

Leonardo Samonà

LA FESTIVITÀ DELLA FILOSOFIA

Abstract

The essay links the circular time of festivals with the theoretical activity of philosophy. To this goal, it examines the relation among play, festival, and experience of truth in Gadamer starting with a confrontation between Aristotle's conception of the relation between play and philosophy and Gadamer's own conception. The essay then shows how, by focusing anew on the religious origin of holidays, Perone further develops the temporal character of philosophy, which unfolds precisely in philosophy's unavoidable tension with the eternal.

Che la filosofia sia un'attività "festiva", può essere anche ritenuta un'idea profondamente radicata nella tradizione del pensiero filosofico. Ma l'alone che circonda questo tema negli scritti di Perone – l'«accento acuto» che vi risuona¹ – è per molti aspetti nuovo e capace di suggerire, pur nel quadro più ampio di un movimento ermeneutico che ha ripensato a fondo il compito della filosofia a partire dalla finitezza, riconfigurazioni inedite di parole fondamentali della tradizione. In particolare è in questo caso il legame peculiare della festività con il tempo a intercettare la delineazione più "classica" della *theoria* e a provocarne un sommovimento profondo. La filosofia è determinata infatti da Perone come un'attività che è immersa nella temporalità e che tuttavia fa resistenza al passare del tempo e ritarda il venir meno delle cose, in quanto riconverte il pensiero a una forma dilatata di presente in cui convivono il "da dove" e il "verso dove". L'esercizio del filosofare guadagna in questo modo, non senza dilacerazioni interne, un'apertura radicale di senso, perché «fa nascere al pensiero un esistente che antecede il pensiero»², ovvero perché, come «ermeneutica nell'inframmezzo», fa spazio per un verso, nella propria finitezza e provvisorietà, nella propria temporalità, all'inconcussa presenza delle cose che sono, mentre riscopre per altro verso la propria più autentica vocazione, quella di *produrre*, di esporre al proprio interno il riferimento al fondamento. Il richiamo alla festa offre a Perone uno spunto particolarmente significativo per configurare in una difficile riconciliazione questo transito della filosofia attraverso il tempo verso la stabilità del fondamento. Il tempo della festa illumina in modo appropriato il tentativo filosofico di dare consistenza al presente senza oscurarne la

¹ Si veda in U. PERONE, *Il presente possibile*, Guida, Napoli 2005, p. 102, come viene resa appropriata per la filosofia la formula usata da Paul Celan ne *Il Meridiano* per definire un carattere fondamentale della sua poesia.

² *Ibidem*, p. 162.

temporalità, o di mostrare il continuare ad essere di ciò che passa, intrecciandolo con il vero che «passando, si manifesta»³, ovvero che «nasce» nell'istantaneità «pressoché incomunicabile» dell'ora (nell'ora che «non ha sorelle», come ha scritto Celan)⁴.

La festa è qui da intendere come la celebrazione del divino che si manifesta passando: essa, in questo modo, genera un proprio tempo – la “ricorrenza”, ovvero il ritorno del passato nel presente, il ricongiungersi di passato e futuro. Quest'esperienza di vita, che «interrompe il fluire dei giorni»⁵ e dischiude la presenza del dio, coltiva il punto d'incontro tra umano e divino. Conferisce all'agire un carattere rituale nel quale una comunità «si inventa», non potendola rappresentare, una presenza piena. Nella festa la comunità «tiene fermo» all'«esperienza pressoché incomunicabile» di un divino che c'è già prima del pensiero, all'interno del quale, per altro verso, è «posto» o «fatto nascere». Su questo, che è il vissuto più intenso e ineffabile del presente, la comunità «insiste a costruire [...] una celebrazione sociale»: un'attività comunitaria che «costruisce» a suo modo la presenza del divino, «indugiando» nel tempo, facendolo durare, facendo nascere un «tempo salvato», non più destinato a perdizione o annientamento – dando, come dice Perone, tempo al tempo, con espressione che riecheggia ancora Celan («è tempo che sia tempo»)⁶. Quella che viene costruita, d'altra parte, è solo la celebrazione di una realtà che è «già sempre là», prima e a fondamento dell'atto celebrativo. Non si costruisce, in questo senso, il divino, ma lo si festeggia, raccogliendo il proprio tempo in una forma di vita che prepara l'avvento improducibile del *kairós*, ovvero vivendo il presente come «soglia», come transito verso l'evento della verità.

