascendenti) per collocarsi interamente sul piano della *quantità* e del *numero*, costruendosi un linguaggio nuovo: il linguaggio fisico-matematico, che nel neo-positivismo del *Circolo viennese* – come se ciò non bastasse – diventerà il *linguaggio dei protocolli* (o *protocollare*)<sup>25</sup>.

A partire da questo che si dimostra un vero e proprio *cambiamento di paradigma* rispetto alla conoscenza e ai suoi presupposti fondativi, non solo non si riconosce al *passato* alcuna

---

<sup>25</sup> Il linguaggio protocollare così come lo intendono i rappresentanti del Circolo viennese presuppone la capacità di verifica delle proposizioni. Scrive M. Schlick: “[...] un’asserzione autentica deve essere passibile di *verificazione conclusiva*” (“Die Kausalität in der gegenwärtigen Physik”, in *Naturwissenschaften*, II, 1931, p. 150). Nelle parole di F. Waismann: “Se non è in alcun modo possibile *determinare se un’asserzione è vera*, allora l’asserzione non ha alcun significato. Infatti il significato di un’asserzione è il metodo della sua *verificazione*” (F. Waismann, “Logische Analyse der Wahrscheinlichkeitslehre”, in *Erkenntnis*, I, 1930, p. 229).

funzione liberatrice, ma lo si riterrà di intralcio ad ogni progresso futuro sia sul piano conoscitivo in generale che sul piano sociale in particolare. Il *tribunale della ragione* (Kant)<sup>26</sup> non fa sconti con la *tradizione* da cui esso stesso ha origine e di cui in ogni caso continua ad alimentarsi. E nessuno condannerà questo spirito illuministico della critica, anche radicale, se si tiene conto che dobbiamo a questo *tribunale* non solo la fondazione della stessa *storiografia*, che sappiamo quanto sia stata e sia tuttora utile, ma anche un processo ampio e lungo di trasformazione e progresso sociali che nessuno può ragionevolmente negare<sup>27</sup>. E non meno importante è la scoperta o, meglio, riscoperta della *sfera estetica*, ossia la consapevolezza che i limiti della ragione non sono dati solo dalla fallibile esperienza, ma anche dall'*ambito spirituale* delle emozioni, pas-

---

<sup>26</sup> Kant chiarisce in modo inequivocabile il concetto di critica e autocritica della ragione: “Non è per certo effetto di leggerezza, ma del giudizio maturo dell’età moderna, che non vuole più oltre farsi tenere a bada da una parventa di sapere, ed è un invito alla ragione di assumersi nuovamente il più grave dei suoi uffizi, cioè la conoscenza di sé, e di erigere un tribunale, che la garantisca nelle sue pretese legittime, ma condanni quelle che non hanno fondamento, non arbitrariamente, ma secondo le sue eterne e immutabili leggi; e questo tribunale non può essere se non la critica della ragion pura stessa. Io non intendo per essa una critica dei libri e dei sistemi, ma la critica della facoltà della ragione in generale [...]” (*Critica della ragion pura*, cit., *Prefazione*, pp. 62-63).

<sup>27</sup> Un secondo tribunale della ragione è dato con la *Critica della ragion pratica* o, meglio, col ruolo che gli imperativi categorici svolgono (dovrebbero svolgere) nell’agire dell’uomo. Kant, dopo aver identificato razionalità e moralità, affida all’uomo (pensato nella sua libertà) la realizzazione della legge morale: legge che l’uomo dà a se stesso e della quale l’uomo è non solo esecutore ma anche e allo stesso tempo giudice.

sioni, sentimenti il più delle volte inafferrabili e incontrollabili. Ambito, quest'ultimo, non meno fondamentale nel quadro di una antropologia differenziata e integrale non ridotta ad un monolite percettivo-sensitivo.

A rileggere Kant, si ha l'impressione che lui avesse avuto sentore della problematicità di un umanesimo ridotto alle strettoie di una scienza oggettivante che si privava di altri importanti e decisivi ambiti di conoscenza come la sfera *etico-normativa* e la sfera *estetica*. Non è un caso se alla prima critica, quella riguardante la domanda 'che cosa posso sapere?', abbia fatto seguire l'altra riguardante il 'come mi devo comportare (moralmente)?' e abbia chiuso o, meglio, concluso il suo lavoro di ricerca con una terza critica, non meno epocale, la *Critica del giudizio*. Un altro capolavoro che metteva ben in chiaro la dimensione *estetica* (o dei sentimenti) della complessa antropologia che costituisce l'uomo<sup>28</sup>. Ma, Kant, come inquadrava l'*esperienza estetica* rispetto al *conoscere empirico* e al *conoscere etico e morale*? Kant ha chiarito, in modo inequivocabile, che, per l'uomo, l'*esperienza estetica* rappresenta una sfera *autonoma*<sup>29</sup> rispetto alle sfere della *conoscenza*

---

<sup>28</sup> Cfr. M. Borrelli, *Lettere a Kant – La trasformazione apeliiana dell'etica kantiana*, Pellegrini, Cosenza 2010 (3a ed.).

<sup>29</sup> Nella *Critica del Giudizio* (Introduzione), riassumendo, Kant scrive: "Se si considerano le facoltà dell'anima in generale come facoltà superiori, cioè come capaci di autonomia, l'intelletto è, per la *facoltà conoscitiva* (della conoscenza teoretica della natura), quella che contiene i principi *costitutivi a priori*; quella, che contiene questi principi per il *sentimento di piacere e dispiacere*, è il *giudizio*, indipendentemente da concetti e sensazioni che potrebbero determinare la facoltà di desiderare, e perciò essere immediatamente pratici; per la *facoltà di desiderare*, è la ragione, la quale è pratica immediatamente,

*teoretica* e della *conoscenza pratica* o morale. Nella sfera dell'estetico, Kant non riscontrava uno scopo specifico, com'è il caso della *Critica della ragion pura* e della *Critica della ragion pratica*, per cui poteva concludere che la gioia di partecipare al *bello* più che da un fine specifico, da un orizzonte normativo, fosse mosso da un piacere *disinteressato*. Nell'*estetico* e, in senso specifico, nel godimento del bello, non c'è uno scopo, un fine, un orizzonte normativo a cui tendere. Quale sarebbe lo scopo di gioire, e di gioire sul gioire, se non la gioia stessa del godimento? A che cosa potrebbe o dovrebbe servire o essere utile il godimento del bello se non al godimento stesso e, appunto, al godimento disinteressato, similmente alla virtù, che per Kant 'è felicità in se stessa'? Se la virtù avesse uno scopo, perderebbe il suo valore morale e assumerebbe un valore *utilitaristico*: non farei qualcosa perché ritenuta buona in sé, ma per il vantaggio che ne avrei.

