



laboratorio dell'immaginario
issn 1826-6118

rivista elettronica
http://cav.unibg.it/elephant_castle

VULNERABILITÀ/RESILIENZA

a cura di Alessandro Rossi
dicembre 2014

CLAUDIO BELLONI

Cicatrici del logos. Miti e figure della vulnerabilità e della resilienza

Abbondano, nei racconti fondativi, nei miti del mondo antico, le rappresentazioni della vulnerabilità e della resilienza. Figure come quelle di Osiride e di Dioniso, per esempio, sono soltanto le espressioni più note della dialettica di lacerazione e ricomposizione, di morte e rinascita.

Anteo il brutto, gigante muto

Un'immagine del nesso tra vulnerabilità e resilienza si trova, però, anche in una figura mitologica secondaria, il gigante Anteo. Siamo in Africa, e più precisamente in Libia, dove la Terra, dopo aver partorito la genìa dei giganti, unendosi a Poseidone concepisce il suo ultimo figlio. Anteo viene alla luce soltanto dopo la terribile battaglia tra i giganti e gli dèi, e fu un bene – racconta Lucano – perché altrimenti i giganti avrebbero vinto, dal momento che Anteo, quanto a forza, non ha nulla da invidiare ai suoi fratelli più temibili: Tifone, Tizio o Briareo dalle cento braccia. Con questa prima descrizione Lucano, che dedica ad Anteo nel IV libro della *Farsalia* un *excursus* di circa settanta versi, introduce la figura singolare del gigante servendosi di un verbo decisamente significativo. Dice infatti che la Terra, col suo parto tardivo, di fatto risparmiò i celesti, proprio perché “non alzò” (*non sustulit*) Anteo a battaglia contro gli dèi dell'Olimpo (*La guerra civile*, IV, 597). È solo questione di tempi, perché la prerogativa di Anteo è appunto quella di “essere alzato” dalla madre: la Terra infonde forza ed energia al figlio Anteo proprio quando egli sta maggiormente a contatto con essa, dun-

que quando è sdraiato, ma soprattutto – ciò che più rileva – quando cade a terra, ovvero quando è colpito. Nello scontro con il nemico, ogni volta che il *vulnus* è tale da abbattere Anteo, il contatto con la madre terra gli dà nuovo vigore e il gigante salta su più forte di prima. Anteo è dunque letteralmente (diremmo etimologicamente) resiliente in quanto “ri-sale”, balza in piedi. La sua forza resiliente è emblematicamente determinata proprio dalla sua vulnerabilità: Anteo è tanto più forte quanto più cade. Consapevole di questa sua prerogativa, il gigante, che vive in una condizione semi-ferina nutrendosi di carne di leone e addobbando – come ricorda Pindaro (*Istmica* 4) – il tempio del padre con i teschi dei nemici sconfitti, disprezza qualunque giaciglio e preferisce dormire a contatto con la nuda terra, traendone la forza che lo farà rialzare più potente. Anteo è dunque emblema di una forza primigenia che si rigenera dalla terra, ciò che spiega anche il suo stile di vita primitivo: “viresque resumit / in nuda tellure iacens” (ri-prende le forze giacendo sulla nuda terra) dice Lucano (*La guerra civile*, IV, 604-605), servendosi anche in questo caso di un verbo significativo: *re-sumere*, dunque ri-prendere le forze da terra perciò, in sostanza, *resilire*, balzare su. La distanza rispetto alle ben più complesse figure di Osiride e Dioniso è enorme: non c'è nell'immagine di Anteo una dimensione temporale, non c'è cicatrice, non c'è segno della ferita che sia di memoria e di ammaestramento: Anteo è meccanico, semplice, banale nella sua forza costantemente rigenerata senza sforzo; per questo è primitivo e per questo è sconfitto dall'eroe portatore di civiltà, Eracle.

Nello scontro con Eracle, Anteo dispiega nella sua massima chiarezza la sua forza resiliente, e tuttavia esce sconfitto. Non in tutte le fonti la lotta tra Eracle e Anteo è ricordata come una delle dodici fatiche, tuttavia i diversi autori ne danno notizia come una delle avventure da cui l'eroe tebano uscì vincitore. Sino a quel momento Anteo per sconfiggere i nemici non aveva avuto bisogno di servirsi di un aiuto supplementare della madre terra, dunque la sua forza, la sua “virtus” – prosegue Lucano – aveva lungamente disprezzato l'aiuto della terra e non aveva l'abitudine di lasciarsi cadere, “non usa cadendi”. Anteo era dunque fortissimo per la sua

sola forza personale, pur restando in piedi, “quamvis staret”. È significativo che la proposizione concessiva sia usata in modo contrario al senso comune: chiunque è forte “perché” resta in piedi, mentre Anteo è forte “nonostante” resti in piedi. Paradossalmente la forza di Anteo si nasconde nella sua vulnerabilità, nella sua possibilità (per non dire scelta) di cadere a terra. Tuttavia, rispetto agli avversari cui il gigante è abituato, lo scontro con Eracle è uno scontro eccezionale, e Anteo vi si prepara anzitutto cospargendo il suo corpo con la sabbia perché non solo le piante dei piedi, ma tutto il corpo prenda vigore dal contatto con la terra. A sua volta Eracle, secondo l'uso dei giochi olimpici, si unge d'olio per sfuggire alla presa dell'avversario. Lo scontro ha inizio e dopo un duro confronto muscolare Eracle riesce a gettare a terra l'avversario, ma a quel punto “le vene si riempiono di sangue caldo, i muscoli si gonfiano, riacquista solidità per tutte le membra, con un corpo rinnovato [Anteo] riesce a sciogliere l'abbraccio in cui lo ha avvolto Eracle” (*ivi*, 630-632). La lotta procede con lo stupore di Eracle, che ormai comincia ad affaticarsi e a perdere energia, quando



Fig. 1
Antonio del Pollaiuolo, *Eracle e Anteo*, 1475 circa, Firenze, Museo del Bargello: “qui, su di me, Anteo, cadrà morto”.

di nuovo Anteo, questa volta senza aspettare neppure di essere colpito, si lascia cadere deliberatamente a terra, e se ne rialza più grosso e rinvigorito: *sponte cadit maiorque accepto robore surgit* (*ivi*, 642). Resosi finalmente conto dell'origine della forza del nemico, Eracle gioca di forza e d'astuzia costringendolo a restare in piedi, e dice: “resterai attaccato a me, con le membra premute sul mio petto; qui, su di me, Anteo, cadrà morto” (*ivi*, 648-649). L'abbraccio mortale di Eracle sconfigge definitivamente il gigante: la vulnerabilità di Anteo sta qui, paradossalmente, nell'impossibilità di cadere [Fig. 1].

Nel caso di Osiride – si direbbe – la ferita è sapienza e ammaestramento: le forze sono eternamente rinnovate perché la vulnerabilità ha lasciato un segno. Quando la forza resiliente è invece inconsapevole e primitiva capacità di rinascere può trovare, e trova, uno scacco definitivo che ne rompe il meccanismo di ciclica ripetizione. Significativamente tra l'altro, nell'episodio narrato da Lucano, Eracle trova la strategia, cambia tecnica e *parla*; Anteo non può far altro che tentare di ripetere l'unico gesto che sa fare e soccombe *senza mai proferire parola*.

