

TESTI E DOCUMENTI

PAOLA RICCI SINDONI*

VIRGILIO MELCHIORRE, PENSATORE DELL'ORIGINE

Virgilio Melchiorre, Thinker of the Origin

This contribution intends to briefly present Virgilio Melchiorre's intense speculative path, tracing through the theme of 'origin' a possible coherent thread, aimed at uniting his multiple speculative interests. The starting and finishing point is in fact identified by him in the metaphysical place of consciousness. It is in fact the consciousness and its structural dimensions that have been densely investigated by him, imposing a journey backwards, towards the origin that is, where thinking begins and makes sense. Hence the phenomenological evidence: it is from the heart of the experience that the question about its meaning arises and it is this question that asks on what foundation of intelligibility it rests. The disturbing question, formulated by Leibniz and taken up by Heidegger: «Why is there something rather than nothing?» the Milanese philosopher also asks, convinced that the metaphysical gesture responds to the needs of knowing, as well as the expectations of doing.

Keywords: Virgilio Melchiorre, Metaphysics of Origin, Personalised Anthropology, Ethics, Phenomenology of hope

*Du bleibst am Ursprung.
Ursprung ist das Ziel.*

Karl Kraus¹

Introdurre una intervista a Virgilio Melchiorre, curata da Massimo Marassi, è come un addentrarsi nell'indicibile mistero che lega le vicende personalissime di una esistenza votata al pensiero speculativo e le pagine dense delle opere scritte, in un intreccio intrigante di oralità e scrittura, sospeso tra la libertà del dire e l'ordine del detto, tra il tono pensoso della voce narrante e il carattere evocativo delle pagine consegnate al lettore. Questo movimento, giustificato dall'unica passione del pensare, sembra smentire l'obiezione alla parola scritta, mossa dal Socrate di Platone nel *Fedro*: «quei strani segni di fuori» privano l'uomo della memoria, che è quell'energia interiore che

* Università degli Studi di Messina. Email: paola.ricci@unime.it
Received: 23.02.2019; Approved: 17.04.2019.

¹ K. KRAUS, *Der sterbende Mensch*, in Id., *Worte in Versen*, Kösel, München 1959, p. 59.

alimenta il pensiero, diventando un temibile velo tra il soggetto e la verità, oltre che strumento per costruire le rappresentazioni dell'altro esplicitandone, anche senza il suo consenso, il flusso arbitrario delle sue parole². La parola parlata, al contrario, e l'evento sonoro che produce, è agonistica ed enfatica, frutto di una situazione concreta, dell'interagire immediato tra esseri umani. È la parola-azione che muta il mondo contro la parola-ricordo – annota ancora Platone –, è l'evento contro la situazione, il mutamento contro la stasi, la memoria contro la dimenticanza³.

È ben vero che il linguaggio orale non può che cedere alle pretese della mente facendosi scrittura, architettura segnica, che nel tentativo di fissare sulla pagina bianca il movimento mobile del pensiero, ne garantisce la stabilità contro la corruzione del tempo, e ne articola l'esercizio del potere, dal momento che fissa una qualche verità, che altri non possono lì modificare⁴. Nonostante i timori di Platone, elogiato dell'oralità, anche la voce di questa intervista si è dovuta piegare ai canoni fissi del linguaggio scritto, ma la differenza e la distanza delle due modalità linguistiche non ne hanno sofferto, grazie al tono ospitale del pensiero di Virgilio Melchiorre che da sempre garantisce una ideale continuità tra la voce e lo scritto, anche quando, invitato a parlare del suo percorso di vita, non manca mai di far trasparire il suo pluridecennale lavoro di perforazione dei testi classici, da Aristotele sino a Buber, attraversando filosofi a lui più vicini come Kierkegaard, Kant, Maritain e Husserl, solo per citarne alcuni. È comunque e soprattutto il mestiere del pensatore teoretico che sempre colpisce, tanto che il testo, che segue questa breve introduzione, più che essere *visto* dal di fuori, pretende al contrario di essere *in-vestito*, raccolto cioè nella sua trasparenza, nella confidenza che esso suscita, al fine di far fiorire e fruttare il detto, coltivandolo a partire dallo stesso seme e dal medesimo terreno. Per Virgilio Melchiorre, che si offre al nostro sguardo nella trasformazione della conoscenza pura in conoscenza attiva, la vita ha sempre bisogno del pensiero, di «sapere a che cosa attenersi»⁵. Ed è pure vero che anche il pensiero ha bisogno di vita: è Kant che ci avverte come ogni conoscenza muova dall'esperienza, anche se non può chiudersi in essa⁶. È infatti la coscienza e le sue dimensioni strutturali che vanno indagate, imponendo un viaggio a ritroso, verso l'origine cioè, là dove prende inizio e senso il pensare. Da qui l'evidenza fenomenologica: è dal cuore dell'esperienza che nasce la domanda circa il suo senso ed è questa domanda a richiedere su quale fondamento di intelligibilità essa si poggia. L'inquietante interrogativo, formulato da Leibniz e ripreso da Heidegger: «Perché c'è qualcosa piuttosto che il nulla?» interpella anche il filosofo milanese, convinto che il gesto metafisico risponda alle esigenze del conoscere, come alle attese del fare.

² PLATONE, *Fedro*, 275a, tr. it. a cura di L. Robin, Mondadori, Milano 1998.

³ *Ibi*, 274c.

⁴ Cfr. H.G. GADAMER, *Gesammelte Schriften*, Bd. 8, tr. it parziale a cura di D. Di Cesare, *Il linguaggio*, Laterza, Bari 2005, pp. 60-61, 155.

⁵ M. ZAMBRANO, *Hacia un saber sobre el alma*, tr. it. di E. Nobili, *Verso un sapere dell'anima*, Raffaello Cortina, Editore, Milano 1996, p. 56.

⁶ Cfr. I. KANT, *Kritik der reinen Vernunft*, in *Id.*, *Werke in sechs Bänden*, Insel Verlag, Wiesbaden 1956; tr. it. a cura di C. Esposito, *Critica della ragion pura*, Bompiani, Milano 2004, p. 69.

Può cogliersi qui il desiderio di risalire all'*origine*, che va distinto dall'*inizio*; la lezione di Kierkegaard, sulle cui pagine Melchiorre ha intensamente meditato, è in tal senso emblematica:

L'inizio non è ciò da cui si inizia, ma ciò a cui si giunge; e vi si giunge a ritroso⁷.

Con parole assai simili si esprime Heidegger:

L'inizio è quello da cui qualcosa comincia, l'origine è ciò da cui qualcosa scaturisce⁸.

E se di inizi è costellata l'esperienza personale e storica, senza peraltro che questi ci conducano all'origine, è all'origine che occorre guardare, per cogliere come ogni cominciamento possa essere custodito e nascosto. Ancora Heidegger:

L'inizio (*Beginn*) viene ben presto lasciato indietro, scompare nell'andamento ulteriore dell'accadere. Il principio (*Anfang*), l'origine (*Ursprung*), non viene al contrario in primo piano altrimenti che nell'accadere e c'è pienamente soltanto alla fine⁹.

Chi pensa l'origine, come fa Melchiorre, guarda in avanti, pur andando a ritroso, e non teme l'angoscia dell'alternativa fondamentale circa l'essere e il nulla, perché sa che ne va dell'essenza del pensare e della vocazione della filosofia.