In termini di *umanesimo integrale* (e non *smembrato*), ma anche in termini di un'antropologia generale, se facciamo nostra la prospettiva kantiana siamo davanti ad una *ratio umana* al cui interno vivono tre facoltà: la facoltà *cognitiva* (la prima Critica), la facoltà *normativa* o morale o etica (la seconda Critica) e la facoltà *estetica* (terza Critica). Alla luce di questa complessa architettonica, che suggerisce una altrettanto complessa antropologia dell'umanesimo kantiano, l'uomo è *costituito* sia da sentimenti, emotività, sensitività, passionalità (scopi estetici), sia da scopi teoretici (o conoscitivi) che da

---

senza l'intervento di qualunque piacere, qualunque sia la sua origine, e dà a questa facoltà, in quanto facoltà superiore, lo scopo finale, che include il puro piacere intellettuale relativamente all'oggetto" (Kant, cit., p. 944).

scopi pratici (norme, regole, principi). Per quel che riguarda l'esperienza estetica, non si tratta solo di riappropriarsi di categorie come il *bello*, il *sublime*, il *gusto*, ma del *senso estetico* che hanno le cose in generale (si pensi alla nozione di *physis* della grecità) e non solo l'opera d'arte. Non si tratta solo di comprendere l'estrema importanza che hanno i sentimenti per l'uomo, ma di cogliere l'importanza dell'unitarietà di tutte e tre le sfere esperienziali (o di conoscenza) dell'uomo. Unitarietà e non separazione delle sfere esperienziali, né lotta dell'una contro l'altra, né monopolio di una sfera sulle altre. Il *sapere aude* kantiano, il coraggio di saper pensare con la propria testa – *come uscita dell'uomo dal suo auto-procurato status di minorità* (o non emancipazione) – non induceva e non induce a una riduzione monistica (scientistica) della conoscenza. Tutt'altro, l'illuminismo kantiano si presentava, fondamentalmente, non come un trattato scientifico o di teoria della conoscenza, ma in termini, soprattutto *normativi* e *morali*, di emancipazione<sup>30</sup> in vista del miglioramento delle con

---

<sup>30</sup> La formula kantiana dell'illuminismo recita testualmente: "L'Illuminismo è l'uscita dell'uomo dallo stato di minorità che egli deve imputare a se stesso. Minorità è l'incapacità di valersi del proprio intelletto senza la guida di un altro. *Imputabile* a se stesso è questa minorità, se la causa di essa non dipende da difetto di intelligenza, ma dalla mancanza di decisione e del coraggio di far uso del proprio intelletto senza esser guidati da un altro. *Sapere aude!*" (Kant, *Risposta alla domanda: Che cos'è l'illuminismo?*(1784), in Kant, *Scritti politici*, Mondadori, Milano 2008, p. 141). Di qui il motto: "Abbi il coraggio di servirti della *tua* propria intelligenza! È questo il motto dell'illuminismo" (*ibidem*). Kant continua: "La pigrizia e la viltà sono le cause per cui tanta parte degli uomini, dopo che la natura li ha da lungo tempo fatti liberi da direzione estranea (*naturaliter maiorennis*), rimangono ciò nondimeno volentieri minorenni per l'intera vita minorenni, per cui riesce tanto facile agli altri erigersi a loro tutori" (*ibidem*).

dizioni sociali di vita e del progresso, in generale, dei popoli. La *ragione* non seguiva un percorso metodico di *neutralità*, piuttosto imperativi come la moralità, l'uguaglianza dei diritti, la critica, la libertà di parola e tanto altro ancora. La *laicità* era senz'altro una rottura rispetto alla metafisiche del passato, ma accoglieva e garantiva gli ambiti simbolici come la *fede* o le *religioni*. Ciò spiega, tra l'altro, il concetto di *tolleranza* che anche teorici di ispirazione empiristica come Locke<sup>31</sup> riservavano a questi ambiti, nonostante la critica rigorosa che proverrà dallo scetticismo di Hume.

Il rigore metodologico (in senso empiristico della ricerca), di cui l'umanesimo della modernità si è fatto carico quasi in senso assoluto, si è opposto viepiù – in termini di conoscenza – non solo alle forme di *mito* della tradizione, ma anche alle forme *simboliche* e *normative* della modernità (nonostante le *Critiche* di Kant facessero presupporre il contrario), escludendo una parte fondamentale dei presupposti antropologici del pensiero occidentale e tradendo, così, la *complessità* di una ragione quale insieme di *scienza*, *etica* ed *estetica*<sup>32</sup>. Insieme fondamentale, perché il *pensiero* umano non solo è *per constitutionem* una unità inseparabile di *mito* e *ratio*, ma anche *ricerca di senso* e *donazione di senso*. È più che mai grave e devastante pensare di poter prendere congedo dal *mito* e da tutte le *metafisiche* e, quindi, da tutti gli ambiti non-esperien-

---

<sup>31</sup> Locke, *Lettera sulla tolleranza* (1689); Seconda lettera (1690); Terza lettera (1690).

<sup>32</sup> Cfr. M. Borrelli, vedi "Die Dreiteilung der Vernunft bei Kant als transzendental-dialektische Grundlegung von Pädagogik", in J. Ruhloff *et al.*, *Perspektiven Allgemeiner Paedagogik – Dietrich Benner zum 65. Geburtstag*, Beltz, Weinheim und Basel, 2006, pp. 113-124.

ziali come sono le sfere normative e simboliche (di ogni comunità sociale) che si sottraggono, certo (ed è bene che sia così), alle procedure metodiche, ma che costituiscono quel piano ampio, ineludibile ed esistenzialmente importante, vitale, rappresentato dalle forme *extrametodiche* del pensiero. Siamo assuefatti alla formula che dove regna la prova empirica è assente l'enunciato normativo, come se solo l'enunciato empirico potesse, da un lato, escludere ogni istanza di normatività e, dall'altro, reclamare, al tempo stesso, la *verità* e di questa addirittura il *senso*. Le cose stanno, invece, in tutt'altro modo di come le vorrebbe la logica arida dell'empirismo<sup>33</sup>. Con la distruzione del mito (metafisica in questo senso ampio), scompare una parte (forse la parte più) *essenziale* della ragione umana, quella parte non riconducibile all'aspetto puramente intellettuale, ma non meno importante e necessaria di quest'ultimo. È nuovamente Vico a offrirci un concetto interessante riguardo alla sfera simbolica e estetica, quando parla *dell'impossibile credibile*<sup>34</sup> in riferimento alla *sapienza poetica*<sup>35</sup>. Vico

---

<sup>33</sup> Come fanno notare Horkheimer e Adorno: "L'illuminismo ha accantonato l'esigenza classica di pensare il pensiero" (*Dialettica dell'illuminismo*, cit., p. 34). E precisano: "Il procedimento matematico è assurdo, per così dire, a rituale del pensiero" (*ibidem*).

<sup>34</sup> "Tale generazione della poesia ci è finalmente confermata da questa sua eterna proprietà: che la di lei propria materia è l'impossibile credibile, quanto egli è impossibile ch'i corpi sieno menti (e fu creduto che 'l cielo tonante si fusse Giove) [...]" (Vico, *Principi di scienza nuova*, Libro secondo, a cura di A. Battistini, Mondadori, Milano 2008, p. 209).

<sup>35</sup> Scrive Vico: "[...] e le origini delle cose tutte debbono per natura esser rozze: dobbiamo per tutto ciò dar incominciamento alla sapienza poetica da una rozza lor metafisica, dalla quale, come da un tronco, si diramino per un ramo la lo-

riservava, infatti, le verità intellettuali alla *sapienza riposta*<sup>36</sup> (alla *metafisica ragionata* o *riflessione*). E sappiamo che *ratio* e *intellectus* sono piani diversi di conoscenza. Se l'*intellectus* ci spiega il mondo, a partire da categorie (Kant) che trascendono il piano empirico dell'osservabilità, l'empirismo puro (ma anche fortemente ingenuo) pensa di *spiegarci* il mondo proprio a partire dalla nuda e cruda esperienza empirica. Ma proprio a partire da Kant e con Kant, usiamo i termini *Verstand* (*intellectus/intelletto*) e *Vernunft* (*ratio/ragione*) in un modo non più equivocabile. Il primo (l'intelletto) coglie le possibilità (*intellettive*) e i limiti della scienza (o della conoscenza); il secondo (la ragione o *Vernunft* e ad essa connessa le forme del mito, le sfere simboliche e normative) esprime, cioè, la via *riflessiva* della conoscenza, il ragionare sul senso, la ricerca della verità non solo come prodotto di esperienza empirica, ma anche tutto ciò che non è sperimentabile e osservabile per via percettiva.