La figura di Anteo, dodici secoli dopo Lucano, ha affascinato anche Dante che, nel canto XXXI dell'*Inferno*, si serve del gigante come mezzo di trasporto per il passaggio dal cerchio ottavo al nono. Terminato il percorso attraverso le bolge del cerchio ottavo, Dante e Virgilio giungono presso un enorme pozzo, aperto verticalmente sul fondo dell'abisso infernale; alle pareti del pozzo sono appoggiati i giganti, che con i loro corpi enormi ne occupano tutta la profondità. Arrivati qui, Dante e Virgilio si rivolgono ad Anteo per ottenere di essere trasportati alla base del pozzo, sulla lastra ghiacciata del Cocito. Le parole di Virgilio al gigante rivelano inequivocabilmente la fonte latina di Dante, ricalcando quasi esattamente le parole di Lucano. L'attenzione dantesca sembra effettivamente appuntarsi sulla miracolosa resilienza di Anteo, e se ne serve per una sorta di personalissimo contrappasso: "però ti china, e non torcer lo grifo" (*Inferno* XXXI, l. 26) intima Virgilio ad Anteo, e il bestione ubbidisce, *senza far parola*, prendendo con la sua enorme mano Virgilio e Dante e poi piegandosi giù, verso il fondo, per depositare con delicatezza il suo carico speciale [Fig. 2].

Anteo dannato non può che ubbidire alla richiesta di Virgilio, che conduce Dante per un cammino autorizzato da Dio contro cui i dannati non possono nulla. Tra i giganti presenti nel pozzo e indicati per nome (Fialte, Nembrot, Tifeo, Tizio e Briareo), non appare casuale la scelta di Anteo come strumento di uno spostamento dall'alto in basso. La punizione specifica di Anteo consiste nell'essere obbligato a un movimento verso terra che non è più spontaneo e, contrariamente a ciò che gli avveniva in vita, non gli dà affatto nuovo vigore. Toccare terra per Anteo qui è inevitabile ubbi-

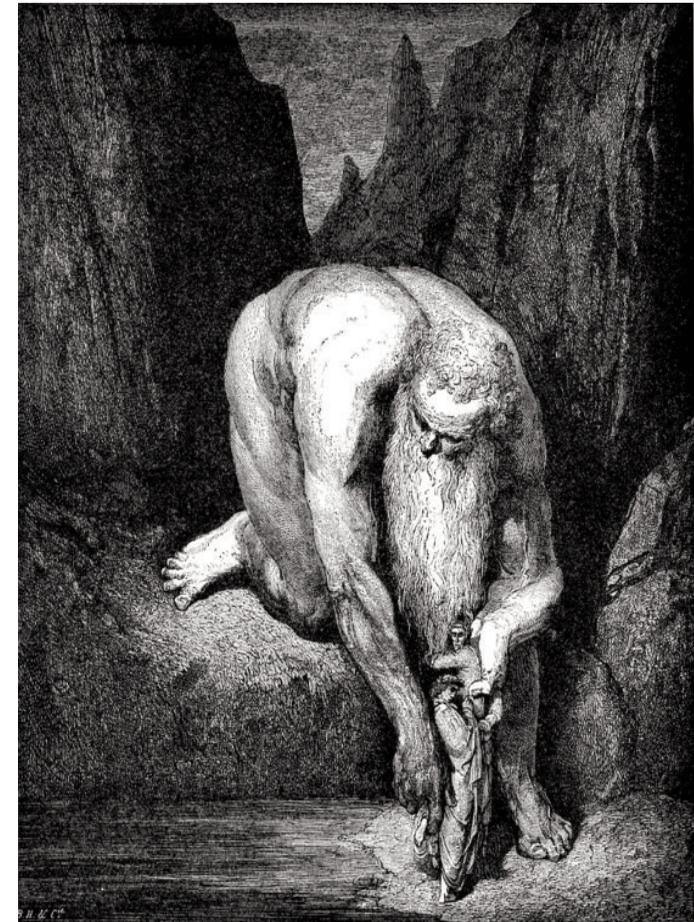


Fig. 2

Gustave Doré, *Anteo*, illustrazione della *Divina Commedia* di Dante Alighieri (*Inferno*, canto XXXI), 1861-1868: "però ti china, e non torcer lo grifo".

dienza a un volere superiore senza che ciò comporti acquisizione di forza: Anteo appoggia Dante e Virgilio sul fondo ghiacciato dell'inferno e non indugia un istante ma, con quella meccanicità priva di volontà caratteristica di tutti i dannati, riprende velocemente la posizione iniziale, come l'albero di una nave che, piegato verso il basso, ritorna poi naturalmente nella posizione eretta: "né, sì china-

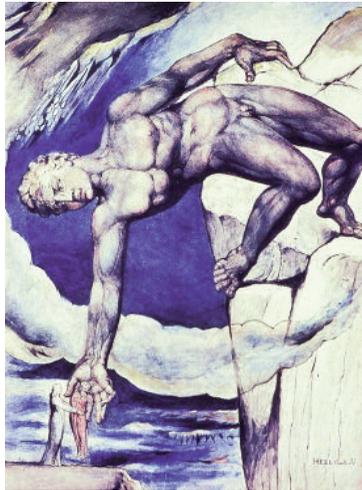


Fig. 3
William Blake, *Anteo depone Dante e Virgilio*, illustrazione della *Divina Commedia* di Dante Alighieri (*Inferno*, canto XXXI), 1824-1827, Melbourne, Gallery of Victoria: "né, sì chinato, li fece dimora, / e come albero in nave si levò".

to, li fece dimora, / e come albero in nave si levò" (*Inferno* XXXI, 144-145). Quasi come un elastico, Anteo dal basso rimbalza verso l'alto. Riprende la posizione eretta, immobile, di sconfitto e dannato. La punizione di Anteo consiste nell'inversione della sua resilienza in eterna e fissa vulnerabilità [Fig. 3].

Vulnerabilità e resilienza nella tradizione biblica

Uomini e dèi sono fatti gli uni a immagine e somiglianza degli altri. Cambiano i miti e le tradizioni, e si può discutere, come direbbero gli scolastici, sul *princeps analogatum* – il referente primario della somiglianza –, ma il dato non cambia. La vulnerabilità come carattere non solo umano è un tratto ricorrente anche nelle religioni che si ritengono non mitologiche (esse direbbero "idolatriche"). Il cristianesimo, per esempio, è semplicemente impensabile senza la figura di Gesù Cristo crocifisso e risorto, autentica apoteosi della dialettica di vulnerabilità e resilienza; anzi, fin dalle prime apparizioni dopo la resurrezione, Gesù si mostra ai discepoli e, per farsi riconoscere, mostra proprio le ferite della passione.

L'importanza del riconoscimento attraverso un carattere unico, inconfondibile, e dunque dirimente, come la ferita del corpo, emerge nel *Vangelo di Giovanni*, quando i discepoli raccontano dell'ap-

Fig. 4
Michelangelo Merisi da Caravaggio, *Incredulità di san Tommaso*, 1600-1601, Postdam, Birel-galerie: "Metti qua il tuo dito e non essere più incredulo ma credente!"



parizione a "Tommaso, uno dei Dodici, chiamato Didimo", che "non era con loro quando venne Gesù". La fede del discepolo non è sufficiente per credere all'inconcepibile, la resurrezione dell'amico; forse, più banalmente, egli sospetta che i compagni abbiano visto ciò che avrebbero voluto vedere; forse, Tommaso detto Didimo sospetta un'allucinazione collettiva, ben sapendo che mal si conciliano il desiderio e il principio di realtà. In ogni caso, lo scetticismo di Tommaso è coerente, e come ogni buono scettico non si barrica in certezze assolute e dogmatiche: Didimo lascia una porta aperta, anche se stretta, resta possibilista e avanza la celebre obiezione che non lascia spazio a dubbi: "Se non vedo nelle sue mani il segno dei chiodi e non metto il dito nel posto dei chiodi e non metto la mia mano nel suo costato, non crederò". L'eterno sogno della prova tangibile in materia di fede viene accontentato, almeno nel caso di Tommaso, e per di più in soli otto giorni: la settimana successiva, infatti, Gesù riappare ai discepoli e si rivolge direttamente a lui: "Metti qua il tuo dito e guarda le mie mani; stendi la tua mano, e mettila nel mio costato; e non essere più incredulo ma credente!" (Giovanni 20,24-29)¹ [Fig. 4].

¹ Analogo il riconoscimento di Odisseo da parte della balia Euriclea (*Odissea*, XIX, 467-475).

