

Recensione

E. Dattilo, *Il Dio sensibile. Saggio sul panteismo*

Neri Pozza 2021

Francesco Saverio Trincia

Il libro di Emanuele Dattilo, *Il dio sensibile. Saggio sul panteismo*, Neri Pozza, Vicenza 2021, dà da pensare. È infatti a tutti gli effetti un libro di filosofia, e insieme sulla filosofia, che procede lungo un percorso di «acrobatica, puntigliosa» (così lo definisce Giorgio Agamben, che lo presenta) ricostruzione della questione nel senso del peculiare pensiero del panteismo, con rigore e con passione fatto proprio dall'autore nella forma generale e comune di libera visione speculativa, non di dottrina sistematica, ciò che esso in alcun modo è, e non intende né potrebbe essere. Si tratta di una ricostruzione che attinge alla storia del pensiero antica, tardoantica, medievale e moderna entro cui le concezioni filosofiche del panteismo si collocano e da cui vengono in certo senso dissepolti perché siano affidate a noi, oggi, nel valore di verità che meritano sia loro riconosciuto: riconosciuto, questo appare molto chiaro, a vantaggio del pensiero e inestricabilmente della vita. Dell'unica, unitaria, inscindibile vita di ragione e di azione degli esseri umani infinitamente singolari, che pure, paradosso estremo, nessuna declinazione del panteismo è legittimata a far emergere come tali, come individui. Ma a stare nei paradossi (come?) bisogna subito abituarsi, se si vuole leggere questo libro con l'attenzione che esso imperativamente richiede e merita.

Nelle sue intense pagine, basate su una competenza dei testi non comune, su una energica volontà di interpretare e su un linguaggio che esalta costantemente la sfida teoretica che viene con coraggio affrontata, senza mai recedere di fronte ai problemi (al problema dei problemi, anzitutto: che cosa è filosofia? E dunque: come si affronta la sfida teoretica con il panteismo, se essa impone una sorta di vero e proprio rovesciamento del *theorein* in cui il filosofare consiste?), l'autore prende le mosse da David di Dinant per giungere attraverso tanti passaggi panteistici fino all'a-dialettico Schelling (non al dialettico Hegel) e al poeta dell'*en*

kai pan Hölderlin, e per accenni, anche oltre (Walter Benjamin), passando tra gli altri per Giordano Bruno e naturalmente per Baruch Spinoza. Di David di Dinant, filosofo medievale del XII-XIII secolo, sorta di nume tutelare e punto di riferimento iniziale e costante dell'autore è opportuno riportare un passo tratto da un più ampio brano citato in traduzione. Vi si riassume la tesi o piuttosto la visione panteistica con cui abbiamo a che fare, dove occupa un ruolo strategico l'idea che il Dio-natura-sostanza nella sua inscalfibile unità sia *non aliud*, ossia che non si dia in tale unità alcuna traccia di separazione e di differenza, nessuna alterità disunente: «È dunque manifesto che c'è una sola e unica sostanza, non solamente di tutti i corpi, ma anche di tutte le anime e che questa sostanza non è altro (*nichil aliud esse*) che Dio stesso. La sostanza da cui esistono tutti corpi è detta materia; la sostanza da cui esistono tutte le anime è detta mente. È dunque manifesto che Dio è la ragione di tutte le anime e la materia di tutti i corpi».