Il richiamo al «principio di Parmenide», assunto nella sua radicalità grazie all'insegnamento di Bontadini, diventa qui principio irrinunciabile, originario cominciamento. L'idea che «è necessario dire e pensare che l'ente è. Infatti l'essere è, ma il nulla non è»¹⁰, esprime l'abissale domanda metafisica, una rivelazione del pensiero attraverso il pensiero. L'essere, insomma, non si può esprimere mediante qualche altra parola, ma occorre solo assimilarlo attraverso la riflessione. L'evidenza dell'affermazione parmenidea, che cioè l'essere è e il non essere non è, nasconde una profondità abissale proprio in riferimento all'*origine*, ossia pone la domanda circa la possibilità che anche il non essere possa essere assunto come costituente dell'originario, come certi esiti della filosofia post moderna sembrano prevedere. Va detto al riguardo che l'originario metafisico e la coscienza trascendentale delle sue determinazioni, come anche la posizione del non essere, non è solo per Melchiorre una questione logica, ma al contrario risulta determinante ai fini della ricerca del senso sia antropologico che etico¹¹.

Rimaniamo ancora sulla questione primaria con tutto il suo carico di vertigine e di angoscia, per chiedersi: «come emerge la domanda sul negativo?», quali sono le condizioni che lo rendono possibile, dal momento che

lo sguardo sul non essere nasce con l'esperienza stessa dell'*ex-sistere*, che è ad un tempo esperienza di una sporgenza da un non essere, da un *nihil sui*¹²?

⁷ S. KIERKEGAARD, *Lilien paa Marken og Fuglen under Himlen*, tr. it. a cura di E. Rocca, *Il giglio del campo e l'uccello nel cielo*, Donzelli, Roma 1998, p. 36.

⁸ M. HEIDEGGER, *Hölderlins Hymnem «Germanien» und «Der Rhein»*, Gesamtausgabe, Bd 39, Klostermann, Frankfurt a.M. 1980, p. 3; tr. it. a cura di G.B. Demarta *Gli Inni di Hölderlin "Germania" e "Il Reno"*, Bompiani, Milano 2005, p. 3.

⁹ *Ibi.*, p. 4.

¹⁰ DIELS-KRANZ 28 B 6.

¹¹ V. MELCHIORRE, *Breviario di metafisica*, Morcelliana, Brescia 2011, p. 15.

¹² *Ibidem.*

Come può notarsi la circolarità del pensiero, qui impressa, quella che dal piano metafisico si riversa su quello fenomenologico – trascendentale, per ‘ritornare’ ancora al discorso originario dell’essere, è la risposta più convincente contro le tentazioni idealistiche, che finiscono con l’assorbire le contraddizioni logiche all’interno della ragione assoluta. Qui si tratta invece di riflettere sulla posizione ‘subordinata’, per così dire, del non essere che non è nulla, ma è *ni-ente*, così che questa negatività non appartiene al nulla, ma al principio originario, all’essere in quanto assoluto. Come dire che, se ogni determinazione dell’essere presuppone una negatività (*omnis determinatio est negatio*)¹³, questa non è mai in sé un assoluto, non essendo mai pensabile per sé sola, ma rinviabile come altro dell’essere. Lungi dal supporre per via logica che l’essere e il nulla coincidano, come molta filosofia orientale presuppone, resta cogente il principio classico di non contraddizione

che ci impedisce di ritenere come originario il non essere: *all’origine* non può infine darsi che l’essere puro, assoluto, ed è dunque questa origine che diversamente si distribuisce nel molteplice differire del reale¹⁴.

Questa convinzione metafisica, che Melchiorre non manca di giustificare nelle sue dense pagine dedicate alla questione dell’essere e dell’esistente, ha da essere ulteriormente verificata mediante una ricognizione dei modi di darsi della coscienza, così che divenga possibile determinare le condizioni che configurino i modi e il senso originario dell’essere in rapporto agli enti. Non si tratta comunque di un cambio o di un passaggio di prospettive, dal metafisico al trascendentale, ma di un movimento ulteriore, di un *rinvio*, di un balzo in avanti, volto a disegnare l’indicibilità costitutiva dell’essere e delle sue determinazioni, dell’infinito e del finito, ma al contempo ne espliciti il senso.

Ancora una volta il filosofo milanese ritorna dentro il cuore della coscienza, là dove si originano le possibilità dell’*ordo cognoscendi*. In tal senso l’assunto cartesiano del *cogito* si situa correttamente sulla base di un irreversibile guadagno fondativo, anche se Melchiorre compie di continuo un lavoro di cesello e di affinamento di questo paradigma, al fine di sfuggire a quel circolo vizioso, messo in evidenza anche da Ricoeur. Come si ricorderà il filosofo francese parlava esplicitamente di rottura del *cogito*, dell’impotenza della sua pretesa metafisica, dell’aporia costitutiva della sua esigenza autofondativa¹⁵. Procedendo in tal senso si rischia però di smarrirne le sue forti potenzialità cognitive; Melchiorre dal canto suo lavora in profondità sull’intrigo contraddittorio che il *cogito* porta in sé, sciogliendo la confusa commistione di certezza e di verità, interna al paradigma stesso. Da qui la sua necessaria precisazione che il *cogito* rimane fondativo solo in quanto al modo della ricerca e non in quanto alla costituzione propria della relazione etica, che si struttura sin dall’inizio all’interno di una trama di rimando intersoggettivo.

Resta comunque aperta la questione su come l’impianto speculativo che muove il *cogito* possa rappresentare l’orizzonte ultimo e insuperabile dell’essere e del sapere,

¹³ Id., *Dal principio di Parmenide alla fenomenologia trascendentale. Per un’autobiografia intellettuale*, Agostini semper, Milano 2013, p. 11.

¹⁴ *Ibi*, pp. 12-13.

¹⁵ Cfr. al riguardo Id., *Il metodo fenomenologico di Paul Ricoeur*, in P. RICOEUR, *Finitudine e colpa*, tr. it. di M. Girardet, Il Mulino, Bologna 1970.

nell'epoca in cui la storia ha già pronunciato il suo verdetto, decretando il tempo della fine di ogni pretesa totalizzante, sia che assumi la fisionomia della ragion teoretica (Hegel), sia di quella pratica (Marx). Melchiorre, del resto, chiarisce in un suo studio sull'etica¹⁶ che la torsione idealistica del *cogito* andava neutralizzata tramite la riformulazione della famosa formula cartesiana. Dal *cogito ergo sum* al *sum ergo cogito*: la certezza insopprimibile dell'esserci apre alla condizione di possibilità di emersione del senso, che ogni determinazione di realtà custodisce in sé. Il procedimento fondativo-trascendentale della coscienza conduce in tal senso il nostro filosofo a rileggere criticamente e in profondità la lezione offerta da Husserl, soprattutto nei *Discorsi parigini* e nelle *Meditazioni cartesiane*¹⁷.

È l'*ordo essendi*, insomma, che fonda l'*ordo cognoscendi*; come dire che la riflessione fenomenologica sulla struttura trascendentale del *cogito* conduce ultimamente a connotarne la finitezza, la varietà del suo darsi nella percezione, nell'immaginazione, nel desiderio, in quell'evidenza che distingue i modi della coscienza dalla realtà del suo darsi. È su questa base che si configura l'ulteriorità metafisica dell'essere. Siamo qui di fronte ad una incessante articolazione dialettica, giustificata dalla circolarità di un duplice *inizio*:

L'inizio concreto dell'esperienza, che è a sua volta sollecitato e regolato dall'altro inizio, dall'imperatività originaria di un incondizionato senso¹⁸.