Il cristianesimo individua un precedente, un corrispettivo biblico nella figura del servo di JHWH, che interpreta come anticipazione profetica della vicenda terrena del Figlio. I canti del servo sono espressione di un periodo di particolari sofferenze per il popolo ebraico; essi compaiono, infatti, nei capitoli del Deutero-Isaia, un insieme di scritti risalenti all'epoca della deportazione e dell'esilio babilonese (VI secolo a.C.). Nel canto più noto, il servo di JHWH è presentato "come agnello condotto al macello":

[...] disprezzato e reietto dagli uomini,
 uomo dei dolori che ben conosce il patire,
 [...] Egli è stato trafitto per i nostri delitti,
 schiacciato per le nostre iniquità.
 Il castigo che ci dà salvezza si è abbattuto su di lui;
 per le sue piaghe noi siamo stati guariti.
 [...] Con oppressione e ingiusta sentenza fu tolto di mezzo;
 chi si affligge per la sua sorte?
 Sì, fu eliminato dalla terra dei viventi,
 per l'iniquità del mio popolo fu percosso a morte.

Ma alla vulnerabilità del servo, si accompagna la fede nella resilienza, perché "dopo il suo intimo tormento vedrà la luce", "il mio servo avrà successo, sarà onorato, esaltato e molto innalzato" (*Isaia* 52,13-53,12).

Il Dio di Abramo, di Isacco e di Giacobbe è per definizione – lo denuncia il Nome stesso (*Esodo* 3,14) – "colui che c'è", che è presente e vicino (Belloni 2002: 125-127). "Il Signore – infatti – è vicino a chi ha il cuore ferito" (*Salmo* 34,19); Egli è "colui che risana i cuori affranti e fascia le loro ferite" (*Salmo* 147,3).

Il popolo ebraico ha una drammatica consuetudine con la vulnerabilità, tanto che la ferita, più che incidente o accidente, pare essere sua identità, storia e destino. Facendo riferimento alla lotta di Giacobbe con l'angelo al guado del fiume Iabbok (*Genesi* 32,23-33), Zvi Kolitz osserva che Giacobbe ne esce riconosciuto e benedetto, ma ferito [Fig. 5]. "Le dirò in che cosa consiste la benedi-



Fig. 5
 Pier Francesco Mazzucchelli detto il Morazzone, *Lotta di Giacobbe con l'Angelo*, 1610, Milano, Museo diocesano. L'immagine meglio di ogni altra rappresentazione sul tema evidenzia la slogatura della gamba di Giacobbe: "La lotta di Giacobbe con l'angelo al guado del fiume Iabbok".

zione e in che cosa la ferita: la ferita è la benedizione!" (Kolitz 1997: 68). Poi, citando Nikos Kazantzakis:

"L'uomo urla, piange, mendica, si nasconde nelle grotte, si rannicchia nei fossati – fa di tutto per sfuggirgli. Ma Jahvè è piantato come un pugnale nel suo cuore". [...] Questa è la ferita. Da essa dipende il

nostro compito! È la ferita esistenziale di cui parla Heidegger, e che gli ebrei, si può ben dire, conoscono molto più di qualunque altro popolo al mondo: la ferita dell'esistenza. Io non ho perso ad Auschwitz nessuno di coloro che conoscevo, eppure non passa giorno che io non pensi ad Auschwitz. Non riesco a non sentire su di me qualsiasi tragedia, ovunque essa accada. Ciò che avviene in Bosnia o altrove mi tocca personalmente. Questa è una ferita. Prendi il quotidiano: ogni giorno è una ferita. (*ivi*, 69)

Ma anche Adonai – ed è ciò che qui più ci interessa rilevare – ha la stessa consuetudine con la vulnerabilità del suo popolo. La teologia ebraica (se così si può dire, perché si tratta di un'espressione alquanto discutibile) esclude categoricamente la vulnerabilità dell'Eterno, perché il Santo, a differenza degli dèi del mito, non ha dimensione corporea. Esiste, però, nella tradizione ebraica (soprattutto nella mistica), la figura personificata della presenza e del dimorare di dio tra gli uomini: la *shekinah*. "La *Shekhinah*, il discendere di Dio tra gli uomini ed il suo abitare tra loro, viene rappresentato come una scissione che avviene in Dio stesso. Dio stesso si separa da sé, si dona al suo popolo, soffre con lui il suo dolore" (Rosenzweig 1985: 438). Proprio per il fatto di soffrire in esilio col suo popolo il dolore del suo popolo, secondo Rosenzweig, Dio stesso "si rende bisognoso di redenzione" (*ivi*, 439).

La resilienza, la redenzione di Adonai e del suo popolo dipendono dal culto. Dopo l'esilio babilonese, il corpo del popolo, ferito e sparso definitivamente con la diaspora del 70 d.C., subisce l'ennesima ulteriore dispersione con la cacciata dalla penisola iberica alla fine del '400. Non a caso, proprio mentre sulle membra del popolo ebraico si accanisce l'inquisizione spagnola, nella scuola qabbalistica di Isaac Luria (1534-1572) si compie un poderoso sforzo dottrinale capace di dare voce al bisogno di resilienza. Il grande mistico rielabora l'antica idea midràshica di una creazione precedente l'attuale creazione e la reinterpreta alla luce dello *Zohar*, il medievale *Libro dello splendore*. Ne scaturisce la dottrina della *sheviràth ha-kelim* (la "rottura dei vasi"), secondo la quale un primo tentativo di creazione del mondo fallì, perché i vasi che avrebbero

dovuto contenere la luce divina originaria non ne furono capaci e andarono in frantumi. Da allora, un'infinità di scintille divine si trova dispersa nella materia, e "redenzione significa appunto ristabilire il tutto originario, o *Tiqqun*" (Scholem 1993: 277). La resilienza divina giustifica la vulnerabilità umana: "Israele era stato disperso nell'esilio per potere radunare le scintille sparse delle anime sante e della luce divina, e per «risollevarle» con le azioni devote e con le preghiere dalle loro rispettive prigioni" (*ivi*, 317). Novello Iside,

l'uomo giudaico adempie le infinite usanze e prescrizioni "per l'unificazione del Dio santo e della sua *Shekhinah*". [...] La gloria di Dio, dispersa in innumerevoli scintille in tutto il mondo egli la raccoglierà dalla dispersione e la riporterà un giorno nuovamente a colui che è spoglio della sua gloria. Ciascuno dei suoi atti, ciascun adempimento di una legge, porta a compimento un tratto di questa unificazione. Confessare l'unità di Dio, l'ebreo lo chiama: unificare Dio. [...] qui tra i due si gioca nulla meno che il processo di redenzione che abbraccia Dio, il mondo e l'uomo. (Rosenzweig 1985: 439)

Negli ultimi giorni, dunque, quando comparirà il messia e tutto il popolo d'Israele sarà finalmente riunito, anche Adonai sarà ricomposto.

La vulnerabilità e la resilienza che caratterizzano la fede biblica passano a maggior ragione nell'eresia antropomorfa dell'ebraismo che è il cristianesimo. Rosenzweig, l'autore che più di ogni altro ha spinto avanti il dialogo tra le due fedi, coglie nell'amore divino per l'uomo il nucleo comune delle due concezioni teologiche: il "divino donar-se-stesso" fino alla "piena autonegazione [...] per la quale Dio stesso «discende», dona se stesso all'uomo, si abbandona in preda a lui" (Rosenzweig 1985: 175-178). Ciò facendo, il filosofo evoca un'altra celebre dottrina di Isaac Luria, lo *tzimtzum* (la contrazione originaria del divino). In principio, prima di creare il cielo e la terra, lo *En sof* – l'infinito, "il principio divino inconoscibile, che trascende completamente la creazione e che, prima di dar vita al cosmo, riposa nel proprio mistero, pervadendo di sé la totalità. È l'assoluta perfezione, nella quale non vi sono né distinzioni né dif-

ferenziamenti" (Busi 1999: 678) – decide liberamente di contrarsi per fare spazio ad altro da sé. In tal modo, lo *En sof*, generando il nulla nel quale avverrà la creazione, rinuncia a essere tutto, si limita, si abbassa ontologicamente a ente tra gli enti.