Non seguirò Dattilo nell'analisi dei testi che pure costituisce la trama di fondo del suo filosofare sul panteismo. Proprio il senso di tale filosofare fa questione ed invita a pensare. La via alternativa del confronto sui testi richiederebbe una competenza di filosofia tardoantica, medievale, cristiana ed ebraica, che mi manca. La mia attenzione è stimolata quindi piuttosto dal nucleo filosofico del suo argomentare ed esibire il filo unitario dei testi con martellante insistenza, un filo che non attraversa il tempo storico, non edifica in alcun modo una qualche storia della filosofia panteistica, anzi esplicitamente e programmaticamente ne rifugge a vantaggio di una indagine del "tempo logico" del panteismo, ossia del modo in cui nel tempo storico si stratifica la *essenziale ratio* del panteismo, ossia la tesi metafisica dell'essere *tutto in tutto*, dell'*uno-tutto*, dunque della inseparabile unità di *Mens*, *Hyle*, *Deus*, della inconcepibilità della creazione divina della materia e della fatale impotenza di un qualche potere trascendente che ordini e domini come loro principio la materia, il mondo, le "nostre" vite comprese nella vita tutta e una. Una impotenza, quest'ultima, che si traduce, rovesciata, nel massimo potere negativo di ritrovarsi, senza esserne mai allontanati (restando quindi nell'interno, nell'*essere-in* dell'unità di Dio, materia, mente) nella compattezza senza fratture di un destino ontologico sottratto ad ogni creazione e costituzione, ad ogni decidibilità razionalmente volontaria, di origine divina o umana. Alludiamo panteisticamente alla visione di un *destino non destinale* (ancora il paradosso), non dinamico, non storico, che è già lì e non conosce alcuna prospettiva teleologica in stile kantiano. Si potrebbe evocare l'idea, utilizzata da Jean-Luc Marion, della fenomenologia come "donazione", ma solo a condizione di correggere la donazione in una autodonazione, in una sorta di auto-afezione, che non conosce alcun soggetto, alcun "noi" referente della donazione stessa. A chi mai, infatti il destino ontologico dell'essere panteistico del "tutto in tutto" potrebbe donarsi come fenomeno, se il panteismo esclude la presenza passiva-attiva di un qualche luogo della soggettività rispetto all'essere uno? Anche la fenomenologia, cui viene da pensare di sorvolo in virtù della tenue comunanza con il *panteismo dell'oggi* nell'atteggiamento antimetafisico, cade sotto i colpi del panteismo. In Edmund Husserl la soggettività occupa un

“angolo oscuro”, ma ciò ne salvaguardia il diritto fenomenologico, non indica – come nel panteismo – la prospettiva della sua scomparsa.

Manteniamo vigile la riflessione sul *panteismo dell'oggi*, segnato dalla preoccupazione filosofica vitale e dunque “politica” per il nostro oggi, collocata tuttavia da Dattilo entro l’ambito del confronto interno al pensiero antico, tardoantico, medievale, seicentesco, con proiezioni verso la modernità che dopo Spinoza arrivano tematicamente a Schelling. L’ho già ricordato e lo ripeto: un confronto diverso del panteismo come filosofia (non «una filosofia», scrive Agamben, ma «la filosofia»), quale filosofia eterna e insieme dell’oggi e per l’oggi non storici, senza tempo, oltre il radicamento nel “tempo ordinario”; un raffronto di questo panteismo eterno e dell’oggi con un’altra modernità e contemporaneità comprensiva ad esempio tanto di Hegel quanto di Husserl, è possibile e legittimo, ed impone di riproporre la domanda: perché il panteismo?, in un senso che ne scopre il valore possibile di questionamento filosofico dell’oggi, di un questionamento assai diverso da quello assegnato come compito al panteismo. Hegel e Husserl, per restare all’esempio, attraversano filosoficamente il loro tempo (si pensi al “compimento” hegeliano della storia nel presente e alla “crisi” husserliana della scienza moderna) e gli assegnano un senso che differisce profondamente dallo sconvolgimento rivendicato dal pantesimo del senso della modernità e della contemporaneità. Importa rilevare che dal confronto del panteismo con altre filosofie che ospitano costitutivamente il pensiero dell’oggi, esso ricava la perdita dell’eversiva unicità radicale che gli viene attribuita e, ciò che più conta, è costretto ad un confronto relativizzante e ad uno scoprimento di carte che gli sono estranei in via di principio. Il panteismo vive, ma anche fatalmente soffre, della chiusura su se stesso che lo connota.