La compresenza di determinato e indeterminato, di finito e infinito, di necessità e di libertà, delinea l'affresco dell'essere che sporge negli enti che, al contempo, ne rivela la finitezza e la densità metafisica. La presenza di Kierkegaard appare in tal senso decisiva: l'essenza precede l'esistenza e quest'ultima, segnata dal paradosso della dialettica di finito e infinito, si connota nel continuo rimando al rinvio, che è altra parola per connotare la cogenza dell'*origine*.

Anche riguardo ad una possibile definizione della persona, il filosofo milanese non teme di prendere le distanze da una visione sostanzialistica, propria della tradizione classica, aristotelico-boeziano-tomistica, che ritiene insufficiente «finché non si lascia ricomprendere nella definizione dell'origine»¹⁹. Ricorrendo alla correzione di Riccardo di San Vittore, secondo cui la persona è «*rationalis naturae individua existentia*»²⁰, si intende qui proporre una ermeneutica dell'esistenza che ricomprenda, alla luce del trascendentale, l'elemento della relazione – *ex-sistentia* – e con esso la sua caratura ontologica. L'esistere della persona, più che essere garantita da una base sostanzialista, viene colta come

il consistere che in sé manifesta la propria origine. [...] la persona come maschera di una profondità che la supera [...] in un rapporto fondamentale al Fondamento, quale risonanza del divino²¹.

¹⁶ ID., *Ethica*, Il Melangolo, Genova 2000.

¹⁷ E. HUSSERL, *Cartesianische Meditationen und pariser Vorträge*, tr. it. a cura di F. Costa, *Meditazioni cartesiane e discorsi parigini*, Bompiani, Milano 2002.

¹⁸ MELCHIORRE, *Breviario di metafisica*, p. 31.

¹⁹ ID., *Per una ermeneutica della persona*, in ID., *Corpo e persona*, Marietti, Genova 1991, p. 32.

²⁰ ID., *Persona ed etica*, in ID. (a cura di), *L'idea di persona*, Vita e Pensiero, Milano 1996, p. 149.

²¹ ID., *Per una ermeneutica della persona*, pp. 32-33.

La persona, in tal senso, è delineata nella sua finitezza ma anche nella sua tensione all'universale e all'assoluto. Il procedere di Melchiorre appare dinamicamente 'mosso' tra l'istanza metafisica, presente come unità fontale, e le inderogabili esigenze dell'etica, che la caratura relazionale della persona esige. Quale unico antidoto contro la disperazione del finito, che ha resecato il suo legame con l'infinito, come anche quella dell'infinito, privatosi della sua necessaria relazione con il finito, la dimensione dell'etica si muove nella difficile compresenza fra il consenso originario e le determinazioni finite dell'esistere, fra un rinvio che è al contempo necessario e possibile: necessario in nome

della costituzione primaria di ogni movimento intenzionale, possibile per l'indeterminazione che il rinvio all'Essere deve volta per volta implicare²².

Il pensiero kierkegaardiano è qui riattualizzato alla luce delle problematiche condizioni del nostro presente, entro cui sembra spazzata via, dal flusso dissolutore impresso dalla post-modernità, ogni certezza oggettiva, metafisicamente giustificata. Solo dalla compresenza di infinito e finito, di trascendenza ed immanenza è possibile individuare il fulcro fondativo dell'umano, ed è questo dato metafisico a definire la sua costitutiva eticità. Un primo elemento va qui considerato: è la convinzione di Melchiorre che «l'uomo sia costituito *nella* relazione», e che dunque il nesso tra la differenza che gli enti invocano e la loro necessaria coappartenenza ontologica vada giustificato da un «con-essere» strutturale, un *Mit-sein* «che sta eideticamente all'origine», altrimenti presentato come *Logos*, la cui potenza partecipativa accomuna, senza alcuna pretesa fusiva o oppositiva.

Sorge qui una prima questione, relativa a questa metafisica unità dell'Intero che conserva al suo interno quel «differire del medesimo», quale condizione di determinazione della differenza degli enti. Da qui la mossa teorica di Melchiorre: il *logos* non è soltanto il principio di intelligibilità, ma anche «principio di discernimento e di raccoglimento», cosicché l'ente partecipa all'unità fontale nelle forme della presenza e del rinvio. Come dire che ogni ente è a suo modo una sorta di universale concreto, una manifestazione monadica, un'espressione simbolica dell'unico *Logos*.

In nome di questa relazione costitutiva, che esalta l'Essere e l'ente, possono leggersi alcuni versetti biblici relativi al libro sacro di *Genesi* (spesso citati e commentati dallo stesso Melchiorre), quelli relativi alla creazione di Adamo (*Gn* 1, 26-31), definita «molto buona», cifra emblematica non soltanto della signoria dell'uomo di fronte alle cose create. Si intravede infatti in queste pagine sia l'eccedenza dell'*In-finitum* nei confronti della creazione di questo speciale ente, quale è l'uomo, sia la straordinaria posizione di Adamo in ordine alla sua finitezza, presagio del suo destino di morte, ma anche segno della rivelazione di una vita trans-creaturale²³. Va aggiunto inoltre che l'Adamo biblico, sollecitato a dare il nome ad ogni vivente, «non è signore della propria signoria», che è custodita dall'unicità di Dio, dal *Logos* dell'origine entro il quale ogni ente creato guadagna la sua identità. Se Adamo è figura di ogni uomo, la comprensione dei nomi propri è il segno che la dimora del

²² Id., *Persona ed etica*, pp. 153-154.

²³ Id., *Dal principio di Parmenide alla fenomenologia trascendentale*, pp. 19-20.

senso è custodita dalla radice trascendentale che il pensiero non dimostra, né costruisce, ma soltanto riceve e senza cui non c'è nulla che si pensi.

L'uomo si trova in tal senso destinato ad essere, per così dire, cittadino di due mondi, custode delle cose e al contempo rinviato all'ulteriorità dell'origine; solo quando si consuma il distacco tra l'*In-finitum e finitum*, la separazione «diabolica» (la rottura), si allontana l'accesso all'Intero, che soltanto una rigorosa fondazione metafisica garantisce, e il limite, segnato dal puro incremento di sé, diventa costrizione e negatività, come testimoniano le fredde analisi fenomenologiche di Sartre, come gli esiti nichilisti di molto pensiero post-moderno²⁴.

A tal proposito può dirsi che Adamo non è più soltanto uomo, ma *persona*, dal momento che, grazie alle speculazioni di Tommaso e ai guadagni del procedimento trascendentale, può essere colto come «intenzionalità *fungente in infinitum*»²⁵, che si dà solo attraverso le determinazioni della finitezza e, dunque, nelle forme del rinvio e dell'assenza, in tensione sempre ambivalente di necessità (che è il movimento intenzionale) e di possibilità (l'indeterminatezza del rinvio). Ancora una volta la struttura metafisica della persona rimanda al rapporto tra finitezza costitutiva e infinità intenzionale, perché la sua destinazione è rappresentata dal suo «essere per l'universale»²⁶ e al contempo calata nell'immanenza, dove si gioca la fatica e la lotta per il Bene. Sta in questo radicamento all'*essere* che si volge al *dover essere* l'ampio luogo dell'etica, che è dimora e tensione, costante esercizio di liberazione dalle trappole monadologiche dell'egologia, come dai sogni totalitari dei costrutti metafisici.