Attraverso il riferimento alla celebrazione della festa, che fa dell'interruzione dello scorrere del tempo un'intensificazione del tempo della vita, con il suo contatto tra la fugacità dell'ora e il durare di un presente che non svanisce, ma ritorna come l'«esistenza già da sempre là»⁷, la filosofia è risospinta verso una sua peculiare attività che abbiamo chiamato “festiva”. In essa il pensiero già nel mondo greco aveva individuato la propria forma fondamentale: un possesso che potremmo dire critico dei propri principi, ma nel senso più radicale della capacità di discernarli, di sottoporli a giudizio, senza però separarsi da essi. Aristotele, per esempio, ha inteso la «vita teoretica» come quella forma di vita piena nella quale non c'è più il passare da uno stato a un altro, ma il fine dell'azione è l'attività stessa, che può così ritornare su se stessa, perché consiste ormai soltanto in quelle «considerazioni (*theoriai*) e quei pensieri (*dianoeseis*)» che sono «essi stessi il proprio fine (*autoteleís*) e sono fine a se stessi (*hauton beneken*)»⁸. La «vita teoretica» manifesta la vita pratica come la migliore (*aristos*), in quanto riassume nel modo più compiuto l'agire (*praxis*) nella sua determinazione fondamentale di attività non scelta per altro, ma dotata di un fine interno. Tuttavia la *theoria* porta l'agire stesso in quel limite, in quella “soglia”, in cui emerge una contrapposizione tra la prassi «ottima» e ogni altra azione umana. Nessun'altra *praxis* sembra infatti possedere l'autosufficienza della felicità,

³ *Ibidem*, p. 133.

⁴ P. CELAN, *Stretta (Engführung)*, in ID., *Poesie*, a cura di G. BEVILACQUA, Mondadori, Milano 1998, p. 333 (traduzione leggermente modificata).

⁵ U. PERONE, *Il presente possibile*, ed. cit., p. 134.

⁶ *Ibidem*, pp. 126ss.; cfr. P. CELAN, *Corona*, in ID., *Poesie*, ed. cit., p. 59.

⁷ U. PERONE, *Il presente possibile*, ed. cit., p. 89.

⁸ ARISTOTELE, *Politica*, H, 3, 1325b 20-21.

perché ha comunque sempre in qualche modo fuori di sé il proprio risultato⁹. L'*eupraxia*, che, pure, in quanto è una modalità della *praxis*, indica un esito interno all'agire stesso a differenza di quanto accade nel fare produttivo, nelle azioni virtuose definisce tuttavia ancora una felicità distinta dall'attività che la produce, come appare chiaro, secondo lo Stagirita, nelle azioni politiche e ancor più in quelle belliche. E così, solo l'attività secondo la virtù dell'intelletto, solo «una certa *theoria*» definisce in ultima analisi in modo appropriato il significato di felicità¹⁰. Per questa sua unicità, però, la «vita secondo l'intelletto» risulterà propria della vita divina piuttosto che di quella umana¹¹. In quest'ultima metterà in luce, insieme alla somiglianza, anche la distanza dal divino, e dunque un limite e una frattura. La vita teoretica comporterà per gli uomini il «rendersi per quanto è possibile immortali», assimilando la propria vita all'attività «teoretica (*theoretiké*)»¹² del dio: un'«attività (*energeia*)» rispetto alla quale, però, tutte le azioni umane che a questa vita non siano invece assimilabili, comprese quelle virtuose, appaiono «piccole e indegne»¹³, sprofondate nel divenire e nel contrasto, minacciate incessantemente, nel loro risultato, dall'instabilità, deposte inesorabilmente dal fluire del tempo.