In rinvio a questo secondo aspetto della conoscenza, è inte-

---

gica, la morale, l'economica e la politica, tutte poetiche; e per un altro ramo, tutte eziandio poetiche, la fisica, la qual sia stata madre della loro cosmografia, e quindi dell'astronomia, che ne dia accertate le due sue figliuole, che sono cronologia e geografia" (*Principi di scienza nuova*, cit., cap. II, p. 197).

<sup>36</sup> Sulla differenza tra *sapienza volgare* e *sapienza riposta* Vico scrive: "E per tutto questo libro si mostrerà che quanto prima avevamo sentito d'intorno alla sapienza volgare i poeti, tanto intesero poi d'intorno alla sapienza riposta i filosofi; talchè si possono quelli dire essere stati il senso e questo l'intelletto del genere umano: '*Nihil est in intellectu quin prius fuerit in sensu*, cioè che la mente umana non intenda cosa della quale non abbia avuto alcun motivo (ch'ì metafisici d'oggi dicono 'occasione') da' sensi, la quale allora usa l'intelletto quando, da cosa che sente, raccoglie cosa che non cade sotto de' sensi; lo che propriamente a' latini vuol dir '*intelligere*'" (*Principi di scienza nuova*, cit., *Prolegomeni*, p. 194).

ressante notare quale significato nella *Poetica*<sup>37</sup> Aristotele riservasse alla *poesia*. Infatti, riteneva la poesia più filosofica dei *saperi storici*, perché mentre questi ultimi ci raccontano come le *cose sono state*, la poesia ci indica lo *stato perenne* delle cose, vale a dire: ci insegna l'*universale* delle *azioni umane*, ma anche l'*universale* delle *sofferenze* dell'uomo. E poiché è compito della filosofia spiegare l'universale, il sillogismo aristotelico si chiudeva con il corollario: l'arte – poiché rappresenta l'universale – è più filosofica della storia.

### 1.3 L'estetica – oltre la scienza

Il riduzionismo della scienza – la cui logica è tutta interna ad una ragione empirica (in fondo un controsenso in quanto la ragione è solo in piccola parte possibilmente empirica) – ha cercato e cerca di minare le basi di una parte essenziale della *ratio* (nel senso ampio di *Vernunft*) umana, quella parte *a-razionale* o *pre-razionale* accusandola di *irrazionalità*<sup>38</sup>. Di contro, dobbiamo a Baumgarten<sup>39</sup>, il fondatore dell'estetica filosofica, l'espressione *cognitio sensitiva* (conoscenza sensi-

<sup>37</sup>*Poetica*, cit., 9, 1451b, p. 1007.

<sup>38</sup> La filosofia greca ha distinto tra elementi razionali ed elementi sensibili e ha chiamato questi ultimi *aistheta*: essa includeva sia i dati dei sensi che i dati dell'immaginazione. Di qui il termine *aesthetica* nell'accezione e differenziazione di Baumgarten. Per Baumgarten, l'*aesthetica* è la scienza della conoscenza sensibile: "*Aesthetica est scientia cognitionis sensitivae*" (A. G. Baumgarten, *Aesthetica*, Frankfurt/Oder 1750, § 1, p. 1).

<sup>39</sup> Nella sua *Aesthetica* (trad. it. *Estetica*, Vita e pensiero, Milano 1992) Baumgarten ha cercato di mettere in luce le leggi dell'organizzazione della conoscenza sensibile, rivendicando la legittimità dell'ambito della 'sensibilità' o, meglio, l'ambito del 'sensibile-individuale'.

tiva). Una formula curiosa e certamente paradossale, come fa osservare Gadamer nel suo opuscolo su *Die Aktualität des Schönen*<sup>40</sup>. Paradossale in quanto nella tradizione dell'Occidente, a partire dai Greci, la conoscenza è stata pensata come *uscita dalla soggettività*, quindi come un porsi *fuori* dall'ambito dei *sensi* e della *percezione sensitiva*. Nell'umanesimo delle nostre origini, quando si parlava di oggettivo-universale e di leggi generalizzabili, si pensava all'ordine e all'armonia del cosmo e non alla sfera esperienziale e ristretta dell'uomo. Abbandonando il particolare (il mondo fenomenico), la ragione (intesa come *logos*) doveva dar conto (per vie dialettiche) dell'universale. La conoscenza del particolare, del singolo caso, del fenomeno, diceva fin lì poco o nulla sulla verità. Eppure, la formula *cognitio sensitiva*<sup>41</sup> (conoscenza sensitiva) di Baumgarten sembra voler dire che anche nel particolare e specifico, pur se non siamo in presenza dell'universale, c'è o ci deve essere qualcosa di *comune* o di *essenziale* che in esso ci trattiene, ci fa permanere e dimorare. Ma *che cos'è* questo *qualcosa* in cui possiamo dimorare e permanere e che non è rappresentabile in forma di leggi universalizzabili? È qualcosa in più dell'*impossibile credibile* di cui parlava Vico<sup>42</sup>? Può l'estetica

<sup>40</sup>Reclam, Stuttgart, 1995.

<sup>41</sup> Cfr. di Baumgarten, *Meditationes philosophicae de nonnullis ad poema pertinentibus*, Halaë Magderburgicae: Litteris Ioannis Henrici Grunerti, Acad. Typogr., (1735), cfr. §3 *Oratio repraesentationum sensitivarum sit sensitiva*, p. 6.

<sup>42</sup> L'impossibile credibile richiama l'aristotelico *impossibile verisimile*. Aristotele precisa: “[Onde si conclude che] l'impossibile verisimile è da preferire al possibile non credibile” (*Poetica*, 24, 1460 a, cit. p. 1052). “[D'altra parte, nella tragedia] non bisogna che l'azione drammatica sia costituita di parti irrazionali; sarebbe bene anzi che di irrazionale non contenesse nulla assoluta-

filosofica trovare risposta a domande come da Baumgarten avanzate? Di certo c'è solo che l'estetica filosofica cerca risposte proprio a questo resto possibile di *universalità*. Ma, nonostante gli sforzi teoretici di Baumgarten, non si può certo escludere che – proprio nel suo modo di intendere il problema – si celi un errore di fondo, peraltro molto diffuso, che va dalle origini della modernità fino ad oggi: l'errore di voler sottomettere all'intelletto ciò che non è dato avere come *esperienza universalizzabile*. L'a-razionale non ha possibilità di configurarsi nel razionale né potrà mai seguire la metodica razionalistica e immedesimarsi con essa. Pertanto, l'estetica non apparterrà alla logica della razionalità scientifica, poiché per sua costituzione o natura, e in quanto ha a che fare essenzialmente con i sentimenti, è qualcosa di diverso, di più e forse anche di meglio rispetto all'osannata o reclamata *ratio* scientifica. Probabilmente facciamo fatica a separarci (ciò vale per lo stesso Baumgarten) da un *pre-giudizio* di fondo della modernità scientifica<sup>43</sup>. Si è pensato e si continua tuttora a credere che la scienza trovi a tutto una soluzione e che tutto debba, quindi, dipendere da essa. Come se tutto dovesse sottostare ai criteri

---

mente” (*ibidem*).