La domanda suona dunque ora: perché e come il ritorno *oggi* del panteismo?, ossia perché e come sarebbe possibile e quindi necessario entrarvi nel modo in cui si accede ad una verità che si impone quale “impersonalità” di una vita di pensiero e di essere materiale che non è tenuta ad aprire le sue porte a soggetti filosofanti o ad una qualsiasi forma di storicità che vi si concluda? Qui il panteismo è chiamato ad esibire credenziali impreviste (vogliamo dire “prove?”), non nascoste ma neanche prese in carico da Dattilo, come conseguenza della coerente, comprensibile insistenza con cui nel suo libro il panteismo si mostra chiuso ad ogni possibilità di una filosofia della conoscenza, anzi di ogni conoscenza *tout court*, di ogni logicità. Ciò fa del panteismo stesso una visione che non intende (perché non può) misurarsi con lo stravolgimento della sostanza spinoziana divenuta in Hegel sostanza-soggetto, *assoluto soggettivo*, *ossia logico*, assoluto sì, non dualistico, razionale-reale, ma logico, vero infinito, esito e premessa dello scioglimento, della *Absolvenz* del finito, come si esprime Heidegger. Il quale, si ricordi, riprende la tesi hegeliana che il pensiero tocchi la terraferma con la soggettività cartesiana, una soggettività intrinsecamente logica, pensante, per questo, solo per questo, coincidente con una realtà sciolta da ogni determinazione finita. Ma l’unità assoluta panteistica non è infinita (questo attributo non compare nella sua definizione, nella sua immagine) perché

non conosce il dissolversi del finito, non ne ha bisogno in senso radicale. Vuole l'assoluto, ma non l'infinito con la sua *Absolvenz*: queste infatti sono comunque, anche per Heidegger, categorie logico-ontologiche, dissolte nell'unità panteistica di mente e materia. Una unità che non cade affatto nel *panteismo di oggi*, che Emanuele Dattilo vuole restituito a visibilità e vitalità.

All'impotenza del creare divino respinto dal panteismo, il quale si configura positivamente come una sorta di dis-alienazione e come un recupero della potenza di esistere in stile spinoziano, feuerbachiano e giovane-marxiano degli esseri umani, della natura, della mente e della materia, Dattilo assegna (con una prudenza non frenata da dubbi, si direbbe) una rilevanza pratica, etica e politica, in quanto energia di reazione rispetto ad un oggi dominato da principi istituenti, norme regolatorie, creazionismi, produzioni, che per un verso confligge con la loro ammissibilità nel contesto anticeazionistico del panteismo, e dall'altro delinea il paradosso di una libertà risolta nello stare nella necessità. Una libertà di cui non è difficile sentire l'eco hegeliana, sia pure lontana e deformata. Non si vorrebbe, da parte di chi riflette sul libro di Dattilo avendo passato anni di entusiasmo dialettico su la *Scienza della logica*, e sui tanti hegelismi post e antihegeliani, fare a Dattilo il torto ermeneutico di lasciar incombere sulle pagine del suo libro l'ombra nascosta di Hegel, e tuttavia... Tuttavia, se si resta ancorati all'idea che un paradosso vi scorre, un paradosso da cui non si esce e da cui non si è invitati ad uscire (perché anzitutto non sembra che esso venga riconosciuto e discusso come tale, come un'aporia tanto necessaria quanto insuperabile), il richiamo a Hegel appare utile per indicare – lungo una linea che segna la distanza del panteismo dall'idealismo (e dal materialismo, un idealismo rovesciato, come ha ben visto il giovane Marx) – la configurazione dell'anima antidialettica del panteismo. È questo che ci interessa qui sottolineare, se è vero che la crisi ormai annosa del pensiero dialettico e degli storicismi circoscrive lo spazio ideale in cui destino e forme del filosofare entrano in contatto con l'orizzonte dell'unità tra Dio, materia e mente *in cui* (per prendere a prestito, senza farlo proprio, il lessico concettuale panteistico) noi siamo tutto, e tutto ugualmente è.

