

LO SPIRITO

Percorsi nella filosofia
e nelle culture

A cura di
Maurizio Pagano



MIMESIS
Essere e libertà

Il presente volume è frutto di una ricerca quinquennale condotta seminariamente nell'ambito dei programmi culturali del Centro Studi Filosofico-religiosi "Luigi Pareyson" e diretta da Maurizio Pagano.

Volume pubblicato con il contributo dell'Assessorato alla Cultura della Città di Torino, dell'Assessorato alla Cultura della Provincia di Torino, dell'Assessorato alla Cultura della Regione Piemonte, del Dipartimento di Studi Umanistici dell'Università del Piemonte Orientale "A. Avogadro", della Fondazione Cassa di Risparmio di Torino e della Fondazione Cassa di Risparmio di Vercelli.

INDICE

LO SPIRITO – UN PERCORSO TRA LE CULTURE E NELLA FILOSOFIA <i>di Maurizio Pagano</i>	p.	13
1. Nodi e incroci fondamentali nel percorso dell'Occidente	p.	14
2. Lo spirito nelle culture antiche: un percorso tra l'Oriente e l'Occidente	p.	21
3. Lo spirito in Occidente: dal medioevo all'età moderna	p.	28
4. La filosofia classica tedesca e i suoi sviluppi	p.	33
5. Lo Spirito nel pensiero russo	p.	43
6. Lo spirito nell'orizzonte del pensiero contemporaneo	p.	46
7. Complessità e tensione nell'esperienza dello spirito	p.	56

PARTE PRIMA - LO SPIRITO NELLE CULTURE ANTICHE: UN PERCORSO TRA L'ORIENTE E L'OCCIDENTE

MODALITÀ DELLO SPIRITO NELL'ANTICO EGITTO <i>di Alessandro Bongioanni</i>	p.	65
CATEGORIE DELLO "SPIRITO" NELLA CINA PRE-BUDDHISTA <i>di Attilio Andreini</i>	p.	71
1. Qi 氣, ovvero...	p.	73
2. La comunicazione con lo spirito (e con gli spiriti)	p.	84
3. Spiriti, divinità e autodivinizzazione. Il significato di <i>shenming</i> 神明	p.	97
4. Anima o anime? <i>Hun</i> 魂 e <i>Po</i> 魄	p.	105
ECHI INDIANI DELLO <i>PNEUMA</i> <i>di Mario Piantelli</i>	p.	109
LO SPIRITO DI DIO: DA UN VENTO ALL'ALTRO <i>di Paolo De Benedetti</i>	p.	127
1. Il termine " <i>rûach</i> "	p.	127
2. Lo Spirito prima della Creazione	p.	128
3. Lo Spirito come respiro di vita	p.	130

4. Lo Spirito come voce di silenzio sottile	p.	131
5. Lo Spirito e il profetismo	p.	132
6. Lo Spirito sinistro di Dio	p.	133
7. Lo Spirito e il Nuovo Testamento	p.	134
8. Conclusioni: non c'è niente di ovvio, ma solo di evidente	p.	135

LO "SPIRITO" E L'EREDITÀ DEI GRECI

di Aldo Magris

1. La stratificazione semantica della parola "spirito"	p.	137
2. L'intelligenza come contenuto greco della "spiritualità"	p.	139
3. Eticità e immaterialità dello "spirito" in Platone	p.	142
4. La "filosofia dello spirito" nella visione aristotelica e neoplatonica	p.	146
5. La dottrina stoica dello "spirito"	p.	151
6. "Spiritualità" greca e nozione biblica di "spirito" nel cristianesimo	p.	154

SPIRITO E COSCIENZA

di Wolfhart Pannenberg

	p.	159
--	----	-----

SULLO SPIRITO NELLA TRADIZIONE ARABO-ISLAMICA

di Angelo Scarabel

	p.	169
--	----	-----

PARTE SECONDA - LO SPIRITO IN OCCIDENTE:
DAL MEDIOEVO ALL'ETÀ MODERNA

IL «TERZO GEMINA»: LO SPIRITO NELLA TEOLOGIA

DELLA STORIA DI GIOACCHINO DA FIORE

di Antonio Staglianò

1. L'Abate calabrese «di spirito profetico dotato»	p.	190
2. La visione giubilare del processo storico: l'età dello Spirito come compimento	p.	192
3. La storia umana è trinitaria: tre stati, cinque tempi, sette età	p.	194
4. Il terzo "gemina": lo Spirito porta alla verità tutta intera	p.	207
5. Lo Spirito oltre Cristo? Nel dibattito critico	p.	210
6. Conclusione	p.	213

LA NOZIONE DI *SPIRITUS* NEL PENSIERO DI BONAVENTURA

DA BAGNOREGIO

di Letterio Mauro

	p.	215
1. <i>Spiritus</i> in Agostino	p.	215
2. La nozione di <i>spiritus</i> negli autori del secolo XII	p.	217
3. Il contributo di Bonaventura alla chiarificazione della nozione di <i>spiritus</i>	p.	221

SPIRITUS: LA LETTURA DI TOMMASO D'AQUINO

DEL DIALOGO TRA GESÙ E NICODEMO

di Alessandro Ghisalberti

	p.	229
1. L'intervento di Nicodemo e prima risposta di Gesù	p.	232
2. Seconda domanda di Nicodemo e seconda risposta di Gesù	p.	234
3. La terza espressione interrogativa di Nicodemo e la rivelazione di Gesù come dono dello Spirito	p.	236

SPIRITO E PENSIERO IN MEISTER ECKHART

di Alessandra Saccon

	p.	241
1. Il lessico dello spirito	p.	242
2. Le figure dello spirito	p.	248
3. Lo spirito assoluto: l'io	p.	258

SPIRITUS ET SPIRALIS: IL TEMA DELLO SPIRITO IN NICOLA CUSANO

di Gianluca Cuozzo

	p.	265
1. Gli spiriti corporei	p.	269
2. Lo specchio e l'icona dell'onniveggente	p.	271
3. <i>Theologia circularis</i>	p.	277
4. Il gioco spirituale della palla	p.	280

TRINITÀ, TERNARI E GRANDE TRIADE.

SULLA NOZIONE DI "SPIRITO" IN JAKOB BÖHME

di Flavio Cuniberto

	p.	283
1. Premessa	p.	283
2. La Teosofia böhmiana come dottrina della Nascita Eterna. La questione trinitaria	p.	284
3. Il " <i>Ternarius Sanctus</i> ". La Trinità e la Gloria. " <i>Geist</i> " e " <i>Wesen</i> "	p.	286
4. La Sostanza come schermo e come limite. La luce bianca e i colori dell'iride	p.	289

5. La Seconda Nascita e lo Spirito come principio seminale	p. 290	5. Il concetto di spirito nel pensiero maturo di Hegel	p. 360
6. Lo Spirito come "Wille" (WL). La struttura ondulatoria	p. 292	6. Dallo spirito nella natura allo spirito assoluto	p. 365
7. Altri vortici. La serpentina	p. 295		
FRIEDRICH CHRISTOPH OETINGER E LA CORPOREITÀ SPIRITUALE			
<i>di Tonino Griffèro</i>	p. 297	LO SPIRITO NELL'ULTIMO SCHELLING	
1. La corporeità è il fine delle opere di Dio	p. 297	<i>di Francesco Tomatis</i>	p. 371
2. Contro l'idealismo (docetismo)	p. 299	1. Lo spirito perfetto come argomento ontologico e il che imprevedibile di fronte a cui la ragione (e Dio stesso) stupefà	p. 371
3. Realismo biblico	p. 300	2. Le epoche dello spirito e il volere creativo	p. 377
4. Corpi spirituali	p. 303	3. Lo spirito umano e la caduta, l'intelletto attivo e la libera religione spirituale	p. 380
5. Chimica o emblematica	p. 311		
PARTE TERZA – LA FILOSOFIA CLASSICA TEDESCA E I SUOI SVILUPPI			
LA FRÜHROMANTIK E LO SPIRITO INCOMPIUTO			
<i>di Federico Vercellone</i>	p. 319	FENOMENOLOGIA KIERKEGAARDIANA DELLA LIBERTÀ: L'INQUIETUDINE DELL'IO NELLA STRUTTURA DELLA LIBERTÀ DAL CONCETTO DELL'ANGOSCIA A LA MALATTIA MORTALE	
IL CONCETTO DI SPIRITO NELLA FILOSOFIA TRASCENDENTALE DI J. G. FICHTE			
<i>di Alessandro Bertinetto</i>	p. 327	<i>di Giuseppe Mario Pizzuti</i>	p. 387
Introduzione	p. 327	1. La libertà nasce dal nulla	p. 389
1. Lo "spirito" in Kant e l'interpretazione "spirituale" del pensiero kantiano	p. 328	2. Il concetto di spirito nel Diario	p. 393
2. Il concetto di spirito nelle <i>Lezioni accademiche sulla differenza dello spirito e della lettera in filosofia</i>	p. 331	3. I camminamenti della libertà verso l'auto-rivelazione dello spirito	p. 395
3. Il concetto di spirito e la WL	p. 333	3.1 L'oscillazione sull'infinito dello spirito errante: l'angoscia	p. 396
4. Lo scritto <i>Sullo spirito e la lettera in filosofia</i> e la polemica tra Fichte e Schiller	p. 338	3.2 La disperazione dell'io come malattia mortale	p. 401
5. Lo spirito nella <i>Spätphilosophie</i> fichtiana	p. 340	4. Fenomenologia dello spirito: tappe di un itinerario kierkegaardiano	p. 405
LO SPIRITO NEL PENSIERO DI HEGEL			
<i>di Maurizio Pagano</i>	p. 345	IL GEIST NEL HISTORISMUS. DILTHEY, TROELTSCH	
1. Lo spirito hegeliano nel contesto	p. 345	<i>di Giuseppe Cantillo</i>	p. 425
2. Vita e spirito nel percorso giovanile di Hegel	p. 348	1. Dilthey, il concetto di spirito tra psicologia e storia	p. 425
3. Gli inizi della filosofia dello spirito nelle ricerche di Jena	p. 351	1.1 Lo spirito come attività sintetica	p. 425
4. La coscienza e il sapere dell'Assoluto nella <i>Fenomenologia dello spirito</i>	p. 356	1.2 Vitalità e storicità dello spirito	p. 431
		1.3 Lo spirito oggettivo	p. 436
		2. Storicismo e metafisica dello spirito nel pensiero filosofico-teologico di Ernst Troeltsch	p. 439
		2.1 L'autonomia della vita spirituale	p. 439
		2.2 Coscienza critica e metafisica dello spirito	p. 443
		2.3 "Il tormento del mondo moderno". Individualità e spirito comune	p. 451