Con accuratezza e non senza difficoltà, Aristotele distingue l'interruzione del fluire del tempo, cui dà accesso la *theoria*, da quella forma di sospensione del tempo, la *paidiá* – il gioco o il divertimento –, che pure si presenta ad essa simile, in quanto anch'essa è scelta per se stessa. La differenza è attribuita al fatto che il gioco, definito interamente dal suo carattere di pausa, rimane vincolato al passare del tempo cui sono assoggettate le occupazioni che hanno in un modo o nell'altro il fine fuori di sé. Il gioco è infatti il riposo necessario a un'azione che richiede fatica; e, nella sua funzione di farmaco contro l'eccessiva tensione verso lo scopo, rimane anch'esso a suo modo «in vista dell'attività»¹⁴. Nel gioco il tempo è *solo* sospeso: l'interruzione lo fa solo apparentemente tornare su se stesso, mentre nella sua genesi resta fondamentale il riposo dalla fatica e la preparazione alla nuova fatica – insomma la funzione di mezzo in vista delle occupazioni (*ascholiazí*). Il gioco rientra in questo senso tra le attività che caratterizzano la finitezza umana, e dunque non corrispondono adeguatamente alla parte divina dell'uomo. Alla fine, il gioco è scelto anch'esso, sia pure nel modo della negazione, in vista di qualcos'altro e, come tale, resta soggetto al tempo e non afferra la determinazione fondamentale della vita, che è il ritorno dell'attività su se stessa, la «crescita»¹⁵ dell'attività nel senso compiuto in cui ciò avviene nella vita teoretica. Solo quest'ultima innesta la *diagogé* dell'uomo – la sua forma di vita – in un'autentica durata, o almeno la rende somigliante e vicinissima, pur nel suo moto, a quella vita immortale che è propria degli dèi¹⁶. La *scholé*, l'*otium*, la vita

⁹ Cfr. anche ARISTOTELE, *Etica nicomachea*, K, 7, 1177b 3-4, non senza una certa difformità dalla definizione di *praxis* come caratterizzata da un fine interno (cfr. *ibidem* Z, 5, 1140b 6-7).

¹⁰ Cfr. *ibidem*, K, 8, 1178b 32.

¹¹ Cfr. *ibidem*, K, 7, 1177b 30-31.

¹² *Ibidem*, K, 8, 1178b 22.

¹³ *Ibidem*, K, 8, 1178b 18.

¹⁴ *Ibidem*, K, 6, 1176b 35-1177a 1. Cfr. ARISTOTELE, *Politica*, Θ, 3, 1337b 36ss.

¹⁵ ARISTOTELE, *Etica nicomachea*, K, 7, 1177b 21.

¹⁶ Cfr. *ibidem*, K, 8, 1178 b 20ss.

che dura è davvero tale, nei limiti in cui ciò è possibile all'uomo, solo nella vita teoretica praticata dalla filosofia: solo in essa, per così dire, si festeggia il divino nell'uomo.

Nella precisazione aristotelica della differenza tra gioco e attività teoretica resiste però una latente difficoltà. La differenza suppone un tratto comune, che distingue questi due momenti di vita dall'*ascholia*, cioè dal resto della vita occupata dagli affari. Si tratta di due modi di far indugiare il tempo, producendo una vacanza da quelle attività utili che spingono incessantemente la vita umana verso un altro tempo e respingono incessantemente il presente nel passato. Lo *scholazein*, lo stare in ozio, può consistere in questo senso in un certo modo di «fare (*poiein*)»¹⁷ che fa vacanza da ogni utilità e fine esterno: l'esempio di questo *poiein* è nella *Politica* la musica, che diviene emblema di un'«educazione liberale e bella»¹⁸ perché dà forma alla *diagogé* (alla condotta di vita) all'interno della *scholé* stessa, senza rimandare a un altro tempo e presentandosi quale fine. Come impiego del tempo in vista della stessa espressione musicale, come tempo dedicato ad essa, la musica produce un momento di vita «riuscita», raduna il tempo della vita all'interno della vita stessa. Dà forma a un tempo per così dire *interamente* vitale o, detto in altro modo, permette di cogliere la vita umana come un tutto. La musica tuttavia resta in questo modo anch'essa profondamente immersa nel tempo, mentre ne ritaglia un indugio vitale, mentre ne trattiene lo scorrere in un'attività che produce *scholé* perché si indirizza a se stessa e si raccoglie in sé. La sua capacità di «produrre (*poiein*)» *scholé* dentro la «condotta di vita» la rende difficilmente distinguibile dal gioco¹⁹: anch'essa, infatti, definisce un modo propriamente umano di dare pienezza, «per quanto possibile», a un vivere, quello dei mortali, che resta per altro verso ontologicamente instabile e temporale, segnato da mutamento e fugacità. Se invece si considera la *scholé* nella sua radicale distinzione dall'*ascholia*, nella sua autosufficienza e separatezza; se la si considera nella luce divina della pienezza del fine ultimo, non più dunque misurandola meramente come scopo di altro, come meta in vista della quale si compie ogni altra azione, l'unica attività che si conforma pienamente a essa (come *to scholastikón*)²⁰ risulta quella del *nous*: solo una tale attività attinge la determinazione fondamentale della vita, cioè la pienezza della vita immortale e divina, cui l'uomo ha accesso per quella parte di divino che è in lui. Una tale *scholé* non può essere pensata come compimento di un fare umano. Qui la temporalità di ogni altro agire umano si infrange sulla soglia di una forma di vita che non risulta più compatibile con il trascorrere del tempo. Ma, allora, cosa di questa vita potrà essere accessibile all'uomo? E in quale altra forma l'uomo vi potrà aver parte se non raccogliendo il proprio tempo in un'unità che tenti di riconfigurare *dall'interno* della temporalità l'esperienza dell'eterno?

