

ARCHIDIOCESI DI PERUGIA - CITTÀ DELLA PIEVE
CENTRO CULTURALE "LEONE XIII"

FILOSOFARE IN CRISTO

*Atti del convegno
Perugia, 17 - 19 giugno 2005*

nel decimo anniversario della morte di
Teodorico Moretti-Costanzi

a cura di
EDOARDO MIRRI e MARCO MOSCHINI

*E. Berti, G. Beschin, M. Borghesi, F. Bosio, M. Casucci,
G. Chiaretti, G. Dalmaso, G. Derossi, R. Di Ceglie,
G. Di Tommaso, A. Ghisalberti, G. Gioia, A. Laganà,
M. Malaguti, M. Mangiabene, F.L. Marcolungo, L. Mauro,
E. Mazarella, M. Micheletti, E. Mirri, G. Morra, M. Moschini,
G. Nocerino, M. Pangallo, A. Pieretti, A. Pompei, A. Rigobello,
G. Sigismondi, M. Signore, F. Valori, R. Vertucci, C. Vinti, S. Zucal*

INDICE

<i>Premessa</i> di EDOARDO MIRRI e MARCO MOSCHINI	Pag.	7
+ MONS. GIUSEPPE CHIARETTI – “Filosofare in Cristo”	»	9
MONS. GUALTIERO SIGISMONDI – “Gridatelo dai tetti”	»	13

RELAZIONI INTRODUTTIVE

EDOARDO MIRRI – Cristo-sapienza fondamento del pensare	»	19
ARMANDO RIGOBELLO – Filosofare in Cristo: tema speculativo o problema di spiritualità?	»	29

RIFLESSIONI

GIORGIO DEROSI – Il fondamento in Cristo. La cristologia tra teologia e filosofia	»	43
MAURIZIO MALAGUTI – Salvati dal nulla. Per una ontologia della redenzione	»	57
EUGENIO MAZZARELLA – Notizia di Cristo, oggi. Vale la pena rischiare di credere?	»	65
ANTONINO LAGANÀ – La filosofia di Cristo	»	73
FERDINANDO LUIGI MARCOLUNGO – Radicalità del pensare e del credere: per una filosofia della religione	»	77
MARIO PANGALLO – “Quanto ti costò l’avermi amato!” La sofferenza del Verbo incarnato e la notte della filosofia	»	83
ALFONSO POMPEI – Riflessione teologica, esegesi biblica e possibilità del filosofare in Cristo	»	89
MARIO SIGNORE – Quando Dio “viene all’idea”. Per un’er- meneutica di Dio, oltre la tentazione del “cogito”	»	115
FURIA VALORI – Verbo e interpretazione. Lévinas e “la no- zione dell’uomo-Dio”	»	125

GIUSEPPE GIOIA – Pensare la libertà nell'amore. Cristo-logia e filosofia	pag.	139
ROBERTO DI CEGLIE – La ragione e l'incarnazione: linee di un Cristocentrismo filosofico	»	171

CONFRONTI

ENRICO BERTI – Considerazioni sul discorso di san Paolo agli ateniesi	»	193
GIUSEPPE BESCHIN – La centralità di Cristo in Rosmini	»	205
MASSIMO BORGHESI – Il Cristo "idiota". Malattia e sanità del Cristianesimo nel pensiero europeo tra '800 e '900	»	227
FRANCO BOSIO – Gesù Cristo e la filosofia oggi. Incarnazione, secolarizzazione ed ecumenismo religioso	»	247
GIANFRANCO DALMASSO – Hegel con Gioacchino. Note sull'apologetica cristiana	»	259
ALESSANDRO GHISALBERTI – Logos filosofico e Logos rivelato. Emergenze paradigmatiche in Agostino e in Tommaso d'Aquino	»	277
LETTERIO MAURO – "In principio era il senso". Il Logos in Edith Stein	»	293
GIANFRANCO MORRA – Cristo e/o Nietzsche	»	309
MARCO MOSCHINI – Cristo nella spiritualità sofica del francescanesimo in san Bonaventura	»	315
ANTONIO PIERETTI – Wittgenstein: la fede come senso della vita	»	337
CARLO VINTI – "Trattenersi all'interno ed erompere fuori (dwelling in and breaking out)". Polanyi e il filosofare nel Dio crocifisso	»	347
SILVANO ZUCAL – María Zambrano e la concezione del Cristo come il verbo "inaudito"	»	357
GIANNINO DI TOMMASO – Sul concetto di agire umano in Schelling e in Hegel	»	371
MARIO MICHELETTI – Virtù, modi di essere e teologicità della morale	»	385

MARCO CASUCCI – Dialettica dell’amore e Logos incarnato nel cristianesimo-sophia di Vladimir Solov’ev	pag.	403
MASSIMO MANGIABENE – Cristo paradigma di decreazione in Simone Weil	»	443
GIULIO NOCERINO – La cifra Dio nel pensiero di Teodorico Moretti-Costanzi. Le lezioni di Filosofia teoretica degli anni 1955-56/1956-57	»	469
RAFFAELE VERTUCCI – La “presenza” di Giustino nel pensare di Teodorico Moretti-Costanzi	»	485

MARCO CASUCCI

DIALETTICA DELL'AMORE E *LOGOS* INCARNATO NEL CRISTIANESIMO-SOPHIA DI VLADIMIR SOLOV'ËV

Può forse sembrare un controsenso oggi cercare di parlare di “dialettica” e “amore” visto che i due termini sono venuti ad assumere nel corso dello svolgimento della filosofia occidentale valori spesso antitetici. Bisogna tuttavia sottolineare come questi non furono all'inizio del tutto in contrasto, in particolare in quello che si può ritenere l'iniziatore vero e proprio della filosofia occidentale, vale a dire Platone, nel quale “dialettica” e “amore” costituivano il duplice binario di un percorso che doveva condurre alla medesima meta, a quel “sommio bene” che era, assieme, somma “verità” e “bellezza”. A partire da questo punto iniziale il pensiero filosofico dell'occidente si è svolto improntandosi sempre più sull'elemento di rigore speculativo della teoresi che non su quello dello slancio “patetico” dell'amore, troppo spesso considerato come elemento patologico e perturbatore del pensiero che non come sua controparte potenziatrice e catalizzatrice.

Non si tenterà certo in questa sede una rilettura approfondita di tutta la storia della filosofia alla luce di queste mie sporadiche e meramente introduttive parole. Fatto si è che rispetto al pensiero speculativo l'elemento erotico ha sempre costituito in filosofia la voce meno ascoltata e purtuttavia sotterranea che ha percorso la storia del pensiero come una forma di sapienza mistico-misterica dalla quale la “chiarezza” e “distinzione” del pensare tentava invano di fare astrazione. Invano, ripeto, perché a ben vedere tale elemento “erotico” è pur sempre rimasto a caratterizzare, almeno nominalmente, quella parola che costituisce l'orizzonte comune che chiama in causa tutti i pensatori in quanto tali, ovvero quella *φιλία τῆς σοφίας* che è in se stessa la “filosofia” come amore e tensione per il sapere o, meglio, come si tenterà di vedere, per la “sapienza”.

È in questa prospettiva che si intende quindi prendere in esame il pensiero di Solov'ëv. Questi si confronta in maniera “frontale” con la tradizione filosofica occidentale da una prospettiva, anche “geografica” perché no, decisamente differente. Solov'ëv, infatti, pur essendo un profondo conoscitore

della storia della filosofia, si confronta con essa da una posizione che in parte la trascende, acquisendo tutti gli strumenti concettuali più avanzati che essa le mette a disposizione, senza tuttavia cadere nel tranello dell'“astrazione” che, a detta dello stesso, è stato il limite essenziale dell'occidente filosofico dalla scolastica medievale fino a Schopenhauer¹.

Per Solov'ëv si tratta in breve di ricongiungere in un sistema globale e “unitotale” quelle due direttrici del pensare che si sono progressivamente distanziate fino ad astrarsi e ad escludersi reciprocamente. “Pensiero” e “amore”, aspirazione alla pura forma speculativa della scienza e contenuto essenziale derivante dall'apertura al mistero dell'“altro”, come ricettacolo del senso, come luogo privilegiato di un'esperienza unitiva, spesso non esprimibile nella dura parola del concetto, costituiscono per Solov'ëv una polarità inscindibile, una “tuttunità” in cui i termini di questa apparente opposizione devono infine riconciliarsi e riunificarsi in una sintesi massima di “forma” e “contenuto” in cui l'uomo possa eternarsi fino a realizzare la propria “divinoumanità”.

A questo proposito si tenterà di articolare l'argomentazione cercando di vedere innanzitutto come i frutti più maturi dell'occidente filosofico (Hegel e Schopenhauer) abbiano sottoposto il contenuto essenziale dell'amore alla dialettica del destino fino a perderlo come un “sentimento” parziale e finito incapace di qualsiasi universalità, e proprio per questo “non-vero”.

