

Ernst Bloch, *Avicenna e la sinistra aristotelica*, a cura di Nicola Alessandrini, Mimesis, Milano-Udine 2018, pp. 170, € 14.00.

Ernst Bloch scrisse la sua *Avicenna und die Aristotelische Linke* nel 1952, la revisionò nel 1963 e la ripubblicò ancora nel suo celebre *Das Materialismusproblem* del 1972. Ho proposto di recensire questa prima traduzione italiana a cura di Nicola Alessandrini, che riproduce la versione del 1963, perché sono rimasto sconcertato. Non solo la tesi di Bloch è del tutto insostenibile dal punto di vista storico e teoretico, ma soprattutto rappresenta la dimostrazione palmare di quali fraintendimenti incontri un filosofo, pur così prestigioso e importante come Bloch, nel momento in cui pretende di comprendere gli “altri” senza rinunciare alle “proprie” categorie mentali, anzi pretendendo di imporle ai testi.

Innanzitutto, l'analisi di Bloch si apre con una clamorosa cantonata biografica. Bloch infatti afferma che Avicenna studiò filosofia e medicina all'università di Baghdad e iniziò giovanissimo la sua fortunata carriera guarendo il califfo di Baghdad (*sic!*, pp. 29-30). Ora, a parte la scorrettezza di chiamare “università” le

madrase di alta istruzione islamica nel cosiddetto “Medioevo”, Avicenna non si è mai recato a Baghdad, non ha mai lasciato il perimetro del territorio iranico (non ha neppure effettuato il pellegrinaggio a Mecca), e la sua fortuna cominciò guarendo nel 997, a diciassette anni, non il califfo di Baghdad ma l'emiro Samanide Nuh II ibn Mansur, signore di ... Bukhara, la città dell'odierno Uzbekistan in cui egli viveva. Ed è proprio alla biblioteca di Bukhara, e non di Baghdad, che Avicenna attinse le sue sterminate conoscenze (basti il rimando a Dimitri Gutas, *Avicenna and the Aristotelian Tradition: Introduction to Reading Avicenna's Philosophical Works*, Brill, Leiden 1988; seconda edizione 2014; trad. it. *Avicenna la tradizione aristotelica*, Edizioni di pagina, Bari 2007).

Dal punto di vista teoretico, lo sconcerto si moltiplica nel vedere come Bloch tenti di interpretare Avicenna come un materialista, ovvero, nella spiegazione di Alessandrini, come un “aristotelico di sinistra” che minimizzava la funzione, nel sinolo, della forma (*morphè*) a favore di una energia vitale della materia (*hyle*) intesa a produrre la realtà naturale. Il percorso segue un tracciato tortuoso e pregiudiziale.

In primis, prendiamo la questione della cosiddetta “filosofia orientale” di Avicenna. Bloch è consapevole di questo controverso *topos* storiografico, che interpreta l'autentico pensiero avicenniano non come razionalistico e di ispirazione aristotelico-noplatonica, ma come gnostico ed esoterico, fortemente marcato dallo scismo: com'è noto, Henry Corbin è stato, con Seyyed Hossein Nasr, il principale sostenitore di questa tesi. Bloch, abbastanza sorprendentemente (pp. 49 ss.), cerca appoggio in Ibn Tufayl, il filosofo andaluso amico e forse maestro di Averroè, autore del famoso romanzo *L'epistola di Hayy Ibn Yaqzan* ovvero *Del Vivo figlio del Desto*. L'opera di Ibn Tufayl è misticizzante e rimanda, ma con espressioni poco perspicue (cfr. Ibn Tufayl, *Epistola di Hayy Ibn Yaqzan*, a cura di Paola Carusi, Rusconi, Milano 1983, p. 32-33), alla “filosofia orientale” di Avicenna, egli pure autore di un “racconto visionario”, come lo definiva appunto Henry Corbin (*Avicenne et le récit visionnaire*, Verdier, Lagrasse 1999³), dal titolo *Hayy Ibn Yaqzan*. Orbene, Bloch riconosce la valenza mistica di questa parte della riflessione avicenniana, ma non discute l'interpretazione di Corbin; silenzio che, se forse giustificabile nel 1952 anno della prima edizione di questo *Avicenna e la sinistra aristotelica*, non lo era affatto nel 1963 né tanto meno nel 1972 in occasione delle successive edizioni e rimaneggiamenti. L'acrobazia concettuale di Bloch diventa davvero ardua quando, proprio partendo da questo riconoscimento del carattere misticizzante di almeno una parte della produzione “filosofica” di Avicenna (ma, mi domando: l'*Hayy ibn Yaqzan* è “filosofia”? O non piuttosto “teosofia”, come avrebbero detto Corbin e, dopo di lui, Nasr e altri?), Bloch arriva a sostenere che Avicenna era, in fondo, un ateo e un panteista.