Nel cristianesimo, la figura analogica di *shekinah* e *tzimtzum* è la *kenosi* (Levinas 2000), letteralmente lo "svuotamento" del divino (Pareyson 1995: 477). Il testo di riferimento è il versetto 7 dell'inno della *Lettera ai Filippesi*, in cui, con la dialettica di morte e resurrezione, abbassamento e innalzamento, si ripresenta la figura della vulnerabilità seguita dalla resilienza:

Abbiate in voi gli stessi sentimenti che furono in Cristo Gesù,
il quale, pur essendo di natura divina,
non considerò un tesoro geloso
la sua uguaglianza con Dio;
ma spogliò [ἐκένωσεν, svuotò] se stesso,
assumendo la condizione di servo
e divenendo simile agli uomini;
apparso in forma umana,
umiliò se stesso
facendosi obbediente fino alla morte
e alla morte di croce.
Per questo Dio l'ha esaltato
e gli ha dato il nome
che è al di sopra di ogni altro nome;
perché nel nome di Gesù
ogni ginocchio si pieghi
nei cieli, sulla terra e sotto terra;
e ogni lingua proclami
che Gesù Cristo è il Signore, a gloria di Dio Padre. (Filippesi 2,5-11)²

² Pur rivendicando la figura del dio ferito, il cristianesimo tende fatalmente a identificarsi con il dio trionfante e dominatore. La *kenosi*, invece e in contrasto con ogni esaltazione della potenza mondana, è uno dei tratti essenziali della teologia del tedesco Dietrich Bonhoeffer, martire della resistenza contro il nazismo (Gallas 1995: 420-426).

La coscienza caduta, ferita, prigioniera del suo dio

La filosofia, avida di sapere e curiosa di misteri, non poteva restare indifferente davanti a tutto questo. La fortuna filosofica dell'inno cristologico della *Lettera ai Filippesi*, per esempio, è a dir poco sconfinata (Tomatis 1994: 203) e c'è chi ritiene sia la matrice nascosta della dialettica e della tripartizione del poderoso sistema hegeliano (Marini 1996); ma l'autore che concentra maggiormente la propria attenzione su questi temi – dal mito pagano, passando per la contrazione qabbalistica di Dio, fino all'inno cristologico di Paolo – è il più giovane compagno di scuola di Hegel: Schelling.

La *Filosofia della mitologia* e la *Filosofia della rivelazione* costituiscono i due principali capitoli di un grande affresco cosmoteandrico che origina dalla contrazione divina (Schelling 1991) e dalla successiva creazione del mondo e dell'*Urmensch*, l'uomo originario. Come noto, in principio ogni creatura – agli occhi del Creatore – "era cosa buona" ("bella"), tanto più l'uomo, che "era cosa molto buona" (Genesi 1,31). Ma proprio l'*Urmensch* è responsabile della caduta, il primo grande *vulnus* al creato e all'ambizioso progetto divino. Mitologia e rivelazione, secondo Schelling, non sono altro che le due fasi principali della grande epopea del risollevarlo dell'uomo caduto (ma anche, dal punto di vista divino, del ristabilimento dell'ordine della creazione).

L'umanità, essendosi colpevolmente allontanata dal Creatore, smarrisce sé stessa e perde il contatto col "dio unico" del monoteismo originario. Persa l'unità, l'umanità si disperde in lingue e popoli differenti, ciascuno con i suoi dèi. Il politeismo, con tutte le sue molteplici fasi e figure, rappresenta un unico grande processo teogonico, perché ora l'uomo, solo con sé stesso, deve rigenerare Dio nella propria coscienza. Dopo la caduta, la successione degli dèi segna le tappe del tortuoso percorso di ritorno all'unità della coscienza da un lato e del divino dall'altro. Il politeismo è un processo spirituale interno alla coscienza, esso è necessario ma non reale, perché solo il Creatore ha consistenza ontologica. Se, nel suo complesso, la molteplicità degli dèi è espressione della lacera-

zione e della dispersione della coscienza umana, i singoli dèi delle diverse mitologie sono, di volta in volta, l'espressione passeggera, ma necessaria, di una fase dello sviluppo della coscienza umana ancora inconsapevole di sé. L'intera vicenda mitologica, dunque, descrive l'odissea della coscienza ferita in cerca del suo approdo, della sua patria, della sua unità.

Il passaggio dalla fede in un dio alla fede in un altro dio segna un superiore livello raggiunto dalla coscienza, ma si tratta di un processo doloroso che rinnova a ogni tappa la sofferenza per l'abbandono di ciò che è stato e la fatica della continua rinascita. Ogni teogonia comporta un lutto, una nuova ferita. La coscienza non vorrebbe rinunciare a sé, ma "non può resistere" al dio nuovo che viene, dunque si trova "dubbiosa, smarrita, serrata in quell'angoscia in cui, in senso stretto, non sa entrare né sa come uscirne" (Schelling 1990: 127).³ La coscienza "non sa assolutamente resistere alle richieste dell'altro dio", ma "non può sbarazzarsi dell'essere con cui essa stessa è cresciuta aggrovigliata al dio, senza provare le più atroci sensazioni". La coscienza "sente la separazione dal dio come una lacerazione sanguinante, che infatti fu messa in scena in alcune religioni [...] infliggendo ferite reali". Secondo Schelling, infatti, nulla è casuale nell'orizzonte mitologico, e figure divine e riti religiosi derivano direttamente dai tormenti della coscienza, la quale, "come a causa di un'interiore necessità esprime il suo sentimento del dio mimandolo tramite gesti, movimenti, azioni esteriori" (*ivi*, 128). Se, in generale, la molteplicità degli dèi rappresenta la lacerazione della coscienza, in particolare gli dèi feriti spesso rappresentano uno stadio dello sviluppo mitologico, e dunque della coscienza, che sta per essere abbandonato; per esempio, osserva Schelling, è ricorrente la zoppia (Efesto, Zeus Ammone, l'egizio Arpocrate, Eracle tebano). La più chiara rappresentazione di uno di questi drammatici passaggi si trova nel *Primo libro dei re* al capitolo 18. Sul

³ "Questo significato corrisponde perfettamente all'interpretazione böhmiiana e baaderiana dell'angoscia come sentimento che accompagna inevitabilmente ogni nascita, in quanto attraversamento di strettoie: la fuoriuscita, l'uscita che è lo stesso nascere richiede il prezzo dell'angoscia" (Procesi 1990: 189).

monte Carmelo si svolge una vera e propria sfida per la vita e per la morte tra il profeta del Signore, Elia, e uno stuolo di quattrocentocinquanta profeti di Baal e altri quattrocento di Asera. Il problema è una terribile siccità in Samaria, cui si aggiunge (o forse motivata da) l'infedeltà del popolo d'Israele che tradisce Adonai con altri dèi e per di più perseguita e uccide i profeti del Signore. Elia, dunque, è l'ultimo rimasto, ma non sembra intimorito, anzi, davanti al popolo riunito egli sfida sicuro di sé (del suo dio) un migliaio di profeti e sacerdoti pagani: verranno posti due giovenchi opportunamente squartati su due pire, ma queste non verranno accese; "Voi invocherete il nome del vostro dio e io invocherò quello del Signore. La divinità che risponderà concedendo il fuoco è Dio!". Quelli "invocarono il nome di Baal dal mattino fino a mezzogiorno, gridando: «Baal, rispondici!»". Ma, visto che "non si sentiva un alito, né una risposta", "Elia cominciò a beffarsi di loro dicendo: «Gridate con voce più alta, perché egli [...] forse è soprapensiero oppure indaffarato o in viaggio; caso mai fosse addormentato, si sveglierà». Gridarono a voce più forte e si fecero incisioni, secondo il loro costume, con spade e lance, fino a bagnarsi tutti di sangue".