Il “destino” dell'amore in Schopenhauer e nel giovane Hegel

Per Schopenhauer, come ben si sa l'amore è la quintessenza dell'illusione del mondo finito della rappresentazione. Esso altro non è che l'inganno perpetrato dalla specie nei confronti del singolo, è il modo in cui la volontà di vivere riproduce all'infinito il suo errore spingendo lo sparuto individuo a farsi servo del suo perverso meccanismo di morte: “Ciò che attira con tanta esclusività e con tanta forza due individui di sesso diverso l'uno verso l'altro, è la volontà di vivere dell'intera specie, la quale anticipa un'oggettivazione della sua essenza, corrispondente ai suoi fini, nell'individuo che quella coppia può generare”².

L'attrazione amorosa è il frutto della pressione esercitata dal “genio della specie” sui singoli individui, costretti con forza a seguire le loro inclinazioni, ingannati dal piacere che tale attrazione comporta, fino alla creazione di un terzo in cui la specie stessa si garantisce la propria prosecuzione. L'amore si presenta in Schopenhauer come la negazione dell'individuo che viene così inquadrato all'interno del più vasto campo del bisogno della specie di continuare la propria esistenza. L'amore per questo è pura negatività, togliimento

dell'individuo nell'universale. Rispetto ad essa il presentarsi della qualità positiva del sentimento dell'attrazione amorosa non manca di manifestare al più presto il suo carattere meramente illusorio: "La natura può raggiungere il suo scopo solo se fa nascere nell'individuo una sorta di illusione, in virtù della quale a lui sembra un bene in sé ciò che, in realtà, è solo un bene per la specie: così l'individuo serve la specie, credendo invece di servire se stesso; nel corso di questo processo una semplice chimera, destinata a scomparire subito, fluttua davanti a lui e prende il posto del motivo reale"³.

Quest'illusorietà dell'amore, ovviamente, coinvolge immancabilmente anche tutti gli aspetti che ad esso si aggiungono come ulteriori imbellettamenti, quali il senso estetico della bellezza, richiesto tanto da parte maschile che femminile come il "marchio" di garanzia per l'ulteriore perfezionamento della specie, nonché le parole e i gesti che preludono all'atto sessuale che in sé altro non sono che brevi giochi volti alla "seria" concretizzazione del "bisogno" che agli individui, di fatto, si impone nella maniera più impellente e pressante possibile: "Ogni innamorato dopo aver finalmente ottenuto il piacere, proverà una strana delusione e si stupirà, perché ciò che ha desiderato con tanto ardore non gli offre niente di più che una qualsiasi altra soddisfazione dell'istinto sessuale: non gli sembrerà quindi di aver guadagnato molto con quell'amore. [...] Ogni innamorato si ritrova dunque ingannato, dopo che ha finalmente portato a termine la grande opera: è infatti sparita l'illusione che faceva dell'individuo lo zimbello della specie"⁴.

Il rapporto tra singolo e specie viene a caratterizzarsi in maniera del tutto impietosa come un prevalere dell'"infinito sul finito"⁵, proprio come si comporterebbe un "immortale con i mortali"⁶. La specie schiaccia l'individuo servendosi come una mera μηχανή per la prosecuzione indefinita della sua esistenza dispersiva. Appare così evidente anche il capovolgimento dialettico che si opera all'interno del procedere della argomentazione schopenhaueriana del *Mondo*; se infatti nei primi due libri era l'uomo a servirsi strumentalmente del "principio di ragion sufficiente" per dominare il mondo, al contrario qui i termini si capovolgono ed è da ultimo il singolo uomo ad essere un mero "strumento" di cui la specie si serve per riprodursi: "La prima tendenza è verso la propria conservazione: dopo aver provveduto ad essa, l'individuo non pensa che a propagare la specie. [...] Fatto questo, e ottenuto dall'individuo quanto desiderava, la natura rimane completamente indifferente di fronte alla sua possibile distruzione; ciò che le preme, in quanto volontà di vivere, non è infatti che la conservazione della specie: l'individuo non le importa"⁷.

In questa prospettiva alienante l'infinita volontà di vivere assume l'aspetto di una padrona assoluta che concede all'individuo l'illusione del piacere, per consumarlo mortalmente all'interno del suo infinito divenire. Ma non

solo: nel fare ciò essa cancella, nella trivialità dell'atto sessuale, consumato del pari di un bicchier d'acqua da parte di un assetato, tutta la qualità sperimentata nella relazione amorosa con l'altro individuo, facendo astrazione da ogni qualità legata alla sua irripetibile persona. In questo senso di desolante svalutazione Schopenhauer sostiene che tutta la grande poesia erotica altro non è che il frutto disperato di un'amplesso insoddisfatto e di un piacere sessuale non raggiunto, al punto da affermare che "se Petrarca avesse potuto soddisfare la sua passione, da quel momento avrebbe smesso di cantare come fanno gli uccelli, non appena hanno depresso le uova"⁸.

Si fa evidente a questo punto la prospettiva finitistica cui fa riferimento la concezione schopenhaueriana dell'amore. Esso è destinato inequivocabilmente a soccombere come un momento del tutto inessenziale ed estemporaneo di fronte al perfetto meccanismo generativo-distruttivo del *Wille zur Leben*, che consuma gli individui come meri ingranaggi del proprio letale sistema. L'amore come tendenza finita dell'individuo finito, nonostante l'idealizzazione che ne è stata fatta dai "poeti", non salva ma, anzi, inevitabilmente e ineluttabilmente riconduce il finito al suo destino di morte.

Assieme allo Schopenhauer si è fatta menzione anche del giovane Hegel⁹. Si prescindereà qui ovviamente dalle complesse tematiche filologiche inerenti i testi in questione per immergerci direttamente nei contenuti da trattare. A questo proposito si prenderanno qui in considerazione in particolare il testo de *Lo spirito del cristianesimo e il suo destino* e i due frammenti sull'amore entrambi riportati dal Nohl nella sua raccolta degli *Hegels theologische Jugendschriften*. Qui viene presentata un'interessante impostazione del tema dell'amore, non solo perché Hegel lo affronta in stretta relazione con la religione e, più in particolare, con quella giudaico-cristiana (cosa che risulterà di estrema importanza nel confronto con Solov'ëv); ma anche perché in questi testi tale tematica viene a subire una progressiva metamorfosi: da principio universale positivo ad elemento particolare "destinato" alla sua "negazione". Vediamo in breve di cosa si tratta.

Nel primo dei frammenti hegeliani sull'amore, quello riportato dal Nohl col numero 9 e significativamente intitolato *Amore e religione*, Hegel, dopo aver ribadito l'astrattezza della religiosità giudaica che pone un principio a sé eteronomo come un'oggettività estrinseca che condiziona l'uomo dall'esterno attraverso il comando della legge, afferma che "la religione è una sola cosa con l'amore. L'amato è per noi non un che di contrapposto, egli è una sola cosa con la nostra essenza; noi vediamo solo noi in lui – e allora egli tuttavia ancora una volta non è noi – un miracolo che noi non possiamo afferrare"¹⁰. E poco più avanti cita il passo 251 A, 1-8 del *Fedro* platonico dove si rammenta la visione dell'iniziato ai misteri d'amore che, una volta

colta l'eterna bellezza del volto dell'amato, non può non venerarla come si venera un dio ed un'immagine sacra¹¹. In questo passo del frammento hegeliano si può notare l'importanza che egli attribuisce all'amore come elemento positivo e riconciliatore della scissione tra il "divino" e l'"umano", tra l'"universale" e il "particolare". "Amore" e "religione" sono in quest'ottica un tutt'uno, perché attraverso questi termini è possibile realizzare la sintesi assoluta di ciò che è scisso e separato. Mediante l'amore, infatti, l'amante e l'amato si uniscono intimamente, vedendo ciascuno se stesso nell'altro e in sé e nell'altro la sacralità promanante dal "volto" unico e irripetibile, come un "miracolo" che la mente umana non può afferrare, che non può ridurre alla sua misura finita, né può essere oggettivato.

Per l'amante l'amato è un "dio" in cui quello non fa altro che rispecchiare la sua stessa eternità nel reciproco scambio ed effusione di spirito della loro irripetibile unione. L'amore e la religione sono un'unica e medesima cosa dal momento che medesima è la sacralità che in essi si fa presente come unione e riconciliazione nello spirito di ciò che prima giaceva disperso e separato. Nella sacralità dell'unione degli amanti viene superata la scissione, la coscienza si riconcilia poiché l'"altro" non è più "oggetto", ma "idea" eterna.

Allo stesso modo, sulla stessa scia del frammento testé preso in considerazione, nel n. 10, intitolato semplicemente *Amore*, Hegel ribadisce: «L'amore esclude tutte le contrapposizioni», esso «non è niente di finito». Il suo esser sentimento eccede la particolarità empirica del suo darsi finito e determinato per "superare" (*aufheben*, si dice significativamente in questo passo) la scissione scaturente dalla "riflessione" che sdoppia il tutto in "soggetto" e "oggetto", per ricondurre infine la vita a ritrovare se stessa "senza difetto". L'amore viene così a caratterizzarsi come il circolo completo della vita che si dà nel "raddoppiamento" e "unità" di se stessa. Nell'amore la vita si scinde per riunificarsi immediatamente, è l'unità di "sé" e del suo "altro", in modo tale che la separatezza che in essa si trova non è più un'astrazione, ma l'unità concreta delle differenze¹².