Da una parte, infatti, secondo Bloch «Avicenna con il suo naturalismo non aveva alcuna relazione con l'ortodossia religiosa, ma l'aveva con questo naturali-

smo, con la metafisica della luce cosmologica e occasionalmente ... con le sue superstizioni» (p. 43); dall'altra, il “naturalista” Avicenna non caratterizzava la sua filosofia secondo una conoscenza empirica della realtà, ma sarebbe il capostipite «[del]la linea che attraverso di lui conduce da Aristotele non a Tommaso d'Aquino, ma a Giordano Bruno», linee «naturalistiche con le quali il *nous* aristotelico e lo spirito hegeliano sono stati portati sulla terra» (p. 57).

L'istanza di Bloch è contraddetta alla radice dalla principale – e fondamentale per la storia della filosofia *tout court* – dottrina metafisica di Avicenna: quella della distinzione di essenza ed esistenza (cui Bloch praticamente non fa cenno), da cui deriva la sua cosmologia emanatistica neoplatonica (e nient'affatto aristotelica), incentrata sulla forte preoccupazione, di impronta religiosa islamica, di salvaguardare l'Unicità, la trascendenza di Dio e la sua assoluta non compromissione con la materia. La distinzione tra essenza ed esistenza e il primato ontologico della prima sulla seconda, per cui Dio, il Necessariamente esistente per essenza, produce (non “crea” di fatto) l'universo e gli uomini e gli animali traducendo in atto la loro inerente contingenza e possibilità *dall'esterno* (e basti al proposito la seguente citazione: «Ad esclusione di quell'uno che di per sé è uno e di quell'esistente che è di per sé esistente [cioè Dio il Necessariamente Esistente] ogni cosa acquisisce l'esistenza da qualcosa di diverso da sé: è (*aysa*) in virtù di ciò che è diverso da sé, mentre in sé non è [cioè non esiste] (*laysa*)», *Metafisica*, a cura di Olga Lizzini e Pasquale Porro, Bompiani, Milano 2002, p. 777), non ha proprio nulla a che vedere con una qualsiasi forma di immanentismo. Inoltre, dal punto di vista cosmologico, il Primo Essere / Dio viene collocato da Avicenna del tutto *al di fuori* della catena dell'essere poiché il filosofo persiano, onde salvaguardare il principio neoplatonico (e non aristotelico) dell'*ex uno non fit nisi unum*,

non ne fa derivare immediatamente (come accade in al-Farabi) la cascata emanativa delle Intelligenze, ma pone tra sé e la cascata emanativa un Secondo Essere o Prima Intelligenza, ontologicamente inferiore al Primo Essere / Dio, che si produce la molteplicità. Un paradigma filosofico, tra l'altro ampiamente diffuso secondo diverse sfumature tra gli ismailiti (cfr. Daniel De Smet, *La philosophie ismaélienne*, Cerf, Paris 2012): e la famiglia di Avicenna – suo padre e suo fratello quanto meno – era dichiaratamente ismailita (Gutas propende a ritenere che fosse sunnita).

