

Indice

Una filosofia del limite e del superamento del limite. <i>Prefazione</i> di Fabio Bazzani	ix
<i>Introduzione. L'Ich-Du</i> , apertura del pensiero	1
CAPITOLO I	
Dalla teologia all'antropologia: verso la filosofia dell'io-tu	5
§ 1. <i>Gli esordi hegeliani di Feuerbach</i> , p. 5; § 2. <i>La «Dissertatio»: la ricerca di un'autonomia di pensiero</i> , p. 10; § 3. <i>Il farsi infinito del finito: un'inquietudine filosofica di Feuerbach</i> , p. 20; § 4. <i>Le prime lezioni e la preparazione dei «Todesgedanken»</i> . <i>Premesse teoriche</i> , p. 25; § 5. <i>I «Gedanken»: la riflessione sulla morte come pensiero della vita</i> , p. 30; § 6. <i>Intorno all'immortalità</i> , p. 38.	
CAPITOLO II	
Lo sviluppo morale dell'io-tu: la costruzione dell'etica dell'avvenire	51
§ 1. <i>La filosofia della morte come viatico per la scoperta dell'altro</i> , p. 51; § 2. <i>Nella morte l'amore: l'etica dell'oltrepassamento</i> , p. 56; § 3. <i>Ripensare il legame tra al di qua e al di là</i> , p. 65; § 4. <i>Tra amore e nulla</i> , p. 70; § 5. <i>La vita come musica: pienezza e infinità dell'esistere</i> , p. 77; § 6. <i>La coincidenza di fine e contenuto dell'esistere</i> , p. 80; § 7. <i>Libertà etica e amore 'religioso'</i> , p. 84; § 8. <i>Un materialista sui generis. Note metodologiche</i> , p. 87.	
CAPITOLO III	
L'altro come orizzonte del filosofare	95
§ 1. <i>Sull'uomo e per l'uomo</i> , p. 95; § 2. <i>Etica dell'avvenire e avvenire dell'uomo</i> , p. 105; § 3. <i>Dialogo dunque sono</i> , p. 114; § 4. <i>Riapertura del discorso su Feuerbach</i> , p. 125.	
Bibliografia	133
1. <i>Opere di Feuerbach</i> , p. 133; 2. <i>Scritti su Feuerbach</i> , p. 136; 3. <i>Opere di riferimento</i> , p. 138.	
Indice dei nomi	141

Troppo lungo l'elenco delle persone che hanno contribuito in vario modo alla realizzazione del presente volume, la cui pubblicazione non sarebbe peraltro avvenuta senza il contributo della Scai, che desidero ringraziare particolarmente nella figura del dott. Mauro Cesaretti, da sempre sensibile alla promozione dell'arte e della cultura in generale. Ho ben presente l'apporto decisivo del prof. Fabio Bazzani, che con il suo intenso saggio ha impreziosito il volume e quello del prof. Carlo Vinti, che ricordo in rappresentanza dell'intero personale del Dipartimento di Filosofia dell'Università degli Studi di Perugia e che ha voluto fortemente l'inserimento della mia ricerca in questa prestigiosa collana.

G.M.

Una filosofia del limite e del superamento del limite

Il cuore di questa densa e originale indagine di Giuseppe Moscati, dagli esordi primissimi della riflessione di Feuerbach sino agli anni 1845-'46, risiede nella seguente considerazione: «Non si può essere individui fino in fondo perché non ci si può considerare in assoluto in-divisibili»¹. Il limite dell'individuo sta nella non possibilità, strutturale, di essere appunto in-dividuo. L'individuo non è tale ma è "dividuo", determinazione di per sé ulteriormente divisibile; ed essere ulteriormente divisibile significa esser molteplice, essere rifrazione in sé della pluralità di altri individui e rispecchiamento di sé negli altri individui. Sotto questo profilo, quel che può sembrare un limite non è, di fatto, tale, bensì è proprio il contrario del limite; è il superamento del limite, ed è la soppressione di ogni valenza conoscitiva errata che il concetto medesimo di individuo, assolutamente inteso, in sé e per sé implica. La discussione sulla impossibilità dell'individuo è, dunque, di per se stessa, discussione sul concetto di realtà, su quel che immediatamente appare come reale, sull'immediatamente evidente del reale, cioè è discussione che apre al "vero" e che è sostenuta da un'esigenza di vero. L'individuo appare come tale, l'individuo vien colto come dato di realtà indubitabile e quindi vera, nondimeno un simile apparire mostra un portato illusorio, di mera "parvenza", cioè un dato di non verità: l'individuo vero si situa a margine di un oltrepassamento della individualità a sé riducendosi, ad esito di un processo di conoscenza che sia

1. In questo volume alla p. 48.

in grado di coglierne l'essere "dividuo", la comunanza universale dei differenti individui. E un tale processo coinvolge, radicalmente, il modo stesso di cogliere il reale nel suo insieme, cioè è interrogazione non sulle "cose" – per come esse appaiono – ma sul significato delle cose – che non appare ma che ineludibilmente si pone a dato interrogativo e che il filosofo deve contribuire a far emergere, a portare alla luce –; aldilà della "fisica", quindi, la "metafisica" in quanto problema di senso. Nello specifico, la metafisica in quanto problema di senso dell'individuo oltre il suo singolo apparire.