Quando Gadamer introduce il gioco come una componente fondamentale dell'esperienza della verità, egli sembra avere sullo sfondo simili domande. La questione della temporalità nell'esplicazione del carattere ontologico della verità non solo lo porta a dare al gioco una centralità estranea all'impostazione dello Stagirita, ma determina apparentemente un rovesciamento dell'impianto aristotelico. Di ciò sembra avvertirci in

¹⁷ Cfr. ARISTOTELE, *Politica*, Θ, 3, 1337b 35.

¹⁸ *Ibidem*, Θ, 3, 1338a 30-31.

¹⁹ Cfr. *ibidem*, Θ, 5, 1339b 13ss.

²⁰ ARISTOTELE, *Etica nicomachea*, K, 7, 1177b 22.

Verità e metodo la citazione strategica di Aristotele in apertura del paragrafo sul «concetto di gioco»²¹. Qui Gadamer usa l'argomento aristotelico – secondo cui il gioco non è scelto mai compiutamente per sé ma resta, quale «ricreazione (*anapausis*)», in ultima istanza sempre in vista dell'agire «seriamente» – non già per abbandonare con Aristotele il gioco in favore di un modello più appropriato di attività «scelta per se stessa», ma per impostare al contrario sulla «trascendenza interiore»²² del gioco ogni forma di attività umana libera. La «finitezza dell'esserci umano» si riflette in modo del tutto peculiare proprio nell'«eccedenza» dell'attività ludica rispetto all'agire finalizzato a uno scopo. Rispetto all'«affaccendarsi» della vita quotidiana nelle attività serie, scandite sempre da un «tempo vuoto», da «riempire» incessantemente con un fine che «lo faccia passare», il gioco valorizza il momento «facoltativo» dell'attività umana rispetto alla meta da raggiungere. In questo modo fa emergere un aspetto dell'agire umano – di scelta libera –, che sospende il riferimento al fine esterno non perdendo tuttavia al suo interno la finalità. Gadamer parla di «eccedenza del gioco», nella quale si manifesta l'essere oltre sé proprio della finitezza umana e della sua libertà. Caratterizzata dal rapporto con la propria morte, una tale finitezza attesta la capacità specificamente umana di portarsi col pensiero al di là della durata temporale propria di un ente mortale, inscrivendo ciò che è contingente, e che fugge via, «in una peculiare nuova durata». Un simile autotrascendimento non si traduce però in un'evasione dalla propria condizione finita e temporale, ma piuttosto in un approfondimento della propria essenza, e dunque nell'esperire *positivamente* il tempo come tempo, nel «conferire durata» al tempo. Nel gioco umano, con la sua sospensione della fuga del tempo e l'indugio nel durare di esso, emerge in ultima analisi, rispetto a «tutte le altre forme di gioco nella natura», il «più profondo motivo antropologico»: la comprensione di una forma di vita che scorre o trapassa in se stessa, che va oltre il proprio limite, che sovrabbonda.

Nel ripensamento gadameriano, il fatto che il gioco sia intimamente, ontologicamente *in vista* della serietà, rende paradigmatico il suo modo specifico di rimandare al fine esteriore delle quotidiane faccende umane: la sospensione non si limita a negare provvisoriamente (e dunque a confermare sostanzialmente) la dipendenza dalle cose serie, ma riconfigura il rimando ad altro, proprio del fare, perché lo lascia emergere *all'interno* dell'attività stessa, e così ne esprime l'intimo aspetto «facoltativo», *libero*, specificamente umano. Il gioco proprio dell'uomo, sempre accompagnato da regole, iscritto nel *logos*, esplica, con la finalità interna, la libertà dell'agire umano non tanto come mera indipendenza dal fine, quanto piuttosto come *produzione* interiore del riferimento ad esso. «Nel giocare stesso è riposta una peculiare, sacrale serietà»²³: è riposto l'impegno a giocare seriamente, alla «serietà del gioco». In questa serietà si manifesta una temporalità conforme alla finalità interna dell'attività, e dunque non costruita dal giocatore, il quale è coinvolto piuttosto come “parte” del movimento

²¹ Cfr. H.-G. GADAMER, *Wahrheit und Methode*, in ID., *Gesammelte Werke*, 10 voll., Mohr-Siebeck, Tübingen 1985ss., vol. 1, p. 107; trad. it. G. Vattimo, Bompiani, Milano 1983, p. 132.