Dunque, l'interpretazione di Bloch appare, per quanto riguarda Avicenna, inverosimile. Certo, il rimando, accanto ad Avicenna (ed Averroè), ad Avicbron e Giordano Bruno in qualche modo rappezza l'irregolarità del ragionamento di Bloch: l'aristotelismo più o meno "integrale" di Averroè, l'ilemorfismo di Avicbron e il panteismo di Bruno, infatti, potrebbero in certo modo essere evocati a sostenere, in questa fantomatica catena di "sinistra aristotelica", la funzione "creatrice" della materia rispetto alla forma (e si pensi, per limitarsi a Bruno, all'enfasi posta da Michele Ciliberto sulla centralità, nella filosofia nolana, della materialistica "mutazione vicissitudinale" del tutto). Ma, per l'ultima volta, l'intera costruzione blochiana si mostra sorretta su un equivoco teoretico se si considera il fraintendimento del cosiddetto "Illuminismo" (o piuttosto Illuminativismo in relazione all'*heritage* avicenniano di Suhrawardi e Mulla Sadra) "arabo".

Bloch certo non conosceva l'opera dell'importante storico e filosofo marocchino Muhammad Abid al-Jabiri (1936-2010), ma ciò non sposta il problema: se si pensa che al-Jabiri considerava (anch'egli peraltro surrettiziamente e pregiudizialmente) Avicenna un pensatore "del-

le tenebre", uno gnostico anti-razionalista da opporre nettamente ad Averroè, al fine di costruire una ragione araba moderna e "socialista" (*Introduction à la critique de la raison arabe*, La Découverte / IMA, Paris 1994, trad. it. *La ragione araba*, Feltrinelli, Milano 1996), laddove Bloch pare esaltarne come un faro di luce che, secondo l'entusiastico giudizio di Alesandrini, «[è] gravida di un futuro fermentante orientato verso un *totum* utopico» (p.23) -, se si pensa a tutto questo, ci troviamo di fronte a una discrasia imbarazzante. Il fatto è che al-Jabiri ragionava "dall'interno" della tradizione filosofica arabo-islamica che voleva riformare alla luce dei problemi e delle categorie mentali di quel mondo, mentre Bloch pretendeva di leggere la medesima tradizione con schemi esegetici materialistici, hegel-marxisti o, se si vuole, latamente "euro-occidentali", che non corrispondono affatto a quelli arabo-islamici. Si tratta, retrospettivamente parlando, di una lezione di metodo utilissima. Bisogna essere cauti a fare cattiva storia della filosofia (un'altra "perla" di Bloch: «[su] Scoto Eriugena [sarebbe] forte l'influenza del neoplatonismo arabo» (sic! p.41)) per amor di tesi. Un atteggiamento tanto più grave in un pensatore per altri versi decisivo e innovativo – si pensi al "principio di speranza" –, come Ernst Bloch.

Massimo Campanini*

Friedrich Wilhelm Joseph Schelling, *Historisch-kritische Ausgabe: Werke 17*, cur. Christoph Binkelman, Thomas Buchheim, Thomas Frisch, Vicki Müller-Lüneschloss, Frommann-Holzboog, Stuttgart 2018, pp. X, 344, s.i.p.

Il diciassettesimo volume della Edizione storico-critica – promossa dalla Accademia bavarese delle scienze – delle

* massimo.campanini@ex-staff.unitn.it già professore associato confermato di Studi Islamici, Università di Trento.

