

Recensione a

Guido Traversa, *L'identità in sé distinta. Agere sequitur esse*

Editori Riuniti University Press 2012

di Stella Carella

*A un uomo la cui via è senza meta
Perché Dio gli bloccò ogni uscita?
Come pane non ho che singhiozzi,
come acqua sgorgano i miei gemiti;
ciò che mi spaventa mi colpisce,
ciò che mi atterrisce mi raggiunge.
Non ho pace, non ho tregua,
non ho riposo: è solo il tormento che irrompe
(Giobbe 3, 23-26)*

Siamo *in medias res*, precisamente a pagina 55-56, capitolo terzo de *L'identità in sé distinta*. Siamo nel cuore. La rilevanza che quest'opera riconosce a «quello che sta a mezzo» mi suggerisce e mi legittima a iniziare proprio da qui, dal *bel mezzo*, anche nel senso letterale, fisico, del termine. Qui allora, come un cartografo, affondo la punta del compasso. Poiché è intorno a (e con) «le cose che sono intermedie» (pp. 39-40, cit. Platone, *Filebo*) che Guido Traversa tesse la sua “drammaturgia filosofica”. Sta qui, mi pare, il vero *incipit* esistenziale del suo libro: di fronte ad un *impasse* (“Dio gli bloccò ogni uscita”), ad una claustrofobica non-distinzione fra sé e sé, fra sé e ciò che si patisce (“è solo il tormento che irrompe”). Perché il dolore non si conosce, non è una forma nitida e definita rispetto alla quale ci si può porre a distanza: il dolore, in un certo senso, si è (o si *pare* esserlo). E Giobbe è questo dolore: tutta la sua esistenza è (o almeno gli pare) completamente schiacciata sull'esperienza di questa tribolazione totale, in un presente aporetico, temporalmente sospeso, come incastrato in un'immobilità che lo sottrae alla memoria e all'attesa (“senza meta”). Eppure, nel momento stesso il cui egli grida il suo dramma, il dramma inizia a sciogliersi. Quel grido è una crepa, una fenditura in quel presente bidimensionale, poiché è *azione* che divarica lo spazio ontologico fra sé e sé, fra sé e la propria condizione. Rompendo il silenzio, Giobbe riarticola il tempo, “rammenda” la sua storia: urlando il suo bisogno di Dio, ritesse quel legame che ricordava di aver avuto e che pian piano si trasforma nella sua memoria, per farsi sempre più attesa dell’“ancora una volta” in relazione con Lui. Il presente diventa, ora, esso stesso azione, azione che ricuce.

Ne *L'esempio di Giobbe* – l'autore lo anticipa nella splendida poesia con cui prelude il capitolo - «non della pazienza si tratta, non del solo dolore./Si tratta del non ammettere, del non accettare che un rapporto si sia interrotto»

(p. 49). L'atto di questa ribellione è paradossalmente un "permanere nonostante tutto": un sintagma, questo, che sembra esprimere uno stato-in-luogo ostinato e che invece, a ben vedere, dice un'azione potente, uno stare-verso. E' proprio nel suo permanere nella relazione interrotta che Traversa riconosce lo scatto e il riscatto di Giobbe (e di quanti si trovano in una simile condizione di "difficile libertà"): «Aprire la bocca è più che dire, maledire è più che dire, urlare è più che dire» (p. 55), è agire *la* relazione e, in definitiva, "starci". Se Giobbe smette di sopportare, di rimanere-*a*, di certo non cessa di permanere, di rimanere-*per*. E così per-mette alla relazione, «anche in assenza tragica di risposta» (p. 45), di tradursi (o redimersi) in atti nuovi.

C'è una storia che è un rigido, immutabile oggetto da museo; c'è un'altra storia invece (forse l'unica) che è un tessuto da rammendare, un "tappeto" (per dirla alla Bloch) dall'ordito mai irreversibile. Una storia in cui la scelta etica del "qui ed ora" è uno slancio non solo in avanti, ma anche all'indietro, sulla memoria, e può realmente ri-direzionare il passato.