²² Cfr. H.-G. GADAMER, *Die Aktualität des Schönen. Kunst als Spiel, Symbol und Fest*, in ID., *Gesammelte Werke*, ed. cit., vol. 8, p. 136; trad. it. R. Dottori e L. Bottani in ID., *L'attualità del bello. Studi di estetica ermeneutica*, Marietti, Genova 1986, p. 50.

²³ H.-G. GADAMER, *Wahrheit und Methode*, ed. cit., p. 108; it. p. 133.

autopresentativo, della *Selbstdarstellung* dell'attività ludica: un «movimento di andare e venire», che ritorna in se stesso ed iscrive nella propria motilità l'esperienza del tempo. Qui l'elemento temporale, che in Aristotele determinava la contrapposizione con la *theoria*, rende invece centrale il gioco nell'esperienza della verità.

La rilettura del modo e dei limiti entro i quali il gioco, «per quanto è possibile all'uomo», si costituisce come un'attività fine a se stessa, raccogliendosi nella motilità e nella temporalità più intime dell'esistenza umana, mostra il forte radicamento antropologico della concezione gadameriana della verità: quest'ultima viene cercata nella complessa attività che si raccoglie nell'opera d'arte come autopresentazione dell'essere. Attraverso l'arte Gadamer rivendica anche il simbolo e la festa a una profonda compenetrazione con il gioco. Al centro dell'attenzione viene collocata la «trascendenza interiore», il portarsi oltre sé senza perdersi nello straniamento, ma anzi guadagnando una peculiare continuità dell'esistenza, una via verso sé. Tuttavia, il «motivo antropologico» è tenuto drasticamente lontano dal soggettivismo: esso fa perno sulla trascendenza *interiore* per lasciar penetrare nella comprensione umana l'«evento non concluso» dell'altro. L'aspetto decisivo diviene appunto l'ingresso, nell'esperienza, dell'altro capace di darle il compimento, che essa non può in effetti «costruire» se non ricostruendo ciò che già è, «riconoscendo (*wiedererkennend*)» ciò che già sa, integrando nel proprio sapere l'avvento della verità. In questi termini viene ripensato il carattere simbolico dell'evento della verità nell'opera d'arte. Quest'ultima ci parla sempre come «opera» caratterizzata da un rimando interno: ogni esperienza particolare che se ne fa diviene la *tessera hospitalis*, il frammento di vita che lascia apparire ciò che lo completa, ciò che rivela come segretamente *pieno* il suo tempo, ciò che integra il singolo vissuto nella «totalità del mondo esperibile»²⁴. Sul modello del rimando interno del gioco, il simbolo chiarisce l'intima svolta ontologica che l'uomo sperimenta in un'attività nella quale gli si fa incontro qualcosa «che viene scelto per sé» e percorso, in un «andare e venire», nella sua finalità interna: «nella particolarità dell'incontro non è il particolare, ma la totalità del mondo esperibile, e la posizione dell'uomo nel mondo, persino la sua finitezza rispetto alla trascendenza, a divenire esperienza». Riambientando nella sfera dell'opera d'arte quanto affermano sia Lutero, sia «la tradizione romano-cattolica» sul punto specifico «che il pane e il vino del sacramento *siano* la carne e il sangue di Cristo»²⁵, e non si limitino a «significarli», Gadamer mostra come, all'interno dell'«opera» d'arte, non si venga rimandati a una realtà che la trascende, ma al contrario si faccia l'esperienza che in essa «*vi è* propriamente ciò a cui si rimanda»: si faccia, nel tempo finito dell'incontro, l'esperienza di «un accrescimento d'essere».

Anche nella festa Gadamer cerca, attraverso il legame con l'arte, ciò che ne fa un'esperienza propriamente umana. E tuttavia non per chiudere la filosofia, contro Aristotele, entro le cose meramente umane ed «essendo mortali pensare cose mortali»²⁶, ma al contrario per riprendere nel suo peso ineludibile la questione aristotelica della partecipazione dell'agire umano a una forma di vita che ha una sua propria, interna completezza. Per farlo occorre però ripartire in modo ben più deciso dal contrasto – e

²⁴ H.-G. GADAMER, *Die Aktualität des Schönen*, ed. cit., p. 123; it. p. 35.