L'amore stesso tuttavia, per quanto sia l'unione e la fusione completa della differenza degli amanti che si scambiano l'un l'altro il loro affetto fino alla procreazione del figlio, viene per Hegel nella conclusione di questo frammento a rappresentare pur sempre un elemento "parziale" del reale. Gli amanti, infatti, vedono ben presto tramontare il loro sentimento nella potenza della morte, che può intaccare in ogni momento la loro unione, e nel presentarsi pressante di tutti quegli altri "oggetti" con cui gli amanti sono costantemente in relazione e che costituiscono il mondo "al di fuori" della loro stessa unione. Sorgono allora per Hegel i concetti di "proprietà" e di "diritto" che costituiscono il passo ulteriore di formalizzazione ed oggettivazione dell'unione de-

gli amanti. Essa infatti per sua stessa necessità deve trapassare nell'elemento universale del matrimonio e della "comunione dei beni" come regolazione del rapporto di "possesso" che costituisce la relazione reciproca degli amanti stessi. L'amore così tramonta nel diritto, che ne costituisce il superamento e l'universalizzazione nell'istituzione del matrimonio, come Hegel stesso avrà ben modo di ricordare anche nelle sue *Lezioni di filosofia del diritto*¹³.

Sulla scia di questo "tramonto" dell'esperienza erotica si pone lo stesso "spirito del cristianesimo", che per Hegel è lo stesso spirito di amore, che conosce il suo inevitabile destino di morte e di negazione in quanto sentimento astratto incapace di comporsi in una unità veramente universale.

Se infatti da un lato ne *Lo spirito del cristianesimo e il suo destino* Hegel sottolinea la portata rivoluzionaria dell'amore cristiano come elemento che supera e compie il destino di astrattezza della legge giudaica – e di conseguenza della stessa astrattezza legalistica della moralità kantiana – dall'altro è fuori di dubbio che un tale amore si riveli da ultimo incapace di raggiungere la suprema conciliazione nell'universale. Questa esperienza storica si concluderà infatti con la morte di Gesù e col tentativo da parte dei suoi discepoli di costituirsi in una comunità che tuttavia rimarrà sempre vincolata alla sua parzialità e finitezza¹⁴.

Ma procediamo con ordine. Innanzitutto ne *Lo spirito del Cristianesimo e il suo destino* la potenza dell'amore viene mostrata nella sua capacità di superare e di compiere la legge morale kantiana. Di essa Hegel ci dice infatti che l'amore è della legge essenzialmente *Ausfühlung*, ovvero, per usare il termine evangelico, πλήρωμα: "Lo spirito di Gesù, innalzatosi oltre la moralità, si mostra rivolto immediatamente contro le leggi nel discorso della montagna, che è un tentativo, compiuto per mezzo di parecchi esempi sulle leggi, di sottrarre a queste l'elemento legale, la forma di legge, perché esso non predica rispetto per la legge, ma indica ciò che la porta a compimento e perciò la porta come legge, ciò che dunque è più alto dell'ubbidienza stessa e che la rende superflua"¹⁵.

Il "comandamento dell'amore" di cui Gesù si fa portatore non è un comandamento del pari degli altri, non è un "dover-essere" contrapposto ad un "essere", ma è il compimento del dover essere nell'essere, la loro riconciliazione. La legge non è più un che di scisso, di separato, ma essa viene compiuta nell'amore che ne è l'essenziale togliimento: "Egli [Gesù] mostra in parecchie leggi questo compimento: possiamo chiamare questo di più come una tendenza ad agire così come le leggi comanderebbero, un'unione dell'inclinazione con la legge, a causa della quale questa perde la sua forme di legge; tale concordanza con l'inclinazione è il πλήρωμα della legge, un essere che, come altrimenti si dice, è il compimento della possibilità"¹⁶.

L'amore è la riunificazione dell'inclinazione particolare dell'individuo con l'universalità del principio, per cui l'azione non è più un condizionamento dell'universale sull'inclinazione particolare. In ciò la legge e la sua scissione è tolta e superata. Nell'amore si compie quell'*Aufhebung* che costituisce uno dei perni essenziali del pensiero dialettico hegeliano. È per mezzo dell'amore che la scissione di "essere" e "dovere essere" è superata e compiuta in maniera essenziale¹⁷.

Lo spirito dell'amore propugnato da Gesù è tale da elevarsi al di sopra della sfera del diritto e di porsi su di un piano in cui la legge è tolta è superata nella capacità che Cristo ha di rimettere i peccati e di riconciliare il finito con la sfera universale della legge, anche là dove essa cessa di essere legge umana e si fa legge del "destino". L'amore si riconcilia con il destino come quell'unità della vita staccandosi dalla quale ogni singolo, nell'atto stesso di affermare se stesso come singolo, inevitabilmente vi soccombe: "Solo con l'allontanarsi dalla vita unica – afferma Hegel a questo proposito –, non regolata da leggi né contraria ad esse, solo con la morte della vita, viene prodotto qualcosa di estraneo. L'annientamento della vita non è un suo non essere, ma la sua separazione, e l'annientamento consiste in questo che essa è stata tramutata in nemica. Essa è immortale e, se spenta, appare come suo spettro terrificante che fa valere tutti i suoi rami e lascia libere le sue Eumenidi. [...] In tal modo la punizione come destino è la reazione uguale all'atto del reo di una forza che egli stesso ha armato, di un nemico che egli stesso si è fatto nemico"¹⁸. Il destino è l'insorgere della vita contro se stessa, al punto di scatenare la vita stessa contro di sé. Esso è una frattura che si apre in seno alla vita in cui la vita si rivolge contro se stessa.

Da questo punto di vista l'amore è riconciliante nella misura in cui supera la scissione che si era venuta a creare nella vita stessa. Esso riconcilia il reo col suo destino, riunificando la "parte" col "tutto" da cui aveva preteso di sganciarsi per affermare la propria singolarità: "Questo sentimento della vita che ritrova se stessa è l'amore, ed in esso il destino si riconcilia – dice a tale proposito Hegel – [...] l'azione che proviene dalla vita, dal tutto, ci presenta anche il tutto. La colpa che è trasgressione di una legge è solo un frammento, perché fuori di essa vi è già la legge che non appartiene ad essa; la colpa che proviene dalla vita rivela questo tutto, ma diviso, e le parti ostili possono di nuovo ricongiungersi al tutto. La giustizia è soddisfatta, poiché il colpevole ha sentito in sé come offesa la vita stessa che egli ha offeso"¹⁹.

L'amore di Gesù viene a rappresentare per Hegel il massimo grado di riconciliazione, raggiungendo il vertice della sua essenza. In Gesù infatti è compiuta la remissione di tutti i peccati e la potenza insorgente del destino è riconciliata mediante la riunificazione del singolo con il tutto della vita. Nell'amore cristiano, dunque, sembrerebbe che si compia il togliimento e il

superamento ultimo della contraddizione tra finito e infinito, fra particolare e universale, proprio come ci veniva presentato nel già citato frammento sull'amore. Ma questo non esclude tuttavia che nell'ottica hegeliana l'amore, per quanto costituisca un momento fondamentale di riconciliazione della scissione destinalmente operatasi all'interno del tutto, nonostante ciò conservi in sé i germi di quella tanto deprecata "positività" che reimmette tragicamente l'amore cristiano dentro la dialettica del destino al quale tale amore deve infine inevitabilmente soccombere.

Di ciò tratta infatti il contenuto degli ultimi tre capitoli dello scritto hegeliano in cui viene descritta la positività del cristianesimo come incapacità dell'amore di Gesù e dei suoi discepoli di imporsi come un vero universale, per rimanere da ultimo un sentimento di amicizia reciproca che non comunica con l'esterno, rimanendo così un'astrazione rispetto al resto della comunità che, non riconoscendovisi, tenta inevitabilmente di abbatterlo. Emblematico a tale proposito è il modo in cui qui viene valutata la morte in croce di Gesù. Essa infatti non è per Hegel l'evento della salvezza, ma semplicemente la prova dell'incapacità dell'amore di imporsi come elemento effettivamente universale. La morte in croce di Gesù non è la sua gloria, ma il limite invalicabile del fallimento del suo amore²⁰.

L'amore cristiano, come pienezza della riconciliazione della parte col tutto conosce dunque al suo culmine il suo intrinseco destino. Quello, che da principio era sembrato essere l'elemento di riconciliazione del destino, gli soccombe come una parzialità che non è in grado di colmare la misura infinita del tutto. L'amore, nel suo farsi intimo a se stesso, nell'essere la massima intima unione degli spiriti e della vita con se stessa, rimane tuttavia un che di profondamente individuale, limitato al sentire esclusivo di ciascun singolo che ben presto si richiude su se stesso, soccombendo così al suo destino di finitezza.