Hegel, dunque, può essere evocato per tracciare il distanziamento del panteismo dalla dialettica e anche per delineare il senso del paradosso panteistico, un paradosso che la dialettica dissolverebbe se mai fosse legittimo (ma non le è) sovrapporre l'identità dialettica hegeliana di razionale e reale all'assoluta unità panteistica di Dio, materia e mondo. Se aggiungiamo che è a questo punto che entra e si afferma come tema finale della visione panteistica elaborata da Dattilo, il significato dell'etica (oggetto di una forte e sommersa volontà di salvaguardia, di una preoccupazione per le sorti dell'essere) sviluppato in senso essenzialmente spinoziano, il quadro su cui siamo tenuti a riflettere ci si presenta in tutta la sua complessa difficoltà. L'ispirazione spinoziana serve egregiamente a Dattilo per mettere in rilievo la questione dei limiti della ricevibilità di un'etica della ragion pratica pura, razionalistica e volontaristica, su cui mi sento di convergere (non si studiano invano Marx e Freud), e che trova nel libro lo spazio che merita (in quanto questione, non in quanto soluzione, a mio parere). Restiamo infatti, non

dimentichiamolo, entro lo spazio aperto dalla domanda: perché il panteismo? E cominciamo ad intravedere che la domanda è al tempo stesso legittima, necessaria, ed impossibile, come domanda e come risposta, e dunque configura la forma della “nostra” (nostra? ma di chi, se ogni dimensione personale è dissolta nel figurare quale «emanazione» della «vita oggettiva impersonale», *auctore Dattilo?*) cattura entro le pareti labirintiche di un paradosso.

Lasciamo in sospeso la domanda, che non sapremmo chiudere, che siamo chiamati ad ammettere di non poter chiudere, risolutivamente, in una qualche risposta conciliata. Soffermiamoci sull'irriducibilità di idealismo e materialismo, da un lato, e del panteismo, dall'altra. Il punto in questione nasce dall'aver noi lasciato emergere un richiamo a Hegel e all'identità dialettica di pensiero e realtà, di libertà e necessità che evoca una assolutezza e una figura di “vera infinità”, in cui sembra affacciarsi la traccia incerta dell'unità panteistica dell'essere. Tale unità può resistere alla sostituzione delle categorie logico-ontologiche idealistiche con il panteistico “tutto in tutto” di mente, materia, Dio? A ciò si aggiunge l'evocazione, non trascurabile, di un'etica antikantiana, involontariamente hegelianeggiante. Anche nel panteismo si dà una qualche assolutezza dell'essere, anche nel panteismo è comunque in gioco una forma di rapporto tra differenza ed unità (sia pure escludente: o differenza o unità), anche nel panteismo cade una declinazione normativa dell'etica, se non forse la legittimità stessa di un'etica dell'imperativo categoricamente obbligante, mentre, in certa misura come in Hegel, si conserva più che un irrilevante rovesciamento della sua “astrazione” nel darsi stesso di un *ethos*, di un abito e di un “abitare”, inteso quale “vita abitante” degli umani colti nella quotidianità ontologica cronachistica, non storica, del loro essere – ciò che Giorgio Agamben (ne *La follia di Hölderlin. Cronaca di una vita abitante 1806-1843*, Einaudi, Torino 2021) ha rilevato ed enfatizzato nel grande poeta dello *Stift* di Tubinga, amico di Hegel e di Schelling. Ma nel panteismo il pensare, le idee, non stanno «nella testa», ricorda Dattilo, mente e materia sono uno, come lo sono il pensare (l'immaginare più esattamente) le cose, la natura. Persino il nucleo del cosiddetto “materialismo storico” antihegeliano, antideologico, di Marx e Engels, depositato nell'*Ideologia tedesca*, funge per Dattilo quale mezzo del distanziamento panteistico, e poetico, dall'idealismo e della riconduzione antidialettica del pensare nell'«essere uno con il tutto» holderliniano, opposto alla miseria della “riflessione”. C'è soprattutto, a presidio dell'irriducibilità all'idealismo, la barriera insormontabile della dialettica negativa, anima dell'idealismo dinamico logico-ontologico ed assente nel darsi, nel puro essere della materia che è mente, nel *tutto in tutto* immobile del panteismo. Il panteismo non conosce negatività, non l'anima idealistica logico-dialettica del pensare, perché rifiuta ogni determinazione autonoma di quel che chiama pensiero, più che “mente”.

