

GUSTAVO MATIUZZI

IL NICHILISMO EUROPEO

Mentre scienza e tecnologia sono unilateralmente orientate a costruire e portare a perfezione il baconiano *regnum hominis*, il pensiero autenticamente filosofico, inquieto e profetico, sufficientemente forte per poter diagnosticare la patologia dello spirito, va scoprendo il rischio supremo per l'uomo, ossia quella perdita di senso che costituisce propriamente la sua condizione tragica. E l'A., pienamente consapevole di questo evento, nel primo volume di *Struttura e forme del nichilismo europeo*, disegna una radiografia di impressionante lucidità e attualità. A suo giudizio, come si legge nella introduzione e soprattutto nel primo capitolo, il nichilismo è un modo di non-essere specifico della cultura europea, che si è avviato dall'età moderna in chiave simulata fino a scoprirsi in tutta la sua contraddittorietà nel nostro secolo. La sua origine è da ricercarsi in una sempre crescente adialetticità teoretica o come egli ama definirla anche «dialettica della parzializzazione» (cfr. p. 10 dell'Introduzione) secondo la quale si è stravolto il rapporto tra la parte e il tutto con l'innegabile conseguenza, sul piano strettamente filosofico, che l'accidentalità e contingenza degli enti si è sostituita alla fundamentalità dell'essere. Gli enti, abbandonati a se stessi, chiusi nella loro inspiegabile finitezza, hanno lasciato intravedere, proprio per questa radicale separazione, la loro radice di nullità. Ciò ha comportato -secondo Ottonello- che la nullità, legata alla contingenza e al fatto che l'ente per se stesso non può giustificarsi, si ipostatizzasse in un Nulla negativo, per forza di cose adialettico e lo si pensasse assurdamente come avente un essere in sé. Invece di pensare l'essere *mediante* il nulla e quest'ultimo alla luce dell'essere, lo si è separato, facendolo precipitare in uno pseudofondamento nientificante (cfr. pp. 18 e segg.). Heidegger aveva riproposto la domanda cruciale: perché l'ente e non piuttosto il nulla? Ma l'A., dopo averla confutata con stringente argomentazione, propone di rovesciare questo assunto, nella domanda non meno radicale: che senso ha il nulla senza l'essere? Non è possibile sfuggire al fatto che il nulla presuppone l'essere e che pertanto la chiave ermeneutica heideggeriana resta prigioniera di un circolo chiuso, impotente com'è di aprire effettivamente la questione. La connessione proposta implica necessariamente che l'ente finito sia sussunto nella propria

finitezza originaria, in quanto ente ontologicamente limitato in forza di un atto divino di creazione. Ponendoci fuori da questo postulato, prima filosofico che teologico, l'essere subisce una mostruosa riduzione al piano della mera onticità, perdendo ineluttabilmente il proprio senso originario di fondamento degli enti (cfr. p. 20). Ne viene pertanto che la negazione dell'essere porta alla negazione del pensare stesso, non nel senso che gli uomini non possano più pensare, ma che si smarriscono nel loro pensare e diventano così filosoficamente impotenti. Ma questo che altro significa se non la perdita gravissima di quell'ordine metafisico entro il quale soltanto è possibile, per l'uomo, pensarsi come ente aperto all'Essere?

Ora la storia del pensiero e della cultura d'Europa sembra essersi inoltrata per «sentieri interrotti» e la lettura penetrante che l'A compie di pensatori, correnti, opere nell'arco di quasi quattro secoli, sembra confermarlo. La storia stessa è il gigantesco teatro ove si rappresenta da troppo tempo questa tragedia e Ottonello ne coglie la dimensione di evento epocale, offrendoci pagine intense di storiografia filosofica. Nei capitoli sulla modernità e sul concetto di decadenza, egli mette opportunamente a fuoco, con accenti stagliati, il processo stesso del formarsi del mito della modernità che trova il suo culmine nel mito della contemporaneità (cfr. p. 33 e sgg.). Ora ci si domanda: qual è l'essenza mitologica di questa storia europea che è andata ulteriormente impoverendosi, fino ad aprire in se stessa contraddizioni terribili e difficilmente sanabili? Non v'è dubbio, secondo l'A., che questo svuotamento spirituale è da ricercarsi in quella che egli chiama «impotenza alla metafisica», ossia nella riduzione dissolutoria dell'uomo e degli enti in quanto tali alla loro mera dimensione fenomenica, anticamera del nulla. Nel disegno impossibile di un umanesimo assoluto o di un folle ultraumanesimo, il pensiero occidentale si sta irrimediabilmente perdendo in strani inquietanti labirinti, là dove la dialettica sana del Logos degenera in dialettica negativa (del morbido, dell'eccitante, dell'evasione ambigua, della violenza ecc., come si legge in analisi molto perspicaci alle pp. 46 e sgg.) e che pensatori, a loro modo, tragici o estremamente pensosi (ad es. Nietzsche, Heidegger e in Italia Sciacca), hanno delineato come ontologia della decadenza, ossia una condizione abnorme di poca o inesistente ontologia autentica e sovrabbondanza di fenomenologie o fenomenismi di varia natura. Di Heidegger Ottonello scrive: «il suo pathos più proprio è nel tentativo di recuperare il non speculativo - si chiami prassi, vita, esistenza - nello speculativo, ma non speculativamente», per aggiungere subito dopo che «distruggere la filosofia e la teologia occidentali

è infatti rivelarle come una distruzione della struttura rivelativa dell'Essere, disoccultare l'occultamento filosofico e teologico dell'Essere ... apertura dell'esserci come apertura» (pp. 40-44). Non si può dare torto alla fatica immane del pensatore tedesco di riaprire il pensiero all'essere, dopo che un filosofo della statura di Nietzsche aveva concluso la sua avventura dissacratoria affermando che l'essere, quello della metafisica occidentale, si era volatilizzato come una finzione o un sogno. Ma, a più riprese, l'A. tende a ribadire, sulla linea sconvolgente, ma a torto dimenticata, di Rosmini, che l'ontologia stessa di Heidegger, che «pure è un assumersi come destino della storia dell'Essere» (p. 45), finisce per restare impigliata in aporie irrisolvibili. Sta di fatto, tuttavia, che questi due pensatori degli ultimi due secoli di storia europea, hanno gettato un fascio potente proprio sulle condizioni della «metafisica della decadenza», mediante le quali si può comprendere la misura in cui l'oblio dell'essere si è tradotto storicamente - e tuttora si sta traducendo - in processi e forme di dissoluzione (ne è prova, quale esempio appropriato, quanto l'A. scrive sull'estetica delle avanguardie novecentesche, specie nei campi delle arti visive e nella musica - nel capitolo fondamentale su fantasia e immaginazione, di cui cito soltanto due drastiche espressioni: «conflagrazione della lussuria cerebrale» «artificiosità delle quali intesse l'alibi alla dissoluzione e all'impotenza alla creatività e alla simulazione della creatività»). Quanto diagnosticato da Nietzsche e Heidegger trova le sue non troppo lontane radici in quel superbo razionalismo che con Cartesio, per primo, e l'illuminismo poi è andato sbandierandosi come assolutizzazione del *cogito* e dell'io, autofondantesi come condizione, a sua volta incondizionata, di ogni possibile *cogitatio*: «dalla propria autonomia assolutizzata, tende [Cartesio] a foggare il mondo umano immanentizzante l'altro da sé, Dio e mondo» (p. 51). Né il romanticismo, che pure ha rifiutato «la ragione astratta nella sua divinizzata absolutezza», vi ha portato un qualche rimedio, ché anzi ha reso più acuta e sofferta la crisi di fondazione, quella crisi che tuttora permane, ad onta di altri e rinnovati trionfalismi scientifici. Nel quadro assai vasto, informato e teoreticamente denso che l'A. traccia dell'estetica romantica, alla luce di un superiore sguardo filosofico, si inferisce come, perduto il facile ottimismo dell'intelletto illuministico, per propria incapacità genetica, si sia tentato, con l'arte romantica, di riafferrare il. Senso e il fine dell'esistenza, ma pagando tragicamente lo scotto di una sempre più tragica impossibilità di unire, fino a fonderli, i piani della immanenza e della trascendenza, fino ad approdare, soprattutto in questo secolo, ad espressioni sempre più aberranti

e senza via d'uscita. A tal proposito vorrei rimandare ad una nota sul «perturbante» secondo Freud, in cui l'A. penetra nelle pieghe stesse più riposte di questa situazione di ambiguità psicologica, ricavandone un percorso specificatamente estetico che dalla fantasia conduce inesorabilmente al deforme (cfr. pp. 58-59), testo chiave, a dir poco, per poter comprendere nella loro originarietà stili, espressioni e linguaggi dei movimenti di avanguardia.