IL CONCETTO DI "SPIRITO" IN CROCE E GENTILE:

TRA ETICA PAGANA E MORALE CRISTIANA

di Vincenzo Vitiello

p. 457

Premessa

p. 457

1. Il conflitto tra etica pagana e morale cristiana
in Croce e Gentile

p. 459

1.1 Il fallito tentativo crociano di conciliare
paganesimo e cristianesimo

p. 459

1.2 Il volontarismo etico di Gentile:

dalla morale cristiana all'etica pagana

p. 463

2. Libertà e necessità in Kant

p. 465

3. Eternità e tempo in Barth:

dall'opposizione alla conciliazione

p. 470

4. Tra vecchi pensieri e nuove soluzioni

p. 473

4.1 La Grazia e il libero arbitrio:

l'ambiguo rapporto teoria-prassi in Croce

p. 473

4.2 Dall'io penso all'io sento:

la svolta della filosofia di Gentile

p. 476

Conclusione

p. 481

PARTE QUARTA – LO SPIRITO NEL PENSIERO RUSSO

V. SOLOV'EV. UNO SPIRITUALISMO FORTE

di Nynfa Bosco

p. 485

«SPIRITO, BELLEZZA E REGNO».

NOTE SULLA PNEUMATOLOGIA DI P. A. FLORENSKIJ

di Lubomir Žak

p. 493

1. Introduzione

p. 493

2. Il problema della conoscenza dello Spirito Santo

p. 497

3. L'età dello Spirito Santo: «solo alla fine...»

p. 501

4. Una pneumatologia in chiave di ontologia trinitaria

p. 505

5. Conclusione: lo Spirito Santo e la Bellezza

p. 511

LO SPIRITO NELLA TEOLOGIA TRINITARIA DI S. N. BULGAKOV

di Graziano Lingua

p. 515

Premessa

p. 515

1. Lo sviluppo della sofiologia bulgakoviana
e la centralità del concetto di spirito

p. 516

2. "Dio è Spirito"

p. 519

3. L'analogia tra lo Spirito divino e lo spirito creato

p. 522

4. Identità di Spirito e Amore kenotico

p. 526

5. Oltre la controversia sul *Filioque*

p. 529

PARTE QUINTA – LO SPIRITO NELL'ORIZZONTE
DEL PENSIERO CONTEMPORANEO

IL CONCETTO DI SPIRITO E LA FORMAZIONE DELLA PERSONA

NELLA FILOSOFIA DI MAX SCHELER

di Guido Cusinato

p. 535

1. Lo sviluppo del concetto di "spirito"

nel pensiero di Scheler

p. 535

2. La centralità del concetto di "spirito" in Scheler

p. 538

3. Lo spirituale come forza dell'esemplarità

che trascende l'*immunitas*

p. 540

4. *Geist* e *Drang*: dal dualismo alla compenetrazione

p. 543

5. La tesi dell'impotenza dello spirito

come critica alla metafisica del *nous poietikos*

p. 546

6. Sull'irriducibilità dello "spirituale"

al piano psichico oppositivo

p. 547

7. Lo spirituale come rettificazione

volta alla tras-formazione

p. 549

8. Per una globalizzazione

orientata dalla spiritualità

p. 553

9. Un nuovo genere di ricchezza:

"beni relazionali" e "beni condivisibili"

p. 557

LO SPIRITO DI BERGSON

di Fabio Polidori

p. 561

1. I dualismi

p. 561

2. Il misto, la tendenza

p. 566

3. Filosofia e scienza

p. 570

LA PHILOSOPHIE DE L'ESPRIT:

UNA COSTELLAZIONE NELLO SPIRITUALISMO FRANCESE

di Carla Canullo

p. 573

1. L'essere e lo spirito

p. 573

2. La questione di ritorno

p. 580

3. Libertà e *esprit*: la posta in gioco

p. 581

4. Essere e libertà: Louis Lavelle

p. 582

5. La filosofia è il ritratto dell'*esprit*: René Le Senne

p. 585

MAURIZIO PAGANO

LO SPIRITO: UN PERCORSO TRA LE CULTURE E NELLA FILOSOFIA

Il riferimento al tema dello spirito attraversa, con una molteplicità ricchissima di riflessioni, di domande e di approfondimenti, tutta la storia della cultura occidentale, sia sul versante dell'esperienza e del pensiero religioso, sia su quello della filosofia e della letteratura. Esso è presente fin dalle origini nella religione ebraica e nella cultura greca, e ha un ruolo centrale nel cristianesimo. Quest'ultimo riprende e sviluppa l'eredità biblica integrandola con gli apporti del pensiero greco; attraverso le ricerche, filosofiche e soprattutto teologiche, della Patristica e della Scolastica, il tema viene consegnato alle indagini dell'epoca moderna. Qui l'argomento viene sviluppato soprattutto sul terreno autonomo della ricerca filosofica, e ottiene la sua massima fioritura nell'idealismo tedesco; nell'età successiva, con l'affermarsi del positivismo, l'interesse per lo spirito decade bruscamente, ma viene poi rilanciato, con una varietà di spunti, osservazioni e proposte, dalle filosofie d'inizio Novecento, che cercano nuove strade dopo il tramonto del positivismo. Negli ultimi decenni si registra un rinnovato impulso alla riflessione sullo spirito: questo fenomeno riguarda, in ambito filosofico, soprattutto gli esponenti del pensiero ermeneutico, ma coinvolge intensamente anche molti teologi, sia cattolici che protestanti e ortodossi.

La riflessione sullo spirito, d'altra parte, non è un privilegio esclusivo dell'Occidente; pur con le dovute cautele critiche, è possibile mostrare che essa è presente, o trova paralleli, in un modo diretto o indiretto, anche in altre culture. Il riferimento più evidente è quello che riguarda l'Islam, che riprende e sviluppa l'eredità biblica impiegando, come vedremo, la stessa radice che indica lo spirito nella lingua ebraica. Nell'antico Egitto, invece, non è dato di rinvenire una nozione analoga a quella di spirito, ma è possibile ricostruire una serie di riferimenti a quella dimensione che noi possiamo definire come spiritualità. Una trama assai più ricca di rapporti si può invece delineare in relazione all'India e alla Cina: nel primo caso vi sono stati anche, per un certo periodo, una serie di contatti diretti, che hanno permesso un intreccio e uno scambio tra la cultura occidentale, in particolare quella dell'età ellenistica, e il mondo religioso e filosofico del subcon-