<sup>43</sup> Nella sua critica a Baumgarten, aveva visto bene Kant quando commentava: “La ragione sta nella fallita speranza dell'eccellente analista Baumgarten, il quale credette di ridurre a principi razionali il giudizio critico del bello, e di elevarne le regole a scienza. Ma codesto sforzo è vano. Imperochè le dette regole e i criteri del gusto sono per le loro principali fonti, empirici, e perciò non possono mai servire a determinare leggi a priori, sulle quali dovrebbero appoggiarsi il nostro giudizio del bello: piuttosto questo forma la pietra di paragone della validità di quelli” (*Critica della ragion pura*, I Dottrina trascendentale degli elementi, Estetica trascendentale, § 1, p. 110).

della scienza, come se tutto dovesse essere scienza e niente potesse reclamare verità senza il consenso o il sì della scienza. E notiamo, nel frattempo, con amarezza e sempre più frequentemente, che un mondo governato dall'aridità del Dio-Scienza, tutto proteso verso la logica del mercato, non è più un mondo, almeno non un mondo che vorremmo definire *umano*, supposto che questo termine abbia ancora o debba avere in custodia qualche significato come il *benessere* di tutti in giustizia e dignità. Il *sensu* dell'umano non lo dà la scienza; essa è addirittura, a priori, ad esso preclusa, laddove struttura se stessa in termini di *neutralità*. Ma, a dire il vero, né l'umanesimo delle origini né l'umanesimo della prima modernità si erano collocati su un piano esclusivo di neutralità. La *neutralità* è il prodotto dell'imporsi di uno scientismo sfrenato che ha tradito gli stessi presupposti della scienza, se non dimentichiamo (e spesso è il caso) che anche uno scettico del pensiero come Hume desse priorità all'*uomo* piuttosto che alla *filosofia* (conoscenza).

#### 1.4 Per una antropologia dell'indicibile e sul ricorso alla parola poetante<sup>44</sup>

La modernità ha voluto fare i conti con se stessa nel momento in cui ha cercato, ad ogni costo, di mettere da parte il pensiero mitologico antico e sviluppare un discorso addirittura antite-

---

<sup>44</sup> Il Wittgenstein del *Tractatus logico-philosophicus*, diversamente dal secondo Wittgenstein, mirava, probabilmente, tra l'altro, a dar risposta anche all'importanza dell'indicibile, piuttosto che a una sua nuda e cruda demolizione.

tico ad esso. Auto-applicando il *tribunale della ragione*, il pensiero moderno ha negato una parte importante e fondamentale di se stesso. Alla *ricerca del mito* (primo umanesimo) ha fatto seguire la *spiegazione* e, successivamente, la *negazione* (o *ri-fiuto*) del mito (secondo umanesimo). Uno strappo interiore, storico, senza pari, la cui lacerazione non è stata più colmata, anzi è divenuta sempre più profonda e dolorosa. Nella modernità si è consumata una vera e propria rottura tra *mito* e *ratio*, mentre sappiamo che pensiero mitologico e filosofia, poetare e pensiero razionale erano, in origine, uniti, anzi nati assieme. Checché se ne dica il *razionalismo socratico*, Platone è una testimonianza forte del fatto che filosofia e mitologia vivano in un rapporto simbiotico e che anche la *politica* abbia parlato e parli, tuttora, sempre e per lo più, attraverso il mito<sup>45</sup>. Nella modernità, al mito è subentrata la scienza, una forma di pensiero (di cui nessuno nega l'importanza) che si auto-definisce *disinteressata, neutrale e oggettiva* e che si è contrapposta, fin nelle sue radici più profonde, a tutti i modelli di pensiero che cercavano di dare, a loro modo e nei loro limiti, un senso alle cose, un orizzonte che fosse di orientamento alla vita, un'idea di vita buona, forme di giustizia, dignità e decoro alla persona. Si è imposta una forma di pensiero che non solo ha privilegiato l'*essere* (identificandolo con i *fatti*, così come sono) e non il *dover-essere* (i fatti come potrebbero essere), ma che ha distinto anche tra verità (= essere-fattuale) e metafisica o non verità (= dover-essere).

Con la distruzione delle forme del mito, prima, e poi in pre-

---

<sup>45</sup> Si pensi al valore simbolico del passaggio dall'ombra alla luce, alla comparazione di Bene e Sole, all'ascesa verso le *Idee*, ecc.

senza di un modello di *estetica* inteso non come *riflessione* ma come *scienza* (ecco far capolino da ogni angolo il Dio-scienza), una parte del pensiero occidentale ha preso congedo da se stesso per vivere in esilio nel deserto e nell'aridità di una *razionalità* smembrata, priva di sentimenti. Nietzsche aveva intuito un nodo cruciale della rottura e progressiva scomparsa dell'umanesimo integrale della *paideia occidentale*. Nella sua opera *La nascita della tragedia greca*<sup>46</sup> sollevava il problema del *razionalismo* (o *socratismo*), cioè il problema che, a partire da Socrate, la tragedia greca pensasse se stessa come una *costruzione razionalistica* e non più come una costruzione creativa, spontanea, abitata da elementi anche irrazionali. Nietzsche sollevava, giustamente, il problema del venir meno del *dionisiaco* (a-razionale) e dell'imporsi viepiù dell'*apollineo* (razionale) anche negli ambiti della costituzione e costruzione dell'opera d'arte. In effetti, Nietzsche aveva visto bene, in quanto il poetare o la tragedia (come l'arte in generale) si collocavano e si collocano *oltre* la razionalità, in quanto ricerca

---

<sup>46</sup> “Avremo acquistato molto per la scienza estetica, quando saremo giunti non soltanto alla comprensione logica, ma anche alla sicurezza immediata dell'intuizione che lo sviluppo dell'arte è legato alla duplicità dell'*apollineo* e del *dionisiaco* [...]” (Nietzsche, *Opere*, ed. it. a cura di G. Colli e M. Montinari, vol. III, tomo I, *La nascita della tragedia. Considerazioni inattuali*, I-III, versioni di S. Giametta e M. Montinari, Adelphi, Milano 1972, p. 21). “Questi nomi noi li prendiamo a prestito dai Greci [...]” (*ibidem*). “Alle loro due divinità artistiche, Apollo e Dioniso, si riallaccia la nostra conoscenza del fatto che nel mondo greco sussiste un enorme contrasto, per origine e per fini, fra l'arte dello scultore, l'apollinea, e l'arte figurativa della musica, quella di Dioniso: i due impulsi così diversi procedono l'uno accanto all'altro, per lo più in aperto dissidio fra loro [...]” (*ivi*, p. 22).

di quella parola i cui confini sono infiniti e illimitati. Il poetare, soprattutto nella forma dionisiaca della tragedia, diversamente dai metodi scientifici, non ha regole entro le quali dispiegare forme *oggettive* di conoscenza, nonostante non rinneghi la ricerca dell'universale. Il poetare, tragico o non, non si lascia *oggettivare*, non conosce gabbie entro le quali il *dire* può essere pronunciato e *misurato* con riscontri validi empiricamente. La parola poetante<sup>47</sup> (come la parola, in generale) precede ogni scienza e, diversamente da quest'ultima, non conosce limiti o prescrizioni oggettivanti. È una parola che si sottrae, a priori, ai *metodi* ed è, rispetto ad essi, *autonoma*. Si pensi ad un parola come *amore*, fondamentale sia a partire dall'umanesimo di Socrate, di Platone e di Aristotele, sia a partire dall'umanesimo cristiano e via dicendo. La scienza può dire *amore*? Sicuramente no. Il mito (il poetare) nella sua creatività può presentarlo raffigurandolo in vari modi. Anzi, il poetare può dimorare (e in effetti dimora) in questa parola e prova da sem-