Viene in mente l'inferno e il paradiso di Clive Staples Lewis, dove il bene e il male si declinano retroattivamente nel tempo, e al tempo conferiscono la loro qualità:

[...] l'intero loro passato terreno può essere stato Paradiso, per quelli che sono salvi. Non solo la luce crepuscolare in quella città, ma altresì la loro vita sulla terra può essere vista dai dannati come Inferno. Ciò è quanto i mortali fraintendono. Essi si soffermano sulle sofferenze temporali. 'Nessuna felicità a venire può por rimedio a questo'[dicono], non conoscendo questo Paradiso, ma una volta raggiunto, operando a ritroso, anche questo tormento può trasformarsi in gloria. E di taluni piaceri peccaminosi essi dicono: 'Lasciami avere questo e io accetterò le conseguenze': come un fatto trascurabile la dannazione si spanderà all'indietro sempre di più dentro il loro passato e contaminerà il piacere tratto dal peccato. Entrambi i processi iniziano ancor prima della morte. Il passato dell'uomo buono comincia a cambiare così che dimentica i suoi peccati e ricorda le pene che si è assunto scegliendo la qualità del Paradiso; il passato dell'uomo malvagio è già conforme alla sua malvagità ed è pieno solamente di tristezza. Questo è il motivo per cui, alla fine di tutte le cose, [...] il Beato può dire 'Non abbiamo vissuto mai altrove che in Paradiso', e il Perduto 'Sia sempre all'Inferno'. Ed entrambi parlano sinceramente. (*Il grande divorzio*, pp. 76-77)

In pagine certo meno immaginifiche ma non meno suggestive, Traversa spiega che «[...] la memoria non è e non ha una sola forma. *L'habitus* rispetto alla "memoria liberata" può rendere capaci di mettere in atto la potenza dell'accaduto in atti "altri", distinti dal già dato, non riconducibili, meccanicamente, linearmente, ad esso, ma come "redenzione" dall'accaduto, come "traduzione utopica"» (p. 44).

Si tratta di distinguere da sé quell'evento, quella certa condizione pervasiva che senz'altro ci appartiene, ma che non esaurisce le propensioni della nostra identità, in sé intimamente distinta e, per questo, sempre e ancora feconda, nonostante tutto. E' qui il nocciolo teoretico, il presupposto logico, ontologico ed etico che, secondo Traversa, salva Giobbe dall'essere

identicamente quel “solo dolore”, quel puro presente senza sbocchi, e gli permette di agire liberamente “qualcosa” di nuovo: nella formulazione e nella giustificabilità critica di un concetto di “identità in sé distinta”. Questa, afferma l'autore, è l'unica che può sostenere (come fondamento) e dimostrare (come concetto) l'agire che ne può seguire senza che esso ne derivi meccanicamente o deterministicamente. E' la questione cocente dell'*agere sequitur esse*, «espressione scultorea[...] e musicale [...] dell'umano agire» (p. 10).

Ora, perché questo agire non sia apparente ma libero, l'identità dell'essere deve contenere in sé, necessariamente e costitutivamente, una “plurivocità metafisica”. Solo se si tengono i piedi del discorso su questa premessa è possibile riconoscere all'ente una costituzione ontologica non determinata e all'agire umano un “principio responsabilità” reale. L'identità dell'ente creaturale è dunque sempre “identità in sé distinta”, o - alla maniera tomista - *compositio* di essenza e atto d'essere partecipato. In effetti il concetto di *participatio* e di “essere partecipativo” è la chiave di volta dell'intera argomentazione metafisica.

Traversa recupera chiaramente il neotomismo di Cornelio Fabro, e in particolare il suo studio su *La nozione metafisica di partecipazione secondo S. Tommaso d'Aquino*, citato giustappunto *in exergo* al libro. Attraversando l'“intervallo del nulla” nella creazione, Dio “cade” dalla sua semplice identità nella differenza ontologica: *l'esse per essentiam* diventa “partecipato”, quindi commensurato e attribuito a “qualcosa”, come atto della sostanza, spirito o corpo che sia: questo qualcosa, ch'è soggetto dell'*esse*, non è quindi la potenza pura della materia di Aristotele, ma un principio determinativo dell'*esse* senza il quale *l'esse* partecipato non potrebbe essere tale atto, partecipato per l'appunto. Sebbene l'essenza, pur essendo una certa quiddità e non un'altra, non ha alcuna attualità da sola ed è dunque in atto per l'atto d'essere, il suo “essere in atto” non coincide con il suo “atto d'essere”. Perciò, la *compositio* dell'ente creato differenzia, in esso, l'atto di essere della sostanza, da un lato, dall'essere in atto della stessa sostanza, d'altro lato. Lo *esse ut actus* – o atto di essere – è ciò per cui la sostanza è; lo *esse in actu* – o fatto di essere – è ciò che la sostanza è attualmente, e che funge da soggetto dello *esse ut actus*. Così, con il suo *esse ut actus* originario, l'ente dispone di un potenziale di attualità che gli consente di produrre i suoi accidenti, rispetto ai quali il “fatto di essere” si trova in potenza ricettiva.