L'aggiunta, «secondo il loro costume», – commenta Schelling – mostra come questo non fosse un uso accidentale o straordinario ma comune. Degli stessi è detto: essi si trascinarono zoppicando attorno all'altare [...] perciò non sbaglieremo a sostenere che questo zoppicare non era senza significato; e che altro poteva esprimere, se non il sentimento del dio diventato unilaterale invece di unitotale, come era prima, e unilaterale perché ora lo fronteggia un'altra potenza, mentre prima era l'unico, l'esclusivamente esistente? Allo stesso modo la mitologia greca fa apparire Efesto zoppicante nell'assemblea degli dèi olimpici, infatti anch'egli è un dio un tempo onnipotente [...]; di ciò resta ancora la traccia nel mito greco, in quanto Zeus lo scagliò giù dal cielo, dunque dalla sede dell'uno onnipotente, sulla terra e per questo egli divenne zoppo. (Schelling 1990: 128)

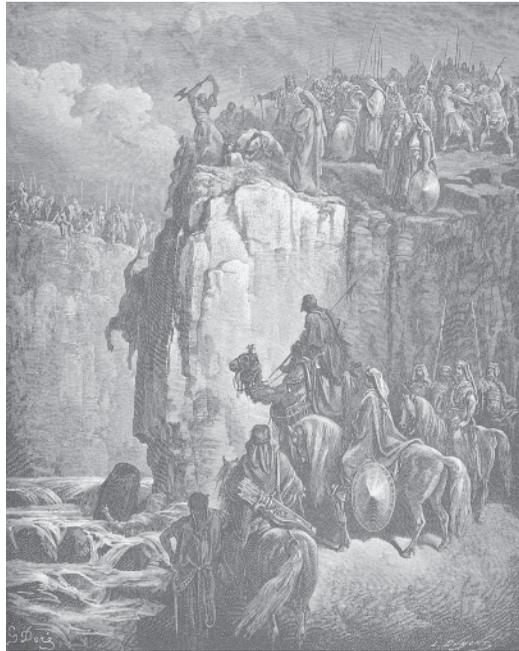


Fig. 6
Gustave Doré, *La strage dei profeti di Baal*, incisione per l'edizione della Bibbia del 1874.

Poi Elia venne ascoltato, e mai vittoria di un dio fu più netta. Quando, infatti, fu evidente che Baal non avrebbe risposto, Elia, soddisfatto, e a dire il vero anche un po' strafottente, non si limitò a pregare il suo Signore, ma ordinò di riempire quattro brocche d'acqua e versarle sull'olocausto e sulla legna del proprio altare. Teatralmente, ordinò di farlo ancora, per ben tre volte, fin che l'acqua scorreva ovunque. Poi disse: ««Signore, rispondimi e questo popolo sappia che tu sei il Signore Dio e che converti il loro cuore!». Cadde il fuoco del Signore e consumò l'olocausto, la legna, le pietre e la cenere, prosciugando l'acqua». A tal vista, tutti si prostrarono a terra e credettero. Ma non era ancora finita: perché la vittoria fosse definitiva – Schelling probabilmente direbbe per una necessità interiore della coscienza – “Elia disse loro: «Afferrate i profeti di Baal; non ne scappi uno!». Li afferrarono. Elia li fece scendere nel torrente Kison, ove li scannò” [Fig. 6]. Non una parola di più. Una sapiente regia e la scena cambia improvvisamente: “Acab andò a mangiare e a bere. Elia si recò alla cima del Carmelo” a

scrutare il mare. Nel silenzio del cielo terso comparve una nuvoletta lontana. Poi, “il cielo si oscurò per le nubi e per il vento; la pioggia cadde a dritto”.

Schelling non guarda solo al processo nel suo avanzare verso il nuovo, ma introduce un'interessante considerazione sugli dèi sconfitti, o meglio, sulla coscienza loro devota. Essa, di fronte all'evidenza della divinità del nuovo dio, non sa distaccarsi da sé e si aggrappa alla vecchia fede. Schelling collega questo sentimento a ciò che i greci chiamavano *deisidaimonia*, termine solitamente tradotto con “timore dei demoni” e “superstizione”, ma che per il filosofo “è paura o angoscia per il Dio, angoscia di perdere il Dio”: è il sentimento di

uno che dubita della sua fede ed è spaventato, che nell'angoscia non sa più cosa fare, che fa tutto il possibile per assicurare la realtà del dio, che quindi, secondo la spiegazione di questa parola data da Clemente Alessandrino, divinizza tutto, legno e pietra, ed in cui lo spirito e l'uomo [...] è perciò completamente schiavo (soggiogato). [...] Piena infatti di ansia e di gelosia e addirittura con armi mortali la coscienza protegge quel tesoro che è sprofondata [...] e riempie con la sua paura anche l'animo che si apre al dio liberatore. (*ivi*, 129)

D'altra parte, per aver dubitato del dio in cui è cresciuta, per essere stata tentata dal nuovo dio sconosciuto, la coscienza “sente come una *colpa che esige sangue*. Per questo avvengono a questo punto i primi sacrifici cruenti di espiatione”. Fin che il dio è unico e incontrastato, come nel caso di Urano, non vi sono sacrifici: essi “prima di Crono non erano praticati” (*ivi* 129). “Il passaggio della coscienza dal Dio uno, al quale essa era dapprima esclusivamente legata, a un *nuovo* o a un *altro* Dio viene rappresentato come un adulterio (ogni rapporto esclusivo viene pensato come matrimonio)” (Schelling 1972a: 458).

La mitologia è espressione della caduta, dell'assoggettamento della coscienza, ma, al tempo stesso, della lotta che la coscienza combatte con sé stessa per la propria liberazione.

Il dio resiliente e liberatore: Dioniso

Schelling spiega il divenire con la dottrina delle potenze. Si tratta di tre principi che agiscono nella natura di dio e che, da questa, sono trasmesse a ogni sua creatura; dunque, a cascata, alla coscienza umana e alla mitologia. La prima potenza stabilisce il dominio di un'oscura necessità. La seconda vi si oppone come potenza emancipatrice. Nelle diverse mitologie appaiono dèi che esprimono questo passaggio decisivo dell'evoluzione della coscienza umana. Si tratta, dunque, dello stesso dio, "comune a tutti i popoli", che però assume nomi, volti, sembianze diverse in ogni tradizione. Ebbene, "Dioniso è il nome greco di quel Dio", che per altri è Bacco, Hercules, Melkarth (l'Eracle fenicio), Tammuz, Osiride, Adone, ecc. (Frank 1994: 263). In questo modo Schelling giustifica le analogie tra le differenti mitologie:

se qualcuno affermasse che sulla presentazione dei dolori di Dioniso nei misteri greci ha influito il mito egiziano di Osiride, che cioè qualcosa di egiziano si è propagato in Greca, io non lo accetterei [...] non ammetto una propagazione dei concetti mitologici da un popolo all'altro. Io mi dichiaro cioè contrario a una simile derivazione puramente esteriore [...] per noi essi sono concetti necessari, ed è in questo modo che spieghiamo le concordanze. (Schelling 1972b: 65)

Nel Novecento, direttamente ispirata dal lavoro di Kerényi, assistiamo a una singolare ripresa narrativa di questa concezione nella tetralogia dedicata al mito da Thomas Mann. Egli parla delle figure mitiche come "modelli ripetibili", "archetipi dell'essenza umana", "schemi senza tempo" cui la vita si adegua (Mann 1997). Per questo i miti e gli dèi si ripetono, sono riconoscibili nelle diverse tradizioni e mitologie, come nel caso di Tammuz e Osiride, "il dio sbranato, sepolto e poi risorto" [Fig. 7].