---

<sup>47</sup> Nel distinguere la parola del poeta dall'uso quotidiano del parlare, Heidegger avrà pensato proprio all'importanza dell'indicibile che il poeta può portare ad espressione: "Ma dove il linguaggio, come linguaggio, si fa parola? Pare strano, ma là dove noi non troviamo la giusta parola per qualche cosa che ci tocca, ci trascina, ci tormenta e ci entusiasma. Quello che intendiamo lo lasciamo allora nell'inespresso e, senza che ce ne rendiamo pienamente conto, viviamo attimi in cui il linguaggio, proprio il linguaggio, ci sfiora da lontano fuggevolmente con la sua essenza. Ma, quando si tratta di portare alla parola qualcosa di cui mai ancora si è parlato, tutto sta nel vedere se il linguaggio fa dono della parola appropriata o se, invece, la negherà. Uno di questi casi è quello del poeta. Un poeta può così giungere proprio a questo: a dover portare a parola, in modo autentico, che è quanto dire poetico, l'esperienza che fa del linguaggio" (*Unterwegs zur Sprache*, trad. it. (a cura di A. Caracciolo), *In cammino verso il linguaggio*, Mursia, Milano 1990, p. 129).

pre ad esprimerla, come, in verità, accade ovunque nel mondo, senza che nessun poeta possa reclamarne l'esclusiva o la proprietà in termini di contenuto. In verità, non ci sono parole che *dicano* l'amore in senso definitivo, per cui molto poetare dice amore in un continuo di canti; e questo poetare, che è infinito, sarà infinitamente costretto a cercare l'essenza della parola amore; essenza che gli sfugge ogniqualvolta pensa, se non di averla trovata, di essere in cammino verso di essa. È un cammino dalla direzione non univoca, legato, invece, alle mille e mille voci del cuore, voci sempre diverse, espressioni di sentimenti ogni volta di nuovo sottintesi, nascosti o inesprimibili. Il poetare proprio per questo, e non a caso e diversamente dal rigore scientifico, non ha mai fine né può immaginarsi un suo concludersi in un trovarsi o ritrovarsi definitivamente o oggettivamente nella verità dell'amore (o altra parola); e ciò perché il poetare non ha e non avrà mai una spiegazione esclusivamente *razionale* dei nostri sentimenti, in quanto il sentimento non è un ambito di *spiegazione* che si risolve *razionalmente*. Il sentimento – che sia quello dell'amore, della morte<sup>48</sup>, della gioia, del dolore, del bello o dell'infinito – non si ferma alla parola che *prova* ad esprimerlo, in quanto non ci sono *prove* per articolare una sua possibile essenza, sostanza o oggettività. Che cos'è per esempio la *morte* in senso poetico? Il pensiero

---

<sup>48</sup> Scrive Adorno: "Tentativi di linguaggio di esprimere la morte sono vani fin dentro la logica; chi sarebbe il soggetto di cui si predica là che è ora morto, qui" (*Dialettica negativa*, cit., p. 335). Schopenhauer commenta: "[...] per la qual certezza il pensiero della morte sicura e mai lontana nessun uomo inquieto visibilmente, ché ciascuno invece vive come dovesse vivere in eterno" (*Die Welt als Wille und Vorstellung*; trad. it. *Il mondo come volontà e rappresentazione*, Laterza, Bari 1916, vol. II, p. 145).

poetante cerca questo senso. Ma si può dare espressione e senso alla morte? Si può dire *che cos'è* la morte? *Che cos'è* la sua verità? La morte ha una sua verità? In senso fisico potremmo metterci d'accordo su questa verità, ma nel senso dei sentimenti a quale verità corrisponde la morte? E quale parola coglie il grido, il pianto, la disperazione e la follia che seguono alla morte di una persona amata? La *parola* stessa è una ricerca continua di se stessa e la parola del poetare, non a caso, ci pone davanti a questa immensità dell'*indicibile*, di cui ha parlato (ma a questo punto si dovrebbe dire, purtroppo, *a vuoto*) il primo Wittgenstein<sup>49</sup>. Nel poetare (e nell'arte in generale), uscendo dall'aridità della *ratio*, l'uomo cerca se stesso nella forza dell'*indicibile*, per come può, per come la parola glielo consente, per come le forze della ragione (immaginazione, creatività, sentimento) lo permettono. L'*indicibile* non è se non ciò che non si può dire in concetti definiti, quindi tutto ciò per cui non troviamo e non abbiamo parole o concetti corrispondenti com'è il caso, per esempio, di concetti riferiti ad oggetti empirici. L'*indicibile* non si può dire in quanto campo d'esperienza non oggettivante e oggettivabile, pertanto non è un mistero della fede che può essere a noi rivelato o svelato da qualche scrittura, ma tutto quello che non si lascia piegare e resiste e anzi si oppone tenacemente alla presa delle catene della discorsività razionalistica e delle leggi rigide della scienza che pensano di poter e dover ridurre tutta l'area della cono-

---

<sup>49</sup> Cfr. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus e Quaderni 1914-1916*, a cura di A. G. Conte, Mondadori, Milano 2008. Wittgenstein conclude il suo trattato con l'asserzione: "Su ciò, di cui non si può parlare, si deve tacere" (*ivi*, p. 155).

scienza ad ambiti oggettuali e piegarli ai propri fini. Similmente ai *valori* (intesi non come categoria economica, ma come principi, idee regolative, per esempio in senso kantiano) che non sono alle dipendenze dalla scienza, ma che semmai precedono ogni scienza e ogni senso della scienza, le passioni, le emozioni, i sentimenti sono liberi e non conoscono catene. Valori, sentimenti, emozioni, passioni fuoriescono dalle categorie razionali e sono, appunto, *indicibili*, ma non per questo inabitabili poeticamente e riflessivamente. Indicibili, nel senso di una loro non-riducibilità a ciò che è circoscrivibile, limitabile, osservabile e, quindi, spiegabile e misurabile con categorie razionali e di metodo. Nella sua *Etica* (1926), Hartmann<sup>50</sup> scriveva, ovviamente, non senza un riferimento critico nei confronti di Scheler e Kant, che accanto all'*apriorismo del pensare e del giudizio*, si doveva porre un *apriorismo del sentimento*, accanto all'*a priori intellettuale* un *a priori emozionale* altrettanto autonomo e originario. E non aveva nemmeno torto Vico<sup>51</sup> quando faceva osservare (*De nostri temporis studiorum ratione*) che la poesia non si fonda su *verità geometriche* ma solo sul *verosimile*. L'indicibile – sia esso nel senso di un *a priori emozionale*, *passionale* o *dei sentimenti* in generale – non è osservabile e non posso né misurarlo né quantificarlo né pesarlo, spiacente per la scienza. Se il dicibile è tutto quello che razionalmente possiamo spiegare, in quanto possiamo os-

---

<sup>50</sup> Anche se, tutto sommato, proponeva la fondazione dell'etica sul modello hegeliano dello *spirito oggettivo o oggettivato* (diritto, moralità/eticità).