HEIDEGGER E LO SPIRITO <i>di Ugo Ugazio</i>	p. 591
1. Il «sapere essenziale» dopo i Greci	p. 591
2. Spirito e tempo	p. 596
3. Identità inquietante	p. 602
IN FILIGRANA. LO SPIRITO NELLA FILOSOFIA DI PAUL RICOEUR <i>di Oreste Aime</i>	p. 607
1. In filigrana	p. 607
2. Lo spirito e i livelli dell'esperienza	p. 608
3. Lo spirito nella riflessione e nella speculazione	p. 610
4. Lo spirito e l'istituzione	p. 612
5. Lo Spirito, libero, uno e molteplice	p. 614
LO SPIRITO E LA LETTERA: VATTIMO E DERRIDA <i>di Gaetano Chiurazzi</i>	p. 619
1. Premessa	p. 619
2. La lettura come primo momento di una "fenomenologia dello spirito"	p. 620
3. Una dialettica senza <i>Aufhebung</i> : diminuzione e incompiutezza	p. 623
4. Vattimo: lo spirito come cultura e intersoggettività	p. 625
5. Derrida: la lettera, senza spirito	p. 629
6. Il cristiano e l'ebreo: liberazione del senso o liberazione dal senso?	p. 634
LO SPIRITO SANTO: ALCUNE LINEE EMERGENTI NELLA TEOLOGIA SISTEMATICA CATTOLICA A PARTIRE DAL VATICANO II <i>di Aldo Moda</i>	p. 637
1. Delimitazione dell'indagine	p. 637
2. Il rinnovamento della dottrina trinitaria	p. 642
3. Il rinnovamento della dottrina sulla Spirito Santo	p. 655
LO SPIRITO IN ALCUNE FASI DELLA TEOLOGIA RECENTE <i>di Sergio Rostagno</i>	p. 665
1. Lo Spirito e i suoi doni	p. 669
2. La creatività dello Spirito e la dimensione comunitaria	p. 672
3. Il tempo dello Spirito e la dimensione trinitaria del divino	p. 677
4. Conclusioni	p. 679
INDICE DEI NOMI	p. 683

Avevamo preso le mosse dal carattere radicalmente dualistico del pensiero di Bergson per metterlo al riparo sia da una sbrigativa collocazione interna di una delle varie prospettive che si annunciano, intorno al giro ecologico, sotto l'etichetta di «spiritualismo»; una etichetta inadeguata nel caso proprio in quanto la stessa costituzione o caratterizzazione ontologica di una nozione come quella di spirito sembra in questo caso del tutto ostentabile. Come si è visto, ciò che si esprime attraverso la «nozione» di spirito non è e non può essere dell'ordine della sostanza (in Bergson semmai la sostanza è durata); è invece una tendenza, una delle «forze» si potrebbe dire prelevando un termine dal vocabolario di Nietzsche, che costituiscono ciascuna «cosa» nel suo carattere di misto, di durata, attraverso un gioco di contrazione e distensione. E da questo discende l'impossibilità di una prevalenza ontologica dell'una sull'altra, dello spirito sulla materia o viceversa, pena la perdita del carattere radicalmente empirico della realtà. Siamo ora, e infine, come questo dualismo sia, anche e contemporaneamente, ciò che va a intaccare la stessa dimensione della soggettività (e in Bergson si affianca in effetti ai grandi pensatori che hanno inaugurato quella che resta una delle maggiori questioni filosofiche del secolo), il cui tracollo si riverbera sullo spirito come il peso di quella scissione che la soggettività si è prodotta. Da una iniziale e apparente compattezza e coerenza che contraddistingueva i dualismi bergsoniani dell'inizio (materiali e spirito, spazio e tempo ecc.), il percorso del suo pensiero sembra aprirsi verso una inquietudine sempre più accentuata, come sottolinea Bergson: «lungi dall'essere stabilita di primo acchito, la distinzione tra lo spazio e il tempo non cessa di intensificarsi lungo tutta l'opera di Bergson, tale non si accontenta di un dualismo scontato, ma trasporta all'interno dello spirito una tensione il cui equilibrio è di libro in libro più difficile da trovare. [...] Tutto il contrario di un dualismo già compiuto che è sufficiente lasciar dipanare»¹⁵. Una inquietudine che forse non è del tutto rassicurabile all'interno di una determinata configurazione (storica, politica, culturale, sociale) proprio perché ne è in certa misura la fonte. E che perciò costituisce anche una indispensabile risorsa per continuare a pensare e a muoversi di volta in volta i cui effetti – anche se volessimo limitarli ai soli ambiti della ricerca scientifica, alle sue pretese e agli investimenti ideologici che sempre più la incalzano – non sembrano avere indebolito il loro slancio.

CARLA CANULLO

LA PHILOSOPHIE DE L'ESPRIT

Una costellazione nello spiritualismo francese

“Philosophie de l'esprit” è una collana di testi fondata presso la casa editrice Aubier-Montaigne nel 1934 da Louis Lavelle e René Le Senne¹. Collana nella quale confluirono voci molto diverse tra loro: vi pubblicarono infatti, oltre a Lavelle e Le Senne, Gabriel Marcel, Jean Nabert, Aimé Forest, Gabriel Madinier, Gaston Berger, Eugène Minkowski, Paul Ricoeur, Jean Hyppolite, Henry Duméry, solo per citare alcuni tra i nomi più celebri. Autori molto diversi tra loro, spesso non concordi ma accomunati dall'appartenere ad una medesima “costellazione nello spiritualismo francese”.

Lo “spiritualismo”, in Francia, è stata una galassia dove le tante costellazioni si sono distinte per il modo in cui hanno variato e interpretato il tema de l'*esprit*. Anche gli autori della collana “Philosophie de l'esprit” lo hanno declinato variamente sempre tenendo presente il duplice significato del concetto. *Esprit*, nelle *Méditations métaphysiques* di Descartes, traduce – per mano del duc de Luynes – il latino *mens* (a sua volta una delle traduzioni del greco *nous*). Ma *esprit* traduce anche *pneuma*, *spiritus*, il che connota la tradizione francese – inaugurata da Descartes – del tratto *psycho-métaphysique* che la contraddistingue, come Le Senne osserva nell'articolo *De la «philosophie de l'esprit»*². Ancora, nel manifesto programmatico della *collection*, rappresentato dall'*avant-propos* del numero cinque del 1939 della “Revue internationale de philosophie”³ – numero interamente dedicato al movimento in questione – Lavelle e Le Senne, presentando la loro opera, rendono note le ragioni storico-teoretiche da cui erano sollecitati.

1 Louis Lavelle (1883-1951), René Le Senne (1882-1954).

2 Il saggio fu pubblicato nel volume *L'activité philosophique contemporaine en France et aux États-Unis*, 2 voll., PUF, Paris 1950. Il testo di Le Senne è *ivi*, vol. II, pp. 113-131.

3 *La philosophie de l'esprit*, in “Revue internationale de philosophie”, V (1939), pp. 3-131; L. Lavelle e R. Le Senne, *Avant-propos*, pp. 3-6.

Due situazioni minacciavano la filosofia: il prestigio della scienza e l'assolutismo dello stato. Nel già citato *De la «philosophie de l'esprit»* Le Senne rispone gli stessi temi denunciando, oltre all'invasione delle due realtà sopra dette, anche quella della tecnica e una concezione dell'uomo inteso come soggettività assoluta. In risposta a queste tendenze, "la"⁴ *Philosophie de l'esprit* propone di tornare all'*homme concret*, all'uomo concreto, ossia l'uomo nella sua complessione psico-fisica⁵. Più in generale, la riflessione sul "concreto" è l'anima di questa costellazione della filosofia francese; un concreto inteso secondo quanto proposto da Jean Wahl, il quale, rileggendo alcuni temi delle opere di William James, di Alfred N. Whitehead e di Gabriel Marcel, rivendica il primato dell'*immediato* (il *moi/mien*, il *qui/ici*, l'*ora/maintenant*) contro l'idealismo e il realismo che ne hanno depauperato l'efficacia. La densità del dato e della realtà tutta consiste, tra gli altri aspetti, nella duplice oscillazione tra *immanenza e trascendenza* che li attraversa; o, parafrasando il testo di Wahl, consiste in una sorta di "al-di-là" dal quale la conoscenza riceve senso, verso cui si dirige e da cui trae il proprio nutrimento, e da una densità compatta e immanente. Così, nel concetto di *esprit*, il *nous* esprime l'immanenza nella quale si dà la trascendenza dello *pneuma*.

Per alcuni anni la collezione "Philosophie de l'esprit" diede voce ai più autorevoli esponenti della filosofia francese. Nel 1956, la collana – sotto l'urgenza delle critiche mosse dall'ormai mutato *milieu* filosofico d'oltralpe – fu interrotta. Jean Conilh, in un articolo pubblicato in "Esprit"⁶, ben sintetizza le critiche mosse alla collana (e dunque ad un certo modo di intendere la filosofia) in quegli anni. Lo studioso, formatosi alla scuola di Lavelle e Le Senne, ricorda che questi ultimi comunicarono e insegnarono ad intere generazioni la passione per la coscienza, o meglio «il prezzo e il gusto della coscienza»⁷ della quale, però, avevano fatto conoscere soltanto il carattere più luminoso, *pur, simple, tranquille*. I toni e i motivi della critica di Conilh, rivolti in special modo al carattere limpido e quasi scevro di tensioni di questa scuola, non sono il frutto, come si potrebbe pensare di primo acchito, di una critica d'ispirazione esistenzialista: l'autore, infatti, nel medesimo articolo, critica con toni non meno aspri anche l'*existentia-*

4 Solo per comodità scriviamo "la", ribadendo – con l'uso delle virgolette – l'impossibilità di ridurre la ricchezza del movimento di cui ci stiamo occupando.