Questa lettura ermeneutica della decadenza, entro un quadro organico e dibattuto di storiografia filosofica, porta necessariamente l'A. nel capitolo *Storia e progresso* a ribadire quanto già esposto nel precedente capitolo sulla modernità, evidenziando la mitologia sostanziale della storia umana qualora si illuda di racchiudere la propria verità nel tempo che essa ritiene come tempo proprio, perseguendo vani miti o idoli strombazzati nelle «mirabili sorti e progressive». Estranea del tutto alla temporalità autentica, gettata inconsapevolmente nella istantaneità immediata della contemporaneità, la storia stessa abortisce e con essa la pseudoverità figlia del tempo, nonché tutte le sue immani costruzioni, che per essere originariamente separate dall'esistenza dell'uomo come destino, si sbriciolano nel loro assoluto non senso. Si va gridando che «il tempo è progresso della verità; la verità è il progresso» (p. 69) ma questa presunzione è destinata, alla luce di un verace ordinamento metafisico degli esseri tutti, a rivelarsi insussistente e vuota. Opportunamente Ottonello richiama la posizione di pensatori, quali Hegel, Feuerbach e Marx, che hanno piantato nel cuore dei loro sistemi l'albero della libertà e del progresso, pur contrapponendosi allo status sociale e ideologico loro coevo. L'antropologia feuerbachiana e la sociologia naturalistica e materialistica di Marx hanno nell'idea-mito del progresso la loro principale leva, e con questa essi hanno decretato la fine del pensiero pensante, dopo aver sostenuto che di una verità metafisica è meglio tacere, quando la verità è piuttosto un modo relativo di guardare teoreticamente alle cose e all'uomo. E se anche Marx ha scritto un grosso volume sull'ideologia tedesca, mirando a scalzarla e distruggerla, non ha impedito che il suo stesso pensiero, così come quello di molti altri, si trasformasse esso stesso in ideologia. La sostituzione della prassi al pensare autenticamente filosofico, la cura di cambiare il mondo dopo che altri si erano limitati ad interpretarlo, stanno a dimostrare come si gettassero così le basi per quel pragmatismo onnivoro, di cui l'ideologia costituisce il fedele specchio. In questo modo Ottonello può dire che «l'ideologia è diventata la nuova religione della

contemporaneità» e che scienziati e politici ne sono diventati i sacerdoti: «l'artefice - il politico - della programmazione del paradiso nuovo, è dunque il padrone della perfetta rivelazione del progresso nel suo compimento ultimo» (p. 76). Non c'è dubbio - continua l'A. - che l'ideologia implica «l'omissione pratica dei problemi fondamentali», ma questo oblio corre parallelamente al rifiuto dell'ontologia fondamentale, dall'ideologia ritenuta come pensiero alienato. Ma non è proprio in questo che consiste la decadenza, non è proprio per la saturazione ideologica che nulla più ha fondamento, che è assurdo porre la questione medesima sul fondamento, quindi dell'inevitabilità che l'origine *ex nihilo* degli enti si sostanzializzi e assolutizzi in quel Nulla che è l'ombra stessa proiettata dagli enti quando non trovano la loro giustificazione ultima nell'essere? Così «vomitato ogni problema di fondamento, l'ideologia inghiotte e macina con la sua dialettica della riduzione ogni valore» (p. 83).

Questo modo rovesciato d'essere degli enti, e principalmente dell'uomo che utilizza l'ente come mero strumento, getta non poca luce sul capitolo *Fantasia e immaginazione*, nel quale Ottonello parte dalla fondamentale distinzione, già a suo tempo enunciata dalla filosofia classica tedesca, tra fantasia e immaginazione. In una carrellata di notevole interesse, specie per l'originalità e la profondità dell'impegno teoretico, si fa notare come moltissimi autori abbiano penetrato la segreta fenomenologia di queste due capitali disposizioni, alcuni dei quali con esiti rivoluzionari (ad esempio Hölderlin, Novalis, Schlegel) che l'A. in gran parte fa propri. La fantasia non costruisce, ma crea, non evoca immagini, ma crea immagini, essa è una funzione eminentemente attiva, ma perché possa mostrarsi in tutta la sua forza naturale e trascendentale, secondo Ottonello, essa deve «legarsi strettamente al Logos», obbedire ad un ordine - che è lo stesso ordine metafisico diventato visione-, quindi deve farsi in ultima analisi linguaggio dell'essere e in esso trovarvi la fonte stessa del Bello, non già, come aveva fatto Mallarmé concludendo, forse malinconicamente, che «dopo che ebbi trovato il Nulla trovai la Bellezza» e «il Nulla è la verità» (cit. in nota, p.114). Purtroppo nel mondo moderno - osserva l'A. assistiamo al tramonto della fantasia e allo straripante debordare di ogni sorta di immagini, di cui certo gli attuali mezzi di comunicazione non sono parchi. In tal modo le immagini si muovono nella più assoluta casualità, in un «caos sistematico» che tutto divora e consuma. Si verifica dunque una crisi estetica di immensa portata, per cui il Bello, disgiunto dall'unità di Eros e Logos, si snatura e la forma scivola ineluttabilmente nel de-forme. L'ermeneutica autenticamente

ontologica porta alla luce del pensiero pensante queste linee di fondo della cultura europea, scoprendone le potenzialità distruttive.

Non meno inquietante è, secondo Ottonello, quelle che egli chiama, nell'omonimo capitolo, il «tramonto del paesaggio», dove ai luoghi comuni, spesso eccessivamente ripetuti e impotenti di una ecologia di superficie, contrappone una diagnosi che va al cuore stesso di questo drammatico fenomeno, e cioè che non è possibile disgiungere il paesaggio esteriore da quello interiore; che una siffatta connessione è la chiave di volta per poter comprendere l'alienazione nichilistica dell'uomo che, non accettando il postulato metafisico dell'ordine ontologico degli enti, ripiega necessariamente nell'ideologia dello sfruttamento e della deturpazione. Se è vero che «la natura è infatti il primo abito, la prima casa dell'uomo: l'uomo abita allorché costituisce con la natura un rapporto armonico fondato nel suo fruirne senza usarne», dovremmo egualmente consentire con il fatto che «difficilmente ci rendiamo conto che la morte del paesaggio non è causa del soffocamento, dell'ansia che ci stringe e schiavizza: invece è solo uno dei tanti effetti della morte del paesaggio interiore» (pp. 121 e 124). Questa originale interpretazione spinge il lettore a riconsiderare, sotto questa luce ontologica, la paolina espressione secondo cui anche la creazione geme e attende di partorire nella Forma rinnovata.

Negli ultimi due capitoli - *Nichilismo e ateismo ed Europa e nichilismo*- l'A. intende riprendere all'unisono i disparati fili dei capitoli precedenti e mettere a fuoco globalmente una immagine complessiva del pensiero occidentale, riconsiderato nelle sue linee di fondo e negli autori più significativi, nonché un'immagine dell'Europa, nella misura in cui questa è andata dai greci fino ai nostri giorni spiritualmente e metafisicamente impoverendosi. Egli non ha dubbi sul fatto che il cristianesimo, definendo il concetto cruciale di *analogia entis*, ha posto le condizioni per determinare la positività dell'ente, ossia di ciò che è finito, e che il suo rifiuto ha provocato una crescente «omissione del senso stesso del problema di Dio e della religione», secondo l'assunto a filosofico che il fatto debba prevalere sul teoretico (cfr. p. 142). A conferma di ciò, ripropone in sintesi efficace ed esaustiva le varie filosofie che hanno contribuito, negli ultimissimi secoli, a radicare la pianta del nichilismo nell'humus del pensiero occidentale, ovvero a farsene inquieti portavoce. Feuerbach, Stirner, Marx, Simmel, Alexander, Santayana, Peirce, Wittgenstein, Carnap, ecc. sono alcuni dei filosofi da cui Ottonello estrae schegge nichilistiche o addirittura posizioni granitiche. Di contro egli fa sentire la voce di altri pensatori, presenti soprattutto nell'area

esistenzialistica, che, seppure in forme e in misura differenti, vi si sono contrapposti, mai tuttavia aderendo coraggiosamente a presupposti sicuramente ontologici (es. Jaspers, Marce!, Camus, Heidegger, Barth, Blondel, Le Senne, ecc.).

Nell'ultimo capitolo, che può essere ritenuto come sguardo ermeneutico sulle categorie spirituali dell'Europa, l'A., dopo essersi soffermato sull'origine del concetto e della parola «Europa», non disdegnando irruzioni fulminee nella mitologia greca, fa rilevare come alla configurazione geofisica non corrisponda un'unità profonda di cultura e spiritualità, e che pertanto quello che un tempo, e con orgoglio, si chiamava Occidente, oggi sia degenerato in confuso occidentalismo (con un richiamo d'obbligo a Sciacca, che ne ha intravisto il processo di degenerazione nell'opera *L'oscuramento dell'intelligenza*: «L'Occidente moderno è omissione di Logos» di «unità di Eros e Logos»), è perdita nichilistica di un senso di civiltà, perché perdita di un pensare metafisico. Ottonello può affermare con decisione, allora, che «L'Europa è essenzialmente una dialettica di omissioni, contrassegnata da forme di riduzione fino alla disintegrazione dell'uomo integrale, ossia dell'unità dialettica ed organica di fede logica scienza» (p. 169). È quanto un grande pensatore, ancora misconosciuto, Rosmini, aveva immancabilmente previsto e il filosofo dell'integralità, Sciacca, dolorosamente diagnosticato.

* * *

A lettura ultimata, può apparire sospetto il fatto che l'A. abbia incluso in questo secondo volume (dei cinque previsti) dell'opera *Struttura e forme del nichilismo europeo*, una trattazione su Lutero e Kierkegaard come due figure centrali della civiltà religiosa e filosofica europea, ma le ragioni, per altro confermate dai risultati teorici cui perviene, sono sufficienti a fugare questo dubbio. Nell'introduzione infatti si legge: «la radice soggettivistica del nichilismo europeo raggiunge la sua pienezza nell'arco da Lutero a Nietzsche» (p. 10). Non si tratta dunque di cogliere, nell'opera di questi due grandi, gli antecedenti letterali del nichilismo occidentale, quanto piuttosto di riconoscere i segni, le tracce che consentono di ricostruire geneticamente la storia della negazione del fondamento. Che ci si trovi, dopo aver letto questo libro, di fronte ad un evento sconvolgente nel quale tutti noi, oggi, siamo coinvolti e che ci costringe a ripensare il passato non più con la serenità di un tempo, ne siamo pienamente convinti. Tuttavia non ci si può