Giacobbe intratteneva rapporti religiosi con la gente di Scekem. Seb-

Fig. 7
"Osiride, il dio sbranato, sepolto e poi risorto".



bene infatti la divinità che ivi adoravano non fosse altro che una forma di Adonai, il pastore siriano e bel signore, e di Tammuz, il giovane fiorente sbranato dal cinghiale e che in Egitto chiamavano Usir, la vittima, tuttavia (...) questa divinità aveva assunto una particolare impronta concettuale, per cui le era stato dato il nome di El elion, Baalbeit, il nome cioè dell'Altissimo, del Signore del patto, creatore e padrone del cielo e della terra. Una tale concezione della divinità piaceva a Giacobbe e gli sembrava giusta. Egli era propenso a riconoscere nello sbranato figlio di Scekem, il vero e sommo Dio, il Dio di Abramo. (Mann 1980: 75)

Dioniso, però, può "compiere la sua opera nella coscienza soltanto gradualmente" (Schelling 1972a: 459). La gradualità dell'azione emancipatrice di Dioniso (a sua volta scandita dalle tre potenze) spiega le diverse figure dello stesso dio e molte delle apparenti contraddizioni dei racconti mitici che lo riguardano. Schelling individua in Zagreo, Bacco e Jacco la "triade dionisiaca": "Dioniso è il nome comune di quelle tre forme passando attraverso le quali il dio sorge e si genera per la coscienza" (Schelling 1972b: 67). Nella

sintesi di Walter Kasper (1986: 414):

Il primo Dioniso è Dioniso-Zagreos, il Dioniso senza pietà, selvaggio, disumano, il Dioniso più misterioso e più sinistro. [...] A lui si oppone Dioniso-Bacco, il Dioniso benefico, amico degli uomini, mite e clemente. Quest'ultimo, in quanto vincitore del primo, conduce verso il Dioniso puramente spirituale, al Dioniso della gioia piena [...]. Egli è il Dioniso-Jacco [...] il fine dell'intero movimento, in lui è restaurato l'inizio. È il padrone del futuro, di un tempo ancora da venire, di una religione e di una chiesa future. Come tale fu venerato nei misteri e in tal modo il processo mitologico e i misteri rinviavano oltre se stessi al futuro, a un avvento di Dio.

Passo passo, Dioniso accompagna come liberatore l'intero processo mitologico fino alla sua crisi finale e al compimento nei misteri. Nelle sue prime apparizioni il "nuovo dio"⁴ libera rompendo ogni genere di vincoli. "Dioniso o la sua azione sulla coscienza si manifesta dapprima con un entusiasmo insensato, che viene chiamato orgasmo. La coscienza, sentendosi improvvisamente libera dal dominio opprimente del dio reale, deve quindi diventare per così dire ebbero". Le prime vittorie del dio vengono celebrate pubblicamente con cortei festosi, processioni falliche e chi si oppone viene lacerato dalle Menadi. La figura matura di Dioniso, invece, viene celebrata nei misteri, poiché ormai si tratta di un dio spirituale. Anche il vino, infatti, "contiene un vero segreto, corrisponde al completo mutamento, cioè alla spiritualizzazione del dio soltanto reale, materiale". Il simbolo di Dioniso, il vino, esprime e concentra tutta la ricchezza della vicenda del dio in termini di vulnerabilità e resilienza; esso infatti "non è un immediato dono della natura, come il grano; è un succo spremuto con la forza, che passando attraverso una sorta di morte ottiene una vita spirituale" (Schelling 1972b: 13-25).

⁴ "Questa divinità, questo dio nuovo che tu deridi, sarà grande un giorno nell'Ellade, più di quanto possiamo immaginare": EURIPIDE, *Baccanti*, vv. 272-274.

Dioniso e Cristo

La dolorosa vicenda di lacerazione e sacrificio di Dioniso, alcuni riti misterici a lui connessi, il simbolo del vino, l'attributo di "salvatore" (*soter*), persino il racconto che le baccanti mangiassero il corpo del loro signore (Frank 1994: 267,289-293), tutto questo ha fatto sì che Dioniso fosse spesso interpretato come una prefigurazione di Cristo.⁵ Secondo Schelling, in effetti, Cristo è il compimento – nella rivelazione (ovvero su di un piano ulteriore e definitivo) – del compimento della mitologia che è Dioniso, e ciò che li accomuna è la seconda potenza liberatrice.⁶

Il politeismo stesso giunge a percepire dolorosamente la propria fine di fronte all'avvento di Cristo. Schelling, come prima di lui Eusebio di Cesarea e Pascal, interpreta in tal senso il passo di Plutarco in cui si racconta l'annuncio della morte del dio Pan (*Il tramonto degli oracoli* 17). La voce misteriosa viene udita durante il regno di Tiberio (14-37 d.C.), dunque:

se si vuole concedere un significato alla storia, il grande Pan che è morto è lo stesso Principio cieco, cosmico, [...] che aveva dominato per tutto il tempo del paganesimo [...]. La morte di Cristo, in quanto essa annullava la forza di ogni potenza extradivina e cosmica come tale, era la fine comune del paganesimo e del Giudaismo, il quale, era sottomesso anch'esso ancora a elementi cosmici. (Schelling 1972b: 328)

La morte di Pan – o Tammuz/Dioniso, secondo l'interpretazione di

⁵ Come si è già visto, Dioniso ed Eracle (colui che, tra l'altro, libera Prometeo) sono espressioni della stessa potenza emancipatrice. Da qui l'esplicito accostamento anche di Eracle (anch'egli "soter") a Cristo, salvatore e liberatore (Schelling 1990: 149-165).

⁶ Già Hölderlin (1958; 1994) aveva parlato nella sua poesia (*L'unico*) di Cristo come dell'ultimo della stirpe degli dèi. Sulla stessa linea, Nietzsche (1988: 22): "quasi due millenni e non un solo nuovo Dio". Sempre nell'*Unico*, anche Hölderlin – l'altro straordinario compagno di scuola di Schelling – parla di Cristo come "fratello d'Eracle". Sulla base di questo accostamento ricorrente, è possibile interpretare lo scontro tra Ercole e Anteo come il prevalere del logos sulla muta ripetitività del mito, dunque come prefigurazione del superamento del paganesimo da parte del cristianesimo.

Graves (1983: 91) – non solo è accostata, ma è causata da quella del suo antagonista e successore, Cristo. L'esito delle due morti è opposto, ma non si discosta da ciò che si è ripetuto nello sviluppo delle figure del politeismo: la successione di un dio con un altro, la fine del paganesimo e l'inizio del cristianesimo. Ciò che però più conta per Schelling è che qui, ormai, non si tratta più di una nuova tappa della storia del mito, ma di un superamento definitivo della mitologia. La morte di questi dèi è necessaria, mentre quella di Gesù è frutto di una decisione autonoma. Oltre che liberamente scelta, la morte di Cristo è effettiva, reale, storica, non espressione e rappresentazione di un processo interiore della coscienza, perché Cristo, essendo di natura divina, è una realtà effettiva oltre e fuori dalla coscienza umana.

Con la liberazione di Cristo, dunque, l'uomo caduto si risollewa, e si compie la dialettica di vulnerabilità e resilienza. Tutto questo avviene nella *kenosi*, "l'idea base del cristianesimo" che emerge da quel "magnifico passo" che è l'inno della *Lettera ai Filippesi* e che vede nella rinuncia del Figlio il modello: "ognuno, come Cristo, non deve badare a sé, ma all'altro" (Schelling 1972b: 150).⁷ Il politeismo si compie nella diminuzione della coscienza, nella *kenosi* dell'io umano che, dopo la *hybris* della caduta, rinuncia a essere tutto e riconosce l'esistenza reale e l'alterità del divino.