La portata onto-teologica ed etica di una simile metafisica è vertiginosa. Traversa la esprime in un linguaggio quasi plastico e insieme sublime: «*L'actus essendi* nella *compositio*, in quanto ciò che ci fa ad “immagine e somiglianza” di Dio, diventa esso stesso potenza, si “abbassa” a potenza dei nostri stessi atti, del nostro agire. Quando il nostro atto d'essere si “abbassa” facendosi potenza del nostro libero agire, si ripete la *kenosi*, la *shechinah* di Dio stesso rispetto all'uomo» (p. 10). La presa di coscienza etica che ne segue è quasi febbrile: si potrebbe dire che ogni piccola scelta umana è la liturgia di un “abbassamento”, un prendere dimora (*lishkhon*, da cui *shechinah*) di Dio nella libertà dell'uomo, e ogni *agere* è momento reale di creatività, di

palingenesi. Ogni nostro progetto richiama in forme molteplici, ma di cui l'una o l'altra si impone come inevitabile, una qualche "creazione del mondo" nell'ambiente vitale in cui si svolge l'esistenza.

L'esistenza, in questo senso, non è riducibile a mero *modus intrinsecus* dell'essenza (essenzialismo), ma si configura come *modus* o forma di trascendimento, possibilità di «essere operatori della somiglianza con Dio», ponendo in essere atti secondi. In questa possibilità si dà il suo *sequitur*, il suo "sacramento", «affinché non fossimo [solo] come immagini create da un pittore» (pp. 26-27, cit. Basilio di Cesarea).

Ora, è a questo *sequitur* (spesso annegato fra l'*esse* e l'*agere*) che l'autore si fa prossimo, per portare in primo piano la dimensione del divenire e dell'agire umano libero, e fondare il concetto di identità in sé distinta come sua condizione di possibilità.

Il primo capitolo è quindi dedicato al rinvenimento della "fisionomia metafisica" di questa identità distinta, e dalle altre identità e in se stessa, secondo un rapporto identità-distinzione unitario e dinamico, non riducibile alle classiche forme di opposizione (relazione, privazione, contrarietà, contraddizione) ma emergente in un quasi ineffabile, *sublimen*, "di più". Un "di più" che è insieme chiave di intelligibilità del reale (l'*esse*) e di comprensione delle strutture dell'esperienza (fondanti l'*agere*).

E da notare che, in Traversa, il momento logico-metafisico presenta sempre la propria complessione etica, articolandosi in unico plesso categoriale secondo la dinamica relazionale, ma non consequenziale, del *sequitur*. Quella traversiana è «una morale libera dalla rappresentazione della relazione pensata come causa-effetto: libera per essere libera "di" fare ciò che può non causare» (p. 32). Se l'essere è in sé intimamente distinto, se dunque è impossibile stabilire una pura distinzione a sé, allora è impossibile (anche solo in linea di principio) giungere analiticamente agli elementi ultimi della realtà e dell'individuo: ciò significa, in ultima istanza, che l'individuo non può essere dedotto a priori, in senso leibniziano (*esse = agere*), e questa impossibilità è la possibilità teoretica (logica) e pratica (etica) della sua libertà.

Proprio alla libertà, in particolare alla "difficile libertà", è dedicato il capitolo secondo del libro. Qui entra in gioco il nostro Giobbe, come esempio di una mancata fluidità dell'agire, dovuta sia ad una condizione esperita come identica a sé (dolore, malattia), sia ad un'interruzione della comunicazione intesa come relazione fondamentale, nella fattispecie con Dio (terzo capitolo). La liberazione di Giobbe sarà possibile, come abbiamo visto, a partire dall'esperienza kantiana del "vedere ciò che manca", ma che si vede proprio perché non manca in assoluto: c'è ma è carente, lacerato. E per questo si può rammendare.