Se, d'altra parte, mutando la direzione dello sguardo riteniamo di poter intendere, lungo la linea di un'analisi che corregge in certo senso il modo dello speculare regressivo e verticale di Dattilo, una prospettiva in qualche misura orizzontale, che senza essere né storicistica né di storia della filosofia, miri tuttavia

a cogliere il rapportarsi del panteismo di oggi – proposto quale risposta al bisogno di verità dell’oggi filosofico e insieme unitariamente politico – alla vicenda del pensiero contemporaneo, oltre la modernità di Hegel e degli hegelismi; se, dunque, si introduce per esempio un riferimento alla fenomenologia di Edmund Husserl, per comprendere quello che abbiamo chiamato il panteistico darsi della materia che è mente, ci si offre lo spettacolo di una distanza incolmabile, che azzerà ogni speranza di comprendere “per differenza”. Da questo punto di vista, si dovrebbe dare ragione a Dattilo che plasma la propria argomentazione sulla fisionomia del suo oggetto, quel panteismo che non conosce differenze e faglie che incrinino la compattezza dell’unità tra mente, materia e Dio. Certo, il panteismo viene visto nel suo valore di verità che si imporrebbe contro la dottrina aristotelica del rapporto tra materia e forma e tra potenza e atto. Ma nell’esibizione della visione panteistica di Dattilo abbiamo a che fare con un rovesciamento che sembra trascurare i diritti della differenza tra queste categorie (almeno il diritto ad esser discusse ed eventualmente confutate) e chiede invece di imporsi nel suo unico, indiscutibile diritto ad essere colto come evidente (emad accogliere e dissolvere *in esso* un qualsiasi soggetto teorico di tale operazione di intimo dissolvimento). Siamo di fronte all’affacciarsi del mistico (il nome di Simone Weil compare due volte) ma la questione cruciale si ripresenta: come si dice il panteismo, come si dice il mistico, qual è il perché concettuale di entrambi (se mai si dà)? Come può il *logos* (quello della scrittura spaziata, non della voce sempre presente, secondo la nota intuizione di Jacques Derrida) che percorre spazi e differenze nella materia e della materia, *dire* la materia panteistica che annulla la differenza con la mente, con Dio e con le cose in un’unità letteralmente indifferenziata? Ho evocato Edmund Husserl per tentare una comprensione “per differenza” del darsi panteistico della materia che è mente e della mente che, anch’essa in Dio, è materia. Si spalanca un abisso di incompatibilità, ho osservato. La fenomenologia di fonte husserliana ha effettivamente pensato il darsi del fenomeno come una “donazione”. Ma (ribadisco questo snodo cruciale) panteismo è auto-donazione dell’essere, non donazione fenomenologica. Il panteismo non conosce fenomeni, anche se il fenomeno della scuola fenomenologica viene interpretato rigorosamente come essenzialità non scissa *dell’essere* e *del conoscere* e *nell’essere* e *nel conoscere*, come soluzione dell’“enigma” della conoscenza in rapporto al suo oggetto. Se, come ritengo, la fenomenologia è l’ontologia del “tanto essere quanto apparire” (*so viel Sein, sio viel Schein*) di Martin Heidegger, il panteismo non è un’ontologia, e resta a suo carico il dimostrare il contrario senza auto-confutarsi. La visione panteistica non richiede e non sopporta una qualsiasi dimostrazione ontologica di una dottrina dell’essere, così come sarebbe letteralmente insensato pretendere che venga dimostrato il senso del poetare con il quale esso viene condotto a convergere, soprattutto dall’interpretazione di Giorgio Agamben del panteismo poetico di Hölderlin. Nell’ontologia dello Heidegger prima della “svolta”, quello di *Essere e tempo*, abbiamo a che fare con l’esibizione di prove dimostrative dell’ontologia del *Dasein*. Il panteismo resta lontano, irriducibile.