La cicatrice filosofica

Nella riflessione filosofica di Schelling, dunque, è come se il cristianesimo avesse finalmente ristabilito l'ordine della creazione che la caduta aveva compromesso. Il gesto irresponsabile dell'*Urmensch*, infatti, non ricade soltanto sull'uomo, ma su tutto il creato, perché ciò che era stato escluso dal Creatore fin dal principio, il male, viene riportato in gioco dalla creatura. Schelling rompe con la teodicea tradizionale e, non volendo rivestire ancora una volta i consueti panni apologetici dell'avvocato di dio, parla esplicitamente

del "male *in* Dio". Se il male esiste – e di questo non si può dubitare –, e se tutto ciò che esiste trova la sua origine in dio, allora anche il male deve necessariamente essere in qualche modo ricondotto a lui. Nella infinita natura divina originaria, infatti, tutto è presente, in potenza; anche la possibilità del male. Ma la prima manifestazione divina, come si è visto, consiste in una limitazione, nella rinuncia a essere tutto: con il suo primo atto, frutto di una scelta assolutamente libera, dio decide per l'essere e per il bene, escludendo dall'orizzonte di ciò che diviene effettivamente reale il nulla e il male. Con la caduta, l'*Urmensch* riattiva il processo ontologico di quelle potenze che erano state escluse fin dal principio, e fanno così la loro comparsa il male, la malattia, la morte, la sofferenza, insomma: la vulnerabilità umana e di tutto il creato.

L'uomo, però, per sua stessa natura, "è spinto alla rinascita". Egli, in generale, cerca di contrastare la propria vulnerabilità, ma il disordine e il bisogno di resilienza non riguardano solo l'uomo: "vi è nella natura stessa una aspirazione allo stato più perfetto". Tutto ciò si rispecchia nella filosofia, poiché anch'essa "ha come suo massimo scopo quello di restaurare quella coscienza distrutta". Il vero filosofo "aspira ad annodare di nuovo insieme internamente le cose e i fenomeni che sono divenuti l'un l'altro completamente estranei ed esterni" (Schelling 1972a: 434).

Visto che "la più verosimile derivazione della parola σοφός, σοφία resta ancor sempre quella della parola σόος, tutto, intero, intatto", "la vera filosofia mira soltanto al tutto, e vuole ricostituire la coscienza nella sua totalità, integrità". Dunque, "il filosofo che conosce il suo mestiere è il medico che ricuce e fa guarire con mano morbida, lenta le profonde ferite della coscienza umana" (Schelling 1972a: 435).

La resilienza del Barone di Münchhausen

Se il baricentro della filosofia dell'Ottocento (e soprattutto di quella tedesca che a buon diritto può essere definita classica) è per lungo tempo posizionato sul nesso coscienza-pensiero, col

⁷ Courtine 1998: 279; Tilliette 1974: 91; Kasper 1986: 438-445.

passare del tempo la centralità di tale nucleo tematico viene messa via via in discussione dalla crisi del soggetto e dal progressivo spostamento dell'attenzione sul linguaggio. Ben prima della svolta linguistica del Novecento, alle ferite della coscienza umana si aggiungono quelle del linguaggio. Il filosofo-medico non arretra nella sua paziente e pietosa opera di ricucitura, ma il problema si fa molto più serio, perché il chirurgo coincide con il paziente. La crisi linguistica, in quanto tale, è crisi filosofica, perché linguaggio e pensiero sono talmente innervati uno nell'altro da condividere il medesimo destino. Alla filosofia "è essenziale il linguaggio, e cioè la forma in cui i concetti sono esposti"; il linguaggio è "il medium in cui soltanto si sviluppa il pensiero filosofico. [...] un medium che non è propriamente concettuale, ma linguistico: lo stile o la forma espositiva", perché in "filosofia il linguaggio o lo stile non è esteriore alla cosa stessa, ma appartiene costitutivamente alla cosa" (Adorno 2007: 51).

Il primo importante sintomo di malessere si manifesta subito, nei primi mesi del Novecento, e già nel 1902 esce la *Lettera di Lord Chandos* di Hugo von Hofmannsthal: "un manifesto del deliquio della parola e del naufragio dell'io nel convulso e indistinto fluire delle cose non più nominabili né dominabili dal linguaggio" (Magris 1991: 6-7). Nell'epistola a Francesco Bacone, Lord Philipp Chandos si trova costretto a descrivere la propria miserevole condizione per cercare di rendere ragione della "totale rinuncia all'attività letteraria" (von Hofmannsthal 1991: 33). Il mio caso, confessa, "è questo: ho perduto ogni facoltà di pensare o di parlare coerentemente su qualsiasi argomento". E ricorda: "le parole astratte, di cui la lingua, secondo natura, si deve pur valere per recare a giorno un qualsiasi giudizio, mi si sfacevano nella bocca come funghi ammuffiti". E ancora: "Ogni cosa mi si frazionava, e ogni parte ancora in altre parti, e nulla più si lasciava imbrigliare in un concetto" (ivi, 43-45). In quel momento, conclude, "ho sentito con una certezza non scevra del tutto di un sentimento doloroso, che [...] in tutti gli anni di questa mia vita non scriverò più" (ivi, 59).

Nel 1921, due autori diversi tra loro quanto Rosenzweig e Witt-

genstein accusano simili patologie: il primo descrive accuratamente il decorso di una forma di "*apoplexia philosophica*", malattia capace di paralizzare il soggetto e di renderlo incapace di esprimersi (1987). Ma la diagnosi più dura sulla filosofia è sicuramente quella di Wittgenstein (1979), nota soprattutto per la proposizione 7, la lapidaria conclusione del *Tractatus*: "Su ciò, di cui non si può parlare, si deve tacere".

Peccato, perché, a ben vedere, è proprio delle cose più interessanti che si deve tacere. Il problema è serio, anche perché, ormai, neppure un dio ci può salvare, ferito o meno che sia. Nato e maturato nella lotta originaria col mito, il logos ferito ora non può sperare nel soccorso divino. Dopo Kant, la ragione – "il più alto bene sulla terra", "la suprema pietra di paragone della verità" (Kant 2000: 81) – è l'unica sovrana e nulla sfugge al suo giudizio (nemmeno la ragione stessa). Così, della vulnerabilità del linguaggio si deve occupare la lingua e delle ferite del pensiero si deve occupare la filosofia. *Etsi deus non daretur*, direbbe Bonhoeffer.⁸

Adorno condivide la diagnosi di Wittgenstein, però respinge con durezza le conclusioni, perché non si tratta di una terapia, ma di una resa incondizionata. Il "logoramento del linguaggio" descritto da Hofmannsthal è un rischio cui si espone più di ogni altro il linguaggio filosofico. Ma

quando Wittgenstein spiega che bisogna dire solo ciò che può esse-

⁸ "Dobbiamo vivere nel mondo, *etsi deus non daretur*, come se Dio non esistesse. [...] Dio ci fa sapere che dobbiamo vivere come uomini che se la cavano senza Dio. Il Dio che è con noi, è il Dio che ci abbandona («Dio mio Dio mio perché mi hai abbandonato?» Marco 15,34). [...] Con e al cospetto di Dio noi viviamo senza Dio. Dio si lascia scacciare dal mondo, sulla croce, Dio è impotente e debole nel mondo e così e soltanto così rimane con noi e ci aiuta. Matteo 8,17 è chiarissimo: Cristo non aiuta in virtù della sua onnipotenza, ma in virtù della sua debolezza, della sua sofferenza! Qui sta la differenza determinante rispetto a qualsiasi altra religione. Il senso religioso dell'uomo lo indirizza, nel bisogno, alla potenza di Dio nel mondo, Dio è il *deus ex machina*. La Bibbia indirizza gli uomini all'impotenza e alla sofferenza di Dio; solo il Dio che soffre può venire in aiuto. Solo in questo senso si può dire che l'accennata evoluzione del mondo verso la maggiore età, sgombra il terreno da una falsa visione di Dio e apre la via verso il Dio della Bibbia, che acquista potenza e spazio nel mondo per mezzo della sua impotenza" (Bonhoeffer 1969: 265).