Il limite della comunità cristiana è la determinatezza del suo orizzonte, che progressivamente si rinchioda e si restringe solo nell'ambito in cui sente l'intimità del sentimento amoroso, escludendo ogni altra possibile modalità di relazione: "Nell'assunto dell'amore, la comunità disprezza ogni unificazione che non sia la più intima, ogni spirito che non sia il più alto"²¹, dice Hegel a questo proposito, indicando in ciò l'esclusività del sentimento cristiano dell'amore. Perciò, continua, "questa limitazione dell'amore a se stesso, il suo timore per tutte le forme, anche se il suo spirito aliti su di esse od esse ne derivino, questo allontanamento da ogni destino è proprio il suo più grande destino; ed è questo il punto in cui Gesù si lega con il destino: certo nel modo più alto, ma comunque lo subì"²².

L'amore subisce il suo limite perché è ristretto ad una cerchia di individui che lo praticano solo all'"interno" di una determinata comunità, "destinato"

a soccombere alla morte e alla violenza nel momento stesso in cui tale comunità cerca di aprirsi all'“esterno”. L'amore cristiano, infatti, per quanto unisca interiormente e profondamente i suoi proseliti, in ciò tuttavia nega la possibilità di affermarsi in una “forma” universale che la renda riconoscibile a tutti. Il fatto stesso che qui ancora sussista un rapporto tra “interno” ed “esterno” indica che una tale relazione non supera l'elemento di scissione del destino e la sua signoria sull'essente, al punto di far soccombere sotto la sua potenza ciò che tentava di riconciliarlo nell'unità. Con questo Hegel non manca di definire Gesù come un “sognatore”²³, che con la sua predicazione non può non fuggire continuamente la realtà di finitezza del mondo per rifugiarsi in un ambito ideale, di “sogno” appunto, in cui si ignora la negatività stessa presente nel “reale”: “A causa dell'impurità della vita, Gesù poté portare il regno di Dio soltanto nel cuore, entrare in relazione con gli uomini soltanto per formarli, per sviluppare il buono spirito che egli credeva in loro, per creare uomini il cui mondo fosse il suo mondo; ma nel mondo reale dovette sfuggire tutte le vive relazioni, poiché queste erano tutte sottoposte alla legge della morte e gli uomini erano prigionieri del potere dell'ebraismo”²⁴.

Cristo dunque non fu in grado di agire in maniera reale, “effettiva” (*wirklich*), ma si rifugiò nella predicazione di un mondo che ignorava l'“impurità” della vita, alla quale da ultimo dovette soccombere. Essa infatti fu la nemesi finale del destino al quale inevitabilmente si avviava per aver voluto rinnovare l'opposizione tra “regno di Dio” e “regno dell'uomo”, senza saldare la loro unità in una conciliazione finale, ma mantenendo fissa l'opposizione con l'inevitabile destino di morte che essa comporta.

Gesù infatti muore e non risorge proprio perché l'amore, per Hegel, non è in grado di compiere il passo ulteriore della conciliazione tra finito e infinito. In questo senso la resurrezione di cui si parla nei vangeli altro non è che un “mito”, una “proiezione” del dolore e dell'amore dei discepoli che vollero immaginare il loro maestro come ancora vivo in mezzo a loro, un “bisogno” che trova “appagamento” in una immagine bella la cui realtà, considerata nel suo lato oggettivo, lascia del tutto indifferenti, determinando così la morte stessa della religione all'atto stesso del suo sorgere: “Il bisogno di religione trova così appagamento in Gesù risorto, nell'amore che ha assunto tale forma. La considerazione della resurrezione di Gesù come un evento è il punto di vista dello storico che non ha nulla che vedere con la religione: la fede o la miscredenza nella resurrezione come semplice realtà senza interesse religioso è cosa dell'intelletto, la cui attività, il fissare cioè l'oggettività, è proprio la morte della religione”²⁵.

Il tema centrale della fede cristiana trova qui il suo inappellabile destino nella svalutazione che una considerazione “oggettiva” dell'intelletto si tro-

va a farne nel momento in cui esso si distacca dal punto di vista limitante della fede. Esso non fa altro che proiettare il suo desiderio nella realtà senza che ad essa corrisponda un "oggetto" effettivo. In questo senso la sacralità dell'evento della resurrezione viene qui a subire un vero e proprio svuotamento di significato fino a decadere a mero "sogno" di una comunità alla disperata ricerca di un fondamento della propria religiosità.

L'amore così assume inevitabilmente un aspetto parziale ed illusorio che non raggiunge l'universale, in quanto è del tutto incapace di fondarsi al di fuori di quell'"incanto" in cui esso si costituisce, svanito il quale, tuttavia, la macchina infernale del destino riprende inesorabilmente a macinare ogni finitezza che tenti invano di opporlesi.

Solov'ëv erede critico di Hegel e Schopenhauer

È indubbio che Solov'ëv si sia confrontato in maniera estremamente profonda con questo tipo di pensiero. Per lui infatti è stato essenziale, già a partire dalla propria tesi di laurea dedicata alla *Crisi della filosofia occidentale*, entrare in comunicazione critica col pensiero occidentale nel suo svolgimento intrinsecamente razionalistico e speculativo fino a determinarne lo stato di "crisi". Il pensiero occidentale è infatti "critico" per eccellenza in quanto tende per sua natura a scindere la soggettività dal proprio oggetto per poterlo giudicare e determinare in maniera certa ed indubitabile. La scissione tra soggetto e oggetto sorge così all'interno dello sviluppo della filosofia occidentale come elemento caratterizzante della medesima, nell'atto stesso in cui pretende di "definire" i propri "oggetti", piuttosto che riconoscere se stessa "in" essi ed essi "in" se stessa.

Da questo punto di vista il processo di progressiva razionalizzazione e intellettualizzazione della filosofia coincide con un altrettanto progressivo estraniamento del pensiero rispetto alla vita, in cui esso stesso si muove e che per certi versi ne costituisce il contenuto immanente, per determinarsi come una pura forma astratta e priva di contenuto. Il criticismo scissorio e speculativo tipico della filosofia occidentale raggiunge per Solov'ëv il suo culmine proprio nei due autori precedentemente trattati ovvero in Hegel e Schopenhauer.

Per il nostro l'idealismo assoluto culminante nel sistema del concetto hegeliano costituisce il vertice e, insieme, il canto del cigno del razionalismo. In esso l'astrattezza e l'unilateralità della filosofia occidentale raggiunge il suo punto critico, per cui il pensiero, inteso come νόησις νοήσεως, si ripiega speculativamente su se stesso, essendo privo di quella "realtà" che il "concetto", per quanto assoluto, non potrà mai essere o compiere in se

stesso: "La filosofia hegeliana, come sistema assoluto nella propria sfera e perfettamente chiuso in sé, non può essere negata soltanto in parte [...]; se ne può uscire unicamente attraverso il riconoscimento dell'unilateralità o limitatezza di tutta la sua sfera e del suo stesso principio, cioè del principio del concetto astratto, della sfera della pura logica. [...] *Il concetto non è tutto* o, in altre parole, il concetto *in quanto tale* non è ancora la realtà stessa [...]. In questo senso, *al concetto come forma bisogna aggiungere qualcosa d'altro come la realtà*"²⁶.

A partire da questo accorgimento basilare, forse banale e scontato, ma sicuramente essenziale in ordine ad un pensare che ricerca sempre maggiore concretezza, "si chiude il secolo della pura logica o della filosofia apriorica, prende l'avvio la filosofia positiva e si aprono le porte all'empiria"²⁷. Insomma, per Solov'ëv il risultato dell'idealismo è stato quello di un nuovo capovolgimento dialettico della sua essenza nella forma opposta del materialismo e dell'empirismo più sfrenati. L'astrattezza del principio idealistico non ha fatto altro che provocare il ritorno a quelle forme di immediatezza empirica che esso tanto si era adoperato a bandire dai suoi sistemi filosofici.

Solov'ëv accusa il pensiero hegeliano di aver puntato in maniera esclusiva su una dialettica che è essenzialmente "del pensiero" nel senso soggettivo del genitivo, una dialettica cioè che non coinvolge le altre facoltà essenziali dello spirito e che raggiunge la sua vetta "solo" nel concetto come puro "pensiero di pensiero". Non a caso in Hegel il vertice dello spirito è rappresentato proprio dal pensare filosofico, dove al contrario l'elemento estetico e religioso sono comunque degradati al ruolo di "figure", incapaci di cogliere il concetto nella sua purezza.

Per Solov'ëv è così inevitabile che nello svolgimento della filosofia occidentale alla perfezione idealistica del sistema assoluto di Hegel subentrino nuovamente un impulso "positivo" che cerca di affidarsi nuovamente al dato empirico del "fatto" come elemento critico volto a scardinare l'idealismo. Il fatto che il positivismo ritorni in maniera radicale all'empiria come elemento imprescindibile del conoscere è sintomatico dell'astrattezza del concetto hegeliano, il quale assume l'assoluto solo come il vertice del pensare, senza integrarlo radicalmente con un pieno recupero dell'elemento sensibile e di quello volitivo. Per Solov'ëv il potenziamento assoluto della coscienza non è solo nel pensare idealisticamente concepito, ma anche nel "sentire" e nel "volere". Essi non sono mere "figure" dell'assoluto, ma in quanto elementi di coscienza devono anch'essi pervenire al proprio ultimo perfezionamento e assolutizzazione²⁸.