Traversa fa del "rammendo" la categoria pratica fondamentale dell'agire libero, dandone un'interpretazione esattamente opposta a quella di Martin Buber, che indubbiamente predilige al rammendo un lavoro fatto di getto, attitudine e prerogativa di un'anima unificata (*Il cammino dell'uomo*). Il rammendo, invece, tessendo insieme, ma senza fondere, i lembi del tessuto

“ferito”, tiene conto e rende giustizia ad un’identità in sé distinta, in sé inevitabilmente lacerata. Il rammendo è la metafisica di quel *sequitur* che unisce l’*agere* all’*esse* senza cancellarlo in un’universalità univoca. Per questo ricucire insieme significa anche saper “permanere” nella disomogeneità interna alle cose.

Il capitolo quarto rifocalizza filosoficamente il significato etico della “permanenza” attraverso il commento del *Manuale* di Epitteto: l’*habitus* del permanere è chiarito nei termini di uno stile di vita libero, dove con libertà è da intendersi, in un significato quasi paradossale, «l’identità stessa dell’oggetto cui il nostro volere tende per natura» (p. 83). Se “tende per natura”, la nostra volontà è sottesa da una necessità ineliminabile: una necessità, tuttavia, che non abroga la libertà, la quale si gioca nella relazione fra il volere necessario e il suo necessario oggetto, o meglio, nel discendere o meno a tale necessaria relazione.

Il permanere si configura, in definitiva, come un “prender tempo”, che si traduce, a ben vedere, in un “prender spazio”, riconoscere una distanza (cioè una distinzione) tra sé e ciò che si patisce, fra l’altro e ciò che gli corrisponde (mai in maniera assoluta). E’ questo un uso adeguato della rappresentazione, come base per il giudizio di ciò che tale rappresentazione rappresenta, ovvero per la corretta traduzione di ciò che si patisce, per rendersi prossimi, con limpidezza se possibile, a ciò che è realmente in nostro potere. Per questo «è necessario fare esercizio della propria volontà come di una facoltà non autoreferenziale, ma capace di assomigliare, in potenza, alla natura del bene cui tende» (p. 94), rifuggendo quel peccato (piccolo o grande) che è la dissomiglianza con ciò (o con Colui) di cui partecipiamo (capitolo quinto).

È esplicito il debito che l’autore ha nei confronti della speculazione scaravelliana (capitolo sesto), dove l’indistinto si configura kantianamente come un “avvertimento critico”: non costituisce la realtà, né in senso reale né in senso trascendentale, e tuttavia ne dirige l’esperienza, impedendone la completezza.

L’etica traversiana giunge a questo punto, con naturalezza, ad una peculiarissima inflessione estetica. Attraverso un’analisi funzionale del *De revolutionibus orbium caelestium* (capitolo settimo) propone una definizione di bellezza che, lungi dal “fugace sentire”, si profila come esperienza dell’armonia e della simmetria, forma trascendentale della molteplicità disomogenea della realtà, «traduzione reale, non univoca e né scienziata, nei rapporti fra scienza e religione» (p. 130).

L’ultimocapitolo ritorna sul concetto di identità univoca, smascherandolo come matrice comune di relativismo e realismo determinista. L’alternativa di Traversa è invece un realismo critico, un *habitus* speculativo che si propone di entrare fisicamente nella realtà, di inserirsi nel ritmo intimo delle cose, rendendosi capace di valutarne i più piccoli accidenti, esaltarne le cromie, coglierne somiglianze e dissomiglianze.

Mossa da un’esigenza di intelligibilità del reale e di concretezza dell’agire, la speculazione di Traversa è sempre filosofia incarnata. Il suo stesso linguaggio filosofico ha una plasticità che rende quasi tangibile «la

sensibilità e l'attenzione metafisica» (p. 9) che c'è dietro. La sua trattazione è una drammaturgia di immagini, testi, letture. Eppure estremamente tecnica, analitica. Il suo stile è quello di un saggismo filosofico che adotta il gesto esatto e il gesto creativo-artistico-narrativo insieme, scegliendoli entrambi e portandoli a reciproca contaminazione. Forse l'unico stile possibile per una metafisica come quella di Traversa: una "metafisica spuria", nel senso affatto spregiativo di una metafisica degli accidenti, della disomogeneità, del rammendo, delle "cose che sono intermedie". «La forma della Redenzione si nutrirà della valutazione dei dettagli» (p. 95).