Opere di Schelling contiene tre testi assai diversi del filosofo, risalenti all'anno 1809. Il primo è la breve, ma molto istruttiva, *Prefazione* (*Vorrede*) al primo volume della raccolta *Scritti filosofici*. Il secondo è rappresentato dalle celebri *Ricerche filosofiche sull'essenza della libertà umana e gli oggetti che le sono connessi*, che Heidegger, ad esempio, giudicava nelle sue lezioni come una delle «opere più profonde della filosofia», anzi il «vertice della metafisica dell'idealismo tedesco». Il terzo testo è l'iscrizione, redatta da Schelling, per il monumento sepolcrale della moglie Caroline (nata Michaelis nel 1763, morta il 7 settembre del 1809), che si trova nel cimitero evangelico del monastero di Maulbronn nel Württemberg. L'edizione si presenta, come al solito, molto accurata. A ogni testo viene premesso un «resoconto editoriale», che a sua volta contiene una informazione sulla sua edizione (o edizioni), una storia della sua genesi, e anche una ricostruzione della prima ricezione (ciò vale in particolare per le *Ricerche* e la iscrizione sepolcrale). Seguono una sezione di «note esplicative» che ricostruiscono le fonti, svolgono i rinvii espliciti e impliciti, offrono informazioni storiche, abbozzano qua e là essenziali delucidazioni; e infine i registri, contenenti una dettagliata bibliografia delle opere citate, un registro dei nomi, uno dei luoghi e uno delle materie. Conclude il volume una tavola delle concordanze di pagina fra l'Edizione storico-critica della *Prefazione* e la seconda edizione della stessa nel 1820, e fra l'Edizione storico-critica delle *Ricerche* e la seconda (nel 1818) e terza edizione (nel 1834) delle stesse. Si comprende che il lettore e lo studioso hanno a disposizione un complesso di strumenti informativi e interpretativi di grande interesse e di notevole utilità.

La prima edizione della *Prefazione* agli *Scritti filosofici* di F.W.J. Schelling. *Libro primo* apparve nel 1809 a Landshut (editore Philipp Krüll). Una seconda

stampa della *Prefazione* avvenne a Uppsala presso l'editore svedese Palmblad nel 1820, come primo volume di una progettata edizione completa delle *Opere* di Schelling, rimasta incompiuta. La *Prefazione* introduce i seguenti scritti del filosofo: *Dell'io come principio della filosofia*, *Lettere filosofiche sul dogmatismo e il criticismo*, *Trattazioni per spiegare l'idealismo della dottrina della scienza*, *Sul rapporto delle arti figurative con la natura*, *Ricerche filosofiche sull'essenza della libertà umana*. Schelling segnala che i primi tre saggi, già pubblicati, sono di «contenuto idealista»; in particolare il primo, *Dell'io*, «mostra l'idealismo nella sua manifestazione più fresca, e forse in un senso che esso avrebbe successivamente perduto. L'io viene ovunque preso come assoluto, o come identità di soggettivo e di oggettivo assolutamente, non come [qualcosa di] soggettivo».

Quanto alle *Ricerche* – pubblicate in questo libro primo degli *Scritti filosofici* per la prima volta – Schelling annuncia nella *Prefazione* che questa trattazione è la prima in cui egli ha presentato «con completa determinatezza il suo concetto della parte ideale della filosofia». Il trattato *Filosofia e religione* del 1804 sarebbe infatti rimasto oscuro per difetto di esposizione; la precedente *Esposizione del mio sistema di filosofia* del 1801 è rimasta interrotta nel suo svolgimento o proseguita solo per il lato della filosofia della natura. Pertanto le *Ricerche*, precisava Schelling, meritano di venire accostate alla *Esposizione*, «dato che esse secondo la natura dell'oggetto devono contenere più profondi chiarimenti sulla totalità del sistema di quanto potessero fare esposizioni più parziali». A questo proposito Schelling lamenta le incomprensioni cui il suo pensiero era stato sottoposto: «L'unica esposizione scientifica del suo sistema [cioè l'*Esposizione del mio sistema di filosofia*], dato che essa non è stata completata, non è stata compresa nella sua linea di tendenza autentica da

nessuno, o da assai pochi». Era appena apparsa questa esposizione che si diffondevano da un lato «falsificazioni e calunnie», dall'altro lato «spiegazioni, rielaborazioni e traduzioni», che tuttavia non miglioravano affatto la situazione, «tanto più che una scomposta vertigine poetica si era contemporaneamente impadronita dei cervelli». Tuttavia, annota Schelling, i tempi sono cambiati, e appaiono «più maturi»; «la fedeltà, l'impegno, la profondità vengono di nuovo ricercate». Le *Ricerche* avrebbero in tal senso potuto contribuire ad abbattere qualche pregiudizio e a dissolvere «chiacchiere superficiali».