Lo stesso dicasi di Schopenhauer. Solov'ëv è estremamente debitore al filosofo di Danzica per gli sviluppi ascetici della sua filosofia, tuttavia egli lo critica in maniera radicale proprio per l'assunzione unilaterale di quel

concetto di volontà che avrebbe dovuto scardinare l'onnipotenza del concetto hegeliano.

Anche l'altra grande via di risposta all'idealismo hegeliano, che cerca di porsi come reazione all'astrattezza dell'idealismo, abbassando la conoscenza a mero "strumento" di dominio dell'uomo-*animal rationale*, finisce così per cedere all'astrattismo intellettualistico tipico dell'occidente. Schopenhauer, infatti, facendo della volontà l'unica cosa in sé²⁹, in opposizione a tutto il razionalismo, assolutizza, di fatto, ciò che in realtà è predicabile solo dei singoli soggetti nelle loro singole situazioni concrete. Proprio per questo, alla luce dell'affermata assolutezza della volontà come unica vera realtà, la filosofia di Schopenhauer non può che concludersi con la constatazione della costitutiva nullità della stessa. Il "nulla" con cui si chiude il celebre §71 de *Il mondo come volontà e rappresentazione* altro non è che il sintomo della vuotezza di questo concetto: "La volontà in genere, infatti, senza alcun oggetto di volizione, senza scopo, la volontà senza rappresentazione [...] è evidentemente una parola vuota, che non ha niente di più rispetto alla *Ding an sich* di Kant o alle "forze naturali" delle scienze della natura"³⁰.

Alla fine del suo percorso, così, la filosofia occidentale si rivela per ciò che essa è veramente, un vero e proprio *itinerarium mentis in nihilum*, uno svolgimento dell'essenziale nullità ed inconsistenza della ragione: un nulla che tende costantemente al proprio annullamento. Forse proprio in questo Solov'ëv scorge il salutare esito della filosofia schopenhaueriana che alla fine ha compreso la sostanziale infondatezza della ragione nel vuoto che la costituisce. L'ascesi nichilistica di Schopenhauer deriva così a pieno titolo dall'assolutizzazione precedentemente compiuta della ragione meccanica e calcolante che, a partire da Cartesio, tanto successo ha avuto nello svolgimento della filosofia. Il nulla che tale *μεχάνη* mostra ad una approfondita analisi è appunto il sintomo di una "crisi" con cui la tanto decantata "criticità" ed "autonomia" della ragione deve infine fare i conti: "il re è nudo!", la facoltà principe dell'uomo, la ragione che lo distingue dalle bestie, altro non è che una maschera illusoria destinata a cadere col tempo e la morte per mostrare l'inane vacuità di tutta la nostra esistenza.

Il nulla cui perviene il percorso ascetico schopenhaueriano è per Solov'ëv l'esito naturale del germe nichilistico che si è insinuato nel pensiero occidentale sin dalle sue origini, nel momento stesso in cui ha preteso di porsi come elemento critico del reale, assumendo su di sé il ruolo principe di fondamento dell'essere integrale. Nel fare questo, tuttavia, l'accentuazione dell'elemento teoretico ha condotto ad un inevitabile impoverimento dell'esperienza essenziale del pensiero, il quale, imponendosi come ragione speculativa, ha puntato sempre a dissolvere piuttosto che ad integrare le potenti spinte offerte dal "sentire" e dal "volere" come elementi integrativi di un pensare unitotale.

Ci si domanderà a questo punto cosa abbia che fare una tale critica rivolta da Solov'ëv a questi due autori della filosofia occidentale col tema dell'amore.

Innanzitutto si deve sottolineare come il concetto di verità precedentemente analizzato è decisamente collegato per Solov'ëv al tema erotico. Per il russo non si dà verità senza la aspirazione essenziale al bene e al bello in sé. Verità, bontà e bellezza sono per Solov'ëv elementi imprescindibili del tema filosofico, essi costituiscono la triplice forma di manifestazione coscienziale dell'assoluto. Il nostro può con diritto bollare come unilaterale la filosofia hegeliana e schopenhaueriana, proprio perché nella sua ottica "pensiero" e "volontà" non sono categorie dominanti l'una sull'altra, a seconda delle interpretazioni che ne danno tanto Hegel che Schopenhauer, quanto piuttosto prospettive di un'esperienza unitotale della divinoumanità che coinvolge parimenti tanto il volere che il pensare, che il sentire.

Ora, proprio una tale posizione integrale di cui si fa fautore Solov'ëv permette di superare l'impostazione di pensiero di questi due autori, in relazione al tema erotico-caritativo che qui si tenta di affrontare. Tanto in Hegel che in Schopenhauer, infatti, il "sentimento" dell'amore viene svalutato da un lato (Hegel) come tentativo deficitario di unificazione attraverso l'immediatezza del sentire, dall'altro (Schopenhauer) come figura sublimata del desiderio ("volontà") di continuazione e perpetuazione all'infinito del finito. Per entrambi risuonano le lapidarie parole che Hegel formula nella *Wissenschaft der Logik* per cui tutto ciò che non è la perfezione unitaria dell'idea assoluta è solo "torbidezza", "errore", "caducità", in altre parole "mestizia del finito". L'amore unifica solo immediatamente il finito e per questo non lo salva dal suo destino, che è, appunto quello di "finire". Per questo il ruolo di unificazione dell'assoluto non spetta di certo all'amore, ma al pensiero concretamente unificatosi nell'"idea" che si raggiunge attraverso il superamento progressivo delle sue "figure", ovvero, schopenhauerianamente, al dissolvimento della tensione determinata incarnata dall'individuo in quel "nulla" che è "tutto" solo per coloro che si sono completamente distaccati da "questo mondo così reale con tutti i suoi soli e le sue vie lattee".

Solov'ëv si pone in un'ottica vicina e allo stesso tempo lontana dai due filosofi tedeschi. "Vicina", perché in un certo qual modo egli è pienamente consapevole del fatto che la dialettica del finito, differentemente elaborata da questi due autori, ha una potenza speculativa ed esistenziale difficilmente superabile e discutibile – vista anche la grandissima considerazione in cui il Nostro teneva tanto Hegel che Schopenhauer come ispiratori del proprio

pensiero. Egli tuttavia se ne allontana proprio per la modalità di concepire la via "ascetica" che deve infine condurre ad un superamento effettivo della finitezza mortale da cui siamo circondati e compenetrati.

In questa prospettiva, lo si può ben capire, l'amore, e con esso la sensibilità estetica del bello, non viene degradato a mero "momento" caduco e parziale (sentimentalistico), come semplice "desiderio" di unità, completezza e perfezione, destinato immancabilmente a fallire il proprio obiettivo nel momento stesso in cui lo si pone in atto, perché roso alla propria base dall'orrendo tarlo della finitezza. Per Solov'ëv l'amore stesso si pone dentro una dialettica ascensiva il cui esito è quello di pervenire ad un potenziamento integrale della totalità dell'essere, al punto da rivivificarlo intimamente in tutte le sue più infime e insignificanti parti, fin nell'intimo di ogni atomo... fino alla resurrezione della carne, ovvero alla piena restituzione reintegrazione e assoluzione di ciò che è necessariamente destinato a svanire come l'"ombra di un sogno".

Per fare questo, tuttavia, il Nostro non può seguire *tout court* il percorso astrattivo della razionalità occidentale, la quale, anche quando cerca la concretezza, lo fa sempre attraverso forme di pensiero idealistico. E allo stesso tempo egli non può nemmeno puntare sul suo mero capovolgimento, di stampo marxistico-positivistico, in una forma di prassismo fattualistico a sua volta colpevole di astrarre la "materia" dal concetto dello spirito vivente per livellare l'essere sul piano orizzontale di una umanità animale, incapace di trascendere i limiti del proprio bisogno, esaurendosi totalmente in esso come limite invalicabile e ultimo.

Il vero recupero di un'umanità salvata dalla terribile necessità del divenire in cui esso si scopre destinato alla morte si pone per Solov'ëv entro una reintegrazione ascetica dell'elemento erotico-sessuale, unica via per la riacquisizione della condizione edenica perduta col peccato. Solo nella piena rivalutazione della relazionalità sessuale è possibile introdurre il concetto di un corpo vivente recuperato nella pienezza dello spirito come risultato finale di un percorso ascetico. Esso, infatti, non deve intendersi come mera "astrazione" dal bisogno e dalla relazione, quanto piuttosto come vera reintegrazione e riunificazione di uno stato di purezza originaria solo momentaneamente perduto.