5 R. Le Senne, *De la «Philosophie de l'esprit»*, cit., p. 124.

6 Jean Conilh apparteneva al gruppo di intellettuali che si riuniva attorno alla rivista "Esprit". L'articolo cui facciamo riferimento è *Les aventures de la philosophie de l'esprit*, in "Esprit", XXIV (1956), pp. 20-39.

7 *Ivi*, p. 23.

*lisme*⁸. Di fatto, la polemica intendeva travolgere l'idea di coscienza pura, vuoto spirituale che i nostri autori e la tradizione cui appartenevano avrebbe tramandato. In consonanza con la proposta della rivista "Esprit", anche Conilh conclude auspicando un *superamento di tale coscienzialismo* non in vista di un'altra filosofia (foss'anche la fenomenologia o l'esistenzialismo), proponendo invece la via del dialogo tra la filosofia e le scienze umane.

Della "Philosophie de l'esprit", in Francia, non si parla più da tempo e i protagonisti più noti della filosofia francese degli ultimi quaranta anni non si sono certamente appellati all'autorità dell'*esprit*. Di più, le varie acefalie e crisi della soggettività che si sono imposte nella filosofia francese del XX secolo hanno coinvolto l'*esprit* identificandolo *tout court* con quel coscienzialismo spiritualista che aveva rappresentato una costellazione nello spiritualismo francese disinteressandosi del tutto, invece, della *voie métaphysique*. Disinteresse che ha, per così dire, "messo al riparo" tale via dalla crisi che ha travolto il coscienzialismo⁹, quasi preservandola e rendendone possibile la rivisitazione (non senza la mediazione della filosofia hegeliana) da parte di Claude Bruaire. Questi, dopo la fine della "Philosophie de l'esprit"¹⁰, ha ripreso in Francia la riflessione sull'*esprit* mettendone in luce un tratto non esclusivamente coscienzialista e posseduto anche dalla riflessione degli autori sopra citati, ossia il suo avere a che fare con l'essere e con la libertà.

1. L'essere e lo spirito

Bruaire lo mette in luce in modo paradossale, sostenendo che quando la filosofia non riconosce più *che l'esprit è*, essa si forma e formula sul modello delle scienze naturali perdendo ogni interiorità; le conseguenze

8 Conilh osserva che Sartre è un "prodotto" di quella stessa scuola che rinnegava tanto decisamente poiché «il suo pensiero, se ridotto ai temi essenziali, resta all'interno della più pura tradizione della *philosophie de l'esprit*; resta, cioè, un libero esercizio della coscienza, fatto che ne rappresenta la più pura espressione, l'estrema conseguenza, l'*impasse* generale che non poteva mancare di raggiungere» (*ivi*, p. 35). Anche Pierre Colin ricorda che Sartre si è formato alla scuola della filosofia coscienzialista francese e che, nonostante egli abbia costantemente cercato di cancellare le tracce di questa ascendenza, alcuni residui della sua formazione giovanile fanno intuire la presenza dell'opera di Brunschvicg (cfr. P. Colin, *Herméneutique et philosophie réflexive*, in *Les métamorphoses de la raison herméneutique*, éditions du Cerf, Paris 1991, p. 19).

9 Di fatto non messa in discussione né da Conilh né da altri.

10 Nasce infatti nel 1932 e muore nel 1986.

più rilevanti di questo misconoscimento e della relativa perdita di ogni interiorità riguardano l'uomo, valutato soltanto a partire dai suoi atti verificabili. Così, «il medico diventa un veterinario, il politico un impiegato addetto alla gestione, [...] l'arte un che di superfluo e la metafisica oggetto dell'archeologia»¹¹. Soprattutto, «la domanda umana è ridotta ai bisogni materiali moltiplicati nell'estinzione del desiderio illimitato che attestava l'umanità dell'uomo»¹². Laddove manca una riflessione sull'*esprit* e sul suo "essere" manca, reciprocamente, una riflessione sull'uomo; o meglio, sull'umanità dell'uomo. Ciò detto, e posto dunque che l'*esprit* "ha da essere" perché l'umanità dell'uomo "non manchi" e sia riconosciuta nel suo "essere", quale *essere* dello spirito?

A questa *Seinsfrage* Bruaire risponde partendo dall'analisi del concetto di *esprit* e ritrovando, senza citarlo, la medesima duplicità annunciata da Le Senne. L'*esprit* è *pneuma*, il ritmo del respiro della vita che procede dall'esterno verso l'interno e dall'interno verso l'esterno, incessantemente; ma è anche *nous*, intelligenza. Ora, per l'*esprit* e nell'*esprit pneuma* e *nous* sono indissociabili: il primo è in esso in quanto movimento di «inspirazione e espirazione, contrazione e espansione, concentrazione e diffusione, sistole e diastole»¹³, spirito che anima tutto, «principio e motore invisibile di ogni visibile»¹⁴; il secondo, è *esprit* in quanto atto di intelligenza, riflessione nella quale la natura sensibile si riflette e in cui il pensiero si raccoglie. Dunque,

inspirazione e espirazione, contrazione e espansione, concentrazione e diffusione, sistole e diastole ma, per l'efficacia spirituale della riflessione ideale, pensiero che si forma in sé per esprimersi, indipendenza da cui scaturisce la volontà. E soprattutto potere proprio dello spirito, effusione dell'anima che può aprirsi in domanda infinita soltanto nella misura in cui è capace di un'offerta di sé nell'attività umana¹⁵.

Infine, «se seguiamo ciò che è contenuto nella parola *esprit*, ne cogliamo anche il concetto indissociabile ed irriducibile per la relazione in esso inscindibile del *nous* e dello *pneuma*, della luce intelligibile e dell'animazione spirituale»¹⁶. Di nuovo, però, quale "essere" per quest'analisi concettuale? O, detto altrimenti, quale "être de l'esprit", "essere dello spirito"?

11 C. Bruaire, *L'être de l'esprit*, in *L'Univers Philosophique*, PUF, Paris 1997, p. 35.

12 *Ibid.*

13 C. Bruaire, *L'être et l'esprit*, Puf, Paris 1983, p. 26.

14 *Ivi*, p. 22.

15 *Ivi*, p. 26.

16 *Ibid.*

Un "essere" pensato "al di qua" del soggetto e del primato moderno di quest'ultimo affinché "al centro" sia riposto l'essere stesso, giacché «io non sono i miei atti né i miei pensieri, né la somma dei miei atti, né il mio desiderio. Io sono, *sostanzialmente*, altro e infinitamente di più: sono ciò che è il mio essere di spirito (*être d'esprit*), me stesso»¹⁷. *Esprit*, dunque, è più della traduzione del cartesiano *mens*, esprimendo, oltre che l'*esprit humain* (ossia la mente e lo spirito dell'uomo), anche l'*essere proprio* di tale *esprit*¹⁸. I due sensi di *esprit* emersi dall'analisi proposta convergono, perciò, nell'*esprit humain*, pur senza esaurirsi in esso.

Vi convergono il significato psicologico e il senso metafisico che si trovano ad essere ridefiniti, tuttavia, rispetto all'accezione che ne dava Le Senne nell'articolo dedicato alla "Philosophie de l'esprit", tradizione dichiaratamente debitrice di Descartes. Ridefiniti, che la *mens* – uno dei termini latini che traducono *nous* – non è *res cogitans* che si declina in atti ma il soggetto così inteso è deposto in quanto la sua intimità ed interiorità è *être d'esprit*, essere di spirito. Ridefinito è anche il senso metafisico di *spiritus*, traduzione latina del greco *pneuma*, animazione spirituale che è l'interiorità della *mens*, ossia dell'*esprit humain*, altro e proprio dello spirito umano che ne anima e attraversa tutte le attività senza identificarsi con nessuna di esse. L'"essere" di questo *esprit* non può essere perciò, vista questa fondamentale motilità, "sostanza", ma è "potenza", *puissance*. Termine francese dai molteplici significati, che traduce il latino *potentia* ma anche *vis* e *facultas*¹⁹. Termine perciò adatto a non ridurre la ricchezza dell'*esprit humain*, *puissance* perché "potentia" e "vis" (in quanto "essere") e "facultas" (in quanto *mens*, io). Dunque, l'io non è sostanza ma è "essere" in quanto respirazione, luce intellettuale e animazione spirituale; *puissance*, insomma.