Se la fiducia di Schelling fosse bene o male riposta, si può coglierlo anche guardando alla prima ricezione delle *Ricerche*, che viene ampiamente documentata nel ricco resoconto editoriale che precede la pubblicazione del testo nella Edizione storico-critica. Prima di questa edizione le *Ricerche* avevano avuto quattro edizioni: quella, già menzionata, negli *Scritti filosofici. Libro primo*, del 1809; quella del 1818 apparsa in Uppsala per la progettata, ma rimasta incompiuta, edizione completa delle Opere in Svezia; una edizione singola del 1834, non autorizzata da Schelling, presso l'editore Jacob Noah Enßlin a Reutlingen; una quarta edizione, nel contesto di una nuova edizione degli *Scritti filosofici*, effettuata tra il 1836 e il 1845 in Regensburg presso l'editore Georg Joseph Manz, pubblicata senza che l'autore ne fosse informato. Bisogna infine ricordare l'edizione nel volume IV dei *Sämtliche Werke*, curati dal figlio Karl Friedrich August, volume uscito nel 1860.

Quanto alla genesi storico-teoretica della elaborazione contenuta nelle *Ricerche* un considerevole ruolo di sollecitazione viene attribuito al confronto di Schelling con il pensiero di Jacobi, relativo in particolare alla funzione dell'intelletto, quale era stata illustrata da quest'ultimo, ad esempio, nel discorso *Sulle*

società di cultura, il loro spirito e il loro scopo. Si tratta del discorso di apertura tenuto da Jacobi il 27 luglio 1807 a seguito della elezione a presidente della Accademia delle scienze di Monaco. Jacobi vi concepisce l'intelletto (*Verstand*) come rivolto essenzialmente al reperimento dei mezzi per soddisfare gli scopi della sensibilità oppure quelli della ragione. Schelling, nella corrispondenza con Jacobi, reagisce a questa, che gli appare una svalutazione del ruolo dell'intelletto. Ragione e intelletto non soltanto non sono affatto inconciliabili, ma formano una unità «come il corpo sano e l'anima sana». Nello scritto *Sull'essenza della scienza tedesca* – un estratto del quale Schelling allega a una lettera a Jacobi – Schelling si pronuncia «per l'armonia delle forze, perciò per quella fra ragione e intelletto». Questa funzione positiva, mediatrice e unificatrice, dell'intelletto viene rivendicata da Schelling anche nei confronti di Friedrich Schlegel, la cui opera *Sulla lingua e la sapienza degli indiani* (1808) ha avuto un ruolo sollecitatore fondamentale nella genesi delle *Ricerche*.

Come segnalavo, il resoconto editoriale contiene una ampia ricostruzione della prima ricezione delle *Ricerche*, fino alla morte del filosofo nel 1854. Essa viene suddivisa in cinque fasi: la fase della ricezione immediata attraverso recensioni e lettere (1809-1810); la fase delle polemiche e delle controversie, in particolare legata al cosiddetto «conflitto sulle cose divine» (1810-1816); una fase di passaggio, in cui abbiamo singole recensioni, ma che vede anche il diminuire della vitalità della discussione (1816-1830); una fase di appropriazione, di interpretazione e di ulteriore elaborazione dei temi delle *Ricerche*, fra un accesso piuttosto idealistico e di filosofia dell'identità e uno di tipo teistico-speculativo (1811-1830); infine la «seconda ricezione» delle *Ricerche* nel contesto del «teismo speculativo» (1830-1854). All'inizio di questa storia

della prima ricezione viene riprodotta una espressione di Hegel dalle *Lezioni sulla storia della filosofia*: «Schelling ha reso nota una singola trattazione sulla libertà. Essa è di tipo profondo, speculativo; ma sta da sola per sé; nella filosofia non può venire sviluppato nulla di singolo». Una espressione che secondo il resoconto sintetizza felicemente l'atteggiamento tutto considerato di un certo distacco e riserva critica con cui viene salutata e giudicata questa opera di Schelling nella sua prima ricezione.