Ciò, in altre parole, non vuol dire altro se non che il movimento ascendente che caratterizza l'essenza di ogni filosofare in quanto tale, in quanto ricerca dell' "Uno", del "Principio", dell' "Essere", di "Dio", per quanto muova dal grado infimo e fallace dell'esistenza finita dell'io e delle cose per accedere alla suprema unità, in cui il livello della relatività degli enti finiti è finalmente "tolta" in quanto colta nella sua pura "idealità", non conclude in realtà alla piena verità unitotale. Questo essenzialmente perché a tali sistemi

manca il momento "restitutivo" del finito alla sua concreta verità, manca la reintegrazione della "relatività" del molteplice nella verità dell'essere. Questo momento o movimento della verità, che solo a questo punto completa il suo circolo raccogliendo in sé la piena unitotalità dell'essere, manca in tutta la metafisica occidentale. Essa infatti ha percorso nel suo sviluppo solo la via dell'astrazione dal finito all'assoluto, senza tuttavia pervenire ad una piena "assoluzione" e "giustificazione" del finito dallo *status* di defettibilità e di colpa che lo caratterizza.

Alla luce di queste considerazioni si può ben capire il pregiudizio in base al quale la filosofia occidentale ha trattato l'amore: esso altro non è che "relazione" per eccellenza, "desiderio" e "tensione" verso ciò che non si è o si ha. Chi "ama" non possiede e non è ancora lo *status* verso cui anela ed aspira. Per questo l'amore è più sintomo di deficienza piuttosto che di pienezza, a ragione svalutabile come segno patologico della carenza che caratterizza lo *homo factus ex humo*, irredento e per questo destinato alla morte. In questo senso, lo si è visto, il destino dell'amore, evidenziato tanto da Hegel che da Schopenhauer, ha dalla sua ragioni assolutamente incontrovertibili. Anche se, a dire il vero, questa è solo una faccia della medaglia, uno dei possibili modi di interpretare il fenomeno erotico, precisamente quello che prende avvio dal pregiudizio della costitutiva finitezza del finito sul quale i due autori indugiano senza dubbio con particolare predilezione.

C'è tuttavia un altro lato della questione, un lato splendente che non elimina, ma completa in maniera radicale e fondamentale la dialettica del finito proposta dai due grandi filosofi tedeschi. Essa viene magistralmente riassunta da Solov'ëv in questo passo del suo scritto su *I principi filosofici della conoscenza integrale* dove, riprendendo i versi della poesia *Alles und Ein* di Goethe, afferma: "'Den alles muss in Nichts zerfallen / Wenn im Seyn beharren will'. Questa suprema legge logica - afferma il Nostro - è soltanto l'espressione astratta del grande fatto fisico e morale dell'amore. L'amore è l'autonegazione dell'essere, l'affermazione dell'altro da parte di questo stesso essere, e però, proprio attraverso questa sua suprema autonegazione viene realizzata la suprema autoaffermazione. [...] E così, quando diciamo che il principio primo assoluto, per la sua definizione stessa, è l'unità di sé e della propria negazione non facciamo altro che ripetere, anche se in forma più astratta, il detto del grande apostolo: Dio è amore"¹¹.

L'infinita negatività dell'essere finito, che riproduce se stesso per essere annientato, il costante tendere al nulla di ciascuna esistenza, sono per Solov'ëv solo il lato oscuro e astratto di una realtà "logica" che va ben oltre la semplice constatazione "empirica" del destino del finito. Il tendere al nulla di tutte le cose è la necessaria autonegazione che ogni determinato

deve compiere per affermarsi in maniera eminente, non come un mero ente isolato, ma come parte di un "tutto" compenetrato dallo spirito del Dio di amore.

Per questo l'assoluto non è semplicemente l'unità in cui il finito si dissolve nella sua materialità determinata, la libertà assoluta dell'Uno in cui il tendere e la torbidezza del finito trova da ultimo la sua dissipazione, ma anche e soprattutto esso è da intendersi come "principio" generatore e fondatore della molteplicità nella sua infinita varietà, in tutte le sue sfumature e gradazioni: "In questo senso – afferma Solov'ëv – dall'eternità l'assoluto si distingue necessariamente in due poli o due centri: il primo è il principio dell'assoluta unità o dell'unicità in quanto tale, il principio della libertà da qualsiasi forma, da qualsiasi manifestazione e, quindi da ogni essere; il secondo è il principio o la forza produttrice dell'essere, cioè della molteplicità delle forme. Per un verso l'assoluto è superiore ad ogni essere, è l'assolutamente uno, il nulla positivo; per un altro verso è l'immediata potenza dell'essere o materia prima. [...] Il secondo polo è l'essenza o *prima materia* dell'assoluto; il primo polo, invece, è l'assoluto stesso in quanto tale, il nulla positivo (En sof): non si tratta qui di una qualche nuova sostanza distinta dall'assoluto, ma dell'assoluto stesso che si afferma in quanto tale attraverso l'affermazione del proprio contrario"³².

Già in questa prospettiva teologico-fondativa, dunque, emerge da parte di Solov'ëv l'esigenza di concepire l'unità dell'assoluto, del principio, secondo quelli che possiamo definire due livelli differenti di verità, ovvero quello della "libertà" e quello dell'"amore". Il primo principio e fondamento dell'essere degli essenti è in se stesso libertà assoluta, nel momento in cui lo si pensa come Unità, ed amore che dona se stesso nella creazione, laddove lo si pensi come Trinità, ovvero come relazione-articolazione interna delle persone divine nella potenza comunicatrice della χάρις.

Dio, ovvero il fondamento, viene così ad essere per Solov'ëv duplicemente caratterizzato come "libertà" ed "amore" in una dinamica di reciproco interscambio in cui l'uno scaturisce dall'altro e viceversa. La teologia trinitaria per il nostro non è altro che il logico svolgimento dialettico di quel principio unitario che tutta la filosofia si è sempre sforzata di cogliere e di affermare in tutto il suo cammino storico.

L'assoluto stesso, dunque, non è solo l'assolutezza della libertà che risolve in sé la totalità degli enti determinati, ma è in se stesso la potenza del porre e del concedere la relazione unitiva di tutte le cose esistenti in quanto esistenti. Per questo di necessità l'"En Sof" come principio negativo assolutamente superessente, si articola internamente, per la sua stessa superpotenza assoluta, in Λόγος e *Anima*, ovvero quella "materia prima" spirituale che costituisce l'"altro" che il principio assoluto stesso "lascia essere" come

correlato generato dall'eccedenza della sua superessenza. In virtù della sua superpotenza, infatti, l'"En Sof" si "sdoppia" nel suo "altro", fondando e creando la "materia prima universale" mediante la propria autodeterminazione: "L'assoluto, che di per sé non è soggetto ad alcuna determinazione, determina se stesso manifestandosi come assolutamente uno attraverso la posizione del proprio contrario"³³.

Questa articolazione della teologia trinitaria non è altro che lo sviluppo necessario e consequenziale del principio precedentemente illustrato in virtù del quale l'assoluto stesso, per essere veramente tale, non è senza la posizione del suo "altro", ovvero non è senza la sua "negazione". Per questo l'assoluto stesso, nella puntualità verticale dell'"En Sof", non può non far scaturire da sé l'alterità dell'"Anima", ovvero quella "materia spirituale" che costituisce il correlato necessario della propria potenza generatrice, e il Λόγος come principio formatore ed organizzatore di quella stessa materia in sé ancora indistinta. Ricapitolando: "Onde evitare ogni confusione – dice Solov'ëv a tale proposito – dobbiamo dare il suo nome proprio a ciascuno dei principi positivi della Trinità Suprema. Al primo, come principio proprio del primo centro, noi conserviamo il nome di "En Sof" (nulla positivo); il carattere proprio del secondo principio non può essere espresso in maniera migliore di quanto lo sia già col nome di Parola o *Logos*; da ultimo, chiameremo il terzo principio Spirito Santo. In questi principi primi dell'essente, quello che propriamente forma e dà il contenuto è il *Logos* in quanto principio della determinazione, della distinzione, dello sviluppo interiore e della rivelazione: è il principio della luce nel quale si rivela o diventa visibile (φαίνεται) tutto il contenuto dell'assoluto"³⁴.

La trinità nella sua composizione tradizionale di Padre, Figlio e Spirito Santo viene riletta da Solov'ëv nella prospettiva in cui alla coeternità delle tre ipostasi fa da *pendant* essenziale la loro reciproca coimplicazione interiore. L'amore generativo è il principio di comunicazione relazionale che vige all'interno della trinità divina. L'unità assoluta è tale solo nel momento in cui prorompe nell'alterità dell'*Anima* e con essa comunica attraverso l'articolazione del Λόγος, parola formatrice scaturente dal principio come posizione del suo contenuto assoluto, che permette il dialogo integrale delle sue correlative determinazioni. Per Solov'ëv la relazione posta in atto dal *Logos* all'interno della circolazione spirituale della trinità non è attuabile se non sulla base dell'amore come prospettiva onniavvolgente dell'articolazione trinitaria. L'amore infatti è la potenza generatrice dell'alterità nell'unità e, insieme, il "mezzo" del dialogo che si svolge al suo interno.

Nella prospettiva di Solov'ëv non si dà Λόγος senza amore, ma anzi ogni λόγος, ovvero ogni pensiero, νοῦς, non può essere tale se in se stesso non veicola la parola comunicante dell'amore. Il *Logos*, infatti, in quanto arti-

colazione mediatrice all'interno del Dio trinitario non può non essere per sua stessa essenza quell'amore divino che tutto muove, genera e crea come espressione della sua potenza sovraessenziale.