sottrarre alla seguente questione: perché Ottonello avvia la sua ricerca proprio da Lutero? quali elementi nichilistici è possibile attribuire alla speculazione del grande riformatore? non corre forse il rischio di accusarlo di colpe non commesse? Per rispondere adeguatamente a tali interrogativi occorre valutare in quale misura il fondamento ontologico classico ha subito, proprio ad opera di Lutero, drammatiche incrinature. Per meglio determinarle nella loro gravità, l'A. pone l'attenzione a quel processo di «assolutizzazione del soggetto», destinato a non arrestarsi nei secoli successivi, anzi ad esplodere catastroficamente nell'ipersoggettivismo impossibile, dionisiacamente ebbro, di Nietzsche, che pronunciò la terribile sentenza: Dio è morto, viva il superuomo: una sentenza questa, che sembra aver aperto la vertigine del Nulla, dietro l'ombra ormai evanescente dell'essere. A giudizio dell'Autore sarebbe stato proprio con Lutero che la «vertigine dello spirito libero» si è profilata, e che con Hegel verrà assolutizzata. Con la scoperta e dialettizzazione luterana dello spirito, che cerca di autogiustificarsi per mezzo della fede, più che essere la fede a giustificarlo, si sarebbe compreso come lo spirito sia il fondamento dell'esperienza interiore, non restando alla fede che il compito a posteriori di inverarlo. Ottonello non manca perciò di affermare che «Lutero è personaggio tra i più significativi del dramma individualistico del soggettivismo moderno» (p. 18). Lo spirito dell'uomo, su cui grava il peso della colpa, ricercerebbe in se stesso le possibilità psicologiche ed ontologiche di radicare l'azione della grazia nella libertà che lo costituisce, sebbene corrotta dal peccato originale. Dato questo presupposto, ogni intervento mediatore cesserebbe, non restando che la Parola scritturale a illuminare il gioco vertiginoso che lo spirito compie liberamente con se stesso. Si dovrà allora convenire con l'A. quando egli riferisce a Lutero una «dialettica dell'eccesso», con questo volendo denotare l'assenza di quella misura che pur il cristianesimo ha postulato. Del resto non è stato un grande umanista, Erasmo, a rimproverare il monaco ribelle con queste parole: «Tu affermi tutto ciò che neghi e neghi tutto ciò che affermi»? (cit. a p. 25). Dunque si è di fronte ad una contraddittorietà insanabile, all'irruzione di una innata impetuosità caratteriale nel rivolgimento radicale dei fondamenti teologici. Da qui anche un pessimismo antropologico, dal momento che la stessa condizione di peccato, in cui l'uomo originariamente è posto, fa sì che la libertà si scopra nella sua radice di onnipotenza, fatalisticamente compromessa, però, dall'irrimediabile autocoscienza della colpa (cfr. p. 29). Ci si rammarica della brevità con cui l'A. ha trattato questo argomento, ma

le poche pagine sono, a mio avviso, sufficienti per aprire una prospettiva di ricerca, forse contestabile, ma non per questo meno gravida di risultati. Comunque si voglia intendere la questione, sta di fatto che proprio Lutero ha scavato l'abisso vertiginoso della soggettività, riportando il senso della Parola sul terreno, a dire il vero molto infido, di quella che poi un filosofo come Hegel, «chiamerà coscienza infelice». Ma la parte più ampia del libro riguarda un pensatore sottile e inquieto, Kierkegaard, cui moltissimo deve la speculazione sia teologica che filosofica del nostro secolo. Secondo l'originale vaglio che ne fa l'A., fungerebbe da discriminare nella storia dei presupposti che hanno reso possibile il nichilismo europeo.

L'eredità luterana in Kierkegaard è innegabile. Nondimeno la tentazione nichilistica è in lui già più definita, anche se è alquanto rischioso, se non impossibile, considerarlo quasi un precursore. Ottonello traccia un rapido profilo del pensatore danese, uomo dalla personalità assai complessa, tormentato, come si legge in alcune fondamentali annotazioni del celebre *Diario*, da una «spina nella carne» e vittima di «un gran terremoto». Eventi cruciali, quali il rapporto con il padre, la morte di questi, il fidanzamento con Regina Olsen seguito di lì a poco dalla definitiva rottura, segnarono profondamente la psiche, già di per sé inquieta e acutissima, di questa personalità eccezionale. Donde la consapevolezza drammatica ed unica di essere chiamato ad essere scrittore e pensatore religioso. L'inattualità del suo pensiero ci autorizza forse, anche se con una certa cautela, a definire Kierkegaard un pensatore negativo, se non anche - ma nell'accezione più giusta - un maestro del sospetto. E il modo con cui Ottonello ne esamina l'opera, pare lo confermi. Non ci si aspetterebbe, è vero, di vedere incluso in questo libro proprio Kierkegaard, ma se accettiamo la riserva sopra detta, pochi altri pensatori, delusi del progetto assolutistico della Ragione hegeliana, vi hanno gettato un radicale sospetto come ha fatto il danese, pochi, come lui, hanno evocato la vertigine del nulla, spingendo la possibilità esistenziale, che è libertà, verso la situazione-limite dell'angoscia. Giustamente l'A. inquadra l'esperienza kierkegaardiana nel momento cruciale di quella che egli ama definire sinteticamente la «crisi storica della diagnosi nietzscheana della malattia della storia», quando un filosofo come Feuerbach riportava il compito della speculazione astratta ad una antropologia radicale: Kierkegaard, attanagliato dalla passione infinita che è l'esistere come singolo, riconduceva il compito del pensare alla relazione uomo-Dio. Del resto è universalmente nota la posizione del danese in merito alla dialettica e al sistema di Hegel, un rapporto drammatico e che un passo

della sua opera più ambiziosa, la *Postilla conclusiva non scientifica*, esplicita con chiarezza: «Circa il rapporto che l'astrazione mantiene sempre con ciò da cui astraе, il pensiero puro, non ne sa nulla. Questo pensiero puro è la tranquillità di tutti i dubbi, è l'eterna verità positiva o quanto altro piaccia dire. Insomma il pensiero puro è un fantasma. E se la filosofia hegeliana si è sbarazzata di tutti i postulati, essa vi è riuscita mediante questo postulato pazzesco, di iniziare con il pensiero puro. L'esistere è per l'esistente il suo supremo interesse e l'interessamento all'esistere è la sua realtà. Ciò in cui consiste la realtà non può essere esposto nel linguaggio dell'astrazione» (cit., p. 59). L'apparente serenità del Logos hegeliano realizzato trova a suo fianco l'onnipotente Idea che, nel suo stesso processo di fagocitosi digestiva, genera e inghiotte dialetticamente le particolari determinazioni. Contro il bastione turrato di questa dialettica, che sacrifica l'individuo alla necessità del concetto, Kierkegaard si scaglia duramente, e non soltanto per ciò che riguarda il formarsi fenomenologico dell'autocoscienza, ma anche contro lo Spirito che astutamente agisce nella storia, con la conseguenza prevedibile che il senso *sub specie aeternitatis* si chiude nel teatro dell'immanenza. Non è pertanto la dialettica che gioca quantitativamente con se stessa e dentro se stessa, la vera dialettica, bensì un'altra dialettica con cui l'esistente possa riconoscersi in quanto singolo irripetibile, ossia come destino. La presunzione hegeliana di voler abbracciare la Totalità, l'Assoluto, con la Ragione, essa stessa Assoluta e totale, è duramente e sprezzantemente rigettata in nome di una dialettica che operi come «cura radicale» (cfr. a p. 47). L'equivoco quantitativistico della logica hegeliana si dissolve di fronte alla radicalità (che è un riconoscersi dell'uomo nella possibilità che lo costituisce e che lo apre) dell'esistere, che soltanto alla luce della qualità, può essere compreso. È proprio per questa differenza abissale che il pensiero di Kierkegaard funge da spartiacque: di contro all'Assoluto che si ricerca nella sua absolutezza come Intero presupposto che necessariamente si svolge, l'esistente si ribella radicandosi nel suo stesso essere possibile. A Hegel è preclusa questa apertura, pertanto non meraviglia che tra realtà e razionalità, come per un cerchio che si chiude, si stabilisca una compiuta equivalenza. Nel corso della trattazione, Ottonello non manca di evidenziare, sia nei presupposti che nelle conclusioni, l'irriducibilità tra i due pensatori. Per Kierkegaard l'esistenza non è una categoria speculativamente risolvibile, è il modo originario di essere dell'uomo, che si mostra nella misura stessa in cui la libertà implica la possibilità. Non resta quindi che assumere come punto d'avvio dell'auto-comprensione,

l'esistenza, ossia il luogo della possibilità stessa che nessuna ragione speculativa può occupare. Tracciata questa prospettiva di ricerca, Kierkegaard può indagare il modo estetico dell'esserci, ossia quello che Hegel avrebbe riferito alla sfera dell'immediatezza sensibile, un modo, però, che, nella riflessione del danese, non può rientrare nel momento fenomenologico-dialettico, non essendo che il modo dell'apparenza inautentica dell'esistere. Ottonello così lo sintetizza: «è l'esistenza in balia dell'istante, dell'improvviso proprio di ogni avvenimento» (p. 88). L'esteta è colui che non si è conquistato ancora nella sintesi dello spirito, incapace com'è di una scelta radicale, estraneo al drammatico aut-aut, immerso nelle sensazioni, per cui si può dire di lui, come acutamente sottolinea Ottonello, che, pur essendo possibilità, per il fatto di essere esistente, dall'unica possibilità in lui «proliferano possibilità infinite», da cui la dispersione irrelata e non appassionata - di una passione che sia veramente infinita - degli atti e delle parole e dei pensieri che si perdono nel vuoto di essere. Questa condizione, che Kierkegaard ha analizzato con insuperata maestria, occulta lo spirito in modo tale che l'uomo non può comprendersi come spirito: la serietà e la passione infinita dell'esistere restano nascoste a se stesse. Per questo Ottonello parla di un «nulla della scelta esteticamente consumata», non già quel nulla che è riconosciuto per mezzo della scelta, ma una scelta nullificata, ossia un non scegliere (nonostante non si possa non scegliere). E ancora, a proposito dell'esteta, si può alludere ad «una impotenza ad una sintesi integrale propria del piano estetico dell'esistenza» (p. 93). Ma se viene meno la intesi, vuol dire che l'esistenza stessa è privata di un centro, circonferenza incomprensibile, insidiata da infinite tangenti. Kierkegaard ha per questo una bella espressione: «chi vive esteticamente è sempre eccentrico, perché egli ha il suo centro nella periferia». Un paradosso geometrico, si dirà, è vero, non certo esistenziale - trovandosi altrove, più in profondità, la autentica paradossalità - fondata su una decisione coraggiosa. Insieme al momento estetico sta una insignificante temporalità di chi vive fuori della scelta, pago dell'immediato che scambia la certezza sensibile e l'effimero piacere per verità. L'esteta vive nel tempo, lo si sa, anzi è sostanza temporalizzata, da cui non può uscire, nemmeno con il suo esserci in libertà, dal momento che la libertà per prima è sopraffatta dalla accidentalità degli avvenimenti esterni, oltre che dall'impossibilità di riportare lo spirito al suo centro originario, da cui scaturisce il senso dell'esistere. Non rimane all'uomo, allora, che uscire da questa condizione, attraverso la scelta radicale, se è vero che scegliere significa porsi nel cuore

stesso della mediazione - e non c'è arricchimento se non allontanandosi dalla povertà dell'immediato e dalla provvisorietà. Dopo aver scelto, soltanto allora, si potrà riconoscere la vacuità di ogni estetismo e nello stesso tempo si potrà sapere di essere giunti ad un nuovo stato, che è autentico modo di esistere.