Della iscrizione di Schelling per il monumento sepolcrale della amata moglie Caroline riproduco soltanto un passo: «Ogni essere dotato di sentire/ stia in raccoglimento qui / dove è assopito l'involucro / che una volta racchiudeva / il più nobile cuore/ e lo spirito più bello». Il resoconto editoriale è ricco di informazioni sulla storia del cippo sepolcrale e dell'iscrizione, nonché sulla morte di Caroline a Maulbronn e sulle reazioni nella sua famiglia, anche riguardo alla questione della sua eredità.

Marco Ivaldo*

Leonel Ribeiro dos Santos, *Melanconia e apocalisse. Studi sul pensiero portoghese e brasiliano*, traduzione e saggio introduttivo di Alfredo Gatto, Inschibboleth Edizioni, Roma 2017, pp. 486, € 28,00.

Nel panorama multiforme della filosofia moderna il Portogallo occupa un posto marginale, ma non privo di una sua fisionomia, che merita di essere conosciuta e apprezzata. Questa opportunità ci è ora offerta dalla traduzione italiana – curata da un giovane ricercatore dell'Università Vita-Salute di San Raffaele – di un volume apparso a Lisbona nel 2008. Già cattedratico di storia della filosofia all'Università di Lisbona, studioso del pensiero rinascimentale e moderno, in

particolare di Kant (*Linguagem, retórica e filosofia no Renascimento*, Lisboa 2004; *Ideia de uma heurística transcendental. Ensaios de meta-epistemologia kantiana*, Lisboa 2012), Leonel Ribeiro dos Santos esamina in questo volume undici pensatori portoghesi e due brasiliani, contribuendo così alla conoscenza di una produzione intellettuale, qual è quella di lingua lusitana, che sinora non ha suscitato molta attenzione presso gli studiosi, a parte due figure di grande rilievo come il gesuita António Vieira e il poeta Fernando Pessoa. Non a caso il volume presenta all'inizio due corposi contributi sul padre Vieira, nato a Lisbona nel 1608 e trasferitosi in giovane età in Brasile, oratore sacro fra i maggiori del Seicento, diplomatico del re di Portogallo, difensore degli *indios*, confessore a Roma di Cristina di Svezia prima di tornare in Brasile, ove morì nel 1697 quasi novantenne. Questi due contributi («Melanconia e Apocalisse: l'esperienza del tempo e la concezione della storia in António Vieira» e «Vieira e l'ermeneutica barocca») occupano un centinaio di pagine e mettono bene a fuoco la ricca personalità intellettuale di questo gesuita: dalla disputa romana sul riso di Democrito e il pianto di Eraclito (1674), che lo oppose a un altro gesuita, il padre Girolamo Cattaneo, alla partecipazione alla *querelle des anciens et des modernes* (ove si schierò con questi ultimi) fino alle teorie messianiche sulla «quinta monarchia», ispirate alla tradizione gioachimita e applicate alla riacquistata sovranità del Portogallo dopo la cosiddetta Unione iberica (1581-1640).

I successivi dieci capitoli sono dedicati a pensatori dell'Otto-Novecento. Ne riportiamo qui i titoli, che fanno intravedere l'orientamento di ciascun autore: «Domingo Gonçalves de Magalhães [1811-1882]: dal razionalismo critico all'ontologismo metafisico»; «Antero de Quental [1842-1891] e la ricezione della filosofia

* marcoivaldo25@gmail.com; Università Federico II di Napoli.

tedesca in Portogallo»; «Ragione estetica e sistema nel pensiero di Cunha Seixas [1836-1895]»; «Eça de Queirós [1845-1900], o l'artista in quanto pensatore»; «Estetica e filosofia dell'arte nei pensatori della "Scuola Portuense": Teixeira de Pascoaes [1877-1952], Aarão de Lacerda [1890-1947], Leonardo Coimbra [1883-1936]»; «Fernando Pessoa [1888-1935], poeta e filosofo della natura»; «Ragioni del sentimento e piaceri dell'intelligenza. Sulle idee estetiche di António Sergio [1883-1969]»; «L'arte come ossessione, o l'umanesimo estetico di Vergílio Ferreira [1916-1996]»; «Agostinho da Silva [1906-1994], pedagogo della libertà»; «Il pensiero estetico di Miguel Reale [1910-2006]».