Già nella *Dissertatio* del 1828, Feuerbach aveva tutto ciò ben chiaro, come sottolinea Moscati: «L'individuo è tale solo in quanto è "individuo in relazione ad altri"»². Si assiste, in tal modo, ad una prima riscrittura del concetto di individuo, la quale incorpora e sublima la valenza del limite per ridefinirla in una accezione che tende ad espungere il limite medesimo facendone dato non di diminuzione bensì di accrescimento, di potenziamento: se l'individuo è limitato nel proprio apparire individuale, nel suo essere – sul piano conoscitivo – oggetto immediatamente evidente, è invece potenziato, privo di limiti, nel proprio riflettersi in altre individualità e nel riflettere in sé altre individualità, cioè nel suo esser dotato di senso metafisico oltre l'evidenza immediata. Se il senso dell'individuo, il suo significato profondo, è, allora, un tale reciproco riflettersi, vale a dire un giustificarsi in quanto differenza sulla base di una pluralità che al contempo ne costituisce l'unità metafisica stessa, allora, per rendere l'immagine "vera" dell'individuo in quanto tale, è necessario procedere proprio a quella riscrittura e ridefinizione concettuale di cui si diceva, parlando non più di individuo bensì di *persona*. Nel contesto della teoresi feuerbachiana – ma anche di quella hegeliana, prima, e marxiana, poi – solo la *persona* è l'individuo reale, vero, non parvente, cioè l'individuo singolare e plurale ad una, l'ente determinato e l'Essere determinante.

La discussione sull'individualità rappresenta uno dei possibili luoghi da cui prender le mosse al fine di togliere in chiaro il dupli-

2. *Ibidem*.

ce registro ermeneutico che Feuerbach contribuisce a determinare nel corso della sua intera produzione: la critica di un dato per la ridefinizione di quel dato, la delineazione del limite di un dato per la riscrittura secondo ulteriore significazione di quel dato medesimo, la mai univoca reiezione o la mai monovalente significazione di una nozione o di un'idea, la mai totale negazione e la mai esclusiva posizione di un plesso tematico o di una formazione di cultura. Il che si mostra in forma palese anche nell'uso degli strumenti tramite i quali egli indaga gli oggetti che disegnano il suo stesso svolgersi discorsivo: la parola e l'immagine, il concetto della ragione e l'intuizione eidetica. Ognuno di questi dati, nozioni, idee, temi, strumenti ha un limite specifico che si accompagna ad una altrettanto specifica possibilità di superamento di quel limite. In generale, ma fondamentalmente, possiamo scorgere in questo procedere feuerbachiano la ripresa di una feconda matrice hegeliana: il limite del vero (o forse meglio, il limite al vero) non è mai limite assoluto poiché in sé, anche se solo in modo potenziale, hegelianamente, già la sussistenza (e, potremmo aggiungere, la consapevolezza di una simile sussistenza) del limite è indicativa di verità: anche nella *Meinung* si dà la *Wahrheit*, anche nel «noto» agisce il «conosciuto».

Ora, la considerazione di Moscati richiama, appunto, una tale duplicità ermeneutica, un costante rapportarsi del piano "fisico" con quello "metafisico", di quel che appare e di quel che pare con quel che è, del limite con il suo superamento, un costante confrontarsi di noto e conosciuto, di opinione e verità. Ed è su questo sfondo che ben si comprende come Moscati a giusta ragione rinvii, innanzitutto, alla centrale presenza nel pensiero feuerbachiano di un'idea relazionale della singola individualità, anch'essa riscrittura – perlomeno a mio avviso – della nozione hegeliana di "singolarità concreta" – cioè non intellettualistica, né separante. La riscrittura dell'individuo secondo la forma della relazione è proprio, in pari tempo, la determinazione della sopra accennata idea di *persona* che, sulla linea di Hegel, si mostra quale superamento della scissione duale tra finito e infinito. Su questo versante, l'individuo in sé e per sé, l'individuo irrelato, altro non è che momento della scissio-