Da ciò l'ineludibile necessità del momento etico. Opera in questa mediazione la consapevolezza qualitativa che l'esistenza, per essere degna di essere vissuta, non può che valorizzarsi come etica. Ottonello chiarisce lucidamente questo nuovo modo di essere affermando che «l'etica, per disporre la possibilità nella sua struttura alternativa, cioè come scelta autentica, salta negativamente l'indifferenza dell'interessante estetico»; per aggiungere poco dopo: «l'uomo etico si possiede nella mediazione, diventa concreto, saltando dall'istante alla sua "ripetizione", dunque dalla categoria dell'improvviso a quella della continuità» (pp. 49-50). Basterebbe, a commento di questo, ricordare come Kierkegaard riferisca il valore della continuità etica al matrimonio (luogo etico dove nessun Don Giovanni può sopravvivere), non tanto perché ivi la concupiscenza si smorza e si ordina, quanto per essere il matrimonio il modo mediante il quale l'istantaneità estetica, di per sé interessante ma vuota, si annulla in vista di una vocazione generatrice di valore. Ma anche il momento etico è incompiuto, e l'uomo, nella struttura profonda del suo esistere, non può riconoscersi nella assolutezza e irripetibilità del suo valore, che ponendosi in una «relazione assoluta con l'Assoluto»: che non è l'Assoluto di Hegel, bensì il Dio del Cristianesimo, e dunque è porsi davanti a Dio guardando Cristo. Ora, se l'esteta resta prigioniero della particolarità transeunte, immerso nei fenomeni, e l'uomo etico riconosce nella scelta la propria decisione di adeguare l'esistenza al valore della continuità e della mediazione, ma in quanto sposato egli genera altre individualità in vista della continuità biologica della specie, l'uomo religioso, colui che sa che la sua esistenza è una «passione infinita» per l'infinito medesimo, è oltre l'estetico e l'etico. Egli si prende con assoluta serietà e, ascoltando l'appello decisivo della fede, compie il salto, in tal guisa riconoscendosi «come spirito davanti a Dio». Kierkegaard stesso definisce la fede come «sintesi paradossale per cui il singolo è al di sopra del generale» (cit. a p. 55). Nella fede l'uomo si scopre come singolo e comprende pienamente il valore inestimabile della propria singolarità, che soltanto sapendosi davanti a Dio è tale. L'atto di fede è un atto assoluto, non può separarsi dal rischio, dal momento che «quanto più

rischio, tanto più fede, quanta più fiducia obiettiva, tanto più profonda l'interiorità possibile» (cit. a p. 128).

All'uomo religioso Ottonello riserva la maggior parte delle sue argomentazioni, quasi a voler suggerire che proprio nel momento più drammatico della sua riflessione, il pensatore danese coglie direttamente il senso della passione infinita dell'esistere, ma non preclude al lettore la possibilità di intravedere talune posizioni antinomiche che, proprio alla luce del!' attuale nichilismo, suonerebbero irrisolvibili per una soggettività portata fino all'estremo. La fenomenologia kierkegaardiana dell'esperienza religiosa di pura fede, ossia di assoluta interiorità, congiunta ad una sottilissima dialettica che ne scopre anche il fianco di impossibilità, è sottoposta da Ottonello ad una severa indagine, con il risultato che, se da un lato l'A. vi riconosce il tentativo più scardinante di salvare il singolo dalle spire del sistema hegeliano, dall'altro lato però non si stanca di ripetere come anche il pensiero di Kierkegaard, insieme alla sua eccezionale biografia umana, costituiscano l'esempio più drammatico dell'impossibilità di «stare davanti a Dio», muovendo dalla soggettività. Giunge quanto mai rivelante, nel contesto accennato, l'allarme per ogni posizione che presuma di includere la singolarità dell'uomo nella Generalità astratto-speculativa. L'A. lo ribadisce più volte, non tralasciando di far risaltare il rischio in cui lo stesso singolo kierkegaardiano incorre. Nessun dubbio può rimanere in noi quando l'A. tratta dell'incommensurabilità tra singolo e generale, esistenza e specie, singolo e folla, se solo ci riferiamo alla minaccia pianificante di cui è satura la storia umana e i cui esempi eclatanti si mostrano soprattutto negli anni in cui viviamo. L'uomo di Kierkegaard - che è anche Kierkegaard come uomo - ricerca a verità nella soggettività fino al punto da affermare che la soggettività stessa è verità, e questo non perché la verità sia soggettiva, quanto per contrapporla a quella verità dell'oggetto (sia esso Spirito o Natura) su cui si sostiene ogni assolutismo speculativo e ogni scientismo. È in questa regione dell'interiorità che lo spirito opera per la propria sintesi nella fede. Una sintesi che mette a nudo la libertà che implica la disponibilità assoluta verso Dio, mediante un salto che ci pone, in paradossale solitudine, davanti a Lui. È la fede che genera il rapporto esistenziale tra uomo e Dio, per cui l'uomo, mai come in questo momento, si riconosce ad un tempo vicinissimo e lontanissimo da Dio.

Ottonello, riferendosi particolarmente al *Concetto dell'angoscia* e alla *Malattia mortale*, penetra con fine intelligenza ermeneutica, in quelle pagine che hanno davvero contribuito, sotto molteplici prospettive, a

rivedere con weiliana attenzione l'esperienza religiosa del singolo, commentando il proprio argomentare anche con fondamentali annotazioni del *Diario*. Dopo aver indagato l'essenza della libertà nel suo essere possibilità, ne scopre l'affezione fenomenologicamente più inquietante, nell'angoscia, affermando che essa è «la realtà della libertà come possibilità per la possibilità» (p. 114). Giunto all'estremo del suo essere possibile, l'esistente, affiorando il nulla che è la situazione della possibilità infinitamente possibile, cui nessun oggetto umano può corrispondere, scopre la propria angoscia, che non è uno stato di paura determinata, ma radice originaria dell'esistente davanti al suo stesso essere libero. In tal modo la possibilità, per darsi un oggetto adeguato, è sospinta a compiere il salto, non però un salto nel vuoto, anche se mediante il vuoto che appare, bensì un salto che porta il singolo a sapersi, nella sintesi dello spirito, per sola fede davanti a Dio. Può allora autodiagnosticarsi, nella consapevolezza del peccato, malato o, per ripetere Kierkegaard, malato mortalmente. Questa malattia, che nessuna medicina umana è in grado di guarire, è disperazione. Ottonello riporta testualmente un passo di Kierkegaard: «è la malattia di cui si può dire che è la peggior disgrazia non averla mai avuta, che è una vera fortuna di Dio il prenderla, anche se è la malattia più pericolosa, quando non si vuol essere guariti» (cit. a p. 120). Se l'uomo si riconosce disperato non può non vedere la propria peccaminosità. Ogni uomo che si scopra come singolo davanti a Dio deve addolorarsi del proprio essere nel peccato, non per un peccato commesso *hic et nunc*, bensì per starvi originariamente. Ci si deve disperare per il peccato, non essendo la disperazione medesima che «il tentativo di dare al peccato la consistenza e l'interesse di una potenza reale». Si sarebbe vittime di una proiezione illusoria qualora si pretendesse di indagare il peccato con gli strumenti e i metodi categoriali delle scienze umane, dal momento che neppure l'analisi psicologica può pervenire a qualche risultato definitivo. Il peccato «non ha posto in nessuna scienza», e se oggi, in particolar modo, si tende a negarne la realtà, questo non vuol dire che, essendo l'uomo impotente a descriverlo, il peccato per ciò stesso non abbia ad essere.

Come profondamente annota Ottonello, la storia stessa non trova di meglio che sbarazzarsi di questo ostacolo scomodo: «la storia nega il peccato perché nega la storia personale di ogni singolo, annegata nella storia universale» e ciò, anche a motivo di «un andare avanti del tempo storico nella sua pura orizzontalità» (p. 111). Già in altri suoi lavori precedenti, l'A. ha avuto modo di esporre le ragioni della crisi della ragione storica, la quale

non va ricercata nella storia vista dal di fuori, com'è nel lavoro dello storico di professione, ma nel fatto che gli uomini fanno, sentono e agiscono non più sul Fondamento, in tal modo rendendosi responsabili di quella che lo stesso Ottonello denomina «decadenza». In questo caso la riflessione kierkegaardiana contribuisce a illuminare, anche con la sua stessa antinomicità, il processo stesso per cui l'Occidente tramontante è sfociato nel violento proclama di Nietzsche: Dio è morto, i cui echi si avvertono drammaticamente soprattutto nel nostro secolo. Meriterebbero inoltre attenzione anche le analisi che l'A. dedica al concetto kierkegaardiano di innocenza e pudore, strettamente connessi alla sensualità; qui basti ricordare come la sottile dialettica del danese sia pervenuta agli abissi del primo peccato e come l'originalità con cui egli ha sondato la misteriosa struttura, abbia indotto sia la psicologia che la teologia e l'esegesi biblica a prendere maggiore consapevolezza. L'innocenza è «la qualità dell'uomo prima del peccato: è la quiete dell'ignoranza». Per quanto non si possa afferrare il momento cruciale in cui l'uomo primigenio ha peccato, è comunque possibile comprendere che lo stato di peccato è la perdita dell'innocenza e che questa è caratterizzata dal non saper ancora distinguere ciò che è bene e male.