La prospettiva trinitaria, così, completa radicalmente la posizione della filosofia occidentale che scontava il proprio limite proprio in virtù del fatto di aver astratto il "pensiero" dall'"amore", di aver separato la parola e l'intellezione dal vincolo intimo che essa originariamente comporta con l'"anima" delle cose. Il formalismo aprioristico della filosofia occidentale viene così ad essere l'ultimo atto di una "caduta" del Λόγος dall'unità sostanziale e caritativa in cui esso costituiva l'articolazione comunicante e creatrice dell'unità superessenziale di Dio, nell'astrattezza di un pensiero privo di "anima", incapace di una presa effettiva sul reale, che riproduce costantemente al proprio "esterno" una "materia" estranea di cui, per quanto si sforzi, non riesce mai a dare ragione in maniera esauriente.

L'amore umano: il tentativo di risalita dall'astrattezza del peccato

Nell'articolazione del "sistema" teologico trinitario di Solov'ëv si può vedere come l'amore non giochi un ruolo di mera astrattezza o immediatezza come in quello hegeliano. Al contrario l'eros viene qui esaltato come massimo veicolo di complessità all'interno della divinità unitrina. È l'amore infatti che congiunge le tre persone divine nell'essenziale unità che le caratterizza. In questo senso l'unità divina può essere determinata come unità generatrice e creatrice del suo altro, unità non chiusa in se stessa, ma che lascia essere in virtù della sua stessa sovrabbondanza di potenza.

In questa potenza creatrice è tuttavia nascosta la stessa possibilità della caduta e del male. L'amore che dona, l'amore generatore e creatore, è anche amore che libera. Col dono di amore, in altre parole è insieme veicolato un dono di libertà.

Ora non ci si attarderà ad esplicitare tutto il complesso processo cosmogonico in virtù del quale dalla potenza del Dio trinitario scaturisce il mondo creaturale. Basta infatti mettere in risalto come il mondo e la creatura tutta partecipa per sua stessa natura di quella "materia spirituale" scaturente dalla sovrabbondante unità dell'"En Sof". In questa prospettiva il mondo stesso è "divino", è l'altro che Dio crea e pone in atto come termine della sua relazione amorevolmente creatrice. All'atto originario della creazione il mondo è in se stesso spiritualizzato, un mondo in cui Dio stesso non manca di manifestarsi increspando le acque col suo *ruah* divino. Esso è, per dirla fino in fondo, il mondo che al termine della creazione merita il "valde bona" del suo creatore. È eden e παραδείσος. Tale mondo spiritualizzato è dunque

un mondo di bellezza che reca in sé la potenza animica del sentire spirituale veicolata e determinata dal principio organizzatore del Λόγος. È un mondo di pluralità infinite che porta tuttavia in sé il segno dell'unità divina. Per dirla con Leibniz è veramente «il migliore dei mondo possibili» perché in esso si somma tutta la vastità della potenza divina nel massimo di luce distinguente e determinante.

È in questo mondo che la creatura-uomo lascia le sue prime impronte, ed è con questo mondo edenico che l'uomo si trova in una stretta relazione conoscitiva, al punto di saper riconoscere in ogni ente presente la traccia della sua provenienza divina. In questo senso la bellezza della natura è a tutti gli effetti *vestigium Dei*: la via attraverso cui Adamo dialoga con Dio. Allo stesso tempo, Adamo è colui che attraverso il proprio λόγος unifica la creatura per portarla in Dio. Egli non è mai senza il suo Dio e senza il suo mondo. La circolarità dell'amore è anche in questo caso garantita trinitariamente nel rapporto Dio-uomo-mondo in cui la relazione non è spezzata o interrotta da nulla, ma è costantemente sostenuta dal reciproco rinvio di ciascun termine della relazione all'altro³⁵.

È entro questo ordine dettato dall'effusione dello spirito di amore che tuttavia si insinua la frattura del male e la sua drammatica lacerazione. Con l'amore infatti è comunicata anche la libertà. Il dono creatore di Dio culminante nell'uomo come suo correlato dialogico, *imago* e *similitudo*, è anche dono massimo di quella libertà assoluta che costituisce il cuore dello stesso Dio trinitario. Nella conoscenza della libertà, così, l'uomo desidera scindere il legame di amore che lo vincola al Padre per porsi come un che di assoluto, assumendo su di sé la potenza, al di fuori della potestà paterna³⁶.

In questo impossessarsi della libertà l'uomo decade dalla relazione amorosa col Padre ed hanno inizio il male e la storia come momenti di negazione critica dell'unitotalità originariamente sperimentata. Questo male che l'uomo apporta nell'ordine dell'essere come distacco e scissione dall'unità amorosa del tutto viene ad assumere immediatamente le forme della ribellione violenta, della volontà perversa che destinalmente porta e subisce dolore nell'unità della creatura, per poi consolidarsi su posizioni più statiche attraverso l'imporsi di una razionalità vuota, apportatrice di un principio di giustizia formale che dà l'illusione apparente di portare ordine nel caos del male primordiale, senza tuttavia riuscire a dare una vera salvezza effettiva al mondo decaduto in uno stato di impenetrabile finitezza.

Solov'ëv individua questi due momenti dell'affermarsi del male nelle figure del mito "gnostico": "Satana" e il "Demiurgo". Nel primo sta tutta l'essenza della volontà perversa che si ribella e si distacca dall'unione originaria col "tutto" spirituale di Dio, nel secondo invece si figura l'astratto pensiero che si impone come ordine apparente rispetto al caos e alla disgre-

gazione apportata dal Satana primordiale all'interno del cosmo: "La potenza dell'affermazione esclusiva dell'essere parziale, l'unità falsa o lo spirito falso – Satana. *Das transzendentale Ich* di Fichte, l'atto primitivo, il principio di ogni essere parziale e diviso, esso si impadronisce dell'Anima e annulla la sua unità. L'Anima è rapita (*raptus animae*). L'anima conteneva in sé in potentia lo Spirito proprio e l'Intelligenza propria, il primo come principio della falsa unità di cui abbiamo parlato, la seconda come principio della divisione o della negazione ideale – la ragione negativa (l'intelletto) – Satana e il Demiurgo"³⁷.

Il Satana primordiale è la scintilla originaria della negazione e della disgregazione dell'universo, è l'atto perverso dell'egoismo individualistico, dell'atomizzazione che spezza il legame dell'Anima con l'unitotalità per rivolgersi su se stessa, ripiegandosi sulla propria parzialità, ritenendola sufficiente. È il regno del *bellum omnium contra omnes*, in cui ogni parte, disgregata rispetto al tutto, si pensa come un assoluto e in ciò sperimenta il destino della propria ὄψις che immancabilmente insorge contro di essa. Nella disgregazione satanica del cosmo si riproduce così all'infinito la scissione tra "io" e "non-io", perpetuantesi nella reciproca impenetrabilità ed incomunicabilità dei due termini.

Allo stesso modo il Demiurgo viene a sancire dal punto di vista della regolamentazione razionale quella scissione venutasi a creare con l'affermazione dello spirito falso e negatore. Esso è la riproduzione sul piano astratto degli stessi principi spirituali, privati del loro intimo contenuto veritativo. Anche lo spirito demiurgico parla di "libertà", "giustizia" e "amore", ma, svuotandoli del loro più profondo contenuto spirituale, li riduce a "libero arbitrio", "legalismo" e "filantropia". Lo spirito demiurgico, infatti, riproducendo la scissione dello spirito satanico che gli dà l'avvio, la fissa dentro un dualismo astratto in cui le opposizioni non sono conciliate ma ridotte a "pensieri" privi di sostanza. In questa prospettiva Dio stesso consta di una mera astrazione intellettualistica, l'ascetismo è ridotto ad una mera via di negazione del sensibile, e la morale ad una precettistica estranea, incapace di parlare realmente al cuore dell'uomo.

Il principio demiurgico emana da sé una luce fredda che rischiarava ma non riscalda, che distingue e separa senza mettere in relazione sostanziale. È, in altre parole, quel "pensiero" privo di "amore", che tende invano ad eliminare la sofferenza come un errore, riproducendo subdolamente la scissione egoistica del Satana, mascherandola di un falso universalismo. È l'errore che si fa presente nella metafisica occidentale, astratta proprio perché incapace di sintetizzare pensiero e amore in un'unità suprema e assoluta. Essa in fondo non è in grado di "incarnare" appieno il Λόγος in una unitotalità integrale in cui lo πνεῦμα, per utilizzare la pregnante espressione paolina,

superi e integri in sé la scissione di σάρξ e ψυχή in un organismo integrale in cui il Λόγος, ovvero il supremo principio organizzatore del reale, compenetri di sé lo stesso σάρξ fino a rivelarsi interamente per mezzo di esso.

