

Saggi Bibliopolis

121

DESTINO E LIBERO ARBITRIO

a cura di
LORENZO BIANCHI e ANTONELLA SANNINO



BIBLIOPOLIS

Volume pubblicato con un contributo del Dipartimento di Scienze Umane e Sociali (DISUS) dell'Università degli Studi di Napoli "L'Orientale" e con un contributo PRIN 2015 «Nuovi approcci al pensiero della prima età moderna: forme, caratteri e finalità del metodo costellatorio».

Proprietà letteraria riservata

ISBN 978-88-7088-659-7

Copyright © 2018

by «Bibliopolis, edizioni di filosofia e scienze»

Napoli, Via Arancio Ruiz 83

<http://www.bibliopolis.it> – e-mail: info@bibliopolis.it

INDICE

<i>Introduzione</i>	» 9
ANTONELLA SANNINO: «Omnia de necessitate eveniunt». <i>Il destino dell'uomo: modelli di necessità e libero arbitrio in Guglielmo d'Alvernia</i>	» 15
SIMONETTA BASSI: <i>Uomini e asini. Destino e libertà dell'uomo in Machiavelli e Bruno</i>	» 31
MASSIMILIANO CHIANESE: <i>Philosophia pauper et nuda. In margine a una metafora di Pietro Pomponazzi</i>	» 59
ORESTE TRABUCCO: «Signa naturales tantum propensiones indicare possunt». <i>Destino e libero arbitrio nel corpus fisiognomico di G.B. della Porta</i>	» 81
FEDERICO CORRADI: «Telle est la montre qui chemine»: <i>automatismo e libero arbitrio nei moralisti francesi del Seicento</i>	» 119
PIERRE GUENANCIA: <i>Savoir par expérience et connaître par entendement: libre arbitre et Providence chez Descartes</i>	» 133
GIANNI PAGANINI: <i>Liberté et théologie. Hobbes, Bayle et l'héritage de l'humanisme</i>	» 153
LORENZO BIANCHI: <i>Destino, fato e libertà. Voltaire e il terremoto di Lisbona del 1755</i>	» 181

GIUSEPPE D'ALESSANDRO: <i>Il leviatano del destino e la libertà dell'uomo</i>	» 203
ROSSELLA BONITO OLIVA: <i>L'enigma del Moderno: libertà soggettiva e ragione oggettiva. La cesura del soggettivo</i>	» 231
TIZIANA PANGRAZI: <i>Musica e destino in Oswald Spengler</i>	» 251
ELENA TAVANI: <i>Destinati all'arbitrio? Alcune osservazioni su credenza, destino e libertà di azione</i>	» 271
Indice dei nomi a cura di MASSIMILIANO CHIANESE	» 295
Elenco degli autori	» 305

GIUSEPPE D'ALESSANDRO

IL LEVIATANO DEL DESTINO
E LA LIBERTÀ DELL'UOMO

La questione del destino, anche se oggi la terminologia non è più quella che ha caratterizzato per millenni questo nodo cruciale dell'esistenza umana, ci riguarda da vicino. Esso può venire inquadrato tanto nella sua dimensione societaria quanto in quella ontica, giacché entrambe coinvolgono il substrato antropologico coinvolto dalla destinalità, rivelandosi inscindibili: è nella spazio-temporalità fenomenica, nella specificità della vita sociale che il livello ontico di meditazione sul, e di dispiegamento del destino trova il suo terreno espressivo. Gli enormi condizionamenti societari, che si traducono in una eteronomia imperante la nostra quotidianità, sottoposta a crescenti istanze autoritative che ne minano lo scandirsi soddisfatto, ci fanno parlare di un nuovo leviatano, quello che, dagli abissi oscuri evocati dalle immagini bibliche – dal *Giobbe* al *Siracide*, ai *Salmi*, insieme alla bestia dell'*Apocalisse* – mostruoso s'avanza a tappe forzate e sostituisce quello hobbesiano. Rispetto a tutta la sfera dei condizionamenti esterni, sia quelli societari, educativi, familiari (il fenotipo), che quelli interni, propri del bagaglio cromosomico, genetico (il genotipo), si affaccia una prospettiva nella vita dell'uomo, che noi possiamo chiamare il territorio della libertà possibile. I primi due, fenotipo e genotipo, sono quelli che traducono in termini odierni la vecchia sfera del destino, non sono cioè da parte no-

stra modificabili. Ciò su cui noi possiamo pensare di intervenire è l'ambito della libertà.

L'enorme disagio che scaturisce dalla frattura che si crea tra i nostri desideri, le nostre aspirazioni, la nostra volontà da un lato, e l'andamento del mondo, gli ordinamenti esterni, i sistemi societari nei quali siamo immessi senza scegliere dall'altro, costituisce il quadro odierno della nostra quotidianità. La reazione in termini di ansia, angoscia (il termine tedesco, che indica la strettezza dell'animo chiuso nell'angolo e in forte affanno respiratorio, è per entrambe lo stesso: *Angst*), depressione, non costituisce una risposta, ma piuttosto una fuga e una resa: fuga dalle proprie istanze profonde, per l'enorme paura delle punizioni per la violazione delle norme, introiettata e divenuta un *habitus*, che fa il paio con il senso di colpa per quella trasgressione, per cui quest'ultimo preme verso l'inibizione del desiderio vitale profondo, con effetti ben più gravi di quelli prodotti dalle proibizioni esterne; resa di fronte alle pressioni autoritarie, esteriori e interiori, che finiscono con lo schiacciare le persone togliendo loro il respiro, stringendo un cappio alla gola fino a soffocarle. La resa su questo punto è gravissima, molto più nociva dell'accettazione e del cedere ai condizionamenti esterni; il detto senecano, ripreso da Kant, bene esprime la cogenza del destino, la sua forza irresistibile, il *fata volentem ducunt, nolentem trahunt*¹.

Oggi noi ci troviamo in una situazione epocale sempre più caratterizzata dall'imposizione crescente di catene autoritarie che bloccano l'espressione libera delle persone. Il mostruoso dominio economico delle multinazionali e delle banche, che sottraggono agli Stati il sostegno democratico e popolare per imporre un regime di controllo planetario, ecco, questa è la forza immane del *moloch* del destino, del nuovo Leviatano che tutto mira a distruggere. I regimi istituzionali sono di per sé ir-

¹ L. A. SENECA, *Lettere a Lucilio*, 107,115, trad. it. di G. MONTI, 2 voll., Bur, Milano 2010, vol. 2, p. 902.

riformabili, nella loro rigidità legalistica, di un legiferare abnorme completamente staccato dalla realtà, sono rullo compressore delle persone e tolgono di mezzo chi si oppone alla loro marcia, che, proprio come in molti altri periodi storici (l'imperialismo, il colonialismo, le guerre mondiali), ha per esito la guerra, e venti ostili terribili si levano da tante parti del mondo. In questa situazione di schiacciamento, che cosa può fare la persona per opporsi alla deriva? Un primo passo è la presa di coscienza della realtà, una sana interpretazione di essa, senza farsi ingannare ulteriormente dal bombardamento assillante che i sistemi mediatici di controllo mettono in atto ininterrottamente. La tecnodittatura mediatica imperante, con il costante lavaggio del cervello delle persone, mira alla massificazione generale per poter imporre senza ostacoli l'obbedienza totale, chiamata falsamente consenso, e su questa base ordinare alle masse depersonalizzate il loro comportamento nei minimi dettagli. La persona che si sveglia dal generale torpore delle coscienze – e il richiamo è proprio ai «dormienti» di Eraclito, a quelli che, «svegli, dormono»² –, esercitando la logica, la ragione, il buon senso, si pone in un atteggiamento diverso nei confronti degli eventi. Nello scritto del 1791 sui *Progressi della metafisica*, pubblicato nel 1804, Kant, criticando Leibniz, «il famoso uomo», e la sua monadologia, nonché la metempsicosi, parla delle «monadi dormienti, delle quali noi non sappiamo, se al destino (*Schicksal*) un giorno sarà concesso svegliarle, se forse già non ne abbia fatte svegliare a poco a poco infinitamente tante, e di nuovo farle cadere nel sonno, per svegliarle nuovamente [...] una specie di mondo incantato (*bezauberte Welt*)»³. Si fa avanti così un distanziamen-

² ERACLITO, *Frammenti*, 88, trad. it. di F. FRONTEROTTA, Bur, Milano 2014, p.116.

³ I. KANT, *Welches sind die wirklichen Fortschritte, die die Metaphysik seit Leibnizens und Wolffs Zeiten in Deutschland gemacht hat?* (1791), in: ID., *Werke in sechs Bänden*, hrsg. von W. WEISCHEDL, 6 Bdd., Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1998, Bd. 3, p. 619

to della persona da quanto accade, che è spaziale, temporale e, ancor più, assiologico, per evitare di essere coinvolti, stravolti e travolti dall'evento stesso. Si tratta in maniera fondamentale di preservare la vita, prima che vada in deterioramento, la vita nella sua elegante spalmazione nello spazio e nel tempo. È necessario stare attenti a quanto accade, aprire occhi e orecchie, non mantenerli chiusi e tappate. Edipo non si rese conto della rovina a cui era andato incontro. Lo poteva fare, aveva avuto la possibilità di accorgersi della catena degli eventi che stava per travolgerlo, che i sentieri sui quali si andava incamminando lo avrebbero precipitato nel baratro? Nell'*Antigone*, Creonte era stato messo in guardia da Tiresia, ma non volle ascoltare, avviandosi al disastro.

La sintesi comportamentale della coscienza critica risvegliantesi, la quale unisce in sé motivi forti delle morali epicurea, stoica ed evangelica, e che viene proposta dalla psicologia esistenziale di Antonio Maione⁴, come pure in quella di Augusto Cury⁵, focalizza nell'agire motivato della persona che si è autonomizzata ed è libera l'essenza stessa della vita umana che si evolve e si matura. Le simboliche 'quattro i' dell'esistenza, vale a dire l'irreversibilità del passato, l'ineluttabilità del presente, l'imprevedibilità del futuro e, momento decisivo, l'imperturbabilità permanente, rappresentano lo sbocco e la cifra di quella condotta di vita salda, consapevole e responsabile. Rispetto al passato noi non possiamo fare niente, è già trascorso e non torna più indietro; il presente incede ineluttabilmente nelle sue dinamiche; il futuro è del tutto imprevedibile per come si manifesterà. Rimane la possibilità di prendere possesso di noi stessi, di installarci saldamente nella nostra interiorità – le

s. (tra parentesi la paginazione secondo l'edizione dell'Accademia di Berlino: A 78 s.).

⁴ Cfr. G. D'ALESSANDRO, *Giordano Bruno torna a casa*, Pironti, Napoli 2017.

⁵ Cfr. A. CURY, *Gesù di Nazareth. Il Maestro dei Maestri* (1999), edizione italiana, Italia Nuova, Milano 2007.

Meditazioni husserliane si concludono con l'invito agostiniano a ritornare in sé, nella propria intimità, sede della verità sottratta al tempo e della coincidenza fenomenologica tra io naturale e io trascendentale⁶ – per evitare gli sbrandellamenti ai quali l'esistenza è esposta. Possiamo così affermare la nostra preziosità unica e irripetibile, organizzare bene la nostra vita e aprirci alla libertà e alla felicità. Quest'ultimo termine sembra oggi essere caduto in disuso, rispetto alla frequenza martellante della negatività continua veicolata dalla terminologia massmediatica. Eppure la felicità è considerata il fine dell'esistenza umana dalle etiche antiche e moderne fino a Kant; si pensi tra gli altri a Epicuro, ad Aristotele, a Seneca, a Gesù, a san Tommaso. Se l'uomo non può essere felice, una nera cappa cala sulla sua vita e ne chiude ogni prospettiva. Il linguaggio oggi è indicativo di questo pessimismo introiettato diffusamente: la frequenza di espressioni come 'ormai' o 'non ci riesco' sono un'ipoteca sul futuro, significano il far cadere una pietra tombale sull'esistenza, cancellandone ogni apertura prospettica al futuro, al dinamismo continuo che è l'essenza stessa della vita. Sono il cedere a una forza estranea che depriva delle proprie forze, un arrendersi al destino (è ritornata in auge un'espressione ricorrente fino a qualche decennio fa – 'è destinato' –, cioè l'individuo non ci può fare niente, è spacciato). Il rimedio al destino è l'anarchia, e Cristo, in una lettura dei *Vangeli* sottratta all'ingabbiatura religiosa, viene a proclamare proprio l'anarchia, che è la manifestazione piena della libertà: lo *an-arché* è il togliimento di ogni eteronomia di potere, è l'installarsi saldo della persona autonomizzata nella libertà, la quale riconosce di essere padrona della propria vita. Ella si immette *nel principio*, nello *en-arché* – quello del Prologo del *Vangelo* di Giovanni – che non esprime una temporalità cronologica, caratterizzata dall'incontrovertibile inabissarsi degli attimi irrelati nell'angosciante abis-

⁶ E. HUSSERL, *Meditazioni cartesiane* (1931), edizione italiana, Fabbrì, Milano 2004, p. 171 s.

so del nulla, ma quella chiriologica (da *χειρόω*) del dominio del tempo nell'essere, nella salda permanenza della sostanza, della quale splendidamente ci parla Kant nelle *Analogie dell'esperienza*⁷. Quello che per noi sembra nulla, in realtà è intimamente connesso all'essere, e questa fratellanza dell'essere e del nulla è sostanza dinamica del divenire (si pensi alla descrizione che Hegel fa di questa relazione inscindibile nella *Logica*, cioè nella sua metafisica). La sostanzialità del sostrato, dello *ὑποκείμενον* di Aristotele, non è statica, ma dinamica, e ciò significa che la dimensione fondativa, che regge il tutto della realtà, congiunge intimamente essenza ed esistenza, essere e divenire. Si tratta di una vera e propria ontologia dinamica costitutiva della fenomenicità spazio-temporale, la quale non si presenta nella ripetitività tabellaria di infondate formule vuote, rigide e sterili nel loro dogmatismo, ma nella sussunzione in sé del fenomenico e nella sua coappartenenza con esso. L'intelletto può comandare al tempo, divenirne signore e padrone, riconducendolo a sé nella propria densificazione critica autocosciente e recuperandolo da quella frammentarietà esistitiva, fenomenica della quale la temporalità cronologica è cifra. La sostanzialità della temporalità, che risulta dalla seconda analogia dell'esperienza, vede il tempo sottratto alla cronologia nientificante ancorandolo nella sostanza, cioè nell'essere. Questa, specificamente *erkenntnistheoretisch*, è la prima manifestazione della soluzione della questione della causalità in modo in fondo non causale, e tale soluzione risponde all'esigenza che Max Planck avrebbe manifestato agli inizi del Novecento, pur non mettendo in connessione il fenomenico e il noumenico, sulla scia di una lettura e interpretazione di Kant fatta propria dalle correnti neokantiane che, a partire da K. Fischer, privilegiava la gno-seologia della fenomenicità.

⁷ I. KANT, *Kritik der reinen Vernunft* (1781), in: ID. *Werke*, cit., Bd. 2, pp. 216-248; ID., *Critica della ragion pura*, trad. it. di G. GENTILE e G. LOMBARDO-RADICE, Laterza, Roma – Bari 2005, pp. 158-184.

Che Kant in realtà avesse lasciato aperto il campo della conoscenza a una rimandatività fenomeno-noumeno, senza che ciò significasse la conoscibilità del mondo delle idee, risulta dai luoghi appena citati dell'Analitica, riguardanti la *vexata quaestio* della deduzione delle categorie, vera *crux* della *Kantforschung* (proprio come, secondo le parole kantiane, la causalità era stata la *crux metaphysicorum* fino al radicale abbattimento humeano). Nel paragrafo tredici della *Ragion pura* ci troviamo di fronte a un passo inatteso: i concetti «abusati», il cui uso va rettificato e chiarito, sono quelli di 'felicità' (*Glück*) e di 'destino' (*Schicksal*)⁸! Al vertice dell'impianto logico e gnoseologico della ragione moderna, gli esempi di applicazione delle categorie appena dedotte dall'intelletto consistono in due concetti che si riferiscono alla totalità del vissuto, all'*Erlebnis* esistenziale profondo, che nulla hanno a che fare con una asettica struttura logica. Il destino fa la sua comparsa in questo dominio della gnoseologia critico-trascendentale, e il «merito immortale di Kant» messo in rilievo da Max Planck trova un più profondo ambito di validità in questa più specifica determinazione della *Erkenntnistheorie* kantiana: essa ottiene nello sviluppo della teoria della causalità (e del connesso principio di ragion sufficiente, di derivazione leibniziana e wolffiana) i suoi risultati più significativi, connessi con la questione del destino e della felicità. Nei *Principi metafisici della scienza della natura*, del 1786⁹, Kant infatti, fondendo in maniera assai originale concetti ed espressioni di differenti discipline, quali la fisica e la morale, equipara sorprendentemente¹⁰

⁸ *Ivi*, p. 125 s.; trad. it., cit., p. 102.

⁹ I. KANT, *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft* (1786), in: ID., *Werke*, cit., Bd. 5, pp. 9-135.

¹⁰ A. SCHOPENHAUER, *Über die vierfache Wurzel des Satzes des zureichenden Grundes* (1818), in: ID., *Sämliche Werke*, hrsg. von W. F. VON LÖHNEISEN, 5 Bdd., Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 2004, Bd. 3, p. 11: «Platone, il divino, e il sorprendente Kant, unificano le loro voci impressionanti nel raccomandare una regola per il metodo di ogni filosofare».

il «vuoto assoluto» al «cieco caso», e il «denso assoluto» al «cieco destino»¹¹, accentuando nel primo quella casualità che, togliendo ogni possibilità di orientamento a partire dai punti fermi che lo rendono saldo, rende inani gli sforzi umani; e nel secondo quello della pesantezza del destino, che toglie ogni speranza fattiva di miglioramento della condizione umana. In entrambi i casi – che qui sono mirabilmente riuniti in un unico esempio – verrebbero tarpate le ali, se prevasse questa visione del mondo, che in realtà non può presentarsi mai come prospettiva, alla possibilità dell'uomo di incamminarsi sulla via ricca di senso della propria realizzazione. La destinazione dell'uomo, la *Bestimmung des Menschen*, si presenta, già nelle conclusioni della *Ragion pura*, come la risposta alle domande sul senso dell'esistenza, la libertà e la felicità¹².

Partendo dalla «penetrazione chimica» delle materie e dal magnetismo¹³, per raggiungere una più «intima conoscenza della natura», fine della filosofia trascendentale, ci imbattiamo in questa espressione: «L'assolutamente vuoto (*das absolut Leere*) e l'assolutamente denso (*das absolut Dichte*) sono nella dottrina della natura all'incirca ciò che il cieco caso (*der blinde Zufall*) e il cieco destino (*das blinde Schicksal*) sono nella scienza metafisica del mondo»¹⁴. Il passo, notevolissimo, si pone al crocevia di problematiche fondamentali nell'architettonica e nella dinamica della ragione, la prima esprimente il sistema, la seconda ponendosi oltre la mera meccanica del wolffismo e rispondente a un'esigenza originaria del pensiero kantiano. Sia il caso che il destino sono «ciechi (*blind*)», un carattere che contrassegna già l'immaginazione per la sua prove-

¹¹ I. KANT, *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft*, cit., p. 95 (A 100).

¹² I. KANT, *Kritik der reinen Vernunft*, cit., p. 701 (B 868 A 840); trad. it., cit., p. 448.

¹³ I. KANT, *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft*, cit., p. 95 (A 99).

¹⁴ *Ivi*, p. 95 (A 100).

nienza noumenica. Sono elementi costitutivi dell'umano, che riguardano l'orientamento dell'uomo nel mondo, la consapevolezza della propria sorte, la possibilità di una proiezione vitale ricca di senso e totalmente soddisfatta dell'esistenza, e hanno perciò a che vedere intrinsecamente con la conoscenza del mondo e di sé (il compito più arduo della ragione, come era stato programmaticamente espresso agli inizi della *Ragion pura*) che l'uomo intraprende e sviluppa continuamente.

Nei *Principi* dunque caso e destino vengono posti come anello di congiunzione, nei termini del vuoto il primo e del pieno il secondo, tra la scienza della natura e la metafisica. Essi costituiscono quindi «una barriera per la ragione dominante, affinché o l'invenzione prenda il suo posto, oppure essa venga calmata sul cuscino delle qualità oscure»¹⁵. E così le metafore e i rinvii ad altri ordini di significato si moltiplicano: se la ragione cede al caso, rompendo la barriera su questo versante, allora al suo posto subentra il mero inventare, scisso da ogni criterio intellettuale di coerenza logica, e vengono meno così i principi di ragion sufficiente e il nesso di causalità. Se invece la barriera si rompe sul versante del destino, allora la ragione rinuncia al suo dominio e lascia ogni soluzione allo *Schicksal*, cioè a una forza cieca ed eteronoma, rispetto alla quale l'intelletto dell'uomo, la sua volontà moralmente legislatrice e l'autonomia fondata sulla libertà depongono le armi e vengono sconfitte. La ragione non può però lasciarsi risospingere da una forza oscura, il destino, nel baratro delle «qualità occulte», che sono come il «covo» delle malattie mentali, il letto, come Kant si esprime nel *Conflitto delle Facoltà*¹⁶. Guidato dalla stella polare della ragione, senza perdere la tramontana, l'uomo prende pieno possesso di sé, esplora i territori della propria interiorità, si orienta nel mondo, diventa padro-

¹⁵ *Ibid.*

¹⁶ I. KANT, *Der Streit der Fakultäten* (1798), in: ID., *Werke*, cit., Bd. 6, p. 376 (A 175).

ne di sé anzitutto come *homo noumenon*, appartenente al mondo intelligibile, e ricomprendente in sé l'*homo phaenomenon*, del mondo sensibile¹⁷. Si sottrae così al destino, si svincola dalle catene di esso, e si apre risolutamente alla propria destinazione, nella rivoluzione che crea l'uomo nuovo. Il ricorso alla formula dell'incarnazione critica («in esso, con esso, per esso»: *an ibn, mit ihm, durch ibn*) che Kant fa proprio agli inizi della *Ragion pratica*, (un fatto ignorato dalla *Kantforschung*) congiungendola inscindibilmente al concetto razionale decisivo, quello della libertà (che è quindi idea della ragione), offre la soluzione alla problematica sul tappeto¹⁸. L'essere è libertà, non è il dato, il destino, la cogenza incatenante, e in questa radice della libertà si innesta l'annuncio di Gesù, l'annuncio del bene. Il discorso di Kant si fa qui morale e politico, in vista della realizzazione della libertà, lottando per essa, per formare l'uomo nuovo, che diventa concretamente, fattivamente partecipe del piano divino della creazione del mondo e della sua provvidenza ordinatrice che non abbandona mai gli uomini¹⁹. Anche la questione che Kant pone circa gli scopi della sapienza divina, che verrebbero messi radicalmente in discussione nel momento in cui si pensasse in termini di sconsolato destino delle sorti degli uomini, della mancanza di progresso e di prospettiva, viene letta in una luce nuova, con la sottrazione al caso, al destino delle sorti della propria vita (ciò che invece fa lo scetticismo: come il soggetto non può conoscere nulla, così gli diventano indifferenti le sorti dell'umanità, e così facendo abbandona al cieco destino, a una necessità ineluttabile e indiscutibile, imperscrutabile, con cui non si può dialogare, ogni

¹⁷ I. KANT, *Die Metaphysik der Sitten* (1797), in: ID., *Werke*, cit., Bd. 4, p. 555 (A 73).

¹⁸ I. KANT, *Kritik der praktischen Vernunft* (1788), in: ID., *Werke*, cit., Bd. 4, p. 81 (A 97 B 96); ID., *Critica della ragion pratica*, trad. it. di F. CAPRA, riveduta da V. VERRA, Laterza, Roma – Bari 1978, p. 5.

¹⁹ Cfr. A. CARRANO, *Nel vuoto della creazione. La riflessione kantiana sulla storia*, ETS, Pisa, 2016.

decisione sulla propria vita; rispetto a questa presunta sapienza e saggezza, ben altro è il livello del messaggio di Cristo: qui pieno è il coinvolgimento dell'uomo nello stabilimento delle decisioni e nello svolgimento dei destini delle persone)²⁰. La destinazione dell'uomo è pienamente realizzabile perché tra Dio e uomo c'è intima comunione, quella tra il Padre e il Figlio, che nella comunità dei figli e dei fratelli nello spirito (l'esempio kantiano è quello del pietismo e del moravianesimo) può portare frutti, come indica la parabola del chicco di grano, la quale, con quelle dei talenti e dei gigli del campo, è punto di riferimento dell'etica kantiana.

Sull'empirismo e sullo scetticismo si riversano proprio gli effetti nefasti di un destino cieco e onnipotente e di un caso sconsolante, entrambi inficianti proprio l'agire umano, l'esistenza dell'uomo e il suo scopo. Infatti, se la persona non può andare oltre i confini dell'esperienza, se l'ordine del principio di ragione e la misurabilità del suo dominio non supera la fenomenicità spazio-temporale, allora, rispetto a quanto risulta inspiegabile, l'uomo rimane esposto al destino e al caso, anzi a tutti e due, e in tal modo egli finisce col rinunciare sia ad un'esistenza soddisfatta di sé sia al principio stesso della conoscenza. Solo l'ordine della libertà rende sicuro l'incedere dell'uomo, e lo fa partendo dall'esperienza, con i suoi pieni effetti di validità su di essa. Non è una fuga in un altro mondo, è piuttosto un ritorno in questo, dopo aver compiuto dentro di sé il vero viaggio dell'esperienza della vita²¹, vale a dire quello che mette di fronte all'uomo, rendendolo consapevole di ciò, l'altra dimensione della sua esistenza e della vita del tutto, il mon-

²⁰ I. KANT, *Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen* (1764), in: ID., *Werke*, cit., Bd. 1, p. 835: «Una certa morbidezza d'animo, che viene posta facilmente in un sentimento caldo di compassione, è bella e amabile, infatti denota una benevola partecipazione al destino degli altri uomini».

²¹ Cfr. G. D'ALESSANDRO, *In viaggio con Kant*, Mimesis, Milano – Udine 2017.

do noumenico, intelligibile, l'in-sé essenziale che non può essere attinto applicando il principio di ragione e il nesso di causalità come si fa per il mondo fenomenico, sensibile. La formulazione sintetica dell'ammissibilità di una causalità per mezzo della libertà (il tema della terza Antinomia, anticipato dalle Analogie dell'esperienza e risolto nella filosofia morale) ci dice che questa è fondata nel mondo intelligibile, nel noumeno, e che produce i suoi effetti nel fenomeno. Il soggetto non la può mai dimostrare, e tuttavia essa è reale perché egli la fonda sulla fede razionale. La fede fa sì che la persona tolga di mezzo il destino e il caso, grazie alla libertà. Non è possibile, per l'uomo, per la ragione, per la filosofia rimanere nei limiti dell'empirismo scettico: non solo è contro la morale nella sua pienezza, è anche infondato e scorretto da un punto di vista logico, perché espressione di una posizione dimidiante e sterile. Kant parla esplicitamente del fatto che, per conferire senso alla nostra esistenza, noi dobbiamo «appropriarci dello spirito di Cristo»²²; in maniera totalmente fondativa e preliminare a qualunque altra possibilità di discorso filosofico e antropologico egli fonda in Cristo la libertà e ne fa l'architrave di tutto il sistema della ragione; rintuzza addirittura lo stoicismo per il suo cedere sul suicidio²³, trovando infine la risposta definitiva, esaustiva alla questione del determinismo e del caso, del destino, affacciata già nella *Storia generale della natura*, con la presenza dell'epicureismo «nel cuore del cristianesimo»

²² I. KANT, *Der Streit der Fakultäten*, cit., p. 327 s. (A 97): «la genuina soluzione di quel problema (dell'uomo nuovo) [...] far nostro lo spirito di Cristo, o piuttosto, poiché egli riposa già in noi con la nostra originaria disposizione morale, creargli solo spazio».

²³ I. KANT, *Die Metaphysik der Sitten*, cit., pp. 554-556 (A 72-75), anche col riferimento alla morte di Seneca e alla dimensione del fato. Proprio il «coraggio» e la «forza d'animo» dell'uomo stoico, «di non temere la morte e di conoscere qualcosa che l'uomo può apprezzare ancor più della sua vita avrebbe dovuto essere per lui un motivo ancora più grande per non distruggere sé, un essere di così grande dominio imperante sui più forti impulsi sensibili, e quindi di non privarsi della vita».

(e la grande considerazione per Epicuro)²⁴, nella scelta sicura, razionalmente e moralmente fondata, per la bontà primigenia di Cristo, accompagnato dall'ammirazione incondizionata per il «sublime Platone»²⁵. Il determinismo meccanicistico accomuna sia il dogmatismo che l'empirismo, e fa il paio col destino. La vera morale, basata sulla libertà e sull'autonomia, sbaraglia destino e caso. Nell'appaiarli, Kant ci fa vedere come entrambi sottraggono all'uomo la possibilità di liberarsi: questi viene ridotto a strumento nelle mani di un regime estrinseco, eteronomo, tipico di ogni potere: contro questa reificazione, poi mercificazione (si pensi all'analisi di Marx), sia Kant che Platone si esprimono risolutamente, aprendo all'uomo la possibilità della libertà. Il grande insistere kantiano sulla libertà e sulla legge morale, cardine della vita futura, del sommo bene, della felicità possibile si presenta come il fulcro, il momento fondamentale dell'antropologia. La questione del destino viene così superata in favore della preminenza della legge e della volontà morali, realizzazione concreta della libertà in quanto libera adesione della ragione all'ordine dei fini del mondo morale, garantito da Dio come signore morale del mondo. Viene meno l'imperio del destino e della costrizione (*Zwang*)²⁶: il *fata volentem/fata nolentem* stoico cede il posto alla concezione cristiana di Dio²⁷, e acquista pieno signifi-

²⁴ I. KANT, *Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels* (1755), in: ID., *Werke*, cit., Bd. 1, pp. 228, 234 (A XII, XXVII s.).

²⁵ I. KANT, *Kritik der reinen Vernunft*, cit., pp. 321-325 (B 379-375 A 312-318); trad. it., cit., pp. 246-249.

²⁶ I. KANT, *Die Metaphysik der Sitten*, cit., p. 537 (A 47): Solo nel «possessione della saggezza pratica», che è «il fine ultimo dell'esistenza dell'uomo sulla terra», «l'uomo è libero, sano, ricco, un re ecc., e non può rimetterci né per il caso né per il destino, poiché egli possiede sé stesso».

²⁷ I. KANT, *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* (1793), in: ID., *Werke*, cit., Bd. 4, p. 849 (B 272 A 256): «La potenza invisibile, che comanda sul destino degli uomini, per volgerlo a proprio vantaggio» è un «essere intelligibile», un «essere morale»; ID., *Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes* (1763), in:

cato il «con esso, in esso, per esso» che apre la *Ragion pratica*, identificando l'idea della libertà con la formula dell'incarnazione e imperniandola in Cristo. Cristianesimo e dottrina della ragione, della ragione morale legislatrice, convergono nell'annuncio, nella proclamazione della dignità dell'uomo. L'ideale di santità, irrealizzabile per il sapiente stoico (nel quale pure si trova «l'uomo divino in noi» kantiano)²⁸, diventa concreto, e la dottrina della saggezza si accompagna alla scienza, al procedere scientifico, a una dottrina della scienza che è la critica della ragione.

Grazie all'esser desto della ragione, noi possiamo renderci conto di quale immenso dono siamo destinatari e a quale infinita realizzazione siamo destinati. La fondatezza gnoseologica e antropologica del principio di ragion sufficiente, strettamente connesso alla legge di causalità, si unisce alla più completa e radicale esigenza di senso che emerge nella domanda di Giobbe, al quale va la simpatia di Kant²⁹, non verso le astratte elucubrazioni dei presunti saggi, simili a quelli che andavano blaterando di teodicea, lamentandosi continuamente del destino, della natura, della provvidenza e della bontà divina, senza rendersi conto dello spettacolo d'amore che la vita ci porge. Rompere con il destino vuol dire rompere col rigido determinismo della causalità meccanica. Ciò avviene sia nell'Analitica della *Ragion pura*, dove l'intelletto è in grado di ricondurre a sé all'infinito le serie di causalità che egli stesso

Id., *Werke*, cit., Bd. 1, p. 651 (A 43 s.): Se si pensasse Dio come «un fondamento ciecamente necessario di altre cose, e persino di altri spiriti», allora «non si differenzierebbe in nulla dal destino eterno di alcuni Antichi».

²⁸ I. KANT, *Kritik der reinen Vernunft*, cit., p. 513 (B 597 A 569); trad. it., cit., p. 367.

²⁹ I. KANT, *Über das Misslingen aller philosophischen Versuche in der Theodizee* (1791), in: Id., *Werke*, cit., Bd. 6, pp. 103-124; a p. 110 (A 203 s.) Kant parla dei «destini degli uomini» e di «ogni uomo di sano intelletto, che ha vissuto abbastanza a lungo e ha meditato sul valore della vita» e che, rispetto a tutte le contrarietà, ha «voglia di giocare ancora fino in fondo il gioco della vita».

crea; sia nella Dialettica, nel Metodo e nella *Ragion pratica*, dove la ragione si assicura la realtà del suo concetto, cioè dell'idea, della libertà, e lo fa riconoscendo la priorità della fede.

Giobbe è l'uomo di Dio, colui che vive secondo giustizia, cioè nell'armonia e nella coerenza profonda del dire e del fare, nell'unione del sentire, del capire, del comprendere, del volere e dell'agire. L'intera sua vita si scandisce nell'adesione incondizionata alla voce di Dio che risuona nelle profondità del suo cuore; egli accetta tutto quanto gli viene dalla vita, la buona e la cattiva sorte; di fronte ai disastri non impreca e non maledice, ma continua saldo nell'accettazione della volontà di Dio; egli è certo, assolutamente certo, dell'amore di Dio, della fiducia che può riporre nell'affidarsi alla sua misericordia. Di fronte ai suoi cinici e scettici interlocutori, che tentano di convincerlo dell'irredimibilità della catastrofe, cioè, in fondo, della sostanzialità del male, e che si presentano pertanto come i veri negatori della bontà e dell'onnipotenza divine, Giobbe riluce nella sua fermezza, che è certezza del futuro, del bene, sostanza della speranza e della fede. Non c'è una duplicità ontologica dei principi del bene e del male, portato di un manicheismo ancora assai radicato nelle nostre culture contemporanee, bensì l'affidamento filiale al Padre misericordioso: «fa' di me ciò che vuoi, non secondo la mia, ma sempre secondo la Tua volontà!»³⁰. Questo è il grido dell'uomo di Dio, che, come splendidamente ci dice, tra gli altri, il *Salmo* 63, nelle traversie dell'angoscia dell'esistenza sottoposta al peso delle catene eteronome e alle complicazioni della quotidianità, grida a Dio perché lo salvi e lo faccia riposare sui prati erbosi della pace divina dell'essere, saziando la sete dell'anima e l'anelito della carne, che in ebraico non esprime mai la materialità, ma la nuclearità inscindibile e unitaria, intrisa del divino, della

³⁰ *Giobbe* 1, 20-21: «Allora Giobbe [...] si prostrò e disse: “Nudo uscii dal seno di mia madre, e nudo vi ritornerò. Il Signore ha dato, il Signore ha tolto, sia benedetto il nome del Signore!”».

carne-persona. La fede toglie di mezzo il destino. L'accettazione riconoscente della volontà divina e la gratitudine per la partecipazione al piano divino della creazione trovano espressione nella *χάρις* e nell'*εὐχαριστέω*, rinviandoci al leibniziano «regno della grazia» richiamato da Kant³¹.

La questione della causalità viene messa in relazione con quella della necessità, del determinismo e del destino; dopo oltre un secolo e mezzo, le riflessioni di Max Planck, il fondatore della fisica quantistica che superava la meccanica newtoniana, mostrano sviluppi di pensiero molto simili a quelli kantiani, intrecciati anche con la filosofia della storia (si pensi alla polemica antimendelssohniana proprio in termini di *Schicksalsfrage*) dove la tematica del progresso risulta strettamente legata a quella del destino: il primo toglie di mezzo il secondo, poichè la libertà condivisa che muove la storia e l'antropologia ne rintuzza le pretese. Planck congiunge i due piani di considerazione³², mentre Jean Guitton, amico di Paolo VI, ci offre notevoli spunti per il passaggio dal destino alla destinazione³³, dalla cogenza alla libertà di figli di Dio. Questa si affida all'imponderabilità in quanto la inserisce, la fonda nella grazia. Il discorso di Planck si fa ad un certo punto molto importante, quando egli vede la possibilità di togliere l'onnipotenza della legge di causalità in tutte le manifestazioni della natura, volontà umana compresa, quando parla della genialità e della grazia delle menti laplaciane³⁴, cioè di quelle menti che riescono a stabilire una distanza tra il proprio io, il proprio Sé

³¹ I. KANT, *Kritik der reinen Vernunft*, cit., p. 682 (B 840); trad. it., cit., p. 481.

³² M. PLANCK, *Vorträge und Erinnerungen* (1949); trad. it.: ID., *La conoscenza del mondo fisico*, a cura di E. PERSICO e A. GAMBA, Boringhieri, Torino 2009, in particolare: *Legge di causalità e libero arbitrio*, pp. 115-156; *La causalità della natura*, pp. 265-292; *Sulla natura del libero arbitrio*, pp. 313-333; *Il concetto di causalità in fisica*, pp. 393-409.

³³ J. GUITTON, *Histoire et Destinée* (1970); trad. it.: ID., *Storia e destino*, a cura di R. ROSSI, Piemme, Casale Monferrato 1992.

³⁴ M. PLANCK, *Legge di causalità e libero arbitrio*, cit., pp. 147, 151.

profondo e gli avvenimenti scanditi dalla legge di causalità. Menti siffatte, rarissime, sono coloro che colgono l'essenza della vita divina del tutto e vi si innestano, portando a un livello di leggerezza, alla superficie, quanto invece sembra esser riospinto in basso, in una sorta di irrefrenabile caduta di gravi, di pesi, e ciò, di fatto, non coglie l'essenza della vita divina della natura. Persone così sono, metaforicamente, in diretto contatto con l'acqua che, unica fra tutti gli elementi, a 4 C° non gela ma anzi consente il galleggiamento dei solidi, ciò che permette la vita. L'acqua ne è l'origine, e in essa l'uomo non è sottoposto alle catene del destino.

Momento fondamentale, che richiede impegno, maturità, responsabilità, è prendere consapevolezza della propria vita, della legge che la scandisce, la quale non può ridursi a quella dettata dall'esterno, dalle dittature dell'eteronomia, ma è quella proveniente dall'interno, dall'ipseità unica e irripetibile dell'autonomia personale. Attingendo a questa fonte primigenia della propria identità vitale, la persona può svincolarsi dalle cogenze situazionali, dalle catene del destino, e incamminarsi saldamente sulla via della propria destinazione, cioè della propria liberazione e autonomizzazione, può dare legge a sé stessa e, così facendo, costruire l'armonia della propria esistenza. La mente laplaciana di cui parla Max Planck non è un'entità disincarnata e avulsa dai contesti storici, societari, politici; basti pensare alle pagine di commossa partecipazione che Laplace scrive per Galileo (e per Bruno), riportate da Hegel nella *Filosofia del diritto*³⁵. Ora, Laplace, il «fondatore della meccanica celeste» nella definizione planckiana, formula la sua teoria cosmologica cinquant'anni dopo Kant (la *Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels* è del 1755, e già E. Swedenborg, fortemente criticato nei *Sogni di un visionario*

³⁵ G. W. F. HEGEL, *Lineamenti di filosofia del diritto* (1821), trad. it. di G. MARINI, Laterza, Roma – Bari 1987, p. 214; il riferimento è a: P. S. LAPLACE, *Exposition du système du monde*, Imprimerie du Cercle Social, Paris 1795-1796.

del 1766, nella sua *Opera philosophica et mineralia* del 1734 aveva avanzato l'ipotesi di una nebulosa solare originaria) ed essa, nota come teoria di Kant-Laplace, si riferisce a comuni meditazioni dei due pensatori circa la nascita dell'universo da una nebulosa originaria di gas e corpuscoli cosmici progressivamente addensatisi in ammassi stellari. Il richiamo fatto separatamente ai due autori da Planck non ha tenuto conto che, proprio nella kantiana *Storia generale della natura e teoria del cielo*, il filosofo di Königsberg aveva parlato del destino, del determinismo epicureo, della causalità, in un contesto in cui l'apertura della mente agli universi infiniti e ai mondi innumerevoli si esprime con veri e propri toni bruniani. «Merito immortale» di Kant è stato quello, agli occhi di Planck, di aver stabilito l'apriorità trascendentale della legge di causalità, e proprio questa si caratterizza per essere strettamente congiunta con la dimensione del destino. La questione della causalità ha interessato Kant per tutta la vita e la soluzione delle problematiche connesse, il determinismo nel mondo naturale e il suo rapporto con la volontà umana, avviene grazie alla libertà, cioè al fondamento noumenico del tutto, indimostrabile intellettualmente ma fondabile per fede razionale. Lo schema della soluzione kantiana si ritrova in pagine memorabili della *Ragion pura*, della *Ragion pratica*, del *Conflitto delle Facoltà*, col superamento del determinismo, del fatalismo, dell'eteronomia, del destino e del caso grazie alla fede razionale che fonda la realtà della libertà, che è sostanza intersoggettiva della comunità umana nel «corpo mistico [cioè misterico, noumenico] degli esseri razionali»³⁶. Il destino cede così il passo alla destinazione a partire dall'ascolto profondo della propria voce, la *Stimme*, in cui si concretizza e si determina la radice della *Bestimmung*. La persona (da *super-sonum*) è tale quando si manifesta, quando entra dentro di sé, trova la sua radice profonda e la esprime in autenticità, costituendo ciò il fondamento del-

³⁶ Cfr. *infra*, nota 40.

la libertà e, in diretta filiazione, dell'autonomia e della felicità. È lo spirito di Cristo, quello a cui si rivolge Kant, della persona cristica, incontrando la quale l'uomo, ogni uomo può realizzarsi, liberare il proprio desiderio, accedere alla felicità, adempiere la propria destinazione. Non è uno spirito di un'entità astratta, come lo hegeliano spirito del cristianesimo, il quale infatti ricade nelle maglie di una cogente potenza estrinseca, il destino, che toglie all'uomo ogni possibilità di libertà e di felicità.

La parte, il periodo post-illuministico e post-kantiano si caratterizza a questo proposito per un irrompere sulla scena, sul gran teatro del mondo, del destino inteso come «potenza etica», ovvero ammantato, ricoperto di quella dimensione dell'etico che riguarda e caratterizza la totalità. La definizione che dello Stato dà Hegel, come «realtà dell'idea etica» e «ingresso di Dio nel mondo»³⁷, indica la soluzione in termini di totalità organica storicamente in sé sussistente all'apice del suo sviluppo, della radicale questione antropo-cosmo-teologica dell'intero della vita che si automanifesta e viene colta nel pensiero. Alla conclusione della fase giovanile della filosofia hegeliana, questa totalità si esprimeva proprio come «destino», e se nel frammento omonimo questo viene unito alla «libertà», in realtà questa si traduceva fundamentalmente nell'accettazione di quel destino nella sua espressione storico-politica, la sfera dello Stato, strettamente legata a quella teologica³⁸. Negli stessi anni Hegel aveva parlato dello «spirito» e, appunto, del «destino» del cristianesimo, richiamando, nel contrappasso con questa dimensione universale e totale della destinalità, in questo caso della religione, sopra dello Stato, il fato, la sorte delle persone singole, degli individui, la *μοῖρα*, *ἡ ἀναγκαστικὴ τύχη*, secondo le efficaci parole riprese da Sofocle. È fortemente indicativo del-

³⁷ G. W. F. HEGEL, *Lineamenti di filosofia del diritto*, cit., pp. 195, 201.

³⁸ G. W. F. HEGEL, *Freiheit und Schicksal* (1799/1800); trad. it.: ID., *Libertà e destino*, a cura di C. LUPORINI, in: C. LUPORINI, *Filosofi vecchi e nuovi*, Editori Riuniti, Roma 1981, pp. 58-63.

l'epocale cambiamento di mentalità in Germania e in tutta Europa che il «destino» si sostituisse alla «destinazione», riprendendo quasi un posto, contrassegnato dalla cogenza assoluta, che la cultura dell'Illuminismo aveva fortemente ridimensionato, avendo fatto emergere la mai chiusa tensione dialogica tra l'anelito alla, e la realtà della libertà e della volontà e il determinismo causalistico della fenomenicità fisica. Affrontata nell'ambito dell'interiorità del sentimento e degli avvenimenti politici universali che interessavano, e travolgevano, gli individui impotenti, la tematica del destino si presenta in autori (come H. Luden) che, cresciuti ancora nella cultura illuministica, si ritrovano in una mutata *Stimmung* epocale, con le guerre napoleoniche che avevano stravolto il precedente quadro di riferimento, dove ancora era stato possibile progettare una «pace perpetua», tra l'altro uno dei luoghi forti della trattazione kantiana del destino. Nelle conclusioni della *Fine di tutte le cose*, Kant aveva messo in relazione Anticristo (di cui aveva parlato pure nella *Religione*) e destino del cristianesimo nel suo essersi volto a diventare una religione mondiale³⁹.

Mentre nella nuova temperie idealistica viene usato il termine cristianesimo, hegelianamente in maniera esemplare (e lo Hegel giovane passa da una *Leben Jesu* a uno *Schicksal des Christentums*), con Kant siamo fermamente ancorati alla persona di Gesù. Kant ci parla infatti, come nucleo della soluzione al problema della causalità, e del destino, ad essa strettamente connesso, come abbiamo visto, dello «spirito di Cristo». L'appropriazione che noi facciamo di esso è infatti il culmine della radicale domanda antropologica circa il senso della nostra esistenza. La vera *Bestimmung des Menschen* trova in questo far proprio il *Geist Christi* da parte dell'uomo, e questo non è un fatto disincarnato e solipsistico: Kant infatti vi giunge dopo aver portato gli esempi quanto mai significativi, che si riferisco-

³⁹ I. KANT, *Das Ende aller Dinge* (1792), in: ID., *Werke*, cit., Bd. 6, pp. 173-190: 190.

no a esperienze forti di comunità, quella dei Fratelli Moravi, dei Fratelli del Libero Spirito di Zinzendorf, e quella del Pietismo di Spener⁴⁰. Sulla base di questa dimensione comunitaria, intersoggettiva, che propone modelli di vita basata sulla pace, la tolleranza, la reciproca accoglienza, Kant introduce la soluzione decisiva del far proprio lo spirito di Cristo da parte dell'uomo. Il «corpo mistico degli esseri razionali (*corpus mysticum der vernünftigen Wesen*)», espressione quanto mai densa, e intrisa di riferimenti paolini, che compare nella *Ragion pura*, a proposito del mondo morale come mondo intelligibile e sede di realizzazione della libertà⁴¹ e che non può non sorprendere il lettore – malgrado la trascuratezza di essa nella ricerca kantiana –, è il contesto all'interno del quale avviene quella appropriazione, per cui la salvezza non è di uno solo, è per tutti.

Anche la tragedia greca ha come sfondo continuo la comunità, come indica il ruolo del coro; nell'*Antigone* sofoclea, Creonte argomenta la sua decisione di far valere le leggi della città, della quale sosteneva di essere unico reggitore e tiranno, salvo poi crollare repentinamente (il che ci fa dubitare circa la reale consistenza di carattere del protagonista) di fronte all'incalzare, inascoltato, delle argomentazioni di Antigone, del figlio Emone (che subito dopo si uccide, per l'ostinato divieto paterno di salvare la fidanzata, e ci richiama, per la subitanea, sproporzionata avventatezza del suo autodistruttivo, estremo gesto, i casi delle persone che si suicidano di fronte a eventi ritenuti insopportabili, a dolori, ingiustizie e disconferme giudicate senza rimedio), infine di Tiresia e del coro, che preannunciavano l'imminente nemesi e l'accanimento irresistibile del destino, che travolge i suoi familiari ed egli stesso. Per Creonte non c'era più nulla da fare, non c'era scampo: il suo cambiamento di testa, la sua metanoia, arriva troppo tardi: egli,

⁴⁰ Cfr. *supra*, nota 22.

⁴¹ I. KANT, *Kritik der reinen Vernunft*, cit., p. 679 (B 837 A 809); trad. it., cit., p. 497.

che credeva di essere padrone delle situazioni, delle sorti di tutti e della città, si trova a dover fare i conti con un imprevisto, travolgente succedersi degli eventi, che non può più controllare, arginare, al quale non può affatto porre rimedio. La sua sventura è piena, la sua rovina totale.

Il gioco dell'*ate* (ἄτη) imponderabile inviatagli da qualche Dio per punirlo della sua *hybris* e del suo delirio di onnipotenza⁴² – e quindi la pazzia dell'uomo è duplice nella sua scaturigine: è divina e insondabile, l'*ate*; è celata, nascosta nelle recondità dell'anima, quasi anfratti ctoni delle potenze inferie che anch'esse determinano l'uomo, lo sbatacciano di qua e di là senza che egli, l'illuso di essere padrone della propria vita, possa in realtà fare nulla, la *hybris* (ὑβρις) – scandisce il movimento, l'urto, l'uragano del destino (nel gioco dei termini quali *anàanke* – ἀνάγκη, *tyche* – τύχη, *eimarméne* – εἰμαρμένη, *moira* – μοῖρα) che violentissimo si abbatte sull'uomo e lo distrugge. È nell'origine dell'umano, l'*ate*, e qui essa è legata inscindibilmente, come il linguaggio, indelebile traccia antropica originaria, incontrovertibilmente ci testimonia, con l'*aitìa*, con la causa (*aitía*). Destino imponderabile e causalità evenemenziale sono così originariamente congiunti, e il plurale dei due termini lampante lo conferma: *atiai* (ἄτῃαι) sono gli invii divini, celesti e inferi, della pazzia, che, se pur momentanea, stravolge la vita, *aitiai* (αἰτίαι), cioè solo con uno iota in più, sono le cause dell'ordinata, o preordinata, rigida scansione deterministica degli eventi, degli effetti. Ci ritornano in mente le riflessioni planckiane su causalità e destino, e se qui, nel gioco e nel confronto tra i due termini, cade un solo iota, ripensiamo alle parole di Gesù, liberatore del desiderio, il quale nel proprio annuncio afferma di non essere venuto a modificare neppure uno iota della legge, ma a superarla nel vincere la morte (Mt. 5,17-20).

⁴² Cfr. E. R. DODDS, *I Greci e l'irrazionale* (1951), edizione italiana, La Nuova Italia, Firenze 1973.

Il *ducunt volentem fata, nolentem trahunt* di Seneca (e da questi riferito a Cleante e a Cicerone)⁴³ viene ripreso da Kant in riflessioni sulla pace e la guerra, esplicitamente in due luoghi e indirettamente in un altro⁴⁴, e costituisce un momento decisivo delle meditazioni destinali kantiane. Ed è davvero notevole il fatto che addirittura l'esordio della *Ragion pura* veda in prima linea proprio il «destino della ragione», che è quello di essere tormentata da problemi che non può risolvere e che però per la sua natura non può evitare⁴⁵. Nell'Introduzione, riferendosi a Platone, il quale aveva abbandonato il mondo sensibile per lanciarsi, «sulle ali delle idee», «nello spazio vuoto dell'intelletto puro», Kant ribadisce ancora che «è però un destino abituale della ragione umana (*es ist aber ein gewöhnliches Schicksal der*

⁴³ Cfr. *supra*, nota 1.

⁴⁴ I. KANT, *Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis* (1793), in: ID., *Werke*, cit., Bd. 6, pp. 125-172: 172 (A 284): «Io dal mio canto faccio affidamento [...] sulla natura delle cose, che costringe ad andare là dove non si vuole volentieri (*fata volentem ducunt, nolentem trahunt*)»; ID., *Zum ewigen Frieden. Ein philosophischer Entwurf* (1795), in: ID., *Werke*, cit., Bd. 6, pp. 193-251: 223 (AB 59): «mediante una costrizione della natura [...]. Se io della natura dico: essa vuole, che avvenga questo o quello, ciò non significa tanto, che: essa ci impone un dovere di fare ciò (perché questo lo può fare solo la ragion pratica libera da costrizioni), bensì lo fa essa stessa, che noi possiamo volerlo o no (*fata volentem ducunt, nolentem trahunt*)». Poco oltre, p. 229 (A 68, B 73), Kant plasticamente continua: «Il Dio-confine della morale (*Grenzgott der Moral*) non si piega a Giove, il Dio-confine del potere (*Grenzgott der Gewalt*); giacché questo sta ancora sotto il destino (*Schicksal*), cioè la ragione non è ancora abbastanza illuminata, per padroneggiare con lo sguardo la serie delle cause predeterminanti, che fanno preannunciare con sicurezza, in base al meccanismo della natura, l'esito felice o cattivo dell'agire (*Tun und Lassen*) degli uomini (sebbene lo lasci sperare secondo il desiderio)».

⁴⁵ I. KANT, *Kritik der reinen Vernunft*, cit., p. 11 (A VII); trad. it., cit., p. 5: «La ragione umana ha il destino particolare (*das besondere Schicksal*) in un genere delle sue conoscenze: che essa viene appesantita da domande che non può scansare, perché le sono poste dalla natura della stessa ragione, alle quali però essa non può neanche rispondere, poiché oltrepassano ogni capacità della ragione umana. In questo imbarazzo essa cade senza sua colpa».

menschlichen Vernunft)» di completare il più presto possibile il suo edificio nella speculazione e di ricercare solo in un secondo momento se anche il suo fondamento sia stato gettato bene⁴⁶. Nel dominio *erkenntnistheoretisch*, gnoseologico, il destino aveva fatto già la sua prepotente comparsa nella descrizione emotivamente partecipata che Kant fa del proprio incontro con l'interrogarsi filosofico, alcuni anni prima, nei *Sogni di un visionario*⁴⁷. Qui egli aveva dichiarato esplicitamente di avere «il destino di essere innamorato della metafisica (*Die Metaphysik, in welche ich das Schicksal habe, verliebt zu sein*)», sebbene egli potesse vantarsi solo raramente di qualche benevolenza da parte della sua amata⁴⁸. Nelle conclusioni dello scritto, quelle diventate famose anche per il riferimento al *Candide* di Voltaire, parlando della «speranza del futuro», dell'«attesa del mondo futuro» e della «fede morale», Kant prospetta «il destino futuro degli onesti», ovvero «il nostro destino nel mondo futuro» strettamente congiunto all'operosità fattiva e responsabile in questo mondo, dove il «lavoro nel giardino» già voltairiano si ricollega direttamente all'*ut operaretur* divino della *Genesi* nella creazione dell'uomo⁴⁹. Nei *Progressi*, il «destino» della metafisica viene determinato dalla critica⁵⁰. Il libero arbitrio è per Kant strettamente legato alla realtà noumenica della libertà, base della moralità (come emerge dalle prime battute della *Ragion pratica*), e la fede morale razionale gioca un ruolo essenziale per sottrarsi alle tenaglie del destino.

Non è affatto un caso che la figura del leviatano compaia nel libro di *Giobbe*, e che esso possa essere preso a emblema

⁴⁶ *Ivi*, p. 51 (B 9 A 6); trad. it., cit., p. 38.

⁴⁷ I. KANT, *Träume eines Geistersehers, erläutert durch Träume der Metaphysik* (1766), in: ID., *Werke*, cit., Bd. 1, pp. 921-989.

⁴⁸ *Ivi*, p. 982 (A 115).

⁴⁹ *Ivi*, p. 989 (A 127 s.).

⁵⁰ I. KANT, *Fortschritte*, cit., p. 594: «Il terzo e più recente passo che la metafisica ha fatto e che deve decidere sul suo destino, è la stessa critica della ragion pura».

del destino. Il mostro che emerge dagli abissi marini indica la sua provenienza da una dimensione di totale nascondimento, di tenebre insondabili, di una landa celata che a noi non è dato sapere. Come il destino. Noi non ne siamo consapevoli, perché non riusciamo a renderci conto del presentarsi e dell'incedere della realtà. Edipo uccide Laio, non sapendo che è suo padre; sposa Giocasta, ignorando che è sua madre. Egli di tutto ciò non ha colpa, non ne sapeva nulla. Quando lo sa, travolto dalla disperazione, non vuole più vedere, si acceca, vuole tornare al buio donde è provenuto, un buio in cui anche il leviatano si nasconde, per balzare fuori e colpire, come la bestia dell'*Apocalisse*, che in più nelle sue sette teste cinge diademi regali, del potere che si vuole assoluto⁵¹. Quale sarebbe la spiegazione di tutto ciò? Essa, appena accennata da Creonte, cognato di Edipo, risiede nella mancanza di rispetto del dio, di Apollo pitico, che non era stato ascoltato nel suo oracolo delfico, e perciò si vendica gettando nella rovina tutti gli individui coinvolti. C'è un dato da richiamare, che nel nome trova la sua significatività: la prima moglie di Aristotele si chiamava Pizia, sorella di Ermia, tiranno di Acarneo e amico del filosofo, che seppe morire eroicamente resistendo alle torture dei Persiani, e per il quale Aristotele compose un commosso carme, al cui presunto tono oltraggioso degli dei si richiamarono poi, alla morte di Alessandro Magno nel 323 a.C., i nemici del filosofo per processarlo e metterlo a morte, per cui Aristotele lasciò Atene, per evitare che non si commettesse contro la filosofia lo stesso delitto perpetrato contro Socrate, e si rifugiò a Stagira, dove morì pochi mesi dopo. Anche la figlia di Aristotele si chiamava Pizia, come la madre, e sono elementi indicativi della presenza dell'insondabile divino, dell'Apollo delfico e dei suoi oracoli che volevano essere ascoltati e seguiti. Un

⁵¹ Per un'interpretazione non solo psicologica, ma anche politica, del mito di Edipo cfr. M. FOUCAULT, *La verità e le forme giuridiche* (1973), trad. it. di A. PETRILLO, in: ID., *Il filosofo militante*, a cura di A. DAL LAGO, Feltrinelli, Milano 2017, pp. 97-113.

po' come lo "ascolta Israele" della cultura ebraica, pur con tutte le diversità. Apollo esprime il destino, ne è il portavoce: la *moira*, la *tyche*, l'*anàanke*, l'*eimarméne* sono i termini di riferimento del suo orizzonte oracolare. Perché il dio si esprime così? Perché è così. Perché la sua volontà coincide con la volontà della sua potenza, della potenza, che si automanifesta come tale e non ha niente di cui rendere ragione, men che meno agli uomini, e tra questi a coloro che pensano di poter agire in proprio, autonomamente: questa è presunzione, è *hybris*, ed è la porta della rovina, su di essa cade la punizione inesorabile, che travolge ogni cosa e quanti hanno stoltamente osato fare in proprio. Apollo pitico ha a che fare con l'insondabile, con le scaturigini ctonie della vita. L'orgia dionisiaca, che nell'*evoé* delle baccanti trova il suo grido tremendo, vuole penetrare in quelle latomie nascoste, e lo fa nell'erompere della follia, della pazzia che stravolge la mente e impedisce infine agli individui invasati di cogliere proprio, ancora, quel "conosci te stesso" dell'oracolo delfico, di nuovo apollineo, unica barra possibile del timone della navigazione umana nell'esistenza esposta a tempeste continue, di ogni genere. Il sapere di sé, il conoscere sé stessi è il momento preliminare, imprescindibile e fondativo, della possibilità di rendersi conto di quanto accade e della propria vita e di conferirle senso, che è la convergenza unitaria dei significati. La centralità del conoscere sé stessi è fondamentale per l'appropriazione consapevole e matura dell'esistenza, in cui il destarsi e il mantenersi presente della coscienza critica diventa la chiave di volta del processo inesauribile di autonomizzazione personale. La conoscenza di sé, secondo l'esortazione di Socrate riferita proprio all'Apollo di Delfi, è il momento preliminare, per poter identificare il proprio essere col proprio sapere e col fine di far coincidere perfettamente il proprio essere col proprio Sé. L'insistere sulla permanenza è fondamentale, giacché non solo di continuità si tratta, bensì di ancoraggio saldo dell'esistenza nella radice dell'essere, che non è statico, ma, nella sua sostanzialità, perennemente diveniente. Ciò non vuol dire accettare tout-court la te-

si heideggeriana della reificazione operata dalla tradizione ontologica rispetto all'essere nella sua polla originaria, con la saldatura ammassante di essere e enti, quanto piuttosto riprendere la radice noetico-linguistica parmenidea dell'essere che è, della realtà che è in quanto tale, nella sua onticità, e che, proprio in questo suo carattere di essente, ha in sé la radice del divenire. Il coglimento di questo fulcro della vita è la conoscenza. In tal modo noi abbiamo la possibilità di lanciare una visione profonda in quegli abissi insondabili che ci costituiscono e dai quali deriviamo, senza avere mai la pretesa di poterli definitivamente chiarificare, di portarli a superficie⁵².

⁵² Cfr. V. FRANKL, *Dio nell'inconscio*, Morcelliana, Brescia 2000.