Non soltanto l'*esprit*, allora, ma anche l'essere è condotto al suo significato pre-moderno e non identificato esclusivamente con l'ontologia moderna, da Clauberger definita «universalis philosophia ab Ente *cogitabile*» alla quale ha aperto la strada la «prima philosophia» che «nihil prius considerat Mente cogitabile»²⁰, ossia la *prima philosophia* cartesiana. Si tratta, invece, dell'"essere" in quanto *potentia* e *vis* che rende possibile la respirazione,

17 *Ibid.*

18 Cfr. *Ivi*, p. 34.

19 Sono questi i vocaboli latini che il duc de Luynes traduce con l'unico termine francese *puissance* (cfr. R. Descartes, *Meditationes de prima philosophia / Méditations métaphysiques*, texte établi par G. Rodis-Lewis, Vrin, Paris 1970, quarta edizione).

20 Cfr. J. Clauberger, *Ontosophia*, Georg Olms, Hildesheim 1968 (ediz. orig. Amsterdam 1691), p. 283.

che fa vivere, che segna il movimento di inspirazione ed espirazione. Non, dunque, l'ontologia della metafisica moderna²¹ ma *l'essere in quanto esprit*, in questo caso *Esprit Absolu*, "essere" che anima la respirazione dell'*esprit humain*. I termini, qui, sono *non casualmente* hegeliani, e Hegel è il filosofo con il quale Bruaire si confronta in più luoghi. In questo superamento della tradizione cartesiana (mai messa in discussione dagli autori della "Philosophie de l'esprit") si dà la vera differenza tra questa ripresa dell'*esprit* e la costellazione nello spiritualismo francese da cui siamo partiti. L'analisi concettuale è la medesima (*esprit* in quanto *nous* e *pneuma*, *mens* e *spiritus*), e tuttavia ciò che i termini significano è altro perché la tradizione di riferimento è diversa, hegeliana e non soltanto cartesiana (anzi, per certi versi, non cartesiana). Tradizione ripresa anche per spiegare quanto quella cartesiana lasciava inspiegato, limitandosi ad aprire la duplice via del *cogito* e dell'altro dal *cogito* (sebbene nel *cogito*, come idea di infinito). A Bruaire, invece, interessa un concetto di *esprit* che permetta di spiegare il "modo d'essere" dell'*esprit humain*, il suo "come"; un modo d'essere che egli pensa come "dono"²², ovvero: *l'être de l'esprit humain* "è" in quanto è innanzitutto donato.

Il dono «non è né categoria ontologica né una sovradeterminazione [...] necessaria per qualificare "l'uomo". È, in sinonimia perfetta, l'essere nel suo modo d'essere spirituale»²³, ossia l'essere in quanto *être de l'esprit humain*. Dono, l'essere-di-dono (*être-de-don*)²⁴, indica che *l'être de l'esprit humain* non deriva da nulla se non dall'*Esprit* stesso (e dunque indica che *il nous* e *la sua respirazione pneumatica* – che deve all'*Esprit* che è in esso come il suo altro – sono legati da questa relazione di dono); indica, ancora, che *l'esprit humain* non è atto che si auto-pone ma è posto dall'*Esprit*. Questo motiva l'originalità ed originarietà dell'umano, il suo essere irriducibile all'ordine naturale:

21 L'"ontologia" appartiene infatti al periodo della tarda scolastica e della metafisica moderna, epoca in cui nasce. Su questo rimandiamo a J. - F. Courtine, *Il sistema della metafisica: tradizione aristotelica e svolta di Suarez* (1990), trad. it. di C. Esposito e P. Porro, Vita e pensiero, Milano 1999. Nello specifico, sull'ontologia e la metafisica, ontologica o metafisica, si veda la terza parte del libro, *Metafisica scolastica e tradizione aristotelica*, e i capitoli primo e secondo della quarta parte (intitolata *Metafisica scolastica e pensiero moderno*), rispettivamente: capitolo primo, *Le Disputationes Metaphysicae nella Schulmetaphysik* e capitolo secondo, *Ontologia o metafisica?*

22 C. Bruaire, *L'être et l'esprit*, cit., p. 51 ss.

23 *Ibid.*

24 Da cui l'originale vocabolo *ontologie*, *ontologia*, termine che Bruaire conia per spiegare l'essere-di-da-dono e la sua logica.

L'esprit proprio di ciascuno non è né l'effetto di una causa, alla quale succederebbe secondo l'ordine temporale, né il derivato da un principio di cui sarebbe l'emanazione, né, infine, la conseguenza esplicita dedotta da una proposizione. Né risultato di un concorso di forze, né residuo che resta nella spiegazione dei fenomeni. Un solo concetto è adeguato alla propria origine, quello di *dono*. Il *proprium* dell'*esprit humain* è, in modo adeguato, l'essere donato a se stesso (*l'être donné à lui-même*)²⁵.

Il che non implica il dover risalire ad un donatore trascendente²⁶, giacché «il dono che è l'essere, l'essere-di-da-dono (*être-de-don*) è referenza senza referente»²⁷; esso si deve soltanto all'*esprit*. «*L'esprit ne doit son être qu'à l'esprit*, l'*esprit* deve il suo essere soltanto all'*esprit*»²⁸, scrive Bruaire quasi come un *refrain* che, ripetendosi, conduce ogni volta sempre più nelle prossimità del concetto puro di *esprit*, ovvero dell'*esprit* in quanto *pneuma* assoluto che abita ogni singola respirazione.

L'esistenza è dunque irriducibile ai puri fattori biologici per l'*esprit* che è in essa; l'esistenza è *être d'esprit* dove l'essere è essere-di-da-dono irriducibile ad altro dall'*esprit* che reciprocamente, in quanto essere e come essere, si conosce soltanto nell'esistenza umana. Con il rischio di incorrere in una contraddizione: l'essere adeguato all'*esprit humain* è essere-di-da-dono in quanto donato, e dunque è a tutti gli effetti *esprit*, ma in quanto posto da altro, non autore del proprio essere (in quanto dono). Quasi ad introdurre una duplicità tra l'*esprit humain* e l'*esprit* contraddicendo il fatto che i molteplici sensi in cui l'*esprit* si dice esprimono tutti e a pieno titolo l'*esprit*. In realtà, essere-di-da-dono è una constatazione antropologica e non una necessità imposta dal concetto di *esprit*²⁹. Ciò conferma il fatto che *l'unico essere dell'esprit è l'esprit e che nulla precede l'esprit*; inoltre, tornando al *refrain* (evidentemente giocato sull'ambivalenza del termine francese) «*l'esprit ne doit son être qu'à l'esprit*», ciò conferma anche che neppure l'*esprit humain* deve qualcosa ad altro che non sia l'*esprit*. Curioso è che Bruaire parli di questa ambivalenza nei termini di *mediazione*³⁰.

Ovvero: quanto fin qui detto, a partire dall'articolazione concettuale di *esprit* in *nous* e *pneuma*, non è altro del *mediarsi* dell'*esprit* che esige un dato

25 C. Bruaire, *L'être de l'esprit*, cit., p. 36.

26 *Ivi*, p. 91 ss.

27 *Ivi*, p. 90. La traduzione proposta è pessima, motivata soltanto da questo: in francese, la preposizione "de" è sia complemento di specificazione che di origine, duplicità che, in questo contesto, vale la pena mantenere.

28 *Ivi*, p. 87.

29 *Ivi*, p. 88.

30 *Ibid.*

di senso o di esperienza, e non lo esige come effettivamente presente. *Lo esige come concetto*, e tale dato di senso o esperienza è l'*esprit humain* in quanto donato dall'*esprit assoluto*, dove l'assoluto è l'altro dell'*esprit* finito, che in esso permane come *pneuma* che vi respira segnandolo del sigillo dell'irriducibilità. «Che il nostro pensiero possa concepire l'assoluto dell'*esprit* significa che esso è capace dell'altro da sé, che la sua interiorità è l'altro da sé»³¹, ossia l'*esprit* che lo dona; assoluto dell'*esprit* che è, a sua volta, *Dono* che si dona³². Così, «l'*Esprit*³³ che è soltanto *esprit*, fa essere ciò che è e si rivela come *Dono* che, a sua volta, si dona. Allora, l'essere dell'*esprit* appare capace, esso soltanto, di render possibile la risposta alla domanda prima ed ultima della filosofia: che cosa ne è dell'essere in quanto essere, dell'essere che è soltanto essere»³⁴. L'*Esprit* assoluto è, dunque, principio d'essere che è se stesso (e dunque assoluto) se e poiché il ritmo della vita coincide con la perfetta attualità del suo essere e, in generale, dell'essere.

2. La questione di ritorno

Bruaire, in anni in cui la tradizione filosofica che si reclamava all'*esprit* sembrava aver concluso la sua stagione, ha fatto invece proprio dell'*esprit* il centro vivente da cui le altre questioni filosofiche scaturiscono tanto da presentarsi, la sua, come una "Philosophie de l'esprit" *post litteram*, prendendo il testimone dalla precedente costellazione nello spiritualismo francese. Vi sono delle differenze, naturalmente: in Bruaire l'ascendenza hegeliana, oltre che cartesiana, è evidente; inoltre, è arrivato non alla tangenza ma alla confluenza con questioni quanto mai attuali della filosofia francese, soprattutto quella del dono³⁵ e del superamento dell'ontologia moderna (questioni ignorate dai fondatori della collana).