È solo in una prospettiva radicalmente cristiana, dunque, che per Solov'ëv è possibile giungere ad un superamento effettivo della scissione dualistica che la coscienza decaduta nel peccato ha prodotto e continua perversamente a riprodurre, cercando soluzioni sempre parziali a partire da un punto di vista parziale. Lo stesso pensiero filosofico, infatti, per quanto giunga a cogliere l'unità come vertice coscienziale necessario, tuttavia lì si arresta, sulla soglia del "mistero" della carne resuscitata, rivivificata e restaurata, privata della sua oscurità e impenetrabilità e restituita al suo splendore originario. È qui il capovolgimento ultimo dello spirito, che superate le false scissioni, si abbandona totalmente e incondizionatamente all'unitotalità, sperimentandone pienamente i salutari e salvifici effetti.

Solov'ëv nella sua "dialettica dell'amore" capovolge i termini della tradizionale dialettica filosofica, affermando l'imprescindibilità della sfera corporea e sessuale come principio attivo e positivo del percorso ascetico, piuttosto che come meri elementi passeggeri e transeunti, evanescenti fantasmi nel divenire caleidoscopico del mondo. "L'amore reale e onnipotente – sostiene infatti il Nostro – è l'amore sessuale"³⁸, solo esso infatti è la prima evidenza dotata di un contenuto assoluto e imprescindibile. Solo per mezzo di esso all'uomo è dato di entrare in comunicazione immediata con quell'essenza non parziale dell'infinita interiorità dell'altro-persona. La sessualità, infatti, e il desiderio erotico che in essa e per mezzo di essa si instaura, non si riducono per Solov'ëv ad un mero istinto materiale di riproduzione della specie, come già aveva avuto modo di esprimersi a tale proposito Schopenhauer. Un tale punto di vista infatti non spiegherebbe, a detta del russo, per quale motivo all'aumentare della passione amorosa e della sua consapevolezza nelle varie classi di animali, non corrisponda un'altrettanto forte potenza riproduttiva da parte degli stessi. Per Solov'ëv è inspiegabile il fatto che lì dove la sessualità e l'amore facciano la loro comparsa nel mondo animale, tanto più essa si afferma con forza e prende coscienza di sé, tanto più diminuisce la quantità di individui che a partire da una tale attrazione sono generati. Se fosse infatti vera l'equazione schopenhaueriana per cui l'attrazione erotica è il veicolo della volontà di affermazione della specie, allora la specie umana, ovvero la specie animale in cui quella si fa più pressante e cosciente, dovrebbe essere la più diffusa sulla faccia della terra, il che è immediatamente smentito dai fatti.

Questa sproporzione tra passione erotico-sessuale e potenzialità riproduttiva permette a Solov'ëv di impostare la questione in maniera radical-

mente diversa dal filosofo di Danzica. Tale sproporzione infatti è segno evidente di un'eccedenza della dimensione spirituale dell'amore su quella più strettamente quantitativa della riproduzione animale. Se così fosse, se cioè la natura fosse esclusivamente interessata all'incremento del numero degli individui, sarebbe in effetti molto più funzionale un tipo di riproduzione per partenogenesi o gemmazione, in cui l'individuo dividendosi si moltiplica, dando vita ad altri individui a lui simili. Ed è questa, sia detto per inciso, una delle tentazioni che da tempo antichissimo l'uomo "satanico-demiurgico", dominatore del mondo, insegue come sanzione estrema della propria autonomia da ogni eterologia, come eliminazione di ogni dipendenza da "altro": dal mito di Zeus che partorisce Atena dalla sua testa e Dioniso dalla sua coscia, al mito ebraico del Golem e quello moderno della produzione di automi androidi e dell'intelligenza artificiale, fino al "mito" più odierno della riproduzione in vitro e della clonazione.

Se la questione della sessualità si riducesse semplicemente alla produzione di un "doppio", tanto dal punto di vista animale che umano, essa non avrebbe alcuna ragione di esistere. Ma per Solov'ëv nell'elemento erotico-sessuale, nella relazione sessuale tra un uomo e una donna, si cela in realtà un mistero più grande, che trascende infinitamente il piano quantitativo della semplice riproduzione e propagazione della specie. Essa assume un valore eminentemente spirituale di fuoriuscita dell'uomo naturale dall'egoismo che lo contraddistingue a causa della sua caduta nel peccato, quell'egoismo in virtù del quale l'uomo, l'individuo, "vuole essere tutto nella separazione dal tutto, fuori dalla verità": "Finché la viva forza dell'egoismo non incontra nell'uomo un'altra forza altrettanto viva e a essa contraria, la coscienza della verità non resta nient'altro che un'illuminazione esteriore, il riflesso di una luce estranea"³⁹.

Fin quando l'uomo rimane radicato nel suo egoismo non si libera dalla sua condizione di costitutiva finitezza. Anche quando in lui si affacci il pensiero dell'universale, della verità, questo gli rimane estraneo e lontano, incapace di liberarlo e piuttosto capace di opprimerlo. Per questo la sessualità veracemente intesa è la sola via attraverso cui all'uomo è dato di sperimentare pienamente la possibilità di una comunicazione spirituale con un "altro", in virtù della quale gli è finalmente possibile rompere il muro entro cui si fingeva libero, per aprirsi alla verità come piena coappartenenza al "tutto" dell'essere. "Il significato dell'amore umano in generale – dice a tale proposito Solov'ëv – è *la giustificazione e la salvezza dell'individualità attraverso il sacrificio dell'egoismo*. Su questa base generale possiamo risolvere anche il nostro problema specifico: spiegare il significato dell'amore sessuale. Non è un caso che i rapporti sessuali non solo vengono chiamati amore, ma vengano anche a costituire per riconoscimento generale l'amore

per eccellenza, il prototipo e l'ideale di ogni altro amore (si veda a questo proposito il Cantico dei Cantici e l'Apocalisse)⁴⁰.

L'attrazione sessuale tra un uomo e una donna e il sentimento di amore che in essa si genera mette il pensiero davanti al mistero dell'alterità. Per cogliere questa relazione il pensiero deve liberarsi dai vincoli dell'identità di sé con se stesso, in virtù della quale l'"altro" è visto solo come *speculum* e "riflesso" del proprio *ego* che rimane sempre il centro della relazione accentratrice dell'"in sé" rispetto al "per sé". In questa prospettiva infatti l'"altro" resta pur sempre un "*per sé*", un "oggetto" di coscienza e non diventa mai un "*per se*", ovvero, per usare un'espressione della moderna fenomenologia dell'alterità, un "sé come un altro" la cui identità si radica nella differenza più profonda⁴¹. Perché ciò sia possibile è necessario per Solov'ëv che dinanzi all'io si faccia presente un "altro" io, dotato di tutta la pienezza e concretezza dell'io egoistico, ma manifestantesi in forma differente: "Per sradicare realmente l'egoismo è necessario contrapporgli un amore che sia altrettanto concreto e indiscutibile, un amore che sia altrettanto capace di permeare e dominare tutto il nostro essere. Quest'ultima realtà, che deve liberare dai ceppi dell'egoismo la nostra individualità, deve essere in stretta correlazione con questa stessa individualità, deve essere un soggetto dotato della stessa realtà e concretezza che abbiamo noi e altrettanto pienamente oggettivato, e nello stesso tempo deve pienamente distinguersi in tutto e per tutto da noi così da essere realmente altro; in altre parole, avendo tutto lo stesso contenuto essenziale che abbiamo anche noi, lo possiede però in una maniera o secondo un aspetto diversi, in un'altra forma, così che ogni manifestazione del nostro essere e ogni nostro atto vitale trovino in questo altro una manifestazione corrispondente ma non identica, così che la loro relazione sia uno scambio pieno e costante, una affermazione piena e costante di sé nell'altro, un'interazione e una comunione perfette"⁴².

Solo l'amore sessuale può, secondo Solov'ëv, soddisfare tutte queste condizioni. È solo nella pienezza della relazione sessuale che l'individuo esce dal proprio limite per affermarsi pienamente nel dono totale di sé all'altro, in una fusione e unione profonda che non confonde, ma libera e realizza l'uomo e la donna nel proprio poter essere più pieno ed autentico. L'amore così non viene ad essere un mero perdersi ed annullarsi nell'oggetto amato, un mero svanire nel nulla, una cancellazione e negazione della propria individualità nell'assoluta indifferenza e indistinzione. Per Solov'ëv questo è un amore del tutto insoddisfacente, perché, facendo scomparire i termini della relazione in una notte oscura "in cui tutte le vacche sono nere", nega la possibilità di una effettiva comunione vitale tra gli amanti con il salutare e salvifico decentramento egoico che esso comporta. Solo un'effettiva distinzione sessuale può infatti portare ad una relazione vitale e piena in cui i

termini dell'amore, piuttosto che svanire nel nulla, sono pienamente invernati nella loro sostanziale pienezza: "Il significato e la dignità dell'amore – ribadisce a tale proposito il nostro – dipendono dal fatto che esso ci costringe a riconoscere nell'altro, realmente e con tutto il nostro essere, quello stesso valore centrale e assoluto che, in forza dell'egoismo, noi ammettiamo soltanto in noi stessi. L'amore è importante non come uno qualsiasi dei nostri sentimenti, ma in quanto è il trasferimento di tutto il nostro interesse vitale da noi stessi nell'altro, lo spostamento del centro stesso della nostra vita personale [...] solo di esso la parola di Dio dice: 'i due saranno una carne sola', cioè diverranno un unico