

GIUSEPPE RICONDA, *Una filosofia attraverso la storia della filosofia*, a cura di Marco Brignone, Milano-Udine, Mimesis, 2017, 152 pp.

Il volume, edito da Mimesis per la collana *Minimaphilosophica*, si compone di otto sezioni – verbali fedeli di altrettanti incontri, avvenuti tra Marco Brignone, nel ruolo di intervistatore, e Giuseppe Riconda –, che rappresentano delle vere e proprie incursioni attraverso la vita e il pensiero del filosofo che, come egli stesso afferma, si costituisce come un “tentativo di trovare una convergenza fra ontologismo, esistenzialismo ed empirismo non riduzionistico” (p. 127). In effetti, la sua intera produzione si può considerare una tenace e rigorosa battaglia teorica contro il relativismo nichilista e ateo e contro ogni degenerazione del razionalismo – incluso quello metafisico – che, affermando il primato della filosofia sulla religione e postulando l’assoluta negatività del finito, finisce per tradire Dio e negare ogni trascendenza. Una battaglia per la difesa della filosofia, poiché essa è la “difesa di questa dimensione [...] di questo aspetto metafisico dell’uomo” (p. 135).

Infatti, se il razionalismo metafisico conduce necessariamente all’ateismo, all’abolizione di ogni trascendenza e di ogni apertura *all’Altro*, il nichilismo rassicurante e climatizzato della società opulenta, annientando ogni valore – eccetto, beninteso, quello economico – e scotomizzando il senso del tragico, finisce per rimuovere quella realtà *positiva* del male e della sofferenza umana, ridotta oggi a *live performance*, strumento retorico o genere letterario. Invece, secondo Riconda interprete di Kierkegaard, quello del male è il problema essenziale non solo della filosofia, ma dell’intera vicenda umana, la cui cronografia è quella di un’eterna lotta del bene contro il male. Solo attraverso la *viva* esperienza del male e della tragedia – solo a coloro che James definisce *nati due volte* – è possibile trascendere il finito e scorgere nel Totalmente Altro un orizzonte escatologico di salvezza. Estendendo e adattando una formula tipica del personalismo ontologico di Luigi Pareyson, il filosofo propone, dunque, una “meditazione sul finito che ritrova nel finito un elemento positivo senza per questo fare del finito qualcosa di autosufficiente” (p. 139), senza esaurire il mondo in esso, e afferma che “si può accentuare l’insufficienza umana ma mai sino a giungere alla pura negatività, si può accentuare la positività umana ma mai sino a raggiungere l’autosufficienza” (p. 132).

Si tratta, per Riconda, di pervenire a un’idea di uomo come essere degno di infinito *rispetto*, poiché partecipe della natura del divino, a un’idea di umanità che rimanda sempre a un Altro-da-sé, e che si definisce in rapporto alla trascendenza e a Dio e non in rapporto al Mondo alla sua finitezza; “l’esperienza del male si apre all’invocazione e alla speranza e un’ermeneutica dell’esperienza religiosa non

può non chiudersi con un'ermeneutica dell'*eschaton*" (p. 138). Del resto, secondo l'autore, ogni "impegno morale esige un orizzonte metafisico-religioso come fondamento" (p. 70) e l'intera morale kantiana – dalla quale Riconda mutua l'idea del male non solo come sovversione dei principi (giacché la concezione di tradizione agostiniana del male come privazione è per lui inaccettabile) ma soprattutto come *menzogna*, come principio di falsificazione e come prodotto della libertà umana –, senza un tale orizzonte, si risolverebbe in un mero formalismo. "All'idea del male come banalità si accompagna quella del male come menzogna, del male che si presenta come bene" (p. 115). Infatti, se le filosofie positivistiche e idealistiche, ivi incluso il marxismo, hanno fallito anche e soprattutto in virtù dell'aver considerato il male come un momento costitutivo e storicamente necessario per l'affermazione progressiva di un bene terreno, il razionalismo strumentale vigente (o *strumentalismo* come egli lo definisce) è reo di aver naturalizzato il male, di averlo implicato nel destino dell'uomo, nella sua stessa essenza. Sancire l'idea che i germi del male dimorino nella natura umana, ammonisce l'autore, significa, però, inferirne che quella stessa natura vada in qualche modo contenuta, smussata e all'occorrenza repressa – se "all'essere è inerente la violenza, [...] il problema è quello di indebolire l'essere" (p. 105) –, ciò che il totalitarismo tecnocratico non manca di fare; ma ciò significa anche privare l'uomo di qualunque responsabilità.