<sup>51</sup> La differenza è ben raccolta anche nella formula: "I poeti teologi furono nel senso, i filosofi furono l'intelletto dell'umana sapienza" (Vico, *Principi di scienza nuova*, cit., p. 441).

servarlo e farne oggetto di riflessione, come spieghiamo l'indicibile, cioè quella parte *invisibile*, solo sentita o immaginata, quell'irraggiungibile della ragione che comunque dimora in quest'ultima e di essa è comunque parte integrante se non fondamentale? L'indicibile è quell'a priori della ragione che abbiamo definito sopra *a-razionale*, ma che per l'uomo è essenziale, costitutivo. L'uomo è mosso più dai sentimenti che dall'arida *ratio* e la *ratio* deve fare continuamente i conti con essi. Ma se l'indicibile è antropologicamente<sup>52</sup> necessario e nessuna *ratio* può accantonarlo o rimuoverlo, possibile che non ci sia un 'accesso', pur minimo, a quest'irraggiungibile della ragione? L'arte sotto forma di poesia ci prova e deve provarci, se poesia è, perché – diversamente dall'idea platonica di arte o poesia – è essenziale che l'uomo incominci nuovamente a poetare e a prendersi così nuovamente cura dei suoi sentimenti. L'uomo deve ritornare dall'esilio (della negazione dei sentimenti) a cui lo scientismo lo ha condannato. Nel riprendersi la sua *nostalgia*, *nòstos* (= ritorno) e *algos* (= dolore), l'uomo (ente costituito fundamentalmente da sentimenti) si riappropria del *dolore del ritorno*, rientra, cioè, nella sua casa, ha nostalgia di se stesso e si riaffaccia al mondo nel senso suo originario di poeta. Parafrasando Hume, si potrebbe dire che è il poetare e non la scienza che fa dell'uomo l'uomo. Nel poetare l'uomo esprime i suoi sentimenti e porta alla luce l'int-

---

<sup>52</sup> Nella sua *Critica della ragion pura*, Kant scrive: "La ragione umana in una specie delle sue conoscenze ha il destino particolare di essere tormentata da problemi che non può evitare, perché le sono posti dalla sua stessa natura, ma dei quali non può trovare la soluzione, perché oltrepassano ogni suo potere" (cit., Prefazione (1781), p. 61).

riorità della sua anima. Formato da sentimenti, l'uomo non può tradire se stesso, piuttosto deve *prendersi cura di sé* che non è solo un prendersi cura del proprio corpo, come suggerisce il razionalismo del mercato della *paideia* capitalistica; deve prendersi cura anche della sua anima, come andava ripetendo, senza stancarsi, Socrate nella *polis* ateniese. E l'*innamoramento* non è solo questione di corpo o di corporeità, un prodotto cosmetico nei limiti di un umanesimo del profitto dell'estetica del bisturi. L'amore, quello vero, si rivolge sempre, anche e per lo più, all'anima e di essa si alimenta, come spiega bene Socrate nell'*Alcibiade*<sup>53</sup>. Il mio amore per te, dirà ad Alcibiade, è superiore all'amore di tutti gli altri. È superiore perché gli altri amano il tuo corpo e solo il tuo corpo, ma quando il tuo corpo, col trascorrere dell'età, non sarà così bello come ora, questi amori si perderanno, mentre il mio che non è *amore del corpo*, ma *amore dell'anima*, ti resterà fedele anche quando il tuo corpo non sarà così bello come ora<sup>54</sup>.

---

<sup>53</sup> Nell'*Alcibiade* si può leggere: "Socrate: Adunque se alcuno innamorò del corpo di Alcibiade, non già innamorò egli di Alcibiade, sì di cosa d'Alcibiade. Alcibiade: Vero. Socrate: Ma chi ama la tua anima? Alcibiade: Quel che di necessità ne viene, è chiaro. Socrate: E chi ama il tuo corpo, non si disparte e ne va via, se quel più non è in fiore? Alcibiade: Par vero. Socrate: Ma colui che ama l'anima non va via insino a che non pervenga ella a ciò che è il suo meglio. Alcibiade: Par vero. Socrate: Or, vedi, io son colui che non si parte, sì rimane, non essendo te più in fiore e gli altri oramai andati via" (Platone, Mondadori, Milano, cit., *Alcibiade*, p. 365).

<sup>54</sup> Questo volume è diviso in più sezioni. La prima sezione *Dammi il tuo freddo*, raccoglie poesie inedite. La seconda e la terza ripresentano, in parte, poesie uscite in *Ho provato a dirti amore*, Pellegrini, Cosenza, 2008. La quarta e la quinta sezione riportano, in parte, poesie uscite in *La voce dei fiori*, Pellegrini, Cosenza, 2008.

## 1.5 Il poetare come ricerca di verità e di essenza della verità di ambiti extrametodici

Tra le arti (*téchne, ars*), la poesia occupa un posto particolare nella storia del pensiero occidentale. L'arte poetica, infatti, non è – come mise già in evidenza Platone – una semplice *téchne* mirante alla produzione di oggetti come si può trovare in ogni artigiano esperto e serio. Né l'arte è scienza e, quindi, riducibile a metodo o a regole e principi che permettono la verifica o confutazione empirica di enunciati. Ha ragione Aristotele quando colloca la poesia su un piano “teoretico”, *oltre la storia che è “narrazione dei fatti”*, comprendendola come attività interessata alla verità o, meglio, all'atto rivelativo di essa. E, non a caso, nella nostra tradizione, la poesia diventa *ispirazione* da divinità mossa: *Cantami o diva*. È un canto che solo *le muse* possono generare e che è sempre canto di un singolo cuore, di una singola anima nella sua struggente unicità. Il *poetare* parte dal *cuore* e volge quasi sempre lo sguardo al senso *ineffabile* della vita, come se volesse riappropriarsi di un senso perduto, sconosciuto, obliato, taciuto, soffocato o calpestato. Riappropriarsi, cioè, *del perché dell'esistenza*. Perché *l'essere* e non, appunto, *il nulla*? Un interrogativo che il pensiero occidentale da sempre rimembra con inquietudine a se stesso senza approdare mai ad una risposta definitiva che appaghi davvero l'animo. E poi, perché *l'essere* – come *esistenza* – è fuggevole, caduco, fragile, insicuro, oscillante tra gioia e dolore, paura e angoscia, desiderio e sconforto, vita e morte? Ma se il pensiero poetante non è una tecnica che si può apprendere e trasformare in strumento “utile”, di profitto, come ogni buon

artigiano può fare, per esempio (sempre), “valorizzando” la sua *téchne* con la produzione di “oggetti d’arte” per il mercato, che cosa sarà mai il pensiero poetante? Il pensiero poetante non produce oggetti utili al guadagno, formula, piuttosto, domande e cerca (disperatamente) risposte. È un domandare infinito, un riappropriarsi della *parola* nella sua *essenza* originaria. Essenza che Heidegger riteneva ancora possibile e realizzata nella *parola greca* delle origini. È nel poetare che la nostra esistenza acquista significato, in quanto in esso e solo in esso si portano alla luce le *esperienze*, le *voci interiori* dell’animo umano e dell’umano vivere sulle tracce di senso. Esperienze in cui l’umano si svela nella sua *essenza* più propria: il sentimento. L’umano poetare è, allora, il momento più originario, auto-rivelativo del dirsi o rivelarsi dell’uomo in questa sua *essenza* più propria. In altri termini, l’umana esistenza si consuma nella verità dei suoi sentimenti.