Tuttavia nulla è più polivoco e non cernibile dell'espressione "Philosophie de l'esprit", che è stato un movimento nato attorno a testi classici ed

31 *Ivi*, p. 115.

32 Sintetizziamo alcuni passi dell'articolo di Bruaire *L'être de l'esprit*, cit., p. 38.

33 L'iniziale maiuscola indica che qui si tratta dell'*esprit absolu*.

34 C. Bruaire, *L'être de l'esprit*, cit., p. 38.

35 Bruaire, con la sua riflessione sull'*esprit-de-don* ha anticipato la forse più nota riflessione di Marion sul medesimo argomento. L'opera di Marion in cui il dono è stato espressamente messo a tema è infatti *Dato Che. Saggio per una fenomenologia della donazione*, uscita in Francia nel 1997 (trad. it. di R. Caldarone, a cura di N. Reali, Sei, Torino 2001; sul dono si veda il secondo libro dell'opera), mentre il volume di Bruaire è stato pubblicato nel 1983.

opere; una collana nella quale hanno confluato voci diverse, talvolta contrastanti tra loro ma tutte concordi attorno ad un tema: l'*esprit* è principio della filosofia e caratterizza *in proprio* l'uomo. "In proprio" che, in modi diversi, è pressoché unanimemente individuato in un'intimità che è *libertà*. La questione di ritorno, la *Rückfrage* dell'*esprit* che guida il movimento della "sua" filosofia, della filosofia che l'*esprit* stesso muove e dispiega è, dunque, la *libertà*.

3. Libertà e esprit: la posta in gioco

Che la libertà sia la posta in gioco della "Philosophie de l'esprit" non è un'affermazione che pretenda di limare le differenze tra le diverse voci: il tentativo è, invece, di individuare un nucleo attorno al quale le questioni di alcuni autori si ricompongono. Fare dell'*esprit* il cuore della filosofia, "metterlo al centro", in quel centro cui esso stesso, quasi naturalmente, si colloca, significa andare *alla libertà* e filosofare *per* la libertà.

Certo, la "Philosophie de l'esprit" è una costellazione nello spiritualismo e una collezione di testi. Dunque ha raccolto opere e pensieri molto diversi tra loro e difficilmente riducibili o riconducibili l'uno all'altro. La libertà, però, è al centro dell'intento filosofico dei fondatori della collana³⁶ e di chi in essa pubblicava, tanto da restare al centro anche della "Philosophie de l'esprit" che non ha reclamato la discendenza dai fondatori della collana, ossia la "Philosophie de l'esprit" di Bruaire.

La libertà è, infatti, il cuore della *puissance de l'esprit*, della *potential/facultas/vis* dell'*esprit*, e dunque sia della sua luce intellettuale (*nous*), sia del suo movimento di respirazione (*pneuma*)³⁷. L'*être d'esprit* è dato a se stesso *perché è libero*³⁸. Evitiamo di moltiplicare i passi in cui ciò è detto, che tutti rimarcherebbero come il movimento di respirazione dell'*esprit*, l'ontologia e l'*Esprit* assoluto altro non sono dal movimento in cui «l'*esprit* accede alla sua libertà, assumendo il proprio essere»³⁹. Dunque, tutto quanto detto dell'*esprit* e dell'essere, del dono e del *Dono* non è altro dall'accedere dell'*esprit* alla libertà, è un movimento di libertà; la stessa respirazione pneumatica, il respiro dell'*esprit*, è respiro della libertà e respiro libero. Anche assumere l'essere è accedere alla libertà: vi accede l'*Esprit*, il quale

36 Come Lavelle e Le Senne scrivevano nel manifesto programmatico del movimento prima citato.

37 C. Bruaire, *L'être et l'esprit*, cit., p. 24.

38 *Ivi*, p. 54.

39 *Ivi*, p. 75.

chiede la mediazione nell'*esprit humain*: vi accede l'*esprit humain* grazie alla respirazione, in lui, dell'*Esprit absolu*. Libertà, infine, che è il nucleo attorno al quale si compone la filosofia dei fondatori della collana "Philosophie de l'esprit", Louis Lavelle e René Le Senne. Nome di una collana dove le dissonanze sono temperate⁴⁰ dal cuore di "ciò" che, con il suo movimento, traccia la via del pensiero, l'*esprit* che, in forme diverse, accede alla sua libertà facendovi accedere l'*esprit humain*, l'*esprit* dell'uomo.

Anche di Lavelle e Le Senne, come già di Bruaire, sarà privilegiata la *voie métaphysique*, messa normalmente in ombra dalle critiche rivolte al coscientialismo spiritualista (così è stata interpretata la *voie psychologique*), svolgendo dunque l'*esprit* senza dare attenzione a tale coscientialismo e declinandolo piuttosto nelle questioni dell'essere e del valore che i due filosofi hanno posto.

4. Essere e libertà: Louis Lavelle

Essere, *esprit* e libertà sono un unico plesso. L'*Hauptwerk* di Lavelle, *La dialectique de l'éternel présent*, consta di cinque volumi⁴¹, ciascuno dei quali è il declinarsi dell'*esprit* nelle diverse dimensioni. Nell'*Introduzione* alla seconda edizione di *De l'être* (1947) Lavelle osservava che l'esistenza, il soggetto, l'io sono nell'essere ed è per questa ragione che dall'essere occorre partire, giacché in esso siamo collocati e in esso tutto è posto. Fin dalle prime battute dell'opera *De l'être* il primato dell'essere è asserito come primato dell'affermazione in rapporto alla negazione, come primato dell'essere in rapporto all'intelligenza, all'io e al bene. Ciò porta la riflessione lavelliana verso un'affermazione dell'essere come universale e univoco, identico in ogni sua manifestazione⁴².

Lavelle riassume l'opera in un testo del 1949, *La libertà come termine primo*⁴³, rileggendola alla luce della libertà. Anche in questo testo è affer-

40 L'immagine, musicale, indica la correzione dell'intonazione naturale per adattarla agli intervalli tra suoni codificati in un determinato sistema musicale.

41 *La dialectique de l'éternel présent: De l'être, De l'acte, Du temps et de l'éternité, De l'âme humaine*. Era previsto anche il volume *De la sagesse*, di cui l'autore ha lasciato soltanto alcune note. Tutti i volumi sono stati pubblicati nella *collection* "Philosophie de l'esprit", presso l'editore Aubier-Montaigne, tra il 1928 e il 1951. Il primo volume, *De L'être* è stato pubblicato con una nuova introduzione e alcune modifiche nel 1947.

42 Cfr. Lavelle, *De l'être*, cit., p. 13.

43 L'articolo *La liberté comme terme premier* fu pubblicato per la prima volta in "Giornale di metafisica", 6 (1949), pp. 597-610 e, in traduzione italiana (da cui ci-

mato il primato dell'essere posto, però, come contemporaneo alla libertà. La definizione di quest'ultima è *puissance d'agir*, potenza d'agire che non dipende da altro se non da sé. Lo stesso vale per l'essere: esso precede e fonda la conoscenza né ha mai bisogno di uscire da sé, ha in sé l'atto che lo pone, dipende soltanto da sé e perciò, conclude Lavelle, «ciò ci riconduce alla definizione che abbiamo dato della libertà»⁴⁴, giacché *la libertà non è altro dalla possibilità dell'essere di essere*. Reciprocamente: *l'essere è perché liberamente si pone*. All'obiezione che, in tal modo, la libertà rischi di precedere l'essere, Lavelle risponde che «la libertà non può essere anteriore all'essere, poiché non v'è nulla che sia fuori di lui, compresa la possibilità, poiché v'è un essere della possibilità come tale. Per conseguenza bisogna dire che la libertà è il cuore o l'interiorità stessa dell'essere»⁴⁵. Primato dell'essere e primato della libertà coincidono, dunque.

La libertà, poi, è misteriosa e non può essere conosciuta come un "oggetto" ma chiede un sapere diverso. È "sole che illumina tutto ciò che esiste nel mondo", è "unità da cui procede la molteplicità", sfugge ad ogni determinazione perché "è principio di tutte". Il che non costringe ad un mutismo (tanto prossimo ad una sorta di "misticismo dell'ineffabile") ma piuttosto riconduce a quel luogo in cui la libertà si attesta e dà testimonianza di sé, la coscienza. Non coscienza come luce interiore ma «coscienza che produce l'essere dell'io e la luce che lo avvolge». Ancora, coscienza non in quanto «rivelazione di ciò che siamo» ma «genesì di ciò che siamo». Perciò, «con la nascita della coscienza comincia la libertà e con essa anche l'esistenza dell'io»⁴⁶, il quale è libertà. Ovvero: «*La libertà non è soltanto di qualcuno ma è l'essere di questo qualcuno*»⁴⁷. È la forma di attività costitutiva di un essere spirituale *che in essa viene a consapevolezza*, si dà, si testimonia generando i suoi stessi possibili e le proprie possibilità.