In una tale prospettiva, la filosofia postmoderna – che sognava la realizzazione terrena della *Übermacht* nietzschiana mediante la liberazione delle pulsioni e degli istinti umani o, nella sua declinazione *post-human*, mediante il potenziamento del corpo e l'ibridazione nanotecnologica – ha finito per rivelarsi la riverente ancella di una società, quella tecnocratica, che non fa che depotenziare e avvilitare l'uomo, neutralizzando in lui ogni afflato di trascendenza, e quindi di libertà, conducendo "l'umanità a rinunciare alle sue più alte possibilità e a dissiparsi in forme banali di vita" (p. 115). Secondo Riconda, infatti, il postmoderno – che propugna "un Nietzsche dissociato dalla tragedia e un Marx senza rivoluzione" (p. 79) –, ben lungi dal contestare l'esistente, ha assunto nei suoi confronti un atteggiamento non solo apologetico, ma condiscendente e celebrativo, e ha fatto dell'uomo un obbediente e acritico consumatore, incapace di operare alcuna scelta, eccetto quella, imposta, tra un gadget e l'altro.

D'altra parte, il tema della *scelta* è uno dei fuochi attorno al quale orbita il pensiero dell'autore; questa, come afferma Gianluca Cuozzo nella *Prefazione* al testo, "in Riconda diviene una vera e propria categoria storiografica" (p. 9). Alla base dell'esperienza, non solo religiosa ma *tout court*, dunque, vi sarebbe sempre il momento pascaliano-jamesiano della *scommessa*: l'ambiguità dell'universo impone una scelta inemendabile: "se io scelgo il bene piuttosto che il male, faccio una scommessa. Non ci sono delle ragioni che mi garantiscano la vittoria del bene" (p. 69), ma tale scelta è inevitabile e va costantemente affermata; se il male assoluto non può essere estirpato, l'uomo ha comunque il dovere di lottare contro ogni sua manifestazione storica, poiché se è vero che "non c'è libertà senza verità" (p. 119), è vero anche il suo opposto.

In un simile contesto teorico, la religione è assurta a garante della realizzazione del bene e alla filosofia è affidata la custodia di quella dimensione metafisica e

trascendente dell'uomo, la quale, direbbe Walter Benjamin, "oggi, com'è noto, è piccola e brutta, e [...] non deve farsi scorgere da nessuno" (W. Benjamin, *Tesi di filosofia della storia*, in Idem, *Angelus Novus*, Torino, Einaudi, 1995, p. 75). L'attività filosofica, pertanto, non può che configurarsi come baluardo del singolo, contro quel "totalitarismo tecnocratico, che oggi ci minaccia. Ad una politica impostata nei termini di progresso-reaione, eredità dell'Ottocento, occorre sostituire una politica come difesa dell'individuo contro le forze totalitarie che tendono ad annullarlo" (p. 140).

Su questo il professore emerito non ha dubbi, quella che viviamo non è tanto una crisi economica, quanto una crisi etico-religiosa, derivata dall'aver concesso il primato dell'*homo oeconomicus* su quello *metaphysicus*, una patologia morale, maturata in seno a un nichilismo confortevole e totalmente dispiegato che abolisce, insieme con la verità, qualsivoglia alterità. Il mito del progresso, archetipo fondamentale della società tecnocratica – che si presenta come realizzazione terrena e mondana dell'utopia celeste –, cela in realtà il dramma del trionfo di un acosmismo nichilista e bioclasta, quello del Grande Inquisitore, che "diabolicamente vorrebbe negare [la libertà], mentre il Cristo viene a risvegliarla ed esaltarla" (p. 120).