ne, sanzione cristallizzata del limite, astrattezza di determinazione, verità dimidiata: è un finito senza infinito, o per meglio dire, è un errore teoretico, l'assenza di consapevolezza della infinità come significato profondo della finitudine medesima. In altre parole: è opinione che non sa oltrepassarsi in verità, è il noto impossibilitato al trapasso nel conosciuto. Il risvolto morale di ciò ha eguale referenza "infrafilosofica" ed eguale struttura concettuale, eguale esigenza di conoscenza vera: si tratta di riscrittura della nozione hegeliana – anche se non totalmente coincidente con essa – di "singolarità concreta" e, da qui, di "persona etica". Lo sviluppo di questa idea è l'articolazione, come mette bene in luce Moscati, di una concezione complessiva della conoscenza di verità e dell'etica che si condensa intorno a due nuclei tematici: appunto la nozione di relazione e di relazione morale – quale potenziamento dell'individualità medesima nella persona –, anche nella prospettiva di una filosofia a-venire (di un esistenziale progetto ontoantropologico di verità ed eticità), nonché la definizione non-teologica, oppure anti-teologica tuttavia non liquidatoriamente antireligiosa, della relazione dell'uomo con Dio. Insomma, l'articolazione di un concetto di relazione costruito su più livelli, ognuno dei quali sviluppa/e tutti insieme formano una imprescindibile definizione di limite e di superamento del limite: la relazione, appunto, è di tale definizione la cifra ultima, l'ambivalente situazione, teorica e pratica, di un porsi e di un togliersi, e di un progettarsi quale hegeliano inveramento e del porsi e del togliersi medesimi. Il tutto, sullo sfondo di una dialettica vita-morte nell'ambito della quale il primo termine risulta necessitato ad una interna differenziazione con l'esistenza, e il secondo termine risulta inerire non tanto alla vita in sé, alla vita in quanto identità dell'Essere, ma proprio al differenziarsi esistenziale di una tale identità; risulta, cioè, inerire all'esistenza quale apparire della vita di per sé, per muovere da qui e ridefinire, dialetticamente come si notava, l'identità di fondo. La morte, come in Hegel, "nostra signora assoluta", rappresenta quell'"immane potenza del negativo" senza la quale, in una concezione del genere, neppure sarebbe possibile il movimento dialettico.

Ancóra una volta, il limite e in pari tempo il superamento del limite. Tuttavia, ove si dia un limite che nel medesimo porsi si toglie in quanto superamento, il negativo, qui dalla morte incarnato, viene spogliato dal senso univoco di una irrevocabilità della fine e appunto dialetticamente inscritto a sua volta in un quadro che potremmo chiamare di “ulteriorità”; ulteriorità non tanto della vita quanto di un’esistenza che ontologicamente viene dalla vita orientata verso una *Auflösung* di se medesima nella identità dell’Essere, nella identità della vita stessa, il cui apparire esistenziale non può non essere – per ragioni strutturate nel divenire dialettico – limitato da morte. Ed è proprio l’analisi e ricostruzione di questa dialettica tra vita e morte – ma io suggerirei tra vita ed esistenza che in sé è limitata da morte – a consegnarci il senso medesimo e il tono generale del lavoro di Moscati e relativamente alla quale egli sa fornirci pagine particolarmente efficaci e intense.

Facendo riferimento agli scritti più direttamente “antropologico-religiosi” di Feuerbach – all’*Essenza del cristianesimo* e all’*Essenza della religione* –, potremmo qui dire, un po’ lateralmente rispetto agli interessi principali della ricerca di Moscati e a sviluppo di quanto ho tentato di mostrare in altre sedi, che già nei riti religiosi e magici inerenti al culto dei morti è possibile scorgere quella impossibilità di essere individui fino in fondo, di considerarsi in assoluto in-divisibili, e che è possibile scorgervi il dato relazionale quale posizione/superamento del limite, ovvero l’intima relazione dell’Io con il Tu nell’Io medesimo, nel “dividuo”, nella persona, nella singolarità concreta. Nei culti religiosi e magici dei morti, sia in quelli delle culture politeistiche sia in quelli delle culture monoteistiche, nella ritualità e nei gesti che l’evento morte accompagnano, risulta visibile, palese, una comunanza di genere che va oltre la singolarità individuale, una presenza di vita che sta prima e dopo l’esistenza in quanto tale. In quello straordinario esperimento filosofico-letterario che è l’*Abelardo ed Eloisa*, Feuerbach adotta immagini di formidabile impatto “visivo” che sanno catturare il nostro sguardo di lettori e interpreti e che sanno colpire più il nostro “intuire” che il nostro “concettualizzare”: la vita è una “grande sagra”, egli

scrive, e gli uomini son presi dalla musica e si perdono nel turbinio dei sensi. Ma “al centro della via”, in cui al suono della musica si danza, si trovano le tombe dei defunti, tombe che rimbombano di quella musica stessa e alle quali i viventi guardano con un misto di timore, nostalgia, tenerezza e amore. In altra sede mi sono a lungo soffermato sulla densità teorica di questa immagine e sul contesto nel quale deve essere collocata. Non sto dunque qui a ripetere. Desidero appena sottolineare la eliminazione di ogni valenza di irrelazione e di, per così dire, “solitudine”: l’esistenza danza in mezzo alle tombe che ne rappresentano il limite, ma nelle tombe in cui i non più esistenti riposano rimbomba la musica al ritmo della quale l’esistenza danza, sicché anche i non più esistenti partecipano dei modi secondo i quali l’esistenza si esprime. Ancóra: gli esistenti danzano e accompagnano ai loro gesti frenetici urla di giubilo e “grida chiassose” ma simultaneamente guardano ai non esistenti con timore, nostalgia, tenerezza e amore, cioè non li lasciano soli. È la vita, la vita generica, che tiene insieme gli esistenti e i non più esistenti, la vita con il suo ritmo; è la vita che suona la musica e che dà il via alla danza e alla sua fine. Appunto: il limite e il suo superamento, la compresenza dei vivi e dei morti che la vita sempre rinnova ed eternamente reitera.