²⁵ *Ibidem*, p. 126; it. p. 38.

²⁶ ARISTOTELE, *Etica nicomachea*, K, 7, 1177b 32.

dunque dal legame incancellabile – con la vita quotidiana: se i giorni di lavoro disperdono i singoli nella particolarità dei fini e degli interessi che muovono le attività di ciascuno, la festa, in quanto attività che *riconduce* a unità, dovrà suscitare il riferimento incancellabile a una forma di vita fine a se stessa nel tempo disperso della quotidianità; e dovrà creare comunità facendo *ritornare* gli esseri umani dalla dispersione dei loro fini. Nel raccogliere in comunità attorno alla celebrazione stessa, la festa configura una sorta di «finalità senza scopo», in cui si esprime la determinazione fondamentale della vita, ossia il ritorno su se stessa. Ancora una volta, il riambientamento profano della festa nell'esperienza dell'arte permette a Gadamer di far emergere dall'interno dell'attività umana il radicamento dell'agire nell'«evento della verità» e di approfondire, attraverso la finalità interna dell'opera d'arte, l'approccio greco di Aristotele, indagando «fin quanto sia possibile all'uomo» far entrare nella propria vita temporale quell'attività compiuta in se stessa nella quale per altro verso si manifesta una forma di vita altra da quella umana. Il filosofo tedesco coglie nell'esperienza del tempo propria della festività, così come si ritrova inscritta nella struttura temporale dell'opera d'arte, «la corrispondenza (*Entsprechung*) a noi adeguata (*zugemessene*), finita, a ciò che si chiama eternità»²⁷.

È un vissuto temporale, è il vissuto proprio della celebrazione il corrispettivo finito dell'eternità. La rivisitazione di motivi greci non manca peraltro di accendere nuove forme di meraviglia, mai messe a tema in quel mondo, circa la dimensione ontologica dell'eterno, la cui idea pur viene tenuta metodicamente ai margini delle possibilità ermeneutiche del pensiero. Sfruttando il significato della parola tedesca *Begehung* (celebrazione; ma letteralmente: qualcosa che si percorre, che si visita dall'interno), Gadamer può esplicitare la forma adeguata della vita piena attraverso la struttura temporale della festa, la cui «celebrazione» non ha una meta collocata alla fine di una successione di tempi, ma al contrario toglie espressamente «la rappresentazione di uno scopo verso il quale si va». La festa è infatti sempre «presente per l'intero tempo»²⁸ del festeggiamento, ovvero si lascia percorrere con un moto che resta all'interno di essa. Questo tempo, in cui ci si muove verso ciò in cui si è già; questo tempo che non trascorre, ma dura, permettendo che si «indugi» in esso, lungi dal risultare incompatibile con la finalità interna, propria della celebrazione, assume la densità di una convivenza di momenti diversi e viene portato alla «corrispondenza» umanamente possibile con l'eternità. La funzione paradigmatica del gioco, del carattere intrinsecamente intratemporale di quest'attività umana, ne esce confermata. La festività dell'arte permette anzi a Gadamer di riavvicinare con decisione il gioco alla «prassi più alta», alla *theoria*. Ma attraverso questo riferimento si coglie per altro verso il senso più profondo di quello che appariva un rovesciamento dell'approccio aristotelico e che ora, in una ritrovata continuità con lo Stagirita, si mostra invece come la riconfigurazione radicale della vita umana a partire da un'attività fine a se stessa che restituisce un senso non nichilistico della temporalità. Gadamer ammette, certo, anche la *modernità* di questa ripresa di Aristotele che ne accentua il radicamento, esteso fino alla *theoria*, nella temporalità dell'esistenza umana. Si tratta di un processo interno di trasformazione che impianta nel campo finito delle attività umane una forma di vita in Aristotele mantenuta entro lo

²⁷ H.-G. GADAMER, *Die Aktualität des Schönen*, cit. p. 136; it. p. 49 (traduzione leggermente modificata).

²⁸ *Ibidem*, p. 131; it. p. 44.

sfondo della distanza incolmabile tra divino e umano. L'eredità greca della filosofia non ne esce però in questo modo compromessa ma, al contrario, rafforzata mediante la capacità del pensiero di far emergere autonomamente al proprio interno il riferimento a un modo d'essere che, proprio nella sua estraneità all'ambito dell'ente mosso, entra tuttavia in una speciale corrispondenza con il carattere «trascendente» della finitezza umana.