È su questa base che l'opzione onto-metafisica preme per la costituzione dell'etica, a differenza di Heidegger, ad esempio, ma anche di Levinas che pretende di costruire un'etica resecandola da ogni determinazione ontologica. La messa in atto della relazione tra l'Uno e gli enti, tra Infinito e i finiti spalanca l'orizzonte di grande potenzialità ermeneutica, all'interno del quale Melchiorre propone affascinanti percorsi filosofici aperti alla politica, alla vita sociale, alla sfera religiosa. Qui si parla di un'etica della relazione, all'interno della quale la persona raccoglie il suo destino ontologico e si dispone al rinvio nei confronti dell'Assoluto di cui è traccia nella sua costitutiva tensione/attrazione all'universale.

Anche sull'impresa di costruzione dell'etica Melchiorre fa tesoro del guadagno garantito dalla fondazione trascendentale, in grado di comprendere adeguatamente il tema della «differenza» e dell'«analogia» nell'attraversamento della tradizione classica e poi della meditazione filosofica di Hegel e di Husserl. Il primo lo sostiene sul complesso tema del riconoscimento etico fra i diversi poli della relazione, il secondo lo aiuta nella delucidazione della questione fondativa dell'intersoggettività, grazie alla percezione «prospettica» della visione della propria e dell'altrui *Leiblichkeit*, in una circolarità virtuosa tra empatia e affinità, tra appercezione ed analogia. Non è possibile ora soffermarsi sui dettagli della limpida ricostruzione di Melchiorre intorno alle analisi trascendentali husserliane, rilette in modo originale: se da un lato viene accolta l'evidenza materiale del corpo nel cuore della coscienza, dall'altro viene pro-

²⁴ Id., *Essere e persona, Natura e struttura*, Fondazione Achille e Giulia Boroli, Milano 2007.

²⁵ Id., *Persona ed etica*, pp. 152-153.

²⁶ *Ibi*, p. 153.

blematizzato il riconoscimento pieno della presenza, che è sempre altra rispetto a quel «limite», che nessuna trasposizione empatica può superare.

Andando oltre Sartre e Lacan, è la prospettiva dello sguardo che meglio illumina ed insieme nasconde la verità di sé e dell'altro: non basta la certezza che l'evidenza fenomenologica garantisce; occorre riconoscere questo limite e lavorare su di una doppia difficoltà. Quella relativa all'autenticazione del proprio sé nell'evento del riflesso altro, e quella di cogliere totalmente la verità che si offre nel volto degli altri²⁷. La cognizione dell'altro, che si dà certamente nel mondo dell'appercezione, rimanda alla necessità dell'analogia, dal momento che – precisa Melchiorre rileggendo Merleau-Ponty²⁸ – la comune appartenenza ontologica non consente di uscire fuori da sé. Originario, in altri termini, è soltanto l'essere, che si dà nell'evidenza dell'orizzonte metafisico e nell'approccio fenomenologico, nella molteplicità delle condizioni finite, segnate da una negatività che funge da rinvio all'assoluta trascendenza, all'indicibile ulteriorità di cui è maschera ogni persona, ogni altro che «accade» nella relazione.

L'etica ha bisogno di un inizio, nel senso dell'origine, capace di dire, in luogo della prima persona del verbo *cogito* (assunto del soggetto al singolare), l'attestazione del *cogitare* da parte di molti *cogitantes*, di soggetti al plurale, i quali, nella fedeltà alla comune radice ontologica, si consegnano l'uno all'altro nel difficile rimando al reciproco riconoscimento. Come dire che la persona, più che costituita non solo *nella* relazione, ma anche *dalla* relazione, dall'evento che accade *fra* l'io e l'altro, si costituisce attraverso un rapporto plurale.

Qualche parola va detta infine in ordine alla costituzione ontologica e personalistica dell'etica di Melchiorre, in particolare su quei due corollari che ne rappresentano i segni di una sua positiva fondazione. Il punto di partenza del primo: «non si può mai migrare del tutto fuori di sé» appare segnato dai tratti della custodia del proprio sé, là dove si è responsabili della propria verità, per quel tanto che essa si offre, partendo da sé e dallo sguardo riconoscente dell'altro. Via di una incessante ricerca del sé – qui l'*ego cogito* lascia il posto alla ricoeriana ermeneutica del sé – nella difficile adeguazione/intreccio fra certezza del dato e verità che il rinvio garantisce. È qui che si costituisce un proprio senso del mondo, mai del tutto esauribile e posseduto all'interno di una indagine genealogica sull'Origine: va collocato in questo contesto il secondo corollario dell'etica, individuato nel segno del rispetto.

Va detto che il rispetto inerisce alla qualità etica da attribuire allo sguardo verso l'altro, il cui carico di senso esige affidamento ed ascolto, oltre che il necessario riserbo nei confronti di qualsiasi pretesa di giudizio. È «l'inattengibile ultimità» che ogni altro custodisce a richiedere riguardo per l'inevitabile segreto dell'altro, così che la relazione intersoggettiva non può che nutrirsi di quello spazio di libertà, al cui interno ognuno possa esprimere il proprio *conatus essendi*. Può dirsi ancora che il significato originario del rispetto nasce dal rapporto con qualcuno che richiede il nostro riconoscimento che è indipendente dal nostro agire; una attitudine insomma che ha a che fare con ciò che lo pone e lo fa essere e che richiede riguardo in ordine alla dignità individuale. Ancora una volta appare decisivo il ricorso all'*origine*, dal momento che

²⁷ Id., *Essere e persona, Natura e struttura*, pp. 214-217.

²⁸ M. MERLEAU-PONTY, *Phénoménologie de la perception*, Gallimard, Paris 1945; tr. it. a cura di A. Bonomi, *Fenomenologia della percezione*, Il Saggiatore, Milano 1965.

etimologicamente pensando il ri-spetto (da *re-spicere*) è un ri-guardare in profondità, una ripetizione dell'atto di vedere, che esprime una duplice richiesta, quella che riconosce nell'altro un «potere» a cui si deve attenzione e, in secondo luogo, quella che esige il giusto riconoscimento in nome della comune appartenenza al genere umano. Insomma l'altro, ogni altro, in quanto persona, è originato all'interno di quel *poter essere*, che soltanto la dimensione etica è in grado di promuovere e di garantire²⁹.

Una modalità altra per ridire il legame essenziale fra ontologia ed etica, dal momento che la parentela che ci lega all'essere diventa la condizione prima ed ultima per giustificare l'etica: ogni altro, custodito nella sua origine essenziale, deve poter trovare le condizioni trascendentali per un suo «rispettoso» svelamento, per il dischiudersi del suo originale destino. Non nel significato di una resa all'inevitabile necessità, ma nel senso implicito racchiuso dal termine: destino come «essere posti da» (*de-stano*), dove il «da» indica una origine data, una condizione o un *positum* intrascendibile³⁰. Ogni persona risulta in tal senso donata a se stessa ed è questo inattingibile dato che occorre riconoscere e *rispettare*. Non serve alcuna prescrizione morale, ma il guadagno di una disposizione di fondo, quasi un principio regolativo che pone in atto il rispetto per i tanti volti possibili, ognuno dei quali porta con sé il segreto e l'oscurità della propria origine³¹. L'attitudine etica del rispetto diviene consapevolezza che ogni donazione di senso esige custodia e rinvio all'incondizionato principio di ogni senso.