La nozione *cuore* raccoglie questo umano *sentire* riappropriandosi della sua *essenza* originaria che fa dell’uomo quell’ente privilegiato rispetto a tutti gli altri enti che abitano la terra. E, infatti, a partire dal cuore l’umano riconosce a se stesso la sua verità e il senso di questa verità. È la verità della drammaticità in cui si consuma la temporalità-caducità dell’auto-compimento dell’umano esistere. Nel poetare si tratta di aprire all’essenza del dramma della verità dell’esistenza umana che culmina nella morte. Sì, perché la verità dell’esistenza umana è la sua stessa drammaticità: il suo essere – disperatamente soli – in presenza del non-essere: del *nulla*. Nulla da intendere nel suo aspetto di trascendenza, di metafisica, non nel senso del *niente di cui parla la scienza in prospettiva metodica*. L’essere in presenza della

morte. Il *male di vivere* non è una metafora che l'uno o l'altro poeta utilizza, come etichetta, per distinguersi mediante un proprio stile originale di scrittura, piuttosto, quasi sempre e per lo più, la coscienza di essere collocati dinanzi all'ineluttabilità della temporalità, al venir meno dell'esistenza e al trovarsi davanti al problema ineludibile del *nulla come cifra ultima dell'esistenza*. Trovarsi davanti al sentimento che va dalla gioia di vivere al vivere che ti scorre già via sempre, cifra arcana e misteriosa ma costitutiva dell'umano esistere. E l'umano, che a questo destino non può sottrarsi, apre al poetare e alla riflessione poetante, al grido dell'animo, nomade, in un universo che, diversamente da lui, rimane e che l'esistere umano non sa spiegarsi. Ed è qui, forse e solo ancora qui, che la parola si rivela essere guidata o portata dall'ineffabile nel doppio senso di incomparabile e indicibile – termini che hanno affascinato anche figure teoretiche, addirittura di provenienza analitica, come Wittgenstein. Termini che solo le *muse* riescono a decifrare, ad articolare, aprendo più che al senso delle cose, al loro mistero.

Ovviamente, all'indicibile non si accede e il suo senso rimarrà, comunque, a noi precluso, ma il desiderio dell'indicibile, kantianamente, si impossessa di noi e le domande intorno ad esso si ripropongono e ci tormentano sempre nuovamente e in tutti i tempi. Ciò è dovuto al mettersi in moto delle *ragioni del cuore e dei sentimenti* e in essi trovano posto, non a caso, le ragioni della fede e della speranza, i sogni e le chimere di ognuno di noi. Pensare la vita e la morte come due momenti su cui si erge la temporalità dell'esistere, questa è la sfida dell'uomo. Ma è una sfida che non conduce a vittorie, piuttosto solo alla presa d'atto o di coscienza della nostra temporalità e

della nostra finitudine. L'uomo – nel senso di Heidegger – è un ente speciale: è *ente* ed *essere* allo stesso tempo. L'uomo è l'unico ente capace di porsi la domanda della verità del suo essere. Ecco perché siamo perseguitati dall'angoscia della domanda: *perché l'essere e non, appunto, il nulla?* Questa richiesta di verità è a priori preclusa alla scienza, per cui vale, a tutti gli effetti e incondizionatamente il detto di Heidegger: *la scienza non pensa*. Il senso che l'ente uomo reclama, nei confronti di se stesso e della vita, e che nessuna scienza può restituirci, può darlo, invece, il pensiero poetante come apertura della parola alle domande del perché dell'esistenza. Apertura all'arcano, al sacro, al divino che non sono identici alla condivisione di un dogma religioso o di una determinata teologia, ma aprono alla religiosità o alla sacralità della parola, al possibile senso e alla verità di esso. Parola che è capace di aprirsi all'infinito, a ciò che, da un lato, è sconosciuto e rimarrà spazio indecifrabile, accessibile solo alle *muse* e, dall'altro, a ciò che è a noi conosciuto e forma esperienza quotidiana: temi esistenziali come il dolore e la gioia, la vita e la morte, il bene e il male. A questi esistenziali non può sottrarsi nessun essere umano in cerca di senso, in quanto proprio l'essere umano è collocato esistenzialmente all'interno di essi. E non si esce dal problema della temporalità dell'essere ritenendo il male e la morte eventi insensati, assurdi o, addirittura, da rimuovere. Parliamo giustamente di destino sapendo bene quanto esso possa essere crudele e ingiustificato. Ma non si può sfuggire alla morte con la semplice forza della volontà o col categorico rifiuto della sua ineluttabilità.

Alla ineluttabilità della morte come apertura alla vita omag-

giano il *canto* e il *pianto* poetici. Solo il poetare entra nell'essenza dell'uomo ed è capace di portare alla luce la verità del suo senso. Solo nella poetica si dispiega il mistero dell'ascolto, il rimettersi, cioè, dell'uomo all'ascolto del *logos* originario della verità in cui l'essere si espone alla drammaticità del consumarsi inesorabile della sua esistenza. Sapersi rimettere al dramma del proprio essere, che si perde nel tempo, è un porsi responsabile nei confronti della propria caducità. In questo senso, la verità non è stata e non è dell'uomo in senso proprio, nonostante egli sia quell'ente privilegiato e unico capace di chiedersi del suo senso e della verità di questo suo senso. L'appartenenza dell'uomo al mondo è responsabilità nei confronti del suo proprio ineluttabile consumarsi ed estinguersi. Quale debba essere il senso dell'uomo e della sua esistenza debole e caduca, lasciamo che siano le *muse ad esprimerlo* e il *cuore* a pronunciarlo, in quanto con queste domande abbiamo raggiunto un confine che al linguaggio delle scienze rimane precluso. Al linguaggio del cuore, invece, apre il mondo infinito della trascendenza. Ed è il cuore dell'anima esistenziale dell'essere umano, che non si rassegna mai all'immanenza del suo esserci, a spingere con impeto e passione verso la trascendenza e l'oltre-passamento di se stessi, verso la ricerca del senso dell'esistenza.

## 1.6 Proemio

Questo poemetto filosofico-esistenziale non narra le gesta di grandi eroi né propone vecchi o nuovi miti, offre, invece, un confronto serrato tra il consumarsi di una esistenza umana

reale (quella dello scrivente) e il problema esistenziale della morte, in generale. Il problema della morte, come fine ultimo, destino, del consumarsi drammatico dell'esistenza umana, spezza, interrompe, cancella ogni progettualità a lungo raggio, coinvolge ogni prospettiva futura (ogni futuro) dell'esistere singolo umano. Infatti, l'esistenza umana non può garantirsi un futuro progettuale auto-deciso, auto-determinato in prospettiva di desideri e sogni che si avverano necessariamente o che siano vissuti con certezza e per volontà del soggetto esistenziale, in quanto il futuro dell'esistere umano non è poi deciso dall'umano esistere. In verità, ogni progettualità portata avanti da singole esistenze vive in balia di una temporalità che non si può decidere o programmare a priori e fino in fondo perché non si sa fino a quando questa temporalità rimarrà a disposizione. Da questa insicurezza esistenziale, di cui è prigioniera ogni singola esistenza, parte la seguente narrazione poetico-filosofica.

È, appunto, una narrazione poetico-filosofica, una esperienza vissuta realmente, nella temporalità che la soglia di demarcazione tra la vita e la morte ha concesso allo scrivente. Narrazione poetico-filosofica *esistenziale* perché di esistenza, di temporalità, si tratta, l'unica *cifra* capace di cogliere la drammaticità della situazione di chi si trova a un passo dal passaggio dalla vita alla morte. Solo una narrazione filosofico-esistenziale che vive un'esperienza del genere può assumersi il compito reale di narrare in diretta quello che si vive in diretta: il consumarsi di quel che rimane della propria esistenza in attesa dello schiudersi delle porte dell'Ade. Solo la poetica esistenziale, in quanto espressione diretta di questa dramma-

ticità, è capace di aprirci all'anima profonda dell'esistenza umana per fare emergere la sua voce, i suoi sentimenti, i suoi interrogativi, le sue domande, i tentativi ultimi di cercare risposte di senso, nonché il bisogno di verità e del perché del tutto, incluso in questo tutto, anche e soprattutto, il bisogno di sapere: ma perché esiste l'umano? E perché l'esistere umano segue (e deve seguire) una temporalità la cui interruzione è definita dal mistero indecifrabile dell'incombere della morte?