"Se Dio non esiste, tutto è permesso", tuonava Ivan Karamazov, atterrito dagli esiti della sua teodicea, ma, come afferma l'autore – che Cuozzo, nel titolo della sua *Prefazione*, definisce appunto "Il quinto Karamazov" (p. 7) –, "noi non possiamo fare il bene se non combattendo il male, sia il male reale che quello possibile" (p. 138), mantenendo quell'antinomia, tipica del personalismo ontologico, tra essere e peccato; antinomia che solo entro un orizzonte escatologico può trovare risoluzione. In fondo, "l'*eschaton* non consiste solo [...] nella restituzione del bene con la repressione del male in atto, ma importa [...] la soppressione della stessa possibilità del male. È il puro trionfo del bene" (p. 129). Ed è questa, secondo il filosofo, la colpa più grave del nietzschianesimo vigente: l'aver neutralizzato ogni trascendenza e bandito definitivamente l'*eschaton*. Solo una restaurazione dei valori etico-religiosi, una vera e propria *rivoluzione morale* – promossa "in nome di valori eterni che nelle condizioni di fatto sono negati" (p. 112) –, potrebbe distogliere l'umanità dalla sua volontaria maratona verso la possibile catastrofe. Volontaria perché il male, secondo l'autore, non è un impulso naturale dell'uomo, non inerisce alla sua natura – ed è questa la più preziosa tra le eredità kantiane –, ma è un atto deliberato, frutto di "una libertà che ha in sé capacità distruttive terribili" (p. 119); possibile perché, a dispetto della sua elevata probabilità, la catastrofe non rappresenta – almeno non necessariamente – il destino dell'uomo: "penso che non si abbia diritto alla rassegnazione", afferma Riconda, "si deve comunque tentare, l'impegno etico a far vincere il bene sul male in ogni momento della storia non deve essere mai abbandonato" (p. 147).

Il *vero*, come insegnava Pareyson, ha un che di *inesauribile* ed eterno, è qualcosa che va costantemente affermato e perennemente difeso, "da riprendere e far valere con impegno etico contro un possibile oblio o tradimento" (p. 31), ed il pensiero filosofico è rivelativo di quella verità, che è "luce che illumina" (p. 145). È questo il senso più profondo di una *filosofia attraverso la storia della filosofia*, l'idea di un "libero filosofare radicato nella storia" (p. 45) del pensiero; l'idea, cioè, che vi sia un

nesso indissolubile tra la filosofia e la sua storia, fra tradizione e pensiero. L'autore fa discendere tale sfumatura concettuale alla "scuola torinese" presso la quale si è formato: "da una parte si pensava che una filosofia senza riferimento alla storia della filosofia rischiava di finire una specie di farneticismo mentale, e dall'altra parte che una storia della filosofia senza filosofia sarebbe stata una pura cronaca" (p. 46).

La tradizione filosofica, così come la storia umana, non è un sedimento inerme e granitico, né una panoplia informe da cui trarre, all'occorrenza, idee e norme preconfezionate, come da un *menu* – ed è questo, probabilmente, il più prezioso tra gli insegnamenti di Giuseppe Riconda –, ma "un legato da mettere a frutto"; essa, che va senz'altro distinta dal mero tradizionalismo, rappresenta nondimeno "l'avvento della verità nella storia" (p. 124). La tradizione del pensiero va dunque approfondita e reinterpretata con atteggiamento *avventuroso* – o pettinata contro-pelo, per dirla di nuovo con Benjamin (cfr. W. Benjamin, *op. cit.*, p. 79) – "facendone scaturire le possibilità finora inesplorate capaci di suscitare nuovi approfondimenti e a dar vita a nuovi svolgimenti" (p. 106).

Alessandro Carrieri