Non si nasconde Melchiorre l'accento utopico di questa scena etica, a fronte di tante patologie delle relazioni umane, segnate dall'ostilità e dalla violenza verso l'altro, come sinistramente Sartre aveva disegnato nelle pagine disincantate e crude di *Essere e nulla*. La disperazione, ivi sottesa, non rappresenta però l'ultima parola: la meta utopica nasconde in sé il germe della speranza, quale paradigma virtuoso su cui il filosofo milanese si è più volte soffermato³². Non si tratta mai qui di sostenere questa virtù teologale con qualche assicurazione parenetica, quanto di intenzionare teoreticamente questa attitudine propria della coscienza, sciogliendola dalle trame irrigidite di un presente vuoto e assolutizzato, di un passato sterilmente assunto come inizio del tempo, di un futuro, intravisto come pura alterità³³. La speranza per Melchiorre è certamente «effettività del possibile»³⁴ e, dunque, orizzonte aperto a quell'ulteriorità di «essere» che preme, ma è anche garanzia del legame tra essere e non essere, ogni volta salvato dalla «perpetua disgiunzione del sé»³⁵, in quel presente finalmente divenuto luogo originario della presenza. Un presente così connotato va perciò sostenuto dalla speranza, dalla convinzione cioè che proprio l'oggi, caricato dalla memoria del futuro e sorretto dalla custodia del passato, continui utopicamente

²⁹ MELCHIORRE, *Essere e persona, Natura e struttura*, p. 216.

³⁰ Cfr. al riguardo A. MAGRIS, *Destino, provvidenza, predestinazione. Dal mondo antico al Cristianesimo*, Morcelliana, Brescia 2008.

³¹ MELCHIORRE, *Persona ed etica*, p. 160.

³² ID., *Sulla speranza*, Morcelliana, Brescia 2000.

³³ *Ibi*, pp. 21-27.

³⁴ *Ibi*, p. 43.

³⁵ *Ibi*, p. 21.

a segnare le relazioni interpersonali, a donare autenticità a quei volti incontrati, che sono l'eco e lo specchio dell'origine che ci costituisce.

L'attitudine etica del rispetto, come consapevolezza che ogni donazione di senso esige custodia e rinvio all'incondizionato principio di ogni senso³⁶, va affiancata all'attitudine etica della «consegna» reciproca di quel bene ontologico che qui ed ora, nello spazio del *fra*, va rinominato e riconsegnato. Tale è l'emblematica figura dell'etica, esposta al doppio movimento della difficile obbedienza all'origine – la sua essenziale trascendenza – e della difficile obbedienza all'altro, che è l'imperativo dell'immanenza, nell'intreccio complesso della decisione e della verità che, come dice bene Melchiorre, esige diaconia e tensione utopica.

Si è in tal modo ritornati all'inizio, a quel denso aforisma di Karl Kraus, secondo cui «l'origine è la meta», e che Walter Benjamin commentava nella quattordicesima «tesi di filosofia della storia»³⁷: le conquiste del pensiero, al pari degli eventi del passato, non sono distesi in un tempo omogeneo e vuoto, ma sono come «un balzo di tigre» dentro un presente attuale, in cui sono sparse le schegge del tempo messianico. Un modo altro per dire che il pensiero filosofico di Virgilio Melchiorre, divenuto nel tempo meditazione dell'indicibile, continua ad alimentare la fatica del nostro tempo e la ricchezza del nostro destino³⁸.

³⁶ Su questo tema Id., *Al di là dell'ultimo. Filosofie della morte e filosofie della vita*, Vita e Pensiero, Milano 1998, pp. 79-81.

³⁷ W. BENJAMIN, *Schriften*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt a.M. 1955; tr. it. a cura di R. Solmi, *Angelus Novus. Saggi e frammenti*, Einaudi, Torino 1962, pp. 83-86.

³⁸ V. MELCHIORRE, *Qohelet o della serenità del vivere*, Morcelliana, Brescia 2006.

MASSIMO MARASSI

INTERVISTA A VIRGILIO MELCHIORRE

Milano, 21 maggio 2015

Nessuno può prescindere dal passato da cui proviene: la biografia è inscritta nel corpo e nella memoria, riproduce certezze e anima il desiderio. Il passato è trascorso per sempre solo in una concezione oggettivante del tempo, ma per ogni vivente si trasforma, muove il presente, spesso lo condiziona massicciamente, altre volte invita alla rinascita, apre entusiasmanti promesse di felicità. Le vicende umane comunicano sempre questa complessa ambiguità. Da una parte la storia personale può risultare una stanca ripetizione di impegni, banalità, scadenze, sembra che la forza della vita tocchi solo la superficie dell'animo senza mai mutarlo. Ma la vita, per caso, per fortuna, per grazia, è anche costituita da colloqui e confronti, rispetto ai quali a volte si avverte l'onore e la grazia di un incontro.

Ciò avviene per le cose della vita come per le vie del pensiero. Gli incontri qui scorrono sul filo di una continuità e di una consuetudine di pensieri, che da una parte lasciano sempre qualcosa, decidono di perdere qualche posizione, e dall'altra aprono nuove prospettive, ma sempre volgendosi ai propri pregiudizi e precomprensioni: inevitabili in ogni formazione e cultura. In una conferenza tenuta a Padova il 25 marzo 1987¹, proponevi la tua prospettiva filosofica con questo legame dialettico con il tempo: «Ogni filosofia vive sul filo di una tradizione, anche quando la rifiuta e la sorpassa decisamente». E con un autore a te caro, Paul Ricoeur, continuavi: «In noi qualche cosa di Hegel ha vinto qualche cosa di Kant, ma qualche cosa di Kant ha vinto Hegel... il compito è di pensarli sempre meglio, pensandoli insieme, l'uno contro l'altro e l'uno attraverso l'altro. Anche se noi cominciamo a pensare altro...»². Mi sembra che tu abbia accolto intensamente questo metodo, è entrato a costituire la tua prospettiva teoretica, che si muove sempre non sciogliendo poli opposti, bensì, detto in positivo, istituendo sempre un nesso dialettico tra posizioni differenti, cercando sempre una mediazione tra gli estremi di un'alternativa, tracciando così la tua via del «post-moderno»³, convinto che la domanda sul senso non sia mai univoca o totalmente equivoca. In tal modo hai stretto da una parte un forte legame tra l'esperienza trascendentale e l'ermeneutica per poi nominare, in anni più vicini, il tuo cammino speculativo come un itinerario che va dal «Principio di Parmenide» alla fenomenologia trascendentale, ossia dalla formulazione con cui Bontadini si richiamava all'o-

¹ V. MELCHIORRE, *Esperienza trascendentale ed ermeneutica*, in AA.VV., *La mia prospettiva filosofica*, Gregoriana, Padova 1988, pp. 11-28, poi ripreso in V. MELCHIORRE, *Figure del sapere*, Vita e Pensiero, Milano 1994, pp. 3-21.

² P. RICOEUR, *Il conflitto delle interpretazioni*, tr. it. di R. Balzarotti, F. Botturi e G. Colombo, Jaca Book, Milano 1977, p. 425.

³ MELCHIORRE, *Esperienza trascendentale ed ermeneutica*, p. 13.

riginaria classicità fino all'analisi fenomenologica dei dati della coscienza. In tale prospettiva si può dire che la tua ricerca «si è disposta dialetticamente, sin dall'inizio, fra due polarità: quella metafisica e quella esistenziale»⁴.

*Dal punto di vista della storia del pensiero delineare, seppure sommariamente, una biografia significa seguire il cammino di una vita ed entrare nelle sue espressioni, riprendere le sue intuizioni, capire la sua lingua, percepire la sua direzione, proseguire le sue analisi. Seguire una tradizione o volgere via lo sguardo, abbandonarla, lasciarla a se stessa sono forse le azioni dialetticamente complesse che ogni filosofia tenta nel suo proporsi. Da questo punto di vista le indicazioni di una biografia appaiono essenziali. José Ortega y Gasset scriveva nelle *Meditaciones del Quijote* che nessuno può prescindere dalla «circostanza», dalle «cose mute che ci circondano», le quali non sono mai estranee al soggetto, bensì sempre «vicine, vicinissime a noi»⁵. Non credo che questa affermazione significhi voler ricondurre totalmente le vie del pensiero alle esperienze soggettive: sarebbe una forzatura, innanzitutto da un punto di vista psicologico, figuriamoci all'interno di un confronto vitale con la storia del pensiero. Com'è noto l'unico elemento autobiografico riconosciuto da Heidegger era la terra natale, nella quale soltanto trovava origine la riflessione nella sua intima fisicità, nel suo semplice e familiare legame, heimisch, con terra e cielo. Per attenuare il riferimento autobiografico di *Aus der Erfahrung des Denkens*, direi che nessuno può prescindere dall'aria natale.*

Vorrei innanzitutto chiederti con discrezione ciò che ti è rimasto dei tuoi anni giovanili in Abruzzo. Come ti rapportavi ai tuoi genitori, all'esistenza, al mondo? In che modo hai cominciato a sentire il desiderio di far filosofia? Sicuramente è nato lì, in quella terra, in quell'ambiente, con quelle persone, in quell'aria di famiglia.

Mah, certamente è nata lì nei miei anni di liceo e quindi nel corso dei miei primi studi di filosofia, dai quali mi sentivo fortemente attratto: al liceo avevo anche modo, non dico di insegnare, ma di aiutare i miei compagni. È stata un'attrattiva, un desiderio, che ho avuto sin da quegli anni insomma, quegli anni lontani. Naturalmente anche la mia militanza e gli impegni di allora in Azione Cattolica mi portavano a riflettere incessantemente sul senso delle cose che mi riguardavano, sul senso della vita in generale e quindi, nel tentativo di dare una risposta razionale ai miei impegni e ai miei interessi, trovai appunto nella filosofia il campo di maggior interesse, il campo che dava spazio a una maggiore riflessione. Direi che questa è la condizione nella quale mi trovai, anche se fra i miei maestri di filosofia di allora posso soltanto ricordarne qualcuno e molto meno altri, quindi direi che quello per la filosofia è stato un richiamo, un desiderio, maturato nella mia intimità, non altrimenti.

⁴ Id., *Dal principio di Parmenide alla fenomenologia trascendentale*, p. 5; precedentemente apparso con il titolo *Virgilio Melchiorre*, in «Bollettino della Società Filosofica Italiana», Nuova Serie, 175 (gennaio-aprile 2002), pp. 19-24; successivamente ripreso come *Dal "Principio di Parmenide" alla fenomenologia trascendentale. Per un'autobiografia intellettuale*, in «Annuario Filosofico», 18 (2002), pp. 29-39; *Fra metafisica e fenomenologia. Una filosofia per domani?*, Conferenza del 15.1.2008, Università di Chieti, «Itinerari», 1-2 (2009), pp. 3-14; infine riprodotto parzialmente in *Il nome impossibile. Saggi di metafisica e di filosofia della religione*, Vita e Pensiero, Milano 2011, pp. 149-157.

⁵ J. ORTEGA Y GASSET, *Meditazioni del Chisciotte*, a cura di A. Savignano, Mimesis, Milano 2014, p. 35.

Quanto ha contato il clima familiare?

Il clima familiare ai fini di questa mia scelta fu, direi, non decisivo, oppure lo fu nella misura in cui mi veniva data la massima libertà, non mi si chiedeva di fare questo o quello, ma di seguire le mie inclinazioni di ricerca, di studio, di seguire me stesso in fondo, e in questo senso devo molto ai miei genitori che non mi hanno mai condizionato, ma anzi mi hanno assecondato nei miei desideri.

La figura di tuo padre maestro?

La figura di mio padre maestro è forse fra le più decisive della mia formazione, perché con mio padre ho avuto un rapporto non solo da figlio a padre, ma anche da studente a insegnante: per qualche anno fui anche allievo nella scuola in cui mio padre insegnava e questo creò un particolare rapporto con lui, sia come alunno e poi anche come figlio. Frequentavo la sua biblioteca e, per quanto fosse possibile allora, intrecciavo con i suoi i miei interessi e le mie curiosità di studio e di vita.

Poi, finito il liceo, hai deciso di iscriverti a Filosofia e in Università Cattolica.

Decisi di iscrivermi a Filosofia e di frequentare un'università che già allora veniva considerata, nell'opinione comune dei miei amici e degli uomini colti della mia città, un'università prestigiosa, un'università contraddistinta da grande serietà, alla quale avrei potuto appoggiarmi con la massima fiducia.

Sei venuto a Milano e sei entrato subito in collegio?

No, per tre anni fui ospite di mio fratello, poi l'ultimo anno di università lo passai in collegio, e così anche gli anni di perfezionamento. E furono forse gli anni più belli della mia vita, quelli, perché in collegio si respirava anche un clima culturale molto intenso, non solo grazie ai rapporti con gli studenti di filosofia, ma anche grazie alle discussioni con gli studenti di lettere e di altre facoltà. Erano anni in cui il collegio aveva una forte, come dire, capacità di attrazione culturale, permetteva importanti scambi culturali, quindi direi che furono gli anni della mia formazione fra i più intensi e significativi.

Quali furono gli insegnanti che ebbero maggiore influenza sulla tua formazione?

Direi che il mio itinerario è stato piuttosto singolare, perché fra i miei insegnanti ricordo con particolare interesse monsignor Mariano Campo, il professor Campo, che insegnava allora estetica, ma con una larghezza e un'ampiezza di vedute che solo chi ha conosciuto Campo può ricordare: era un uomo di larghissima e di finissima cultura. Il rapporto con lui, intrecciato peraltro con i rapporti che via via si intensificarono con il professor Apollonio – quindi il nesso fra la tradizione letteraria e la riflessione estetica, diciamo – furono molto importanti nella mia ricerca. Come maestri di filosofia ebbi monsignor Olgiati, che allora era ordinario di Storia della filosofia, che mi seguiva con attenzione, ma anche con molta libertà, perché la mia stessa tesi dedicata a Kierkegaard fu, si può dire, un fatto abbastanza nuovo nella tradizione dell'Università Cattolica e per nulla aderente alla tradizione culturale sia di questa università sia

del professor Olgiati che mi seguiva. Però mi fu data libertà di spazio, di ricerca, e così poté crescere questa mia spinta di rinnovamento, anzi, fu un modo per rinnovare la tradizione degli studi in questa università, grazie ai miei studi personali naturalmente, ma in seguito questo rinnovamento ha contraddistinto indubbiamente anche la mia presenza in università come insegnante. È stato un fatto fondamentale.

E Bontadini come l'hai conosciuto?

Bontadini: ecco un caso particolare. Bontadini l'ho conosciuto quasi al termine della mia vita universitaria, perché i miei studi di teoretica allora erano legati ai corsi di monsignor Masnovò, un uomo di finissima cultura filosofica e di grande attenzione alla dimensione teoretica, appunto, della nostra tradizione speculativa. Mi trovai molto bene con lui. Erano i suoi ultimi anni, gli anni in cui Bontadini incominciava ad entrare in università come professore di Storia della filosofia contemporanea, sicché devo dire che il mio incontro con Bontadini maturò soprattutto nell'immediato dopo-laurea, quando feci con lui il perfezionamento, di nuovo su Kierkegaard, un autore che, per la verità, non era di suo interesse, come è facile comprendere, se teniamo presente la sua produzione. Ma Bontadini aveva fra i suoi meriti quello di lasciare grande spazio alla ricerca e agli interessi personali. Fu così che con lui feci quindi la tesi di perfezionamento, continuando peraltro anche a seguire la sua stessa riflessione speculativa, e posso dire che in fondo il mio vero maestro in sede speculativa fu appunto Bontadini, più che altri docenti, oltre appunto a monsignor Campo, di cui ti dicevo prima.

Poi, una volta laureato, sei entrato alla Rai...

Una volta laureato sono andato alla Rai, dove ho svolto per nove anni diversi ruoli, alcuni di carattere meramente tecnico, potrei dire, ma poi via via guadagnando ruoli di responsabilità nel campo culturale. La gran parte di quegli anni furono quindi spesi all'interno della sezione culturale della Rai e in quell'ambito ebbi la possibilità di formarmi non solo grazie all'ampiezza degli studi, ma anche grazie agli incessanti rapporti culturali, rapporti con larga parte della cultura, prevalentemente milanese ma non solo, quella cultura con cui si intrattenevano continuamente rapporti per la creazione dei programmi culturali. Quando poi ebbi modo di prendere anche in carico la sezione drammaturgica della Rai di Milano, i miei rapporti si intensificarono anche con il mondo dello spettacolo, della prosa teatrale: furono anni in cui ebbi modo di intrecciare rapporti molto intensi, molti fruttuosi, con il mondo della drammaturgia milanese, che si raccoglieva soprattutto attorno al Piccolo Teatro, ma anche presso altri teatri. Ebbi modo di conoscere registi e attori provenienti da tutta Italia, e questo non solo nei teatri milanesi, ma anche in occasione delle attività radiofoniche che coordinavo. Furono anni per me di grande utilità, di grande interesse, perché allargarono le mie prospettive, che restavano comunque speculative e filosofiche, dilatavano queste prospettive nei luoghi in cui la filosofia diventava, è diventata, come sappiamo nei tempi, carne viva della storia.

E da qui anche il tuo impegno nella Scuola Superiore delle Comunicazioni Sociali fondata da Mario Apollonio e l'insegnamento di Drammaturgia teorica.

Sì, quando mi fu dato l'incarico di dirigere (prima di insegnare, poi anche di dirigere) la Scuola di Comunicazione Sociale, i temi della drammaturgia furono abbastanza ricorrenti nella mia ricerca, nel mio insegnamento. Quindi ecco che la mia ricerca filosofica e la mia esperienza pratica drammaturgica si intrecciavano. Da un certo punto in avanti, ciò mi consentì in quanto direttore della Scuola di dare una particolare direzione culturale, fondata sulla dimensione concreta, pratica, relativa all'elaborazione dei programmi e di formazione degli operatori nei campi diversi della comunicazione sociale, ma anche sullo sfondo di un forte imprinting culturale sia in senso filosofico sia in senso drammaturgico e poetico.

Il passaggio dalla Rai all'Università avvenne per una decisione personale oppure per un'occasione fortunata?

Negli anni in cui lavoravo alla Rai lavoravo contemporaneamente anche in università come assistente. Ai tempi in cui si era praticamente quasi tutti soltanto assistenti volontari. Non esisteva alcun ruolo ufficiale. Anche quando incominciasti, dopo la libera docenza, a insegnare, il mio sostentamento veniva in sostanza dalla Rai. I proventi che mi venivano in qualità di insegnante erano scarsi, non mi avrebbero consentito di vivere, però ci fu un momento in cui la mia carriera di radiofonico si trovò a una svolta. Venni invitato a passare alla direzione Rai di Roma, alla direzione generale e a quel punto posi il problema all'università e devo dire che fu proprio con me, insieme ad un altro collega di allora di storia, che si aprì una nuova stagione in questa università. Fui incardinato finalmente come professore interno all'università, con uno stipendio regolare, anche se quello stipendio corrispondeva allora forse a un terzo dello stipendio che avevo come responsabile della Rai. La cosa comportò certamente anche dei sacrifici di vita, ma le cose andarono bene, anche se ci fu una certa meraviglia da parte di chi allora dirigeva quest'università dinanzi al fatto che avessi scelto con un certo sacrificio economico la via dell'università, piuttosto che quella più prestigiosa dal punto di vista economico e culturale della Rai. Ricordo che allora il rettore, il professor Franceschini, disse che mia moglie era una specie di santa perché mi aveva aiutato e sollecitato a seguire questa strada, nonostante ciò comportasse dei sacrifici all'interno della famiglia.

Il primo incarico accademico che ti fu proposto riguardò il corso di Filosofia della storia.

Il primo incarico fu quello di Filosofia della storia, che era, com'è facile capire, uno di quegli insegnamenti che in qualche modo permettevano l'intreccio di una cultura filosofica di tipo strettamente teoretico con un interesse culturale in senso più ampio e non puramente speculativo.

Chi erano i tuoi colleghi a quel tempo, con chi lavoravi?

Be', i miei colleghi erano un po' quelli già noti, in parte ancora...

I grandi nomi.

I professori con i quali lavoravo erano Bontadini soprattutto, Sofia Vanni Rovighi. Finché rimasi in questa università continuai ad avere rapporti con Mariano Campo e con Apollonio che, pur essendo docente di Letteratura italiana, aveva dei profondi interessi anche in campo teoretico. Continuai ad avere rapporti con questi professori. I miei colleghi più giovani invece sono di nuovo dei nomi noti, quindi come non ricordare Giovanni Reale, Adriano Bausola, colleghi che hanno avuto una loro importanza in questa Università, come sappiamo.

Italo Mancini?

Mancini, sì, certo, Italo Mancini, che fu docente in questa università solo per alcuni anni, poi, come sappiamo, passò a Urbino, ma mantenni con lui dei rapporti che quindi permisero anche degli intrecci tra la nostra università e quella di Urbino.

Se tra tutti i colleghi che hai frequentato, dovessi dire un nome con cui sussiste per te una sorta di affinità elettiva, quello con cui ti trovavi meglio come idee, come modo di sentire, come stati d'animo, come disponibilità?

Mah, sul piano personale i miei rapporti sono sempre stati molto buoni con tutti. Certamente i miei interessi e le mie attrazioni nel campo della filosofia mi inclinavano a rapportarmi soprattutto con colleghi come Mancini, appunto. Direi che i rapporti più significativi furono soprattutto quelli legati ad altre università. Posso per esempio ricordare come fu in qualche modo decisivo il mio rapporto con Cornelio Fabro, perché – come è facile capire – fu un grande studioso di Kierkegaard: con lui ebbi un rapporto importante anche negli anni in cui fui a Roma come borsista, nel tempo del mio perfezionamento. In seguito ho continuato ad avere rapporti con Fabro e, come si può comprendere, appunto a motivo dei miei interessi di storiografia filosofica.

Poi il primo incarico ufficiale come professore ordinario l'hai avuto a Venezia.

Il primo incarico da ordinario sì, perché a Milano ebbi per molti anni semplicemente l'incarico di docente di Filosofia della storia, ma quando vinsi il concorso di Filosofia morale mi spostai a Venezia, dove rimasi per tre anni, pur continuando a insegnare Filosofia della storia a Milano. Ma gli anni di Venezia furono anni piuttosto intensi, fra l'altro anni nei quali mi fu dato di intessere anche dei rapporti di un certo rilievo con dei miei ex allievi che nel frattempo erano diventati professori dell'università di Venezia: Luigi Ruggiu, Carmelo Vigna e Mario Ruggenini per esempio, tutti professori che erano stati anche miei allievi negli anni in cui avevano frequentato l'Università Cattolica a Milano e che ritrovai a Venezia. I rapporti con questi colleghi hanno poi continuato anche quando sono rientrato a Milano, dopo tre anni appunto, assumendo l'incarico di Filosofia morale.

Ma non furono anni facili quelli. Erano gli anni della contestazione...

Non furono affatto anni facili quelli della contestazione, anche perché io mi trovai a essere fra quei pochi professori che cercarono di comprendere le ragioni buone della

contestazione e quindi fra quelli che in qualche modo tentavano una mediazione tra la vecchia struttura universitaria e le richieste pressanti dei giovani. Ci si trovò, allora, nel mio caso come in altri casi, nella difficile situazione di stare in mezzo, in tensione tra i giovani contestatori da una parte – con i quali non era sempre facile intendersi – e con i colleghi più anziani dall'altra, che non comprendevano le esigenze di rinnovamento che io e altri colleghi cercavamo di introdurre in questa università. Furono anni molto intensi, a volte difficili, ma che comunque si conclusero con una certa serenità, anche se alcuni dei nostri giovani allievi, com'è noto, dovettero lasciare questa università. E fra questi anche dei miei allievi che poi hanno seguito il loro itinerario universitario in altre sedi. Questo è quanto.

Però in questo rapporto con gli studenti e con l'antica forma dell'Università era emerso un tratto peculiare del tuo carattere, cioè la forza della mediazione. Sei sempre stato un uomo di mediazione.

Sì, ho sempre tentato di cogliere il buono che c'era nella protesta studentesca e di cogliere le possibilità che c'erano all'interno dell'università per un serio e reale rinnovamento. Tant'è che quando il Rettore, il professor Lazzati, ebbe modo di dar luogo a una riforma dello statuto, o a uno studio collettivo per una riforma dello statuto, io mi trovai a lavorare molto intensamente con lui, ma anche con altri colleghi che entrarono a far parte di una commissione delegata appunto alla riforma dell'università, una commissione dalla quale fu alla fine prodotto un progetto di rinnovamento di questa università che poi, in parte, ha avuto il suo seguito effettivo nel rinnovamento di questa università.

Per concludere – perché sull'aspetto filosofico il discorso sarebbe troppo lungo – io ho sempre avuto l'impressione che, a parte il Kierkegaard iniziale (autore e tematiche di studio che esprimevano evidentemente una tua esigenza personale rispetto a un clima culturale fermo su determinati temi), poi, anche quando insegnavi filosofia morale, hai sempre cercato di coniugare l'esigenza di una fondazione metafisica con la modernità, cioè non hai mai visto l'epoca moderna come una negazione della metafisica. Da qui il tuo interesse per Kant, per l'idealismo. Mi ricordo le bellissime lezioni sulla filosofia della religione in Marx. Ai tempi aria nuova, con un'attenzione proprio al clima culturale: facevi interagire il clima culturale con un'esigenza di fondazione filosofica.

Sì, certo, la mia formazione era quella che avevo avuto in Cattolica e che avevo continuato a coltivare anche durante, prima e dopo gli studi su Kierkegaard, quel tipo di formazione essenzialmente metafisica legata alla grande eredità dell'Occidente, quindi Platone, Aristotele, i grandi autori del pensiero medievale e via dicendo. Tutta questa tradizione fu da me coltivata intensamente e nello sforzo di coniugarla con quelle prospettive diverse e non necessariamente contraddittorie che mi venivano dalla frequentazione della filosofia moderna e contemporanea. Da qui il mio incessante tentativo di coniugare la modernità con la tradizione più antica, e in particolare la mia attenzione a Kant e poi a Husserl e anche a quella parte del pensiero di orientamento cristiano che in quegli anni era molto forte in Francia, al personalismo comunitario della rivista «Esprit» di Mounier. Insomma anche da quel lato continuai a coltivare

questa esigenza di intrecciare il buono della filosofia moderna e contemporanea con il buono della tradizione più antica e più classica.

È ciò che ha contraddistinto anche il tuo itinerario filosofico.

Certamente il mio itinerario filosofico si è disegnato appunto nell'incontro di questi temi, avendo alle spalle sempre una fondazione di tipo classico, ma con lo sforzo di aprirla alle sollecitazioni che potevano venirmi dalla tradizione fenomenologica – ricordo qui ovviamente ancora le mie ricerche su Husserl – o dalla tradizione esistenzialista, in particolare appunto quella che da Kierkegaard in poi risaliva verso il contemporaneo.

In Italia poi fu importante anche Ricoeur, anche quello fu un momento particolare nel tuo itinerario filosofico.

Certamente anche Ricoeur fu un incontro di notevole rilievo, devo ricordare che fui, credo, fra i primi non dico a introdurre Ricoeur in Italia, ma certamente a lavorare sui suoi scritti, a introdurre anche qualcuno dei suoi testi fra i più rilevanti, per i quali ebbi l'occasione di scrivere una introduzione, mi riferisco in particolare ai volumi editi dal Mulino...

Finitudine e colpa.

Finitudine e colpa in particolare, esatto.

Bene. Spero che questo possa bastare per la nostra amica Paola per introdurre il suo testo sulla tua opera e ti ringrazio molto per quest'intervista e poi aspetto il libro su Kierkegaard, un grande libro su Kierkegaard.

Sul quale sto lavorando e la cosa non è del tutto facile, perché in pratica devo ritrascrivere tutto il sistema di citazioni che, come sai, una volta veniva fatto su testi differenti. Adesso vanno aggiornati, ma spero di riuscire⁶.

Spero che ci sarà qualcuno a darti una mano.

Sì, spero di sì. Soprattutto per i diari, perché per tutte le altre opere non posso che fare io l'aggiornamento, sono citazioni molto precise. Per i diari le citazioni sono sempre corrette, ma vanno riportate all'edizione più recente, quindi non è un lavoro che implichi rilettura di testi come per le altre opere, è un lavoro di concordanza, quindi per quell'aspetto penso che Ingrid Basso possa aiutarmi.

D'accordo: l'aiuto è assicurato.

Non c'è da fare altro, però spero di essere a buon punto.

⁶ Il testo è poi apparso con il titolo *Le vie della ripresa. Studi su Kierkegaard*, Vita e Pensiero, Milano 2016.