La narrazione esistenziale offre la possibilità di aprire la riflessione al legame inscindibile che, unisce *immanenza* e *trascendenza*, i due costituenti di ogni esistenza umana. La trascendenza è una apertura a mondi, ignorati dalla scienza, apertura a mondi extrametodici che rimangono non misurabili e non calcolabili, quindi non accessibili alle procedure metodiche. Sono i mondi dei sentimenti, delle emozioni, il mondo della ricerca di valori, il mondo della ricerca di senso (dell'esistenza, ma anche del tutto e delle cose). Apertura, dunque, a una verità che non si ferma alla spiegazione del mondo empirico, ma che si incammina per gli abissi di quel *nulla filosofico*, indecifrabile, che non è però, come si sottolineava più volte, il *niente* della scienza, ma proprio il contrario: il campo *riflessivo* più alto, esistenzialmente più decisivo, campo da cui sorgono tutti i nostri interrogativi esistenziali e i tentativi di corrispondervi.

Di qui la suddivisione dell'opera in due grandi parti: *l'umano e l'eterno*, pensati nella doppia prospettiva di immanenza e trascendenza e nella dialettica immanenza-trascendenza.

## 1.7 Invocazione alle Muse

Oh Muse dell'Olimpo  
Leggiadre danzatrici del Parnaso  
Aprite  
Il vostro amore  
All'invocazione  
Che proviene  
Dal profondo  
Del mio cuore

### *1.7.1*

Accogliete la voce di un umano  
Giunto al suo tramonto  
La voce di questa mia anima  
Che resiste ancora  
Ma non si sa fino a quando

Accompagnate  
Col vostro canto  
Il mio viaggio  
Interiore:  
La mia sfida umana  
Alle prese con il mistero della sua temporalità  
E forse indicibilità

1.7.2

Non è una sfida esterna  
Come fra  
Achille ed Ettore  
Sotto le mura di Troia  
È una sfida all'interno delle proprie mura  
Mura dell' esistenza di un umano  
Mura fragili  
Non irresistibili  
Caduche  
Temporanee  
Eppure costituiscono  
Le colonne d'Ercole  
Lo spazio  
Tra Scilla e Cariddi  
Del mare interiore del mio esistere  
Che non osa  
E pensa  
Di non poter varcare  
La sua profondità  
E vastità  
Senza il vostro aiuto

1.7.3

Mare spirituale  
Quello esistenziale  
Che oscilla

Tra *essere* ed *ente*  
Tra un *essere*  
Che rimane muto  
E non si sa come *ascoltarlo*  
E l'ente  
Che interroga e  
Si interroga  
Sulle possibilità  
Di una apertura di senso  
In questo oceano infinito  
della trascendenza

1.7.4

Muse del poetare  
Liberate il mio animo  
Ai sentimenti  
Alle emozioni  
Che lo avvolgono  
E lo confondono

Aprite una via  
Un varco  
Un sentiero  
Affinché l'Apollineo  
Del mio spirito  
Possa esprimere  
Tutti i suoi dubbi  
E tutta la sua razionalità

Tutte le sue certezze  
E affacciarsi  
Alla meraviglia  
Del mondo

Liberate  
Questo animo esistenziale  
Al Dionisiaco  
Del mio cuore  
Affinché anche questo  
Possa manifestarsi  
In tutta la sua  
Gioiosità  
Allegria  
E sfrenatezza  
Ed unirsi ai vostri canti  
Alle vostre danze  
Al vostro spirito  
Di armonia e gioia  
A gloria della bellezza  
E della poesia  
Dell'universo

*1.7.5*

Muse della poesia e del candore divino  
Aiutatemi a raccontare  
vi prego  
le onde di questo breve cammino spirituale

I dubbi  
Gli smarrimenti  
Che circondano  
Questa mia caduca esistenza

Raccogliete  
Vi prego  
questo pianto solitario  
ma anche radioso e  
gioioso  
d'invocazione  
che sorge  
dall'animo mio

Datemi la forza necessaria  
Datemi le parole giuste  
Per raccontare  
questo mio naufragare  
Nelle onde del mio mare interiore

Datemi il coraggio  
Di portare alla luce  
Il mio errare incerto  
Dalle valli  
Più profonde  
Solitarie e buie  
del mio spirito

1.7.6

Sono ormai  
Pastore errante  
Alla deriva nell'immensità  
Di una trascendenza  
Che non pone un fine  
Una meta e  
Non si fa riconoscere  
E lascia l'esistenza umana  
In sospeso  
Nella solitudine  
assoluta

1.7.7

Datemi le parole  
La forza  
La voce  
Ma anche la gioia  
La serenità  
Di raccontarmi  
Di raccontare  
Questa mia Odissea esistenziale  
La cui Itaca  
Nell'oceano della trascendenza  
Non si sa più  
Ove cercarla

Né si sa  
Se all'orizzonte  
Apparirà un  
Luogo  
Un approdo  
Un porto  
Su cui attraccare  
Questa esistenza  
Per qualche istante ancora

*1.7.8*

Ditemi  
O muse della poesia e dell'amore  
Se questa mia odissea esistenziale  
Si concluderà  
Presto  
Velocemente  
All'improvviso  
Così come all'improvviso  
E inaspettata  
È caduta su di me  
O se si concluderà  
Nell'immanenza della quotidianità  
O nella trascendenza infinita  
Della spiritualità

## 1.8 Lettere al mio Destino

### *1.8.1 Il giorno fatale*

*Destino Amico  
Era il 18 ottobre del 2019  
Sul solito cammino che ogni sera  
Mi portava a casa*

*All'improvviso  
Mi hai fermato ad un metro  
Dall'al di là  
Il cuore mio  
Stava per esplodere  
E il respiro mancò del tutto  
Ero convinto di esser giunto  
Al mio ultimo crepuscolo  
Quello che non ti riporta più a casa*

### *1.8.2*

*Destino  
ero a un metro da te  
a un metro dall'al di là  
Poi come un amico  
Al mio fianco  
premuroso  
mi hai risollevato  
e riaperto la strada*

*del ritorno  
agli affetti più cari:  
ai miei amati figli*

### *1.8.3 IL ritorno a casa – alla mia Itaca*

*Destino amico  
Sono qui a ricordarti e a ringraziarti  
Per quanto hai fatto per me  
Grazie per avermi dato anche il tempo  
di portare a termine  
questo poemetto  
Filosofico-esistenziale  
Che sia a lode della tua bontà  
A lode della tua gloria  
A lode della tua eternità*

### *1.8.4 Un legame di amore?*

*Destino dal cuore  
D'oro  
Mi hai portato  
a un metro  
Dalla fine della mia esistenza  
E poi mi hai restituito  
Nuovamente a me stesso  
  
Avrai notato come il mio corpo  
E la mia psiche*

*Si siano ribellati al massimo  
Con tutte le loro forze per liberarsi  
Dalla tua presa  
Irresistibile*

*1.8.4.1*

*Devo alla tua pietas e  
Alla tua generosità  
L'esser ritornato  
Al mio colle  
Non è cosa da poco  
Dopo la tua irresistibile presa  
Poter ritornare a casa  
Varcare nuovamente l'uscio  
Entrare e  
Posare lo sguardo  
All'interno della propria casa  
Ove tutto tace  
Tutto è rimasto lì fermo*

*E poter rivedere  
Sulla scrivania  
"le amate carte"  
Gli appunti  
Le bozze  
I libri raccolti a colonnine sui lati  
Aver conferma che non è cambiato nulla  
Che tutto è ancora lì*