

Recensione

**P. Sequeri, *Il sensibile e l'inatteso.*
*Lezioni di estetica teologica***

Queriniana 2016

Luca Pellarin

Il compianto M. P. Gallagher SJ (1939-2015), cui *Il sensibile e l'inatteso* [d'ora in poi *SI*] è dedicato, oltre a ribadire più volte come l'amico P. Sequeri fosse il più grande teologo italiano vivente, parlava di lui come d'un «gigante», d'un «colosso» il cui pensiero rappresenta «un primo passo verso la guarigione» dalla «dimenticanza» e dall'«impoverimento» della bellezza della fede (*Mappe della fede. Dieci grandi esploratori cristiani*, Vita e Pensiero 2011). È a tale ultima esigenza che risponde questo ponderoso volume.

L'inizio è icastico:

Uno degli elementi più interessanti, in certo modo anche curiosi, dell'evoluzione filosofica recente è proprio una corposa virata della «filosofia prima» verso l'estetica. In altri termini, le classiche questioni radicali della teoria della conoscenza e dell'ontologia fondamentale, vengono ora diffusamente «trasferite» nel dominio dell'estetica: e «ritrattate» in riferimento alle categorie che essa ha tramandato (p. 11).

Una tesi radicale eppure immediata. Essa s'inserisce in un filone abbastanza esteso secondo il quale fino a poco tempo fa l'estetica, per utilizzare l'espressione di un «canonico minore», non aveva prodotto che alcune rade fiacche «glosse a Platone» (con le necessarie eccezioni). Il quadro però si complica: Sequeri racconta infatti di una disciplina che in anni relativamente prossimi si è vista costretta a uscire allo scoperto per farsi carico di problemi sociali scottanti e inevasi, quegli stessi descritti da Adorno e Horkheimer in *Dialettica dell'Illuminismo* (1944/1947), autori dei quali Sequeri condivide patentemente le conclusioni. All'estetica è così toccato fronteggiare la crisi del cosiddetto «platonismo religioso, che coltiva l'ideale della bellezza trascendente come evasione dalla finitezza e dalla precarietà del mondo dato»; una crisi del resto parallela alla «frustrazione» del suo *alter ego*: quell'«aristotelismo laico» perennemente contraddistinto da un cieco «ottimismo della ragione» (p. 23). Tuttavia, nella fretta di un improbo compito, essa non ha saputo assumersi la responsabilità di quanto oggi giorno, dopo decenni di «delitti perfetti», ha il dovere di far proprio senza (ulteriori) proroghe (e deleghe):

un'etica dell'immagine' (sorretta da un' epistemologia dell'immaginale'). Questa locuzione, usata da F. Vercellone in un recentissimo, discutibile, studio (*Il futuro dell'immagine*, Il Mulino 2017), riecheggia l'ormai familiare formula 'come deve essere l'essere per essere come deve' ('il trascendentale del senso'), alla quale Sequeri inneggia nel tentativo di aiutare l'estetica in siffatta, nobile, impresa. Uno sforzo che semmai efficace potrebbe proporsi come il corrispettivo teoretico dell'eccellente storia dell'arte sacra ricostruita da F. Boespflug nel 2008 (*Le immagini di Dio. Una storia dell'Eterno nell'arte*, Einaudi 2012).

Se l'idea de *Il Dio affidabile* (Queriniana 1996), semplificando, era che il pensiero cristiano contemporaneo, pur dotatosi di un'etica, di un'estetica e di una spiritualità dell'agape cristiano (amore di Dio, giustizia di Dio), mancasse di un'ontologia dell'affezione (un 'ordine degli affetti') che gli permettesse di oltrepassare il dualismo cartesiano (compresa la logica dell'alterità Io-Tu), *SI*, sul solco del progetto di 'estetica teologica' di Balthasar (*Gloria*, 1961-1969), sebbene emendato da un troppo facile abbandono al sempreverde annuncio di una «deriva epocale» (p. 61), vuole invece tracciare il profilo di una «fenomenologia dello spirito sensibile» (p. 54). Il risultato di vent'anni di ricerca, già riposto in verità tra le pieghe dell'*opus magnum* del 1996, può essere così riassunto: quest'ontologia dell'affezione da erigere, quest'ordine degli affetti da definire, coincide con un'estetica teologica della metafora, la quale, per il *medium* dell'immaginazione, non potrà che mostrarsi capace di congiungere il *minimalismo segnico* del *sacramentum* al massimalismo della potenza della Rivelazione. Un percorso che si innesta sul cammino battuto quasi parimenti da E. Cerasi ne *Il mito nel cristianesimo. Per una fondazione metaforica della teologia* (Città Nuova 2011): trasporre metaforicamente i miti delle Sacre Scritture affinché possano tradere (trasmettere e tradire) il κήρυγμα.

SI sembra quindi teoreticamente inscindibile da *Il Dio affidabile*. Sulla scorta di *Fenomenologia e teoria della conoscenza* (1914) di Scheler, giù giù fino a Ricœur, il primo postulato sul quale il lavoro si struttura – «la connessione originaria di conoscenza e affezione» (p. 95) – risale indubbiamente al grande saggio di teologia fondamentale. L'altro (celato) assunto – la riscoperta della (scolastica) eredità kantiana de *Il sacro* (1917) di Otto –, viceversa, è tratto da un testo che ieri come oggi non veniva citato nemmeno in bibliografia. Questo 'fantasma nell'opera' consente però a Sequeri due mosse: *a.* ribadire la difficoltà di parlare di 'esperienza religiosa' al di fuori di un lessico fenomenologico (come dargli torto?); *b.* 'pescare' dallo 'scaffale della filosofia' proprio gli strumenti che andava cercando: l'*Einbildungskraft* del Kant della seconda edizione della *Critica della ragion pura* (1787) – il fondamento di tutte le applicazioni dell'intelletto agli oggetti dell'intuizione – e il sublime del Kant della *Critica del giudizio* (1790). Ovviamente non gli è accordato sposare l'*Einbildungskraft* kantiana *sine ira et studio*: comprensibili dunque gli assidui rimandi a Lacan (nodo borromeo) e Žižek (epidemia). *Mutatis mutandis* per il sublime: che la teologia debba fare i conti con esso è tautologia; non è questo il punto. Da giustificare, piuttosto, è la moderna fruizione di una nozione dal gusto (latamente?) retrò.

Pertanto, in una realtà in cui il concetto lascia indifferenti, l'esigenza è trovare la chiave per una diversa declinazione della facoltà dell'immaginazione e per un'ermeneutica del 'sublime' ricontestualizzata. Con irrefutabile originalità Sequeri la rintraccia nell'esame della riflessione estetica di M. Richir (1943-2015), «la formulazione più matura di quel processo di "ritrattazione architettonica" dell'ispirazione husserliana che si è mosso sulla scia della valorizzazione delle "sintesi passive", individuando il suo punto di svolta nell'opera di Merleau-Ponty» (p. 187). Sentiero innegabilmente accidentato, di cui è quantomeno arrischiato rendere pariglia.

Pressoché ignorata in Italia, se non per i contributi dello stesso Sequeri e di D. Cornati, l'attività di Richir è meglio avvertita oltralpe grazie all'acribia dell'allievo A. Schnell: d'obbligo ricordare *Le sens se faisant. Marc Richir et la refondation de la phénoménologie transcendente* (Ousia 2011). Il teologo milanese vi si rifà sovente, attingendo nondimeno direttamente alla fonte. Questa, a ritroso, la strada percorsa.

Per ciò che attiene al sublime il fenomenologo belga corre incontro a Sequeri con *Variations sur le sublime et le soi* (Millon 2010). Evocare Richir non solo consente a Sequeri di attestarsi su lessico e concetti lui congeniali, ma poco più avanti lo scorta alla conclusione: il sublime è «l'eccesso della potenza di affezione nel mondo, che sospende, simultaneamente, la rappresentazione dell'essere-dato e l'immaginazione del dover-essere» (p. 231). Un periodo *prime facie* indecifrabile. Per comodità, e senza svincolare dall'impostazione dell'autore, il lettore lo 'traduca': 'il sublime è l'impossibilità di contenere la potenza dell'*agape* di Dio (Sommo Bene che è buono, *Mc* 10, 18), il quale nel suo manifestarsi rende vana ogni rappresentazione che l'uomo (si) fa di lui'. Un esempio per chiarire: allorché nel 1903 il Flyer dei fratelli Wright spiccò il volo (l'inatteso) ogni fantasia sul 'volare' perse di senso. In pillole: *emerge* un (nuovo) paradigma, incommensurabile per definizione, che annichili la ragion d'essere di *tutti* gli altri. Con piglio uguale in tema differente Sequeri si sarebbe potuto esprimere così: 'spirituale non è mentale; le due sfere sono geneticamente incongruenti. Ridurre il primo al secondo è, *apertis verbis*, un utile pretesto per un nascondimento del divino'. Oppure ancora, con il Kant riletto da Fichte a lui tanto caro: l'immaginazione produttiva, benché incardinata sull'immaginazione riproduttiva, la trascende *del tutto*. Cristo, pur essendo di natura divina, assunse la condizione di servo divenendo uomo (apparve *in forma umana*). Per questo Dio lo esaltò e gli diede il nome che è al di sopra di ogni altro nome. Gesù Cristo, unione ipostatica di umano e divino, è l'immagine per eccellenza: interamente Dio, *interamente uomo* (l'impensato cristologico). Ecco che di rimessa il problema trasla: come afferrare questo (sublime) 'impensato' impensabile? *Per medium symboli*: limitare il segno acciocché erompa il *miraculum*.

La liturgia cattolica, celebrazione eucaristica *in praesentia Christi*, è tenuta a farsi silente innanzi al *sacramentum*. Con Ugo di San Vittore: l'anima sarà in grado di discernere l'epifania di Dio soltanto disponendosi recettivamente. Una saturazione figurativa conduce ad un *analogon* (e talvolta, peggio, a un

simulacro, a un feticcio) ma non a Dio. Un minimalismo segnico, al contrario, non ruba spazio all'immaginazione, la quale, come l'aliante dei fratelli Wright, *per medium symboli* può cogliere anagogicamente la *quidditas Dei*: l'«inatteso» nel «sensibile». Legittimo quindi che la facoltà immaginativa divenga il fulcro dell'argomentazione di un logicista quale Sequeri. Alle spalle, più di chiunque altro, il Richir di *Phantasía, imagination, affectivité* (Millon 2004). Alle due ultime categorie il filosofo belga accosta con lodevole audacia un'ulteriore faccia del sublime: la *phantasía* invero «presiede [...] alla strutturazione di un'architettura della significazione e del senso che *precede* l'istituzione epistemica di segno e significato, come anche la costituzione intenzionale di soggetto e oggetto» (p. 198). Sequeri tuttavia non fa leva solamente su Richir – a riprova di un'avvincente virata della teologia fondamentale verso l'eredità più pregiata del Romanticismo. Un nome importante, fresco, è N. Steeves, quell'allievo di Gallagher che in *Grâce à l'imagination. Intégrer l'imagination en théologie fondamentale* (Cerf 2016) ha individuato nell'immaginazione, dono antonomastico del profeta, la capacità di spillare dal passato per guardare al futuro: la facoltà che dopotutto connota l'*haecceitas hominis*. Più esplicitamente: immaginare è conoscere; arte è conoscere. Ma se l'immaginazione è arte e, stando a Sequeri, l'arte più alta è la generazione, «dispositivo di accesso alla fenomenologia rivelata dell'affezione» (p. 203), immaginativa è *in primis* la mente di Dio. Dio Padre, infatti, *ha generato* l'opera perfetta, un uomo *interamente uomo* che è Dio interamente Dio: Dio Figlio.

Si può così dismettere la voce a vantaggio di consolanti parole, di parole eleganti che attestano un'intima assimilazione del *Salmo 8*, delle parole con cui Sequeri *risuona* per l'ennesima volta l'improrogabile urgente fatale necessità di un minimalismo del segno:

Il dispositivo sacramentale dell'affezione – che attiene radicalmente al regime performativo, ossia alla potenza trasfigurante del significante, e non a quello formativo, che si rivolge alla figuralità del significato – lavora su una base di profonda economia dell'*áisthesis*. La sua forza vive di sottrazione, più che di opulenza del segno. Il sacramento toglie esuberanza al segno, in favore della concentrazione della sua forza in un punto: e rompe con l'allegoria lussureggiante dei dettagli in favore della metafora che sovrverte l'essenziale. Il paragone – sulla falsariga delle parabole evangeliche del regno – è con la margheritina e il bottone che la bambina mi offre. Lo sconvolgimento performativo di ciò che accade in quel modo esatto, non ha paragone con l'atto di coprire di regali preziosi e costosi, che saturano fino ad anestetizzarla la generazione e la rigenerazione del senso della relazione: svuotando la sua forza di contrasto ad una vita distratta dalla preoccupazione di guadagnarla e di assicurarla utilitaristicamente (pp. 242-243).

Sequeri insomma, mentre in quell'ormai lontano 2010 leggeva la versione inglese di *Mappe della fede*, deve aver accolto l'eloquente plauso del «maestro» Gallagher come una missione – o almeno così piace pensare. Un unico appunto: in un mondo accademico che invita alla morte la bella scrittura, quando si ha la buona sorte di padroneggiare con tale agio la lingua italiana, abbracciare il

minimalismo del segno sarebbe d'auspicio anche per un'estetica della prosa amena. Altresì, soprattutto, *in divinis*.