La potenza espressiva di Feuerbach, che nell’*Abelardo* dà il meglio di sé, trova un riscontro concettualmente limpido nelle parole di Moscati: la morte mostra come l’individuo non sia solo, come invece sia in mezzo agli altri e definito con/e da altri³. E possiamo aggiungere che quanto detto vale anche per l’evento nascita, anch’esso limite individuale, *sich wegwerfen*, gettarsi via, perdersi del singolo nel genere, e al contempo, proprio perché gettarsi via e perdersi, potenziarsi del singolo in quanto genere. L’evento nascita e l’evento morte, entrambi dati relazionali in cui l’Io trascende se stesso nel Tu di quella comunità generica-umana che ne accompagna il momento terminale, o nel Tu di quella comunità generica-umana che saluta il venire al mondo di un nuovo Tu, che è Io per

3. Cfr. *ibid.*

altri Io. Così come nell'evento morte, anche nell'evento nascita si mostra il momento dell'amore, quella "prova ontologica" che è la giustificazione ultima di ogni ente esistente in rapporto ad altri enti: la nascita stessa, testimoniata e resa fattuale da un atto di amore, di relazione comunicativa profonda; la morte in quanto tale, accompagnata da uno sguardo d'amore nei riti e nei gesti di chi sopravvive, nella prossimità della comunità umana.

La dialettica della vita si dispiega proprio fra questi due estremi: l'evento della nascita e l'evento della morte, cioè si dispiega in quanto tempo. Tuttavia, più correttamente dovremmo dire: la dialettica della vita nel suo *apparire in quanto esistenza* e, dunque, in ultima analisi, la dialettica dell'esistenza, si svolge temporalmente, scandita all'inizio e alla fine da due momenti temporali i quali, però, in quanto *momenti* risultano, con termine heideggeriano, un "incantamento" del tempo, in quanto momenti ripetono – e in ogni momento si ripete – un dato di eternità. Nel momento della nascita e nel momento della morte, così come in ogni momento dell'esistenza, il tempo si ferma, non ha né un passato né un futuro, bensì solo un eterno presente. Il fluire temporale, il divenire dell'esistenza, è dunque costituito da "frammenti" di eternità, dal plurale apparire dell'Essere in istanti differenziati, dal molteplice apparire della vita in eventi esistenziali che in sé, ognuno di per sé, conchiusamente la ripetono. Solo così è possibile stabilire e comprendere il legame ontologico tra l'Essere e il suo apparire e, sinonimicamente, il senso metafisico del fatto fisico: nel tempo cade l'eterno e il tempo partecipa dell'eterno. Al di fuori di questo legame abbiamo il dualismo della tradizione raziocinante moderna, la differenziazione in differenti *qualitates* del piano esistenziale e del piano essenziale, la scissione tra una *essentia* e una *existentia* (scissione che si ripete anche nel sartreano *tópos* della precedenza esistenziale), dunque la impossibilità di giustificare nel profondo il piano esistenziale medesimo, la sua condanna ad evanescenza e insussistenza. Senza di questo neppure potremmo parlare di una compresenza metafisica tra i vivi e i morti, né, conseguentemente, di una generica comunità

umana oltre l'individuo e che legittima l'individuo nella sua sussistenza e nel suo essere in relazione con altri individui.

Con parole diverse: l'evento della nascita e l'evento della morte segnano l'apparire della vita nel suo ripetersi e differenziarsi temporale in quanto esistenza, un apparire che esprime sé e rende sé possibile proprio come *amore*, come determinazione temporale – l'amore di enti che amano – la quale rinvia all'eterno – l'oltrepassamento generico dell'individuo amante –, cioè come significato di una comune appartenenza generica – ontologica nel proprio essere e ontica nel proprio apparire – di ogni ente, di ogni Io e, quindi, come sanzione e significato di una universale relazione Io-Tu. Ma, nonostante l'eguale “contenuto” temporale-eterno di ciascun momento, nonostante la eguale appartenenza ontologico-ontica di nascita e morte, in questo arco esistenziale, in questa umana situazione di apparire dell'identità della vita nelle plurali esistenze, la morte, ben più della nascita, conferisce senso all'esistenza medesima e, appunto, senso relazionale quale ripetersi dell'Essere nel divenire, quale intima compresenza e coesistenza di enti divenienti, divenuti e che diverranno. Ben più la morte che la nascita poiché, come sottolinea con acutezza Moscati, la morte è accompagnata da coscienza, da un dato di sapere, di conoscenza, che invece nella nascita è assente: «Morte, in un certo senso, è fine prima di tutto della propria coscienza, che poi abbiamo visto essere coscienza di me *attraverso e grazie ad altri*»⁴. La morte, insomma, rinvia non tanto, o non soltanto, a *Bewußtsein* e a *Selbstbewußtsein*, quanto, e soprattutto, a *Gewissen*, a consapevolezza esistenziale, al sapere ciò che è accaduto (*ge-wissen*), comprendendo in questo sapere anche l'evento nascita. La morte è il limite, il momento finale di un tale sapere (*wissen*), la sintesi ultima di un'esperienza esistenziale, di un “personale Esserci” – secondo l'espressione di Feuerbach –, nonché coscienza morale (*Gewissen*, appunto), sintesi ultima di un agire che è andato svolgendosi conformemente a quel sapere, di un agire che è risultato morale (in quanto adeguato ad un sapere