Per contro, Gadamer è pienamente consapevole della difficoltà in cui la filosofia è gettata dal fatto che il mutamento moderno dell'approccio filosofico si radica anche su una trasformazione profonda della stessa concezione della libertà del pensiero, che diviene appunto radicale "autonomia" solo di fronte a una configurazione del tutto nuova dell'intreccio reciproco di divino e umano. Sullo sfondo della modernità, la *salvezza* del tempo nella "festività", che attraverso la verità dell'arte porta all'esperienza della verità propria della *theoria*, deve ora tenere accuratamente, metodicamente a distanza la forza totalizzante delle implicazioni religiose «ebraico-cristiane», che accentuano per un verso la frattura aristotelica tra le attività umane e quelle più propriamente divine, ma annunciano per altro verso, rispetto alla separatezza greca del divino stesso, una configurazione radicalmente nuova della relazione tra umano e divino, proprio alla luce del potere, che caratterizza ormai il divino, di riconciliare una tale frattura. In particolare, il messaggio cristiano della «passione e morte sostitutiva di Gesù come evento di salvezza»²⁹ – con la sua conseguente, peculiare «trasfigurazione festiva» del pur antichissimo culto dei morti – non ha più per il filosofo tedesco il più armonico carattere di «riconoscimento» proprio del simbolo, ma quello più straniante che è proprio del «segno» inteso in senso biblico, sistematicamente divergente dai contenuti immediatamente più adatti a riempire le attese, e a mettere in moto una «conoscenza del conosciuto» a un primo impatto immediatamente familiarizzante. Il messaggio cristiano annuncia «ciò che agli uomini non può riuscire, e guadagna proprio a partire da ciò la sua pretesa e la radicalità della sua proposta»³⁰. Questa radicalizzazione espone la filosofia a una profonda crisi e suscita per contro il più radicale contrasto: «se s'intende come contrassegno del Vangelo», continua infatti Gadamer, «che questo annuncio vada accolto contro ogni attesa e speranza, diviene comprensibile la radicalità dell'illuminismo derivato dal cristianesimo. Per la prima volta nella storia dell'umanità la religione viene chiarita come superflua e denunciata come inganno o autoinganno». Nella misura in cui la filosofia assume come proprio compito specifico la «familiarizzazione con l'estraneo», cioè il *libero* far spazio all'avvento dell'altro cui il pensiero si riconosce allo stesso tempo vincolato, essa, in una prospettiva ermeneutica come quella di Gadamer, è chiamata al nuovo e faticoso compito di tenere a debita distanza il potere coinvolgente del radicale sommovimento ebraico-cristiano della modernità tanto quanto il radicalismo antireligioso dell'illuminismo. La "festività" della filosofia si deve mantenere nei limiti di un'attività commisurata alla finitezza umana e solo in questo modo privativo accordata «a ciò che si chiama eternità».

Questo giro attraverso le radici profondamente greche di un'eminente lettura ermeneutica permette di cogliere con orecchio più attento l'intensità dell'«accento acuto»

²⁹ H.-G. GADAMER, *Ästhetische und religiöse Erfahrung*, in ID., *Gesammelte Werke*, ed. cit., vol. 8, p. 153.

³⁰ *Ibidem*, p. 155.

che Perone aggiunge a una comprensione della festa già così intimamente fratta, in Gadamer, tra anticipazione intoglibile della concordanza con l'eterno e carattere privativo, adeguato solo «per quanto è possibile all'uomo», di questa corrispondenza o di questa conciliazione. Intanto la sensibilità di Perone per la natura ermeneutica, cioè sempre finita, della mediazione fa risuonare la segreta inquietudine nell'ideale armonico della comprensione, ma non impedisce allo stesso tempo di continuare a leggerci un punto di forza dell'ermeneutica gadameriana; e anzi ci permette di valorizzare in quest'ultima uno spessore critico spesso indebitamente trascurato. Ma l'accentuazione del carattere d'interruzione che la festa lascia irrompere nella «chiusa conclusività»³¹ del quotidiano proviene certamente, in Perone, da altre eredità; e preme sull'assetto dell'attività filosofica rimettendo perentoriamente al centro delle sue domande la questione del divino, che l'ermeneutica gadameriana tratta invece spesso con troppe precauzioni. La lettura emancipativa della modernità è sottoposta anche da Perone a un profondo ripensamento: ma ciò avviene a partire da quella coesistenza conflittuale di finito e infinito nella coscienza moderna che porta una scissione nel cuore più profondo dell'unità dell'essere. E ciò non solo nel senso che la coscienza moderna si scopre *infelice*, in contraddizione all'interno del suo modo d'essere, ma anche nel senso che ormai essa può concepire come unità solo quella che sia in grado di riunificare questo contrasto. La «festività» della filosofia ha ormai nel legame religioso una sfida alla sua forma di vita.