Infine nel capitolo, a mio avviso molto importante, sulla comunicazione indiretta, il vaglio di Ottonello si estende, sino a coinvolgere un aspetto determinante dell'educazione religiosa, secondo la metodica di Kierkegaard. Come è ben sottolineato dall'A., Kierkegaard «evita un rapporto diretto» (e forse sta anche in questa rinuncia la ragione profonda dell'impotenza di Kierkegaard al reale, alla positività oggettiva del reale) nella misura in cui lo spirito non si comunica direttamente. Si dovrebbe a questo punto ricordare il gioco delle maschere e degli pseudonimi in Kierkegaard, là dove la comunicazione non poteva andare direttamente al lettore: l'essenza vitale e inquieta della comunicazione indiretta comprende alla radice l'ambivalenza stessa di una tal forma del comunicare che, in contropunto, riflette l'ambiguità sfuggente dello stesso uomo Kierkegaard. Si dovrà invece ammettere che il rifiuto di Kierkegaard va considerato in stretta connessione con quella forma del pensare - a suo parere diretta - che non è in grado di sottrarsi all'oggettività, e non è casuale che egli la riferisca proprio al pensiero speculativo che tradisce la soggettività esistenziale nell'oggettività dell'Idea. Sull'esempio di Cristo e di Socrate, che in qualche modo ne precorre l'esemplarità dell'insegnamento e che con la sua ironia seria e il suo saper di non sapere ha arrischiato proprio il discorso che

presume di essere vero in assoluto e oggettivamente, Kierkegaard può sostenere che il pensiero autenticamente esistenziale altro non è che comunicazione indiretta, con la quale soltanto «si può mantenere sempre aperta questa piaga della negatività». Agli occhi di Kierkegaard, che cosa si può pensare di più paradossale dell'annuncio di Cristo e di Cristo stesso? Di fronte a chi, se non a Cristo, la fede si mostra come scandalo e paradosso per la ragione? E non è stato forse paradossale anche Socrate nell'indicare, quale metodo per il filosofare, la maieutica, con la quale la verità, per altro mai assoluta, viene alla luce del suo stato di latenza, come il bambino esce dal ventre materno con l'aiuto dell'ostetrica? Ottonello ha voluto, proprio a conclusione del suo lavoro, mettere a confronto Cristo e Socrate, anche perché è possibile supporre che l'intera riflessione kierkegaardiana in qualche modo lo presuppone, e non soltanto per il fatto che il pensiero socratico è stato oggetto dei primi studi del danese. Sul fondamento di queste due eccezionali figure, è possibile rimeditare sul senso dell'uomo singolo e della storia, con il vagliare propedeuticamente le aporie, il più delle volte misconosciute o rimosse, della contemporaneità imprigionata nel tempo (quando invece con la venuta di Cristo, secondo una forte espressione di Kierkegaard, l'eternità è entrata nel tempo). In tal modo la si potrà liberare sia dall'istantaneità effimera, come anche dalla sua mera dimensione storicistica. A tal fine si richiede una nuova autocoscienza storica mediante «la negazione della storia comunemente intesa», e per questa non facile metanoia, l'avventura straordinaria del pensatore danese rappresenta ancor oggi un'esperienza capitale, con cui poter intendere la catastrofe nichilistica di una volontà umana di potenza che abbia rifiutato drasticamente ogni dialogo con l'Assoluto. Il lavoro di Ottonello, pertanto, sotto questo punto di vista, appare come un contributo non indifferente nella pur vastissima bibliografia su Kierkegaard, soprattutto in questi ultimi decenni caratterizzati dall'indifferenza verso la singolarità appassionata dell'esistere. Resta nondimeno ed è l' A. a farcelo sospettare che se lo spirito non si fonda ontologicamente, da se stesso è impotente a costituirsi come sintesi, permanendo il rischio di una soggettività esasperata che nemmeno la Parola di Cristo riesce del tutto ad acquietare (ovvero la necessità, per il senso stesso dell'esistere, di quella sintesi ontologica rosminiana, cui Ottonello ha in altri suoi lavori, dedicato pagine illuminanti). È vero che il Cristo è per Kierkegaard l'unico Educatore che dà forma eterna all'autocoscienza, pur legata irrimediabilmente ad un corpo, nonché all'essenza della temporalità esistenziale, ma la persuasione protestantica del danese spesso si irretisce

nei meandri conflittuali dello spirito incarnato, piuttosto che trovare riposo nella Parola di Colui che, pur avendo detto di essere venuto a portare la guerra, ha anche invitato a portare il suo giogo soave.

In ultimo è da segnalare la folta appendice bibliografica, anche se limitata, come avverte l'Autore, ai primi vent'anni del dopoguerra. Il lettore vi può incontrare un panorama articolato, ricco di prospettive interpretative, in rapporto alle quali il presente libro vuole essere, più che una ripresa di temi tradizionalmente accolti e divenuti ormai classici, una voce di rottura, nella misura in cui esso è capace di dimostrare che l'opera di Kierkegaard si inserisce, seppure in modo anomalo, nello stretto sentiero che conduce alla soglia del nichilismo. Kierkegaard è stato infatti un pensatore che ha percepito acutissimamente la presenza del Nulla, proprio per aver corrispondentemente percepito con inquietante lucidità l'insostituibilità del messaggio cristiano.

* * *

L'espressione «barbarie civilizzata» può sconcertare il lettore per un provocante ossimoro: infatti ci si può legittimamente chiedere come la barbarie possa essere civilizzata o un processo di civilizzazione possa essere barbarizzato. Ma dietro l'apparente ambiguità di questa figura retorica, è possibile individuare il disegno sostanziale su cui si fondono le argomentazioni dell'Autore. In primo luogo queste non si discostano da una linea di fondo che una radicale critica post-moderna dovrebbe tracciare, ossia una decisa e coraggiosa, se non inattuale, posizione che il pensiero autenticamente pensante dovrebbe assumere per sottoporre ad un esame approfondito e onesto l'intero processo di occidentalizzazione del sapere. Basterebbe per altro richiamare alla nostra attenzione autori cruciali come Rousseau, Leopardi, Hölderlin, Nietzsche, Vico e, per ultimo Heidegger, perché tale ossimoro ci offra la chiave di interpretazione necessaria al fine di smascherare l'aberrante gioco di quella che Ottonello chiama «perfetta simulazione». L'arte del sospetto, che in altri contesti apparirebbe sconveniente, qui al contrario è avvertita come insostituibile. In tempi di piatto conformismo il sospetto è garante di libertà e verità. Se i più sbandierano ai quattro venti il trofeo della civilizzazione, agli spiriti pensanti è concesso almeno l'alibi di dubitare delle «mirabili sorti e progressive» raccogliendo tutte le energie per riproporre con rinnovato impegno la questione di una rifondazione della cultura. È, questo, il compito che Ottonello intende assolvere con questo libro.

Nel quarto capitolo ne ha così definito le parole-chiave: 1) barbarie, come «impotenza alla determinazione metafisica»; 2) civiltà, come «accrescimento degli strumenti in ordine ai fini essenziali e perfezionamento della determinazione dei fini e del loro ordine metafisico attraverso gli strumenti»; 3) barbarie civilizzata, come «l'accrescimento insaziabile di strumenti che s'acceca e s'insordisce a qualsiasi differenza metafisica tra mezzi e fini». Il fine medesimo, perché non sia scambiato e imprigionato nel gioco immediato dei mezzi, resi ciechi nella loro calcolata efficienza, dovrà riconoscersi nell'unitotalità del fine assoluto. In assenza di questo ordinamento gerarchico, su cui si fonda la stessa teleologia cosmica di quanto esiste, ogni ente, abbagliato da una falsa autosufficienza, scisso ontologicamente dalla propria origine, se ne sta sospeso nel nulla, ombra fatiscente destinata a dissolversi. L'A. è persuaso che ogni vera cultura è «formatrice e creatrice» (p. 18) e che l'organo mediante il quale la forma crea in piena libertà è l'intelligenza, il cui esercizio, a giudizio di Ottonello, «è acquisizione sempre rinnovata di quella *virtus* che sintetizza *ars* e *techne*, impegnando l'uomo intero nel suo farsi intero» (p. 25). Quella cultura che non guarda all'intero, perché distolta dalla fittizia autarchia della parte o del mezzo, è già di per se stessa abortita. L'uomo è chiamato metafisicamente dall'orizzonte della totalità affinché, comprendendo la priorità del fine, ordini i mezzi nella prospettiva di una comprensione ontologica degli essenti. La cultura non illuminata dall'intelligenza ricreatrice è sapere che non apre al senso, dunque è un sapere che non può diventare sapienza. La stessa dimensione storica dell'uomo appare del tutto incomprensibile ogniqualvolta anteponiamo la mera datità all'esercizio dell'intelligenza che ha la sua ragion d'essere in un coglimento essenziale della trascendenza del fine e, insieme, nella consapevolezza che ogni mezzo, per quanto sofisticato o ambivalente, non può chiudersi nel guscio-prigione dell'immanenza, perché l'uomo possa attuare un vero e proprio cosmo di valore, deve crescere secondo l'ordine della «sua temporalità finalizzante» (cfr. p. 35). Diversamente il tempo scorrerà come un *continuum* indifferenziato, buono soltanto per essere proiettato astrattamente in un disegno fondamentalmente estraneo alla temporalità esistenziale.