4. *Ivi*, p. 72.

di verità – nello specifico, alla consapevolezza di un fondamento universale, generico, relazionale) oppure non morale (l'opinione hegeliana, la *Meinung*, il semplice attestarsi alla finitudine, al dato fisico dei fatti, ad una presunta, irrelata, autoreferenzialità dell'Io, ad una singolarità non «concreta» bensì «astratta», rappresentata nel *mein* della *Meinung* stessa).

L'individuo, scrive Feuerbach a più riprese, è mortale, il genere, invece, è immortale. Sotto un profilo generico, tuttavia, anche l'individuo è immortale, poiché se nel suo fenomeno risulta esser soggetto a tempo, nel suo nucleo ontologico non può non essere eterno: l'individuo è appunto "dividuo", è anche genere, non solo apparire ma anche Essere. Il culto dei defunti e i riti religiosi di commiato – e che, sia detto incidentalmente, danno in pieno il senso del contenuto umano delle religioni, del loro essere innanzitutto legame, *re-ligio*, piuttosto che speculazione teologica – rendono in immagini proprio questo dialettico relazionarsi di vita ed esistenza, di eterno e tempo, questa inscindibile unione di genericità e singolarità individuale. Nell'omaggio estremo all'individuo, in questo ultimo atto d'amore, si esprime anche l'omaggio a se medesimi in quanto enti divenienti di una comunità che trascende ogni ente ma che in ogni ente è al contempo immanente e che, in quanto comunità ontologica, *mai diviene* ma *sempre è*. È per questi motivi, dunque, che l'Io, come ricordava Moscati, non è solo bensì costantemente si trova in situazione di relazione con un Tu: appunto, «non si può essere individui fino in fondo perché non ci si può considerare in assoluto in-divisibili»⁵.

Nella relazione tra un Io e un Tu, di cui anche la comunità generica tra i morti e i viventi è aspetto, si rende in chiaro, come si accennava, l'oltrepassamento dell'individuo nella *persona*, il trascendersi e il potenziarsi grazie ad una determinazione ontologica in lui immanente. Con l'idea di *persona*, così, si definisce il significato universale ed eterno, metafisico, della temporale singolarità dell'ente fisico, nonché il senso etico della comunicazione che tra

5. *Ivi*, p. 48.

le singole individualità vien stabilendosi: una comunicazione tra persone, cioè tra funzioni generiche delle individualità medesime. Con riferimento all'etimo del termine: sotto una medesima *persona* si cela una pluralità di *volti*. La persona rappresenta il limite dell'individuo – in quanto, per così dire, lo deindividualizza – e il superamento del limite dell'individuo – in quanto lo “realizza” al superiore livello della universalità e della eternità. Anche la morte dell'individuo, o più precisamente, anche l'evento della morte individuale è, su questo versante, atto etico e comunicativo. Come ben scrive Moscati, rileggendo un luogo dei *Todesgedanken*, «la morte è l'ultima parola che l'uomo proferisce, nel senso che è l'ultimo atto di quel lungo processo che porta l'uomo, nel corso della sua vita [io avrei scritto “esistenza”], ad abbattere progressivamente il muro eretto dalle specificità degli individui tra il sé e l'altro»⁶. La morte deindividualizza l'individuo e lo getta nella vita universale del genere, nella persona eterna, nella identità dell'Essere, sotto cui si celano i volti temporali e differenziati degli enti. È in questo senso, dunque, che la morte è atto comunicativo, ed è parallelamente, conseguentemente in questo senso, quale darsi a superamento del limite individuale, che la morte è atto etico.