L'interruzione, nel linguaggio di Perone, è una di quelle parole che possono riassumere questo scenario moderno del pensiero anche in rapporto al sapere religioso: essa non è rottura né mera separazione, ma l'aprirsi di un intervallo tra finito e infinito e, proprio in esso, di «un'unità che riceviamo»³². Questa nuova forma di unità, germogliata nel cuore della più profonda frattura dell'esistenza, «si connota in modo intimamente religioso». La festività può riguardare l'arte o la filosofia solo a partire da questa inaggrabile connotazione. La filosofia, in particolare, viene per così dire dislocata, in rapporto a una tale connotazione, come pensiero della soglia, e della forma di unificazione che questa dislocazione rende possibile: essa perciò rompe da una parte l'unità del quotidiano, mostrando al suo interno il divergere dei tempi e caricandosi essa stessa di un tratto di discontinuità, e «riconosce» in questa interruzione, d'altra parte, l'unità articolata del tempo – il bonhoefferiano «differenziale del tempo» che è anche «atto di originazione del tempo quotidiano». La filosofia risulta investita del doppio compito contenuto nella parola «interruzione»: tenere aperta la distanza tra finito e infinito, e far emergere l'unità che può salvaguardare una tale distanza, dando consistenza autonoma al finito come «penultimo», cioè quale inclusione, quale anticipazione dell'«ultimo». La filosofia è riaffermata come un'attività festiva solo se ripensata come «prosecuzione del tempo festivo nell'umano tempo della quotidianità». Se la festa è «il segno, nella temporalità finita dell'umano, dell'annunciarsi dell'eterno», alla filosofia spetta di riconoscerla come qualcosa che ci è dato e che però, proprio per questo, penetra nel tempo propriamente umano della quotidianità per rivelarne la radice più profondamente unitaria. Qui il «riconoscimento» meno che mai permette alla filosofia di prendere il volo dalle ferite del tempo umano. Essa deve riconoscere

³¹ U. PERONE, *Ambivalenza della quotidianità*, in «Annuario Filosofico», 5 (1989), p. 144.

³² *Ibidem*, p. 145.

innanzitutto la discontinuità, perfino la frattura con cui l'interruzione «scompiglia l'unità che con fatica abbiamo raggiunto nella quotidianità». Solo accogliendo e attestando in sé questa ferita, può poi pensare la totalità della vita umana, cioè ripensarla nella forma di «una totalità più alta e profonda» che la abita, cioè che è in essa sia come il bisogno di unità, sia come anticipazione del fondamento nel quale soltanto un tale bisogno può trovare soddisfazione. La filosofia è un'attività festiva solo nella misura in cui è possibile liberare nel festeggiamento il tempo dell'uomo o, in altri termini, solo nella misura in cui è possibile assumere l'interruzione come l'espressione più appropriata per il legame festivo. L'interruzione prodotta dalla festa, pur trovandosi afferrata profondamente nell'instabilità del tempo esistenziale, non è la mera pausa funzionale alla "ricreazione". Essa custodisce nel suo significato più intimo la distanza del "comandamento" divino, che chiama l'esistenza fuori dalla continuità del tempo quotidiano, e insieme la prossimità vertiginosa di una presenza anch'essa divina, che raduna i momenti dispersi della successione temporale. La filosofia è chiamata a riconoscere il tempo della festa come tempo dell'interruzione e dell'anticipazione dell'eterno: in questo senso essa svolge la sua specifica, autonoma funzione, quella di «dare tempo al tempo», lasciando emergere la motilità più profonda di esso, il suo più segreto carattere di legame tra i lontani, di raccoglimento («racconto») dei distanti e forse solo in questo senso di misura di un'attività che ritorna su se stessa e «corrisponde» a suo modo – radicandosi cioè profondamente nella temporalità e in un'estrema «fedeltà alla terra» – alla compiutezza del divino.