La mitologia della storia, partorita da una percezione unidimensionale del tempo, si sottrae ad una relazione organica con l'esistenza, per presentarsi come una figura alienata. Giustamente Ottonello può osservare che la storia «è essenzialmente storia del pensiero»: «non la storia genera il pensiero, ma la storia è lo stesso pensiero autogenerantesi» (p. 35). Tale

affermazione potrebbe consonare con classiche conclusioni attualistiche, ma, pur nella sua perentorietà, essa intende sfatare la presunzione totalizzante e immanentistica di tutti quegli storicismi che, per celebrare il mito della storia, si son visti costretti a ridurre gli esistenti a mere individualità storicamente condizionate. D'altra parte, è proprio in forza di questo mito che si è celebrato il progresso come sfruttamento degli strumenti, in una misura che, alla luce dell'intelligenza teleologicamente orientata, si è rivelata piuttosto come dis-misura utilitaristicamente calcolata. Credere o auspicare che sia la storia a fare l'uomo piuttosto che l'uomo dare senso alla storia, significa ricadere ancora in un freddo e meccanicistico o fatalistico determinismo, fundamentalmente ostile alla vocazione ontologica dell'uomo, completamente antinomico rispetto alla sua libertà (cfr. p. 37). Assolutizzare la storia vuol dire anche annullare la singolarità esistenziale in nome di una falsa totalità. Ogni storicismo assoluto dà a intendere che l'uomo medesimo si assolutizzi storicamente, mentre invece, proprio perché posto storicamente in situazione, dovrebbe riconoscere il proprio limite costitutivo: «Il pensare fa storia in quanto determinazione del limite costitutivo dell'uomo ed è capacità di assunzione libera e creativa di tale limite» (p. 36). Se è l'uomo a pensare alla propria storicità, senza voler proiettare mitologicamente un'essenza storica estraniata, allora anche la storia verrà compresa con l'intelligenza del limite e non potrà accadere che in nome della storia si possano compiere le imprese più assurde.

Il lettore attento non si lascerà sfuggire, credo, che nella «barbarie civilizzata» Ottonello voglia mettere pienamente in risalto da un lato la mistificazione della storia, dall'altro lato la storia di una mistificazione crescente e sistematica. Quella decadenza che soprattutto negli ultimi anni, prima della follia, Nietzsche ha denunciato violentemente, facendone ricadere la responsabilità sul cristianesimo, l'Autore la considera come inevitabile prodotto di un imbarbarimento pauroso dovuto semmai al collasso dell'orizzonte cristiano, il solo del resto a permettere all'uomo di porsi metafisicamente nell'universo. Sotto questa particolare angolatura ermeneutica si comprende allora come in siffatta diagnosi sia dato ampio spazio alla categoria della laicità, sulla quale purtroppo si sono stratificate aberranti letture.

Di fronte alla crescente de-sacralizzazione dell'Occidente, Ottonello auspica che si faccia chiarezza su un termine dai più frainteso, ovvero impiegato a sproposito. Una volta ammesso che la perdita della pienezza o

integralità dell'uomo va di pari passo con la desacralizzazione del suo esserci originariamente e metafisicamente costituito, la laicità, che ben poco ha a che vedere con la deformazione laicistica, all'unisono con l'aberrazione clericale, deve intendersi necessariamente nel suo pieno e positivo significato. Del resto è dalla stessa semantica neo-testamentaria che si può ricavare l'indicazione prospettica inerente a questa categoria, il che non impedisce che vi si debba riconoscere una precisa vocazione teleologica. Come opportunamente annota l'Autore: «laico, nel suo senso originario e proprio, implica dunque un'autonomia non già rispetto al sacro, bensì rispetto al sacerdote» (p. 43). Dunque non può esserci contraddizione tra clero e laico, se non nel solo senso che il laico è il non sacerdote. Ma entrambi, laico e sacerdote, sono ad un tempo fautori e fruitori di una autentica sacralizzazione del mondo e della società ed è per questa integrale consapevolezza che il tempo dell'uomo, così compreso, è occasione carismatica di civiltà creatrice. Solo se si persevera nella «radicale sostituzione della teologia con l'antropologia» perfezionando in questo modo il progetto riduttivo voluto da Feuerbach, si sfocia innegabilmente nell'assolutizzazione dell'uomo, anche se vista come ipertrofizzazione della sua costituzione sensibile (p. 49).

Una storia ridotta ad assiomi meramente antropologici, del tutto cieca e sorda ad ogni tensione metafisica, in sella ad una ragione fredda e spersonalizzata, somiglia ad un immenso ventre dove gli individui che ciclicamente si susseguono vengono divorati ed evacuati. Ora è proprio per sottrarsi a questa terribile relativizzazione, che il presente testo affila, non senza opportuni tagli polemici, tutti quegli strumenti metafisici ed ermeneutici con cui poter riappropriarsi del senso originario di ogni singolarità esistenziale. Non altrimenti deve essere intesa la coraggiosa critica che Ottonello rivolge ai nuovi idoli della società attuale di fronte ai quali gli idoli di baconiana memoria sono ben poca cosa. Ad esempio non si può fare a meno di convenire con lui quando allude alla mitologia della facilità, non perché ignori la tanto, forse troppo, conclamata complessità, ma solo perché dietro la stessa complessità si può leggere la presenza di un *habitus* che ha in orrore il problema fondamentale, ossia l'uomo come essenziale problema.

Non c'è nulla da obiettare quanto ad una aggressiva problematizzazione in atto, ma non sorge spesso il dubbio, sembra ammonirci l'Autore, che i cosiddetti «nuovi problemi» siano, in ultima analisi, se affrontati con illuminata radicalità, falsi? (cfr. p. 55). Sollevare incessantemente problemi,

essere del tutto insoddisfatti delle loro provvisorie soluzioni, non vuol dire forse lasciarsi precipitare in un problematicismo senza fine, fonte di innumerevoli aporie? Ora che ne è dell'uomo, come esistente, se non gli è possibile radicarsi in una consapevolezza dettata dal senso e guidata dal fine, per mezzo della quale egli possa ri-conoscersi per quello che egli, essenzialmente, è? Ripensando hegelianamente alla violenza dell'immediato porsi del problema, perché ne sortisca un'altrettanto immediata soluzione, Ottonello ribadisce più volte la necessità, ontologicamente suggerita dall'intelligenza essenziale, di una fondazione assoluta, nella differenza sostanziale tra l'essere e gli individuali essenti. Egli afferma che «la differenza assoluta fonda la differenza di tutte le differenze mondane» (p.66). Preso in sé il singolo ente è irretito nell'immediatezza che è impotenza, e come tale deve essere superata. Se questo ente singolo è l'uomo, si affaccia il compito, difficile, di riconoscersi nella differenza ontologica, alla luce dell'essere creatore e creante, ma anche nel disegno vocazionale di un'ari-creazione dell'ordine originario. Perciò si può parlare anche di «integralità ontologica», come di una condizione che non è data all'uomo se non potenzialmente ma che egli è tenuto ad attuare giorno per giorno con amorosa intelligenza e volontà buona (cfr. p. 62 e segg.).

Questo compito, che coinvolge per intero la responsabilità dell'uomo, presuppone il coglimento di quella che l'Autore chiama «evidenza prima», di fronte alla quale ogni altra evidenza finisce per apparire come «ovvietà celata»: «L'evidenza prima e assoluta è l'idea dell'essere come idea della differenza essere-idea e idea-essere, ossia come idea degli enti che fonda la stessa differenza essere-enti-idea: l'essere è creazione» (p. 74). L'ontologia rosminiana è qui ripensata nell'alveo di tutta la civiltà metafisica dell'Occidente, non senza la mediazione inverante del creazionismo cristiano. Senza questo fondamento, l'integralità svanisce come un fantasma e la parte presuntuosamente si erge ad una autosufficienza che non le è propria e che alla fine l'annienta, là dove, riconoscendosi, proprio perché parte circoscritta e limitata dalla finitezza, nella propria positività metafisica, si unirebbe organicamente al Tutto che è Essere creante. All'origine di un autentico processo di incivilimento c'è, a giudizio di Ottonello, il riconoscimento di un orizzonte che sia veramente essenziale, non confondibile con altri orizzonti di contingente percezione, il che abbraccia una comprensione metafisica del reale acutamente penetrata da uno sguardo che è insieme speculativo e contemplativo, il solo d'altronde in grado di distruggere la «macchina della riduzione e della sostituzione», nella

cui logica sommativa è tenuta più in conto la quantità che la qualità, affinata nel ricorso ad artifici e tecnologie perverse di simulazione.