Non può esservi etica, per Feuerbach, in linea con gli insegnamenti della grande filosofia classica – e rielaborando sull'argomento alcuni significativi luoghi hegeliani –, se non vi è libertà, libertà di scegliere in senso etico oppure non etico. Libertà, tuttavia, non è da intendersi quale *liberum arbitrium* e la scelta non si mostra mai per assoluta incondizionatezza, per decisione dipendente dalla semplice volontà del soggetto. D'altronde, anche se guardiamo, in modo semplice e ingenuo, allo specifico delle esistenze individuali, i momenti più significativi di queste mai sono esito di una arbitraria volontà che mostri una scelta assoluta e una libertà incondizionata: la nascita, infatti, è evento non scelto, e la morte è evento necessario, non libero. Ma al di là di una evidenza “ingenua”, in una concezione ontologicamente connotata come è quella di Feuerbach,

6. *Ivi*, p. 92.

la nozione di libertà non può non legarsi alla nozione di necessità: la libertà di un Essere che è libero poiché necessario, e la necessità di un Essere che è necessario poiché assolutamente incondizionato e dunque libero da... E in Feuerbach, dunque, oltre ogni retorica della scelta, la libertà si disloca su un duplice livello necessitante: quello dell'Essere, appunto, della vita del genere, e quello dell'esistenza in cui l'Essere si rispecchia (l'essenza non può non manifestarsi, aveva scritto Hegel, e non può non manifestarsi in modi che non le siano conformi). La libertà a cui allora Feuerbach guarda, e che di sé informa in larga misura anche il suo progetto filosofico a-venire, mostra una valenza prioritariamente conoscitiva orientata all'acquisizione della verità dell'Essere, cioè una valenza che richiede una consapevolezza teorica del concetto medesimo di libertà quale concetto per più versi coincidente con la nozione di necessità. Si tratta, dunque, di scegliere *per la verità*, e scegliere per la verità significa, di per se stesso, scegliere per l'etica, vale a dire scegliere per la universale comunità umana, traduzione "pratica", verifica situazionale, di una verità teoreticamente acquisita.

In questo riflettersi di corrispondenze tra ontologico e ontico, in questo porre la scelta etica medesima ad esito di un processo di conoscenza in cui libertà e necessità si mostrano inestricabilmente congiunte, se non indistinguibili, il ruolo etico della morte, il suo esser atto morale, risiede proprio nel suo esser limite di ogni limite, nel suo negare il limite, nel suo sciogliere l'individuo dalla finitudine esistenziale consentendogli di accedere all'infinità della vita, cioè appunto alla libertà/necessità dell'Essere. Con la morte, con questa determinazione esistenziale che, proprio perché esistenziale, risulta caduta temporale dell'Essere eterno, si getta un ponte tra le due dimensioni che segnano l'ente: la finitudine dell'esistenza e l'infinità dell'Essere, la necessità del tempo e la libertà/necessità dell'eterno. In una parola, e un poco semplificando, di fronte al limite della morte l'individuo è da questa medesima posto nella condizione di accedere al superamento del limite, alla liberazione dall'irretimento in un Io autoreferenziale, verso un a-venire quale compenetrazione consapevole con il Tu.

E dunque, dalle pagine di Moscati emerge con chiarezza come quella di Feuerbach sia appunto una riflessione sul limite e sull'oltrepassamento veritativo ed etico del limite – Moscati parla, al proposito, molto correttamente, di “etica dell'oltrepassamento” –, una riflessione che nei suoi tratti salienti si svolge come determinazione di una relazione tra Io e Altro conformemente ad una dialettica, ancora una volta ontologico/ontica, di identità e differenza. Il limite in quanto tale traccia il confine dell'Io ed al contempo – e proprio per questo – dell'Io è conferma di identità – in quanto l'Io si afferma rispetto ad altro – e di differenza – in quanto si afferma, poiché a sé identico, differente da altro, altro da altro. E l'altro, rispetto all'Io, non è solo il Tu individuale o personale, ma ogni ente, ogni esternità rispetto all'Io medesimo. L'altro rispetto all'Io sono gli oggetti “solidi” del reale non umano – gli enti di natura, le cose – e sono gli oggetti umani – gli enti generici-umani. In generale, l'altro rispetto all'Io è l'essere oggetto per un soggetto conoscente e senziente. La differenza (differenza da...) limita, dunque, l'identità nel momento in cui la espande; l'identità (l'essere identico di sé con sé) acquisisce se medesima nel momento in cui è differire da..., cioè grazie all'essere differente da..., e limita, cioè condensa in sé arricchendosi di determinazioni ulteriori, la differenza in quanto tale. Non ci troviamo nel quadro della hegeliana “differenza assoluta”, che Hegel medesimo chiama concetto in apparenza “paradossale”, né nel quadro della differenza assoluta che si incarna nella figura esclusiva ed escludente, assolutamente autoreferenziale, dell'Unico stirneriano, bensì nel quadro di una relazionalità che riguarda tutti gli enti e tutti i concetti, e che per certi versi può esser scorta inerire anche a tutti i singoli concetti e a tutti i singoli in sé, ognuno di per sé preso, e non solo al rapporto dei concetti tra loro, degli enti tra loro, e tra i concetti e gli enti. Vi è cioè una dialettica di relazione anche nell'ambito di un medesimo svolgersi e articolarsi concettuale e vi è una dialettica di relazione nell'ambito di un medesimo svolgersi e articolarsi esistenziale dell'ente: differenziarsi del senso di un concetto nel proprio strutturarsi in concetto, differenziarsi dell'esperienza di ente nel proprio momentaneo determinarsi e ri-