Come l'essere è universale ed univoco, allo stesso modo la libertà è unità dell'uno e del diverso, più originaria di ogni differenza, unità che la genera. Infatti, «nel dominio dell'essere, che è il dominio dell'agire [e dunque della libertà, nda.]»⁴⁸, l'unità non presuppone la diversità, anzi, la genera non solo come suo effetto ma come condizione del suo operare. E si può pensare che dalla libertà, in quanto si produce da sé, derivino ad un

teremo), in L. Lavelle, R. Le Senne, A. Forest, *La filosofia dello spirito*, antologia di testi pubblicati da M. F. Sciacca, SEI, Torino 1960.

44 Lavelle, *La libertà come termine primo*, cit., p. 33.

45 *Ivi*, p. 34, corsivo nostro.

46 Riassumiamo passi di *ivi*, p. 35 ss.

47 *Ivi*, p. 38, corsivo dell'autore.

48 *Ivi*, p. 40.

tempo la molteplicità infinita delle forme del reale. In tal senso la teoria della libertà è ontogenesi (*ontogénie*)⁴⁹, dove l'origine dell'essere è atto libero; la libertà è, pertanto, *terme premier* poiché sta al cuore dell'atto d'essere e irrompe in questa particolare unità complessa.

Tuttavia, questo movimento è attestato e colto soltanto dalla coscienza, e dunque dall'*esprit* nella sua declinazione *psychologique*, attestante che coscienza e libertà sono un tutt'uno e l'io non è libero ma è libertà. In un certo senso, si tratta della mediazione richiesta perché la libertà non sia soltanto affermabile di diritto ma testimoniata di fatto. Dove la sua radice, tuttavia? Dove la radice dell'ontogenesi che la coscienza attesta? La troviamo nella definizione più propria dell'essere, il quale è *non sostanza* ma *atto d'essere*⁵⁰. Una precisazione: si tratta qui di "atto d'essere (*acte d'être*)" e non di "essere-atto (*être-acte*)" perché, mentre nella seconda espressione si dà risalto all'esistenza di un nucleo ontologico proprio dell'atto, nella prima viene posto con maggior forza l'accento sul fatto che l'atto è l'essere e, dunque, la genesi ontologica è *autopoiesi continua e originaria* posta da nient'altro che la libertà. La genesi dell'essere non va dunque intesa in termini di successione temporale ma è atto che agisce continuamente sintetizzando nel presente dell'azione l'eternità dell'agire. Essere che, osserva ancora Lavelle, coincide «con il verbo e non con la cosa»⁵¹ e la cui "essenza" è l'identificazione di "essere/atto d'essere" e *persona*⁵².

Che, cioè, l'essere nella sua intimità sia atto – definizione che ne coglie la radice⁵³ – significa che «lo è per il potere che io gli attribuisco di dire "io sono"»⁵⁴. E questo passaggio – centrale – prosegue con l'affermazione che «è interessante il fatto che io possa considerare la parola "essere" come un sostantivo solo perché esso è innanzitutto un "verbo"; [...] è per il fatto che io pongo il mio essere che pongo anche un altro essere; ma il fatto di porlo in quanto essere significa supporre che esso è capace di porsi»⁵⁵. Posto che l'essere è atto, è anche precisata l'essenza che, all'essere, deriva dall'atto: non essendo l'"essere" al modo di una permanenza sottesa, esso è il verbo

49 Cfr. *ibid.*

50 Cfr. il secondo volume de *La dialectique de l'éternel présent, De l'acte* (1937).

51 Lavelle, *De l'être*, cit., p. 301.

52 «Non desterà stupore il fatto che consideriamo la persona come ciò che esprime l'essenza più profonda dell'essere, cioè il carattere che fa sì che l'essere sia grazie e tramite il suo atto» (Lavelle, *De l'acte*, cit., p. 63).

53 «Dicendo che è atto (ossia l'essere, n.d.a.) non compiamo una diminuzione dell'essere né lo determiniamo attraverso una delle sue proprietà; al contrario, ne scopriamo la radice» (*ibid.*).

54 *Ibid.*

55 *Ibid.*

che esprime la personalità dell'essere: «essere» significa «io sono», negando così in modo definitivo ogni ipotesi di oggettività dello stesso.

L'essere è atto d'essere, dunque, che si pone soltanto da sé in quanto libertà originaria che pone l'io, ma l'originarietà della libertà, cominciamento primo che pone i possibili e genera ogni possibilità, cominciamento primo dell'essere e cuore dell'atto d'essere, altro non è dall'*esprit* in atto⁵⁶:

V'è una circolarità tra l'essere e la ragion d'essere, la quale è senza dubbio caratteristica di un termine primo e nella quale si vede l'io provare che è libero, traendo da se stesso le ragioni che lo giustificano. Allora la libertà autentica di colpo la sua propria interiorità a se stessa. Non v'è più nulla di esteriore che la determini. Essa fa uno con l'*esprit*, considerato nella sua pura attività e nella sua perfetta sufficienza⁵⁷.

Dire essere, libertà e *esprit* è parlare con termini diversi della medesima realtà: o meglio, essere e libertà non sono altro dall'*esprit* che assume sé; *esprit* che accede alla sua libertà, assumendo il proprio essere, come farà successivamente Bruaire, nella coscienza e nell'io dove, per la libertà originaria dell'*esprit* stesso, la *voie métaphysique* e la *voie psychologique* si ritrovano. *Esprit* che, libertà originaria, *ne doit son être qu'à l'esprit*.

5. La filosofia è il ritratto dell'esprit: René Le Senne

Il movimento dell'*esprit* è la filosofia che, proprio dell'*esprit*, è il ritratto. Basterebbe questo a presentare il pensiero di René Le Senne, la filosofia del quale è mediata dall'idealismo di Octave Hamelin; idealismo che, scrive lo stesso Le Senne, è «la mediazione intellettuale tramite la quale l'*esprit* produce se stesso e si comprende»⁵⁸, dove "produzione" e "comprensione" dell'*esprit* sono possibili per la relazione che l'*esprit* è. «Unione di una coppia di contrari»⁵⁹, oltre ad essere il centro del sistema hameliniano, la relazione dà voce, secondo Le Senne, alle motivazioni più definitive e risolutive di alcune delle filosofie francesi dei primi decenni del Novecento, il cui tentativo è sintetizzabile nella tensione a cogliere l'unità complessa del reale distinguendo, senza separarli, i vari elemen-

56 Lavelle, *La libertà come termine primo*, cit., p. 47.

57 *Ivi*, p. 48.

58 R. Le Senne, *D'Octave Hamelin à la philosophie de l'esprit*, in *Tableau de la philosophie contemporaine*, a cura di A. Weber e D. Huisman, Éditions Fischbacher, Paris 1957, pp. 163-174; la cit. è a p. 164.

59 Le Senne, *Introduction à la philosophie*, PUF, Paris 1958⁴, p. 143.

ti che nell'esperienza confluiscono⁶⁰. La relazione di Hamelin risponde a quest'esigenza in quanto è il «fatto fondamentale»⁶¹ che esprime il fondo «elastico» delle cose.

Perciò la contraddizione e il contraddittorio devono cedere il primato al «contrario», il quale è ciò che non si risolve in un'opposizione ma in una *relazione* grazie alla quale ogni termine si presenta allo spirito come «positività incompleta»⁶². Ciò deve essere anzitutto detto della *relazione prima* per la quale l'*esprit* si pone come *duplicità*. Termine, questo, che conduce a collocare fin nell'origine dell'*esprit* una distanza tra il porsi infinito dell'*esprit* stesso e le sue determinazioni concrete⁶³. Le Senne assumerà questa relazione che coincide con l'*esprit* facendone il punto di partenza della sua filosofia; o meglio, il punto originante l'esperienza, di cui la filosofia (che è appunto «descrizione dell'esperienza»), deve occuparsi. L'*esprit* è relazione, *esperienza* la cui unità (che è unità di contrari) è denominata *relazione-anima*⁶⁴ o, anche, unità del *Je*, dell'io. L'opera più nota di Le Senne, *Ostacolo e valore*⁶⁵ è lo svolgersi di questa relazione originaria, relazione in movimento, dinamicità vivente che altro non è dalla vita dell'*esprit*.

Né «inerzia di un oggetto né miseria di un soggetto», l'unità dell'*esprit* è l'esercitarsi di una relazione tra l'*Esprit* infinito e *les esprits* finiti. Pro-

60 Cfr. *ivi*, p. 141. Le Senne non dice espressamente quali siano i filosofi a lui contemporanei cui si riferisce affermando che il loro pensiero converge nell'unità complessa che sta al centro dell'idealismo sintetico di Hamelin; filosofia, quest'ultima, accostata, proprio per le esigenze qui espresse, a quella di Bergson.