Tramite questo orizzonte, entro il quale l'intelligenza ontologica spazia nella comprensione di ciò che è essenziale, è possibile smascherare il nucleo di barbarie che è insito nella cosiddetta civilizzazione, e che consiste in modo particolare nel rovesciare l'autenticamente fondato nell'inautentico irrelato, come, tra l'altro, in una sequenza martellante sembra avvertirci, con motivata drammaticità, l'Autore (cfr. pp. 101-102): «l'universale è ridotto al generico, il sintetico al confuso, il pensante al calcolante ... » (p. 101). Infine questo stesso orizzonte fa sì che l'uomo riconosca il suo limite ontologico e, contemporaneamente, possa comprendere come l'affermazione assoluta è «creazione degli esseri da parte di Dio» (p. 106). E, per quel che riguarda essenzialmente il suo compito, egli, intelligendo e volendo interamente, «ricrea la creazione», riconoscendo amorosamente e con umiltà filiale «l'assoluta gerarchia metafisica tra l'essere e gli esseri» (p. 107). Ora questo inserimento integrale nell'ordine metafisico richiede che l'uomo accetti il proprio limite, comprendendolo nella sua positività, non già nell'accezione hegeliana del limite che dialetticamente va tolto, quanto piuttosto nella logica creazionistica che vede nel limite una condizione di finitudine che, nella sua tensione metafisica, attende di essere assolutamente integrata. Guardare metafisicamente a se stessi e al mondo vuol dire allora poter cogliere la positività del limite. Si tratta quindi di liberarci di ogni mitologia dell'assoluto come diveniente nello spazio-tempo e di elevarci con slancio assoluto alla fonte originaria. Soltanto questa tensione verticale può costituire ragione e senso dell'esistere e, come osserva Ottonello, «l'unica ascesi è finalizzare la totalità dei mezzi all'essenziale» (p. 109). Ma affinché ciò sia dato all'uomo come irripetibile evento, è necessario che amicizia e amore giochino tra di loro in un duplice movimento, di ascensione e discensione, nella stessa misura in cui l'amicizia «inesiste» nell'amore e l'amore si incarna nell'amicizia. Il calcolo strumentale dei mezzi è vuota contabilità se non è orientato al fine, il solo, del resto, a poter fondare, nell'integralità del processo esistenziale, il senso di ogni domanda radicale come anche la domanda intorno al senso. Secondo l'Autore ad ogni uomo è assegnato il compito di un perfezionamento continuo (*askesis*), mediante il quale la conoscenza è anche sapienza, nell'unità organica di una comprensione eidetica dell'Intero (giustamente il lettore, a tal proposito, è ricondotto alla fonte rosminiana, imprescindibile per chiunque intenda ripensare questa relazione sapienziale con il senso della realtà, alla luce di

una fondazione ontologica che sia soprattutto appello personale di un Io limitato ad un Tu omnicomprensivo).

A nulla vale tracciare segmenti dell'in su o dell'in giù - continua Ottonello - se queste direzioni sono concepite al di fuori di una salvifica teleologia. La scienza che non inesiste nella sapienza è lettera morta e sotto questo profilo si potrebbe ben ripetere con l'Ecclesiaste che più cresce la conoscenza e più cresce il dolore. Non c'è quindi che questa scelta: «L'unica vera rivoluzione consiste nel volgersi interamente all'intero» (p. 116). L'unità organica di scienza e sapienza genera la condizione della santità, come esercizio perseverante di una conoscenza amorosa nel costante perfezionamento del nucleo essenziale presente *ab origine* in ogni esistente. Da qui l'ineludibile conseguenza che la stessa scoperta, intesa come rivelazione del nascosto, è destinata a svuotarsi se staccata dalla finalità ontologica, per cui l'essere degli enti è compreso «nell'essere assoluto come fondante ogni ente» (p. 118) e l'invenzione stessa, sulla quale spesso si è stratificata tutta una mitologia logico-epistemologica, nulla trova se non è guidata e illuminata da una scoperta teleologicamente formata: «Il senso ultimo dell'inventare è infatti la perfezione dello scoprire» (p.119). La presunzione neo-illuministica di esaltare l'atto dello scoprire come fine a se stesso o soltanto assunto in rapporto al nuovo, ma di una novità in-fondata, trova in questo preciso contesto una decisa smentita.

Nelle ultime pagine del volume, Ottonello ritorna ad una tematica a lui molto cara e presente, tra l'altro, in non pochi altri autori di questo secolo: l'ascolto. Potremmo, a tal proposito, ricordare folgoranti pensieri di Nietzsche, Simone Weil, Heidegger, Sciacca, per tacere di molti altri, tutti convergenti sulla necessità di disporci ad ascoltare. Se il rumore, la chiacchiera, l'immagine, l'informazione simultanea tendono a saturare l'anima degli uomini, quasi si cercasse di zavorrare il vuoto, il bisogno del silenzio contemplativo e orante, dell'ascolto silenzioso e attento, si mostra, oggi più che mai, urgente e prezioso. Ottonello chiama l'ascolto «condizione prima dell'ascesi integrale» e lo lega intimamente ad un esercizio spirituale fondativo (cfr. p.120). Soltanto chi ignora o rifiuta il discorso integrale sente il silenzio come un peso intollerabile e giudica l'ascolto come una disposizione passiva, segno di impotenza del logos e di inettitudine. Ma per chi «il silenzio dell'autentico ascolto umano è parola estrema per l'assoluto ascolto divino» (p. 122) ogni parola che non si sia ricreata nel silenzio ascoltante o nell'ascolto silenzioso suona come un mero *flatus vocis*. L'autentico ascolto si protende verso un orizzonte metafisico, che non è

affatto muto, come si sarebbe tentati di pensare, ma ricchissimo di quella Parola che parla all'uomo e dell'uomo *sub specie aeternitatis*. Giustamente allora si può affermare che «se ascolto gli enti nel loro ordine unitotale, ascolto e vedo anche me stesso» (p. 123). L'uomo deve entrare liberamente nella scuola del silenzio che «è un voler dire molto» dal momento che i più «hanno disimparato il silenzio» (Nietzsche, cit. a p. 125). È nel punto focale dello sguardo attento e dell'ascolto silenzioso che dimora l'essenziale. Infatti a nulla varrebbero le nostre parole se dimenticassimo questa verità: «Solo l'essenziale deve essere detto» (p. 130). È sotto questa luce sapienziale che la «barbarie civilizzata» esce dall'ambiguità dell'ossimoro, per acquistare una drammatica consistenza.

* * *

Non sempre il tempo, nella sua azione implacabile di corrosione, ha ragione sull'opera dell'uomo. Quando in essa si conservano i semi dell'inattualità, si può sperare che ciò che è stato pensato in passato, magari senza lasciare numerose tracce, ne scavi di più profonde, oggi. Credo che una siffatta considerazione sia più che pertinente per *Dialogo e silenzio*, scritto come tesi di laurea trent'anni fa, e che oggi l'A. ripropone. Chi può negare, infatti, che negli anni in cui stiamo vivendo sia quanto mai urgente riflettere sull'essenza filosofica della dialogicità e del silenzio, anni per giunta dominati dalla «chiacchiera» dilagante, sia nella forma della scrittura che dell'immagine, e della follia rumorosa che pare voglia compensare una sorta di *horror vacui*? Questo libro, dunque, vuole essere una indagine rigorosamente condotta sulla necessità di ritornare ad una fondazione autentica del comunicare e di riconoscere nel silenzio una modalità ontologica dell'esserci. Va sottolineato innanzitutto che la sua lettura non è facile, a volte risulta un po' ostica; ma come non correre questo rischio a condizione che si evitino enunciazioni trite e ritrite, ovvero non ci si lasci sviare da prospettive estranee alla teoresi, quali possono darsi con l'approccio ad altre discipline? Ottonello, in questo lavoro giovanile, affronta la problematicità da un punto di vista strettamente filosofico, ed è senz'altro questa disposizione che conferisce valore e originalità all'opera. Nella prefazione, L'A. lamenta l'assenza di un dialogo autentico, corrispondentemente alla folle proliferazione di «pianificazioni programmatiche». Si è avuta, a suo giudizio, una ipertrofia della quantità a tutto danno della qualità, con la logica conseguenza che l'esistenza medesima, in quanto

eccezione qualitativa, è stata stornata dallo «scandalo della quantità»: «il quantitativo esiste, ma non sussiste, perché la sussistenza è appunto l'autenticazione del senso del reale nell'esistere qualitativamente come eccezione» (p. 12). Ed è sulla insostituibilità eccezionale del valore qualitativo dell'esistere che si riconosce la dimensione aristocratica della condizione umana. Là dove la quantità non si risolve dialetticamente nella qualità, l'uomo si perde come esistente, restandogli soltanto una individualità biologicamente e sociologicamente definita.

Per una vera «problematica della fondazione e sporgenza del quantitativo» è necessario che la riflessione ritorni ad un pensare originario e scopra tutta la ricchezza iniziale del «conosci te stesso», condizione, questa, che lo preserva dal cadere nelle sabbie mobili dell'utilitarismo e dello scientismo totalizzante. «La perdita del pensare originario - osserva Ottonello è in questo senso il peccato di origine del pensiero moderno» (p. 17). Ma, come precisa subito l'A., l'originarietà di questo pensare implica il senso-non senso della metafisica, la fondatività di un'ontologia, quale la civiltà greca e il cristianesimo hanno proposto. Nel dire questo, l'A. è pienamente persuaso che l'imperante gnoseologismo moderno rivela la povertà ontologica del pensare, l'assenza di una fondazione metafisica che, a suo parere, altro non fa che generare «un vano gioco di specchi di astrazione». Perché si possa determinare l'accezionalità ontologica del qualitativo, occorre rifondare metafisicamente l'esistenza e la possibilità stessa della relazione tra esistenti. Senza questa condizione, l'uomo rimane incomprensibile a se stesso e all'altro. Come infatti comprendersi nell'altro, che tale è l'essenza della dialogicità, se l'altro non è originariamente legato a me? Per questo soltanto una disposizione metafisica è in grado di gettare luce sulla comunicazione tra esistenze. Come annota l'A., «la radicalità della metafisica è penetrazione nelle zone chiave del giudizio di realtà e della presenza-assenza di senso» (p. 40) e con essa è reso possibile «l'attingimento liminarmente discorsivo di significanti strutture ultime del reale nella loro unitarietà e dialetticità» (*ib.*). La metafisica guida la parola dell'uomo, con radicalità, verso le ragioni ultime dell'esistenza, facendo sì che la parola medesima si sporga qualitativamente nella domanda fondamentale. Oggi, per esempio, da dove si inferisce l'assenza di un autentico domandare, se non dall'assenza di una cura metafisica nell'uomo? Così anche l'assenza di silenzio dove trova la sua ragione, se non nel fatto che la domanda radicale, perché sia detta, ha bisogno del silenzio? E solo se si è capaci di porsi tale domanda, è possibile anche comprendere la domanda dell'altro. È questo, a

mio avviso, l'assunto di fondo che sostiene tutta l'articolatissima trattazione di Ottonello.