Fig. 8
Igor Mitoraj, *Osiride addormentato screpolato*, 2003: “Come Osiride, ogni termine filosofico reca le tracce di quelle cicatrici inconfondibili che segnano la storia e il significato del termine stesso”.

re detto chiaramente, e tacere di quello che non può essere detto chiaramente, le sue parole suonano molto eroiche e hanno anche, se si vuole, una sfumatura mistico-esistenziale che si rivolge con molto successo agli uomini che si trovano nella condizione psicologica contemporanea. Credo peraltro che questa famosa frase di Wittgenstein sia di un'indicibile volgarità intellettuale, poiché ignora ciò che soltanto importa in filosofia; questa è appunto la paradossalità di tale impresa, che si tratta di dire con lo strumento del concetto ciò che con lo strumento del concetto a rigore non può essere detto, di dire ciò che è propriamente indicibile. (Adorno 2007: 50)

Compito costante del pensiero e della terminologia filosofica è anche di “sanare appunto quel torto che la terminologia fa, e non può neanche evitare di fare, alla cosa”. La terminologia è piaga e bisturi, al tempo stesso ferisce e risana; essa, quindi, “deve essere usata in connessioni, in costellazioni nuove, dove possa acquistare un nuovo valore di posizione e perdere così il suo carattere sclerotizzato” (ivi, 50). Più di ogni altra cosa, i termini filosofici patiscono la reificazione, la fissazione, poiché essi non sono segni arbitrari o dal significato stabile. I termini filosofici sono, propriamente, dei “punti nodali della storia del pensiero che si sono conservati e in-

torno a cui poi ruota la storia della filosofia. [...] ogni termine filosofico è la cicatrice di un problema irrisolto” (ivi, 213). Come Osiride, Ulisse, Gesù, ogni termine filosofico reca le tracce della passione, della fatica del concetto, di quelle cicatrici inconfondibili che segnano la storia e il significato del termine stesso [Fig. 8].

In questo senso si potrebbe dire che la filosofia compie continuamente uno sforzo simile a quello del barone di Münchhausen, che come è noto cercava di uscire dalla palude tirandosi per il codino; la filosofia è lo sforzo di guarire le ferite che il concetto stesso necessariamente produce (ivi, 50).

BIBLIOGRAFIA

La Bibbia, trad. CEI.

ADORNO T.W. (2007), *Terminologia filosofica*, trad. di A. Solmi, Einaudi, Torino (ed. or. 1973).

BELLONI C. (2002), *Filosofia e rivelazione. Rosenzweig nella scia dell'ultimo Schelling*, Marsilio, Venezia.

BONHOEFFER D. (1969), *Resistenza e resa. Lettere e appunti dal carcere*, trad. di S. Bologna, Bompiani, Milano (ed. or. 1951).

BUSI G. – LOEWENTHAL E. (1999) (a cura di), *Mistica ebraica. Testi della tradizione segreta del giudaismo dal III al XVIII secolo*, Einaudi, Torino.

COURTINE J.-F. (1998), *Estasi della ragione. Saggi su Schelling*, trad. di G. Strummiello, Rusconi, Milano (ed. or. 1990).

EURIPIDE (1991), *Baccanti*, trad. di M. Vitali, Bompiani, Milano.

FRANK M. (1994), *Il dio a venire. Lezioni sulla Nuova Mitologia*, trad. di F. Cuniberto, Einaudi, Torino (ed. or. 1982).

GALLAS A. (1995), *Ánthropos téleios. L'itinerario di Bonhoeffer nel conflitto tra cristianesimo e modernità*, Queriniana, Brescia.

GRAVES R. (1983), *I miti greci*, trad. di E. Morpurgo, Longanesi, Milano (ed. or. 1955).

VON HOFMANNSTHAL H. (1991), *Lettera di Lord Chandos*, trad. di M. Vidusso Ferini, Rizzoli, Milano (ed. or. 1902).

HÖLDERLIN F. (1958), *Poesie*, trad. di G. Vigolo, Einaudi, Torino.

HÖLDERLIN F. (1994), *Sul tragico*, trad. di G. Pasquinelli e R. Bodei, Feltrinelli, Milano (ed. or. 1795-1804).

KANT I. (2000), *Cosa significa orientarsi nel pensare?*, trad. di P. Grilenzoni, ISU, Milano (ed. or. 1786).

KASPER W. (1986), *L'assoluto nella storia nell'ultima filosofia di Schelling*, trad. di M. Marassi e A. Zoerle, Jaka Book, Milano (ed. or. 1965).

KOLITZ Z. (1997), *Yossl Rakover si rivolge a Dio*, trad. di A. L. Callow e R. C. Guarnieri, Adelphi, Milano (ed. or. 1996).

LEVINAS E. (2000), *Ebraismo e kenosi*, in *Nell'ora delle nazioni. Letture talmudiche e scritti filosofico-politici*, trad. di S. Facioni, Jaka Book,

Milano (ed. or. 1988).

LUCANO (1995), *La guerra civile*, a cura di G. Viansino, Mondadori, Milano.

MAGRIS C. (1991), *Introduzione a* (von Hofmannsthal 1991).

MANN T. (1980), *Le storie di Giacobbe*, trad. di B. Arzeni, Mondadori, Milano (ed. or. 1933).

MANN T. (1997), *Freud e l'avvenire*, in *Nobiltà di spirito ed altri saggi*, a cura di A. Landolfi, Mondadori, Milano (ed. or. 1936).

MARINI G. (1996), *Cristologia e storia. Sulla moderna fortuna filosofica dell'inno cristologico di Fil 2, 6-11*, in D. Barsanti (a cura di), *Studi in memoria di Ildebrando Imberciadori*, ETS, Pisa, pp. 329-345.

NIETZSCHE F. (1988), *L'Anticristo. Maledizione del cristianesimo*, trad. di F. Masini, Milano (ed. or. 1888).

PAREYSON L. (1995), *Ontologia della libertà. Il male e la sofferenza*, Einaudi, Torino.

PINDARO (1992), *Le istmiche*, a cura di G. A. Privitera, Mondadori, Milano.

PLUTARCO (1983), *Il tramonto degli oracoli*, trad. di M. Cavalli, in *Dialoghi delfici*, Adelphi, Milano.

PROCESI L. (1990), *La genesi della coscienza nella Filosofia della mitologia di Schelling*, Mursia, Torino.

ROSENZWEIG F. (1985), *La stella della redenzione*, trad. di G. Bonola, Marietti, Casale Monferrato (AL), (ed. or. 1921).

ROSENZWEIG F. (1987), *Dell'intelletto comune sano e malato*, trad. di G. Bonola, Reverdito, Trento (ed. or. 1921).

SCHELLING F. W. J. (1972a), *Filosofia della rivelazione*, trad. di A. Bausola, Zanichelli, Bologna vol. 1 (ed. or. 1854).

SCHELLING F. W. J. (1972b), *Filosofia della rivelazione*, trad. di A. Bausola, Zanichelli, Bologna vol. 2 (ed. or. 1854).

SCHELLING F. W. J. (1990), *Filosofia della mitologia*, trad. di L. Procesi, Mursia, Milano (ed. or. 1842).

SCHELLING F. W. J. (1991), *Le età del mondo*, trad. di C. Tatasciore, Guida, Napoli (ed. or. 1811).

SCHOLEM G. (1993), *Le grandi correnti della mistica ebraica*, trad. di G. Russo, Einaudi, Torino (ed. or. 1941).

TILLIETTE X. (1974), *Attualità di Schelling*, Mursia, Milano.

TOMATIS F. (1994), *Kenosis del logos: ragione e rivelazione nell'ultimo Schelling*, Città Nuova, Roma.

WITTGENSTEIN L. (1979), *Tractatus logico-philosophicus*, trad. di A. G. Conte, Einaudi, Torino (ed. or. 1921).