solversi in ente. Una simile dialettica di relazione, per la quale identità e differenze slittano continuamente le une nelle altre, mostra la natura non univoca, mai monosignificante dei termini secondo i quali il discorso feuerbachiano nell'insieme si costruisce (di ciò è esempio chiarissimo la struttura stessa dell'*Abelardo*, ad esempio), e che talvolta gli è valsa l'accusa, un po' sommaria e superficiale, di non rigore, di scarsa coerenza. Identità e differenza sono, in Feuerbach, definizioni del limite nonché oltrepassamento di questo e ripetizione del limite stesso in un tale oltrepassamento. L'identità è concetto in sé dialettico, come dialettica è l'idea stessa di limite: la relazione, e la relazione etica, sulla quale Moscati a giusta ragione insiste, ne costituiscono esempio significativo, *pendant* situazionale-esperienziale-temporale al cui centro si colloca l'evento morte quale liberazione, apertura all'eterno, di quel complesso situazionale e simultaneamente quale limite temporale di quel complesso medesimo.

L'identità e la differenza, il loro articolarsi quale non univoco senso del limite, ripetono nell'apparire dell'Essere l'identità e la differenza (ritrarsi in sé dell'identità stessa) di un Essere che è vita e che si fa presenza in quanto esistenza; e ciò secondo un duplice registro ontologico di assoluta ed eterna ripetizione: come natura non umana e come natura umana (essenza generica). L'Altro, così, è nell'Essere e dunque nell'Essere è la relazione. L'identità hegeliana dell'Essere con il Pensare viene in tal modo riscritta in una identità della vita che rimanda non tanto ad uno svolgersi secondo referenze linguistico-concettuali che di per sé sanzionano l'idea medesima della differenza nella identità di sé con sé, quanto ad uno svolgersi secondo referenze naturali e umane che nel loro entificarsi mostrano il giuoco del loro differenziarsi in una identità di sé con sé e in una identità di fondo che appunto ripete se medesima in identità singole e singole differenze. Enti che si danno in relazione-connessione reciproca e in relazione-connessione con un livello metafisico che in ultima istanza tutti legittima. L'Altro è il Tu di ogni ente, un Tu che è sia umano sia non umano e che è iscritto "fisiologicamente" ed "antropologicamente" nell'Essere. Il che rappresenta la

spiegazione di quell'osservato ritrarsi dell'identità in sé equivalente all'essere in sé differente dell'Essere, e all'apparire dell'Essere per identità singole e differenze degli enti.

Con parole diverse: le referenza umano-naturale, non linguistico-concettuale, dell'identità feuerbachiana è indicativa di un Essere che, in quanto vita, pone il limite a se medesimo, e che in se medesimo pone l'oltrepassamento del limite di se medesimo; ma ciò non sul piano di un astratto pensare e di un agire conforme a quell'astratto (a sé logicamente autoreferente) pensare, bensì sul piano delle esistenze degli enti che agiscono (eticamente o meno) sulla base di un pensare che sa cogliere (o meno) la verità di un Essere così inteso. Feuerbach giunge a dire nei *Principi della filosofia dell'avvenire* che l'Essere è "ineffabile", appunto irriducibile a concetto e dunque irriducibile a linguaggio, che del concetto è veicolo e sostanza. Infrafilosoficamente, la conseguenza è che l'Essere di cui parla Hegel, proprio perché in identità con il Pensare, e nel suo differenziarsi secondo determinazioni concettuali, è un mero Essere di linguaggio, distante dalla vita e in insuperabile situazione di dualità con l'esistenza. E un Essere di linguaggio non può avere alcuna valenza di orientamento per l'agire proprio perché, lontano dall'esistenza, è di natura diversa rispetto all'agire. L'etica a cui giunge Hegel risulta dunque etica di discorso, non etica di situazione, vale a dire un'etica del tutto ininfluyente sull'agire e perciò vanificantesi in quanto etica, negante se stessa, mero *flatus vocis*.

Ma, ripeto, Hegel è imprescindibile per Feuerbach, tanto nella posizione categoriale dei presupposti di riflessione quanto nella filosofia della storia che, appunto hegelianamente, culmina *con necessità* in un a-venire quale negazione-superamento di livelli incompleti, insufficienti, di consapevolezza e sapere (di ciò è significativo in massimo grado lo schema teologia comune/teologia speculativa/antropologia, forme di consapevolezza e cultura che si dislocano nella storia, ognuna ad esito necessario della precedente a motivo delle "insuperabili contraddizioni" che ognuna di queste forme in sé contiene, sino alla "realizzazione" e definitivo oltrepassamento appunto nell'antropologia, cioè nella "filosofia dell'avvenire").

Nella prospettiva di Feuerbach, egli medesimo, cioè la sua filosofia, si mostra con necessità a sviluppo e superamento della filosofia di Hegel; il che marca, ad una, tanto la imprescindibilità dell'hegelismo quanto la cesura che rispetto a questo essa rappresenta. Il significato profondo della cesura feuerbachiana sta proprio in questo porre la vita in dimensione di irriducibile, assoluta, centralità ontologica, connotata nei termini di una relazionalità che conferisce senso metafisico e infinito alla dimensione fattuale e finita dell'esistenza in sé; la permanenza di strutture concettuali e stilemi hegeliani, aldilà dello schema necessitante storico-filosofico, risiede nel presupposto antidualistico e nella prospettiva etica medesima che, ben oltre la referenza soltanto linguistica hegeliana, dal maestro assume l'idea di un indissolubile legame tra dato di verità e dato inerente ad un agire che si scorge morale solo se conforme a quella comprensione di verità; e ciò, evidentemente, in linea non soltanto con Hegel ma con tutta la tradizione della grande filosofia classica, e in assonanza con coeve esperienze di pensiero totalmente esterne all'hegelismo ma a loro volta radicate in quella stessa tradizione (in primo luogo con la filosofia di Schopenhauer).

Ora, tutto questo, nella sua pluralità di significati, nella sua molteplicità di significazioni, nel senso del mantenimento ma anche della ulteriorità di modelli dottrinali che segnano nel profondo la nostra medesima percezione del mondo, trapassa in molte esperienze filosofiche dalla metà dell'Ottocento sino ai giorni nostri. Moscati si diffonde, con serietà e rigore, su alcuni aspetti importanti della ricezione del pensiero di Feuerbach, dalle cosiddette *Feuerbach-Renaissance* ad accenti feuerbachiani che egli scorge nelle riflessioni di Martin Buber, Hans Küng, Emmanuel Lévinas (per citarne alcuni), e termina con l'invito, pienamente condivisibile, a rileggere Feuerbach «in vista di una conquista [conoscitiva] dagli orizzonti più ampi»⁷. Ecco, io credo che Feuerbach debba essere riletto in una duplice prospettiva: da un lato, quale momento, nella modernità, di radicale autocritica della modernità medesima, quale

7. Cfr. *ivi*, p. 156.

sintomo di un porre se stesso, da parte del moderno, a problema in quanto tale; dall'altro lato, nella prospettiva, a cui ci siamo richiamati, di un'etica dell'oltrepassamento, ove appunto l'etica – ben aldilà del descrittivismo logico-formale di molte etiche e metaetiche del Novecento, e dell'ingegnerismo razionalistituzionale delle cosiddette “etiche applicate”, reali derivate nichilistiche della modernità stessa – si leghi ad un progetto di conoscenza il quale non può non implicare la “necessità di un cambiamento”, necessità dovuta alla ridefinizione medesima del concetto di realtà che un'idea di conoscenza orientata al vero reca con sé. Insomma, secondo la lezione di Husserl, la prospettiva di una “metafisica” quale significato “autentico” dei fatti oltre il riduzionismo razionalistico della realtà ai “fatti” in quanto tali. Moscati sottolinea il costante senso feuerbachiano di “appartenenza alla terra”⁸, il suo sentire l'uomo come ente di carne e di sangue, come indissolubilmente legato a quel che terra e carne e sangue significano nel corso dell'intera esperienza esistenziale umana: la nascita, l'amore, la morte. A tal proposito cita alcuni versi di Brecht tratti dal *Libro delle devozioni domestiche*, del 1927: «È poco la vita / Bevetela a gran sorsi / Non vi sarà bastata / Quando dovrete perderla»⁹. Mi piace aggiungere a questi, i versi, sempre del 1927, di Thomas Stearns Eliot: «Nascita, e copula, e morte. / Tutto è qui, tutto è qui, tutto è qui, / Nascita, e copula, e morte // Che noia ne avrei! // Che noia ne avresti! // Nascita, e copula, e morte»¹⁰. Appunto, la noia della ripetizione insensata, il vuoto, la privazione di ogni significato. L'appartenenza alla terra è il complesso di questi fatti, ma l'appartenenza alla terra è anche la domanda sul significato di questi fatti, sul senso dell'esistenza; è anche la domanda sul perché si vive. E la ricerca di una risposta non è aldilà di questa terra ma introduce ad un differente senso di appartenenza. Solo uno sguardo sul non visibile può fornire il senso

8. Cfr., per esempio, *ivi*, p. 64 e p. 67.

9. Cfr. *ivi*, p. 64.

10. T.S. ELIOT, *Frammento di un agone da Sweeney Agonista*, in ID., *La terra desolata / Frammento di un agone / Marcia trionfale*, Sansoni, Firenze 1958, p. 55. Cito dalla bellissima e insuperata traduzione di M. Praz.

del visibile, colmare il vuoto della ripetizione dei fatti, ridefinire il concetto dell'appartenenza medesima, aprire al superamento del limite di una appartenenza circoscritta alla mera fattualità del suo apparire.

Fabio Bazzani