In un capitolo esemplare su «L'alterità qualitativa dell'esistenza» l'A., anche sulla scorta di fondamentali angolature kierkegaardiane, sviluppa ampiamente le implicanze, sia fenomenologiche che ontologiche, della alterità, fino a parlare di «esperienza totale», mediante la quale «l'esistente si coglie nella sua profondità di tensione di trascendimento» (p. 62). Inoltre, contrapponendo energicamente l'esistenza come possibilità dialettica di apertura e pensiero puro astraente, fa capire che ogni astrazione impoverisce la realtà, non essendo il reale che movimento e l'esistenza reale coimplicanza di movimento ed essere. La dimensione qualitativa dell'esistere necessariamente richiede che l'esistente si riconosca nell'alterità, come apertura di trascendimento. Fuori di questa possibilità strutturalmente esistenziale, è posto il reale come luogo della quantità, dunque di un reale che non è, in ultima analisi, così reale in rapporto all'esistere. Ottonello formula il seguente problema: «se si diano modalità diverse dell'alterità e, successivamente, se il problema dell'alterità ponga *ipso facto* ed esaustivamente il problema della trascendenza» (p. 82), avendo ben chiaro il sospetto che a fondamento dell'alterità, nella sua stessa possibilità ontologica, c'è una struttura di trascendenza, nella quale, del resto, è posta la stessa possibilità del totalmente altro, per il quale la parola medesima si riconosce del tutto impotente, rientrando *così* nel silenzio. Nella struttura dell'alterità, nella possibilità del trascendimento, viene a compiersi una radicale dialettica di parola e silenzio, la quale si raccoglie nella domanda fondamentale: «perché la parola piuttosto che il silenzio?» (p. 96). Se allora ripensiamo alla condizione del dialogo, questo gioco dell'alterità in cui parola e silenzio si coimplicano, appare in tutta la sua importanza: costituisce una realtà, qualitativamente intesa, ineludibile. Scrive Ottonello: «il problema del dialogo può infatti interpretarsi come emerso anzitutto nella tensione di problema gnoseologico-metafisico; come possibilità e modalità del rapporto conoscitivo e fondativo di un vivente e pensante con l'altro da esso» (p. 110). Qui si pone in risalto il carattere di totalità della condizione dialogica, oltre al fatto che risulta impossibile, perché questa totalità vivente e pensante si attui, che ci si collochi in una prospettiva che non sia esistenzialmente fondata. Non può meravigliare il fatto che, ad esempio, una filosofia come quella idealistica abbia mostrato indifferenza verso la problematica del dialogo e che, invece, questa sia stata al centro della riflessione greca e dell'esistenzialismo (sul dialogo socratico

e l'arte maieutica, si può leggere l'acutissima e lunga nota di p.111; per l'apporto esistenzialistico cfr. la nota di pag. 114). L'Assoluto dell'idealismo nega *ab origine* la possibilità dialogica, dal momento che esso si autocrea dialetticamente, come chiuso in una circolarità narcisistica dentro la quale l'esistente non può trovare ospitalità. Vi è pertanto dialogo là dove esso «emerge come realtà individuata», si che si può affermare che il dialogo è un rapporto tra individuazioni secondo una struttura. Sulla imprescindibilità della individualità, quale condizione perché si abbia dialogo, l'A., con finissima analisi, supportata per altro da precisi riferimenti, mette in guardia il lettore perché non travisi il senso autentico dell'individualità, e precisa il proprio assunto con queste sottolineature: «non sono il risultato di una sottrazione di forme individue ... non sono nessuna parte individua del mio corpo, né sono l'individualità che è il mio corpo, ma sono ad un tempo essa ed il mio individuarla come tale. Sono dunque insieme, co-originariamente le due cose, ovvero sono la loro relazione» (p. 117). V'è perciò, in un gioco dialettico, di unità e molteplicità, unità nell'autocoscienza individuante, molteplicità nei modi con cui quest'atto si rifrange negli elementi del corpo.

Non meno acute sono le riflessioni contenute nel capitolo su «Dialogicità e discorsività». Dopo aver ammesso che la discorsività è un modo della dialogicità, Ottonello perviene alla conclusione che il dialogo, nella sua struttura significativa, è diverso dal discorso, ché anzi, non può darsi autentico discorrere se non vi è presupposta originariamente la condizione ontologicamente rischiarata del dialogare, non senza aver dibattuto le molte posizioni che altri autori hanno assunto in merito alla discussione, cogliendone ora le aporie, come nel caso della filosofia del dialogo del Calogero, ovvero le tipologie tecniche, come ad esempio nel *Topica* di Aristotele. Non sono, queste, rilevazioni di secondario valore, perché oggi si assiste di frequente a contaminazioni di dialogo e discussione o discorso, di fronte alle quali l'A. sceglie un atteggiamento assai critico e severo. Egli infatti intende liberare la situazione dialogica da tutti gli elementi che le sono estranei, in modo tale da definirla in tutta la sua purezza essenziale.

La ricchezza e la varietà delle tematiche affrontate trovano nel capitolo «La dialettica della comunicazione esistenziale» la loro più compiuta conferma. Interlocutore obbligato è senz'altro Kierkegaard e ne è testimonianza una fittissima rete di riferimenti all'opera del grande danese, là dove egli affronta il problema della comunicazione indiretta (si veda in

particolare la nota alle pp.126-27). Del dialogo Ottonello dà questa definizione incisiva: «dialogo è il rapporto comunicativo dell'incondizionato reciproco rivelarsi di due singoli in relazione» (p. 126). Dopo aver chiarito il senso profondo della singolarità esistenziale, riprendendo anche riflessioni precedenti, tematizza l'essenza della relazione o dell'essere in relazione, facendo rilevare che «non è il ciò il mezzo della comunicazione, ma l'essenza originaria di essa» la condizione autenticante della parola. Questo fatto ci riporta perciò all'autenticità del dialogare che, sempre a giudizio dell'A., «riempie il vuoto formale della universalità dell'accordo, nella integrale concretezza del dialogo» (p. 129). Tale forma del dialogare non può essere confusa con altre modalità della comunicazione, «comprese tecniche dialogiche e le varie sintesi logico-formali», quali, specie in questo secolo, si sono imposte con prepotenza, ma senza che se ne potesse dare una convincente giustificazione teorica. Se si accetta, quasi per postulato, che la comunicazione autentica implica la soggettività trascendentale, allora balza in tutta la sua evidenza la insufficienza di tutte quelle teorie che hanno preteso di staccare la parola dal soggetto, trattandolo come un *caput mortuum* buono per essere anatomizzato freddamente con il bisturi della più cruda analiticità. Sotto questo punto di vista, le annotazioni kierkegaardiane si rivelano esemplari e, nella loro inattualità, profetiche, dal momento che pochi altri pensatori hanno avvertito l'urgenza di esplorare il valore esistenziale attraverso la comprensione della comunicazione. Ma Ottonello, persuaso che il cristianesimo ha contribuito a purificare e autenticare il dialogo, giunge ad affermare che la condizione ultima del dialogare va ricercata nell'amore, perché soltanto quando due esistenti si amano di un amore profondo la loro parola li unisce in una comprensione reciproca, «e per questa autenticità reciprocamente lottano formandosi l'un l'altro in un combattimento creatore. In tale reciprocità creatrice, ciò che importa non è di aver ragione - ma è amare» (p. 130). E a conclusione di questa riflessione, che diremo veramente radicale, egli può affermare che l'essenza originaria del comunicare consiste nel silenzio-ascolto-amore, tre primalità, per così dire, della dialogicità. Nel silenzio si acuisce l'ascolto, nell'ascolto si valorizza il silenzio, nell'amore si prende cura della parola che autenticamente viene detta.

Strettamente connesso al dialogo è la sua negazione più radicale, il solipsismo, in quanto negazione della stessa alterità (cfr. p. 138). Colui che sdegnosamente si chiude all'altro, finisce per restare incomprensibile a se stesso. Il solipsista rappresenta un cerchio magico destinato a consumarsi

dentro di sé, senza per altro diffondere fuori di sé alcuna luce. Altra cosa è invece la solitudine gravida di parole profondamente creative: «cogliere la solitudine come purezza dell'autenticità del dialogo ha senso solo se la si comprende come vivente in un soliloquio che, nell'apertura del suo incondizionato ascoltare, non è mai monologo» (p. 149). Ne hanno del resto dato prova i grandi solitari, vere e proprie antenne dell'Assoluto inesprimibile, i quali hanno scelto la solitudine, perché più potentemente e autenticamente fosse detta la parola. Giustamente Ottonello può dire: «quando venisse il tempo apocalittico nel quale di tali solitari non esistesse né più il desiderio né il ricordo, allora ogni possibilità di comunicazione autentica, anche se si fosse intanto instaurato un regno edenico di perfetta concordia universale, sarebbe morta» (p. 150). Non resta allora che pensare al valore dialogico della solitudine, tale che questa vale infinitamente di più delle interminabili discussioni o delle sofisticatissime analisi linguistiche (cfr. p. 140). Nella solitudine la parola è custodita nel silenzio, ma ciò che è silenzioso è «un voler dir molto». Come scrive l'A.: «in tale silenzio si cela la radice dell'autenticità di una comunicazione ultima» e «il silenzio è scandalo alla parola perché è la negazione estrema della discorsività quotidiana» (p. 148). Il silenzio misura la parola nella sua radice di incondizionatezza, aprendola in questo modo ad una alterità che è ascolto amoroso.

Gustavo Mattiuzzi

Strade Maestre

Omaggio a Pier Paolo Ottonello nel 20.mo di cattedra universitaria
Ottobre 1995

JAPADRE EDITORE – L'AQUILA