61 *Ivi*, p. 145.

62 Le Senne, *D'Octave Hamelin à la philosophie de l'esprit*, cit., p. 165.

63 Perciò «ogni termine, ogni tesi – a partire dalla relazione stessa, la quale è la prima realtà – si presenta allo spirito come una positività *incompleta*, comporta sempre un *difetto*, una mancanza che, del resto, non è nient'altro se non l'espressione oggettiva della distanza infinita che deve esserci tra ogni determinazione, per quanto ricca essa sia, e il potere, di diritto infinito, che è inerente all'atto stesso dello spirito» (*ibid.*).

64 Scrive Le Senne: «Dobbiamo superare la relazione intesa alla maniera di Hamelin, che è solo un pensato, una norma, il principio d'una struttura di leggi del dinamismo diretto, per farne un'espressione della relazione-anima, capace allo stesso modo di unificare forme percettive e concettuali, come l'unità di un orologio o di un numero, dialettiche canoniche come un ragionamento, o libere come una ricerca, e anche procedimenti emozionali come il rimorso o il presentimento di una disgrazia. *Ciò che conta più della relazione è la vita della relazione*» (*ibid.*, p. 56).

65 *Obstacle et valeur*, è pubblicato nella *collection* «Philosophie de l'esprit» nel 1934. La traduzione italiana, cura di Augusto e Cordelia Guzzo, è pubblicata dalla casa editrice Morcelliana (Cremona) nel 1950.

prio Le Senne, presentando la «Philosophie de l'esprit», ricordava questo duplice significato di *esprit*, ossia la relazione tra la dimensione metafisica e quella psicologica che il *Je* (al contempo unità ideale e esistenziale) unisce. Per questo tratto l'*esprit* lesenniano è molto prossimo alla respirazione di cui parlerà Bruaire, che pure cita Gabriel Marcel ma mai Le Senne. È un'oscillante spontaneità *naïve*, ingenua, che esprime la libera spontaneità del *Je*, il quale, esercitandosi, si scinde internamente determinandosi (e dunque producendo internamente un limite) ma anche riconoscendosi come la sola origine del movimento che compie. Movimento originariamente *libero*, non determinato da altro se non da sé. Ancora un tratto, poi, accomuna, come un'aria di famiglia, Le Senne e la riflessione successiva di Bruaire, giacché il *refrain* «*l'esprit ne doit son être qu'à l'esprit*, l'*esprit* deve il suo essere soltanto all'*esprit*»⁶⁶ spiega anche il significato dell'*esprit* lesenniano (potremmo parafrasare: «il *Je/esprit* deve il suo essere soltanto al *Je/esprit*»).

Certo, la riflessione sull'essere, sebbene presente anche in Le Senne, non è precipua di questo pensiero come lo sarà successivamente per Bruaire e come lo era per l'amico Lavelle. Il tratto più originale della sua filosofia è, invece, la riflessione *valore*. Un tema frequentato anche da Lavelle e da altri filosofi nella *collection* «Philosophie de l'esprit»⁶⁷, che nella riflessione di Le Senne coincide pressoché totalmente con il movimento libero dell'*esprit*. Da *Ostacolo e valore* scopriamo che lo svolgersi (e dunque *la vita*) del *Je*, relazione originaria, fino ad un certo punto spontanea, trova e riconosce l'*ostacolo*, nome della natura o dei fatti irriducibili al *Je* ma anche ad ogni io finito (*moi*). In questa determinazione del *Je*, ossia dell'esperienza totale, in questo scoprire l'ostacolo, l'io (*moi*) prende coscienza di sé come altro dalla natura e dai fatti. L'ostacolo, tuttavia, in quanto limite e determinazione, non esaurisce il *Je* e, se fosse assoluto e definitivo, non sarebbe neppure avvertito dall'io (*moi*) come limitazione⁶⁸.

Di fronte alla determinazione positiva e puntuale dell'ostacolo sta invece un *néant de détermination*, una sorta di «niente positivo» che Le Senne chiama sovra-determinazione, *surdétermination*. Questa sovra-determinazione è il valore, capace di emettere determinazioni senza essere mai esaurito da alcuna di esse⁶⁹. I valori cardinali sono quattro: verità, bellezza, bene

66 C. Bruaire, *L'être et l'esprit*, cit., p. 87.

67 Lavelle, Jean Nabert e Raymond Ruyer innanzitutto, né è casuale il fatto che tra le traduzioni pubblicate nella collana vi fossero alcuni testi di Max Scheler.

68 «Essere limitato, significa dunque presentire al di là del limite» (Le Senne, *Ostacolo e valore*, cit., p. 97).

69 «La sovradeterminazione, capace di emettere ogni determinazione ed incapace di

e amore, e sono una sorta di “mediazione” nei quali il *Je*, lo spirito, viene a “consapevolezza” nell’io (*moi*), il che accade nel movimento in cui l’io stesso, scegliendo liberamente tali valori, *si fa persona*, la quale è rapporto libero con l’*esprit* – relazione ideale ed esistenziale. Reciprocamente l’anima dell’*esprit* si rivela nel «personalizzarci» in maniera progressiva e crescente⁷⁰, motivo per cui il “ritratto dell’*esprit*”, ossia la filosofia, può essere definito non soltanto come “metafisica assiologica”, secondo la definizione che Le Senne ne ha dato, ma anche come “personalismo assiologico”. Al centro della sua riflessione è infatti *la persona*, ossia l’io consapevole, cosciente del rapporto che *egli è* (e non che *egli ha*) con l’*esprit*, vita che respira nell’io (*moi*) pur senza essere mai esaurita da tale respiro, dandosi sempre come sovra-determinazione. E tale *surdétermination* che fa dell’io una persona non è altro, lo si è detto, dal valore. Scegliere il valore è respirare nell’*esprit scegliendone liberamente lo svolgimento*.

Svolgimento possibile perché il valore ha una portata psico-metafisica, il che riconduce all’inizio di queste pagine, che proprio da tale duplice portata, caratterizzante l’*esprit*, erano partite. Come l’*esprit*, o meglio: in quanto *esprit*, il valore si dà all’io e nell’io ma anche lo supera; nell’io si media senza esaurire mai la sua “respirazione”, il suo incessante darsi. Le forme del bene, dell’amore, della verità e del bello sono valori che continuamente si danno senza mai esaurirsi, inesauribili e sempre presenti in nuove forme; sempre mediati da ogni singola esistenza *grazie all’esprit che in ogni esistenza vive*, facendo dell’io una *persona* che è rapporto con l’*esprit* in quanto valore/i. Reciprocamente, nel valore l’inesauribilità dell’*esprit* si dà come verità, bellezza, bene ed amore irriducibili a singole espressioni e rivelativi, invece, nell’esistenza, dell’universalità del *Je* e dell’*Esprit* di cui il valore è una delle espressioni.

È difficile tentare una sintesi della riflessione sull’*esprit* qui proposta, riflessione che si è articolata assumendo forme diverse e attingendo a fonti differenti. Ma dalla riflessione più attuale (Bruaire) a quella della “Philosophie de l’*esprit*” un tratto è sempre presente, nella duplicità irriducibile di *nous* e *pneuma* convergente nell’*esprit*: ciascuna riflessione sull’*esprit* è una riflessione sull’inesauribile che in forme diverse attraversa l’esperienza. Tratto, questo, che accomuna anche altri autori di tale costellazione

esaurirsi mai con nessuna, è dunque il valore» (ivi, p. 98); corsivo dell’autore.

70 «Dobbiamo desoggettivarci progressivamente allo scopo di personalizzarci in maniera crescente» (R. Le Senne, *Sujet et personne*, in “Annali della Scuola Normale di Pisa”, serie II vol. V (1936), pp. 85-95; la cit. è a p. 92).

nello spiritualismo francese è suggellato nell’espressione coniata da Aimé Forest (anch’egli autore della *collection*), il quale ha parlato di *vocation de l’esprit*⁷¹, ad indicare che l’*esprit*, inesauribile, «è continuamente ricerca di sé, presenza e non dato»⁷² che fa presente tutto. E proprio in questo “far presente tutto” senza esaurirsi mai in ogni cosa è la *vocation* dell’*esprit*, il suo “destino”, il suo cammino, il suo manifestare sempre e di nuovo ciò che gli è veramente essenziale senza mai esaurirsi. *Vocation* ad eguagliarsi a sé, ad aspirare incessantemente a sé senza mai giungere ad un termine definitivo perché l’esercizio di questa *vocation* coincide e si dà per la libertà che gli è essenziale. Ché la vocazione dello spirito – secondo la lezione di questa costellazione nello spiritualismo francese – è la libertà che ne segna la vita, la respirazione ed il movimento nel quale l’*esprit* si fa, oltre che principio di pensiero, *proprium* dell’uomo.

71 A. Forest, *La vocation de l’*esprit**, Aubier Montaigne, Paris 1953.

72 Ivi, p. 7.