Va sottolineato anzitutto come i pensatori qui esaminati non siano filosofi "professionali": si tratta di intellettuali variamente impegnati nel campo culturale e politico, che hanno operato per lo più al di fuori dell'ambiente accademico o il cui impegno universitario fu comunque temporaneo o marginale. Il medico e filosofo brasiliano Domingo Gonçalves de Magalhães, ad es., dopo un'iniziale formazione empiristica si spostò a Parigi, ove si avvicinò all'eclettismo di Cousin e Jouffroy, per poi tornare in patria ed insegnare filosofia al Collegio imperiale Don Pedro II dal 1841 al 1847; dopo di che intraprese in Europa la carriera diplomatica (nel 1882, quando morì, era ambasciatore presso la Santa Sede) ed è nel corso di quest'ultimo periodo che compose la maggior parte delle sue opere. La sua visione filosofica è incentrata sull'idea di armonia (sia in senso fisico che morale e sociale) e approda – sulla scia di Malebranche più che di Berkeley – a una «concezione acosmistica e all'affermazione dell'immaterialità dell'universo», inteso come «un riverbero dell'universo intellettuale», «un riflesso fuori di noi dei pensieri di Dio percepiti intuitivamente» (pp. 153-154).

Come già traspare dai titoli dei capitoli sopra riportati, la dimensione estetica

nelle sue varie modulazioni risulta predominante e offre una chiave di lettura complessiva dei pensatori qui esaminati, anche se l'Autore respinge la tentazione di approdare a una visione forzatamente unitaria del pensiero lusofono, dando invece spazio ai legami intercorsi fra questi pensatori e il movimento del pensiero europeo, dall'età barocca alla temperie romantica e idealistica, dal positivismo alle filosofie del Novecento. Alla lunga egemonia culturale francese in Portogallo (il cosiddetto «francesismo») si oppose nell'ultimo quarto dell'Ottocento il «germanismo filosofico» di Antero de Quental (che si ispirava soprattutto a Hegel, inizialmente letto nella traduzione francese del nostro Augusto Vera) e di altri intellettuali come José Maria da Cunha Seixas, il cui «pantiteismo» (che mirava a mostrare la presenza di Dio in tutte le cose, differenziandosi dal panteismo, che identifica Dio e il mondo) era derivato da Krause e dal krausismo, ampiamente diffuso nella vicina Spagna. Ma molti altri pensatori tedeschi, da Leibniz fino a Hartmann, influirono sugli intellettuali portoghesi di fine Ottocento, insieme con la scuola storica tedesca. Forte fu invece (ma siamo ormai in pieno Novecento) l'influenza di Sartre e dei fenomenologi francesi sul pensiero estetico di Vergílio Ferreira, mentre il brasiliano Miguel Reale, che chiude cronologicamente questa raccolta di profili, si ispirò nella sua riflessione estetica sia a Kant (per poi procedere oltre Kant) sia a Husserl e a Merleau-Ponty.

Un esempio significativo della centralità della dimensione estetica è fornito dal già menzionato Cunha Seixas: «Il fare dell'arte filosofia e della filosofia arte sembra essere un'impresa temeraria», egli scriveva nel 1883, mirando a un sistema da lui definito «spiritualismo armonico», con il quale pensava di «risolvere e superare, in una "sintesi universale", tutte le antinomie esistenti tra i principi logico-metafisici della ragione e le esigenze dell'esperienza, così da rivelare, come in uno

specchio e attraverso differenti visioni, le armonie del pensiero e dell'essere» (pp. 189 e 191-192). Sulle orme di Kant ma anche di Nietzsche, Cunha Seixas dà risalto alla valenza estetica della filosofia, il cui compito di categorizzare il reale non è imposto solo dal desiderio di conoscere ma anche, «e forse più profondamente, da un istinto estetico, dal sentimento della bellezza, ossia da un impulso che è, nella sua dimensione metafisica e antropologica, una variante dell'idea e dell'esigenza di armonia» (pp. 205-206).

Nell'ambito di questa prospettiva incentrata sull'estetica un posto di rilievo è occupato dal rapporto tra filosofia e letteratura, e qui è inevitabile soffermarsi su Fernando Pessoa, «il più speculativo dei poeti portoghesi», cui l'Autore riserva giustamente un ampio saggio (pp. 299-356). «Io ero un poeta stimolato dalla filosofia, non un filosofo dotato di capacità poetiche. Mi piaceva ammirare la bellezza delle cose, scorgere nell'impercettibile, attraverso ciò che è minuto, l'anima poetica dell'universo» (p. 315): così diceva di sé Pessoa nel 1910. E qualche anno dopo, in *Il custode di greggi* (1914), egli annotava in margine alla prima poesia: «Non ci meravigliamo che una cosa sia il poeta, l'altra il filosofo, sebbene siano la stessa cosa», anticipando così di trent'anni il tema heideggeriano dei «pastori dell'essere» (p. 316). Di questo personaggio enigmatico, che si esprime (e si nasconde) nei suoi numerosi eteronimi, sono qui esaminate *Le poesie di Alberto Caeiro*, ispirate a un «nominalismo poetico» che rifiuta i concetti astratti e le idee universali, e a un «naturalismo poetico-filosofico» che ha forti punti di contatti con il pensiero di Eça de Queirós e che si accompagna alla proposta di un ritorno al classicismo e al paganesimo, quale alternativa alla decadenza cui ha condotto la modernità, «fondata sulle basi della psiche cristiana» (pp. 339-340).

Accanto al tema estetico è ricorrente nel pensiero di lingua portoghese la riflessione sul senso della storia, e qui si avver-

te il lascito teorico del padre Vieira, al cui messianismo va ricollegato in particolare il pensiero profetico di Agostinho da Silva, filologo di formazione, «un navigante dello spirito, sempre pronto a partire per nuove esperienze culturali» (p. 427), che per oltre vent'anni, dalla metà degli anni Quaranta sino al 1969, svolse in Brasile un'intensa e proficua opera pedagogica e culturale, facendo parte con Miguel Reale del «Grupo de São Paulo». Nella sua opera più matura il da Silva ripropone una visione provvidenziale e ottimistica della storia, che riprende in chiave cosmopolitica ed ecumenica il tema della «missione storica» del Portogallo e nella quale il futuro non è una realtà lontana ma è calato nel presente: infatti, scriveva il da Silva in *Dispersos* (1988), il futuro «arriva e si avvicinerà nella misura in cui lo desideriamo e lo incorporiamo già a partire dalla nostra esistenza» (p. 444).

Ma torniamo al titolo complessivo del volume, *Melanconia e apocalisse*, mutuato dal titolo del capitolo iniziale sul padre Vieira. Grazie alla loro capacità evocativa, ma anche al loro contorno sfumato e sfuggente, i due termini si prestano ad indicare alcuni tratti distintivi dell'anima lusitana, sospesa fra l'appartenenza al continente europeo, di cui rappresenta l'estremo lembo occidentale, e la quasi infinità dell'oceano e delle nuove terre che si estendono al di là delle acque. Di qui quel velo soffuso e quasi impalpabile di «melanconia» (non a caso sulla copertina è riportato un particolare dell'omonima, celebre incisione di Albrecht Dürer), cui corrisponde il distacco da una concezione «tecnica» (e quindi ben delimitata) del filosofare; di qui il trascorrere quasi inavvertito dalla riflessione filosofica all'espressione lirica e viceversa, che trova un punto d'incontro nella prospettiva estetica, incentrata sulla sensibilità individuale ma anche proiettata nello spazio e nel tempo, ovvero nella storia.

Gregorio Piaia*

* gregorio.piaia@unipd.it; Università di Padova.