Apriamo il confronto tra idealismo classico e fenomenologia, da un lato, e panteismo dall'altro. Ma qual è il motivo del confronto, chi o che cosa ne evoca l'apertura? Che cosa la legittima se si resta alla cosa stessa del panteismo? La risposta è: niente e nessuno, perché al panteismo, come al mistico, non si accede, non si varca alcuna porta di entrata. Ma la domanda sembra restare del tutto legittima, a meno che non si debba riconoscere al panteismo quell'accesso immediato tramite visione che emerge dalla riflessione di Emanuele Dattilo quale modalità peculiare dell'accesso stesso. In questo caso, tuttavia, la domanda potrebbe ulteriormente articolarsi, mettendo in questione la possibilità stessa di definire filosofico e pensante l'accesso all'universo del panteismo. La sua legittimità emerge proprio come il *quid iuris* kantiano, non appena anche soltanto attimamente ci si discosti dalla visione del panteismo, dal panteismo come visione. Tale scostamento, si noti, si impone dal suo stesso interno, se al panteismo capita di respingere ciò che pure, per questo stesso motivo, esso tocca: panteismo è infatti rifiuto, assenza, impossibilità della composizione di una frattura (Dio e materia, si è detto) da cui risulta, anche se non dovrebbe propriamente "risultare". Il panteista risponderà che egli non è tenuto a sapere nulla di deduzione e di risultati, ma nel fare ciò, di nuovo, egli accoglie negativamente il dedurre da cui si esclude. La situazione aporetica non è superata. Si deve conoscere quel che si dichiara impossibile conoscere, o che si esclude, affinché impossibilità ed esclusione abbiano luogo.

L'uso del termine "accesso" non è forse ingiustificato? Se non può trattarsi di un accesso concettuale, logico, qualsiasi cosa si intenda con "logico" essendo il logico comunque connesso con una discorsività, con un procedimento che introduce e colloca nel proprio orizzonte per via dimostrativa, *teorica*, ciò che qui è escluso per principio; se, intendo dire, l'essere "affetti" dallo *en kai pan* panteistico (il termine è di Dattilo, che definisce spinozianamente l'etica come il darsi di tale affezione) possiede un carattere solo poetico e "abitante", nello stile dello Hölderlin interpretato da Giorgio Agamben; se, quindi tale affezione è uno stare, uno "essere-in", un "abitare" la vita non ricomposta, non sintetica ma una, unitaria, non una vita del pensare, ma una vita che non sa nulla delle fratture della riflessione; se questa è la situazione che il panteismo presenta e offre per noi, che cosa ne è dell'universo del filosofare? Siamo chiamati forse a dire addio alla filosofia, mentre si salva la poesia "abitante". Non si tratta di un problema che possa essere né espunto, né trattato polemicamente. Riflettiamo su quello che chiamiamo l'"universo del filosofare", e facciamolo nei termini non storici, ma di temporalità logica, come Dattilo vuole si faccia con il panteismo. Facciamolo riprendendo ancora la tesi husserliana di una *storia apriori*, di un "apriori della storia", delineata nella famosa Appendice sull'*Origine della geometria alla Crisi delle scienze europee*. È nei termini di tale temporalità non storica ma apriorica e logica che il modo dell'aprirsi dell'idealismo assoluto hegeliano e, in un contesto antidealistico del tutto diverso, della teoria fenomenologica della conoscenza di Husserl, esibiscono per differenza quello che al panteismo *deve mancare*, se esso intende salvaguardare la propria fisionomia autentica. Si comprenda bene: tutto

ciò che qui si viene rilevando sul panteismo e che presenta la caratteristica oggettiva di un distanziamento critico, non consente in alcun modo di essere definito una “critica del panteismo”. Quel che definiamo come il *divieto di accesso pensante al panteismo* è lo stesso che difende il panteismo stesso da ogni rilievo critico: il quale comporta comunque che si produca una sorta di sovrapposizione di teorie, un loro interno darsi insieme in modo che l’una agisca come strumento di distanziamento dall’altra. La critica teorica (non solo filosofica) è un’operazione di distacco che ha all’interno dei segmenti connessi dell’universo unitario del pensare. Ma, se è vero che l’ambito del panteismo non conosce porte di entrata e in esso semplicemente si sta (o non si sta), nessuna faglia di esso potrebbe lasciar passare una critica, perché esso, sappiamo, non ospita faglie, non conosce fratture: lo *en kai pan*, il “tutto in tutto” coincide con la sparizione non dedotta di ogni dualismo, di ogni separazione, di ogni differenza, di ogni pensiero della differenza e della stessa impossibilità argomentata di tale pensiero.

Non si dà pensiero filosofico se non nel modo, più o meno implicito, della fuoriuscita critica da una crisi. Ciò implica l’ammissione del tempo logico del pensare, o della storia apriori in cui si attivano o “si riattivano” (il termine è husserliano) costantemente forme ulteriori del pensare, generate dalla e nella crisi. Non è priva di un significato rilevante nel contesto delle osservazioni sul panteismo che stiamo conducendo, la circostanza che nel caso di Hegel l’idealismo assoluto si strutturi come filosofia della unità dialettica del reale, sulla base della critica del dualismo kantiano tra gli oggetti conosciuti nell’esperienza, e la cosa in sé sottratta ad ogni conoscibilità. L’assolutezza idealistica dell’essere che emerge, grazie alla *Absolvenz* dal finito, nella sua infinita unità è il prodotto della crisi critica del kantismo. Nessuna traccia di esso può essere rinvenuta nell’unità panteistica che non ha alle sue spalle alcun dualismo da superare e non si afferma *contro* il dualismo. In Husserl, d’altra parte, la fenomenologia come teoria della conoscenza intenzionale dei fenomeni fa della coscienza il luogo e il mezzo della soppressione dello iato enigmatico tra la conoscenza e il suo oggetto. Tale dualità renderebbe impensabile la conoscenza stessa, ma quest’ultima si attua invece come unità fenomenologica dell’essere-conoscere data ad un soggetto che la costituisce e che dunque appartiene a tale unità. Ma anche qui, è la crisi della metafisica della teoria della conoscenza quel che ne rende possibile e necessaria la declinazione fenomenologica. L’appartenenza del soggetto costituente all’unità fenomenologica è incomparabile con l’impersonalità del pensiero definito dal panteismo: ciò che chiamiamo soggettività del pensare è concepita come evanescente emanazione dell’*en kai pan*, come il nome di un concetto panteisticamente dissolto.

La definizione dell’identità in cui mi riconosco, espressa con brevità semplificante, si riassume nel razionalismo che abbraccia tanto Husserl quanto Freud. Questa tuttavia non è per me una gabbia: porte e finestre, faglie, ne spezzano la chiusura e la aprono e la sfidano (se è permessa l’enfasi). L’attenzione husserliana alla ragione fenomenologica che si radica nella passività della vita della coscienza e non si risolve nell’attività dell’ego puro conoscente, così come

d'altra parte la ragione freudiana che si misura con la *de-raison*, senza mai divenire culto dell'irrazionale (ho indagato questo punto in *Umanesimo europeo. Sigmund Freud e Thomas Mann*, Scholé Morcelliana, Brescia 2019), mi forniscono la trama essenziale del pensare. Vedo bene che il saggio di Emanuele Dattilo, sul quale valgono le osservazioni generali, di principio, che ho svolto e rispetto al quale la mia sia pure aperta identità mi mantiene estraneo (nell'apprezzamento pieno del suo lavoro), funge come occasione per ribadire che tale identità non è una gabbia chiusa e inoltre per operare con il pensiero comunque in opposizione a derive dualistiche (per esempio, quella attiva nel comodo accoglimento della differenza aristotelica tra potenza e atto). Se in certo senso si può dire, alla luce dei rilievi svolti, che il panteismo è una sorta di antifenomenologia, così come la fenomenologia è l'antitesi di ogni panteismo, resta tuttavia vero che il saggio di Dattilo agisce come strumento teorico di "liberazione" (l'osservazione, puntuale, mi viene da Lorena Preta) tanto da una metafisica della differenza dialettica, quanto da una metafisica dell'unità logica dell'essere.

Non potrei fermarmi senza ricordare la non infrequente emergenza, nel libro, delle ricadute definite "politiche" dell'accettazione della visione panteistica dell'essere. Anche Giorgio Agamben presenta il suo libro sulla follia del panteista di Hölderlin parlando del fatto che il grande poeta «ha consegnato all'umanità un'altra, inedita figura della vita, il cui significato genuinamente politico resta ancora da misurare, ma ci riguarda da vicino». Vi domina la convinzione che l'ordinamento politico e sociale di ogni società non possa e quindi non debba rispondere al criterio del comando e dell'obbedienza, comunque garanti della salvaguardia normativa, costituzionale, di tale ordinamento. Tale dissoluzione letteralmente anarchica dei principi e delle norme politiche, corrisponde al divieto di concepire (sulla scorta del nesso aristotelico tra potenza e atto) un rapporto di dominio del *pensare* progettante rispetto all'*agire* esecutivo. Non mi interessa ora comprendere il motivo della preferenza politica dell'opzione antinormativa e antistituzionale, rispetto alla istituzionalità che fonda per esempio le odierne liberaldemocrazie, sebbene si tratti di una questione di fondo, non eludibile se non in base al rifiuto di ogni legittimità del volere pratico razionale, esso stesso tuttavia reclamante il chiarimento del suo "significato genuinamente politico". Mi interessa piuttosto, rievocando il senso della *rimozione della normatività* a vantaggio dell'immanenza antinormativa e antipolitica che ho messo in rilievo nel cosiddetto materialismo storico di Karl Marx (il mio libro, *Normatività e storia. Marx in discussione*, FrancoAngeli, Milano, è del 2000), cogliere la convergenza, nelle premesse, ma non negli esiti politici, giuridici ed etici, con quella *problematizzazione del normativo*, che in Dattilo ottiene la sua estrema, negativa, sanzione panteistica. Sono e resto un democratico liberalsocialista, ritengo essenziali l'istituzione e la difesa delle norme costituzionali, dunque del comando e della decisione democratica dei cittadini rappresentati. Lo stesso essenziale valore fondativo per un ordinamento democratico non solo nazionale assegno alle "Dichiarazioni universali dei diritti dell'uomo". Ma non mi sfugge la fragilità essenziale della istituzione delle norme e il loro collocarsi sempre

nel punto instabile in cui sono insidiate dalla fattualità storica e psicologica o antropologica, e come siano rischiosamente destinate a perdervisi. Non recedo quindi né dalla difesa teorica e pratica, politica dunque, del normativo, né dalla costante riflessione (essa stessa politica) sui suoi limiti, sulla *fragility of goodness* valoriale di cui ha parlato Martha Nussbaum. Il risvolto politico del panteismo di Emanuele Dattilo, anche da questa prospettiva, mi dà da pensare attraverso il riferimento all'unità panteistica divina di mente e materia e alla tesi che ne discende dell'impotenza di una pura mente, in cui pure non mi riconosco. Esso tocca infatti una mia corda importante, quella che contesta la possibilità di affidarsi razionalisticamente alla debole garanzia mondana offerta alla soggettività che ritiene di poter compensare la propria angosciata incertezza facendosi illusoriamente principio archetipo di un *ordine della certezza* nel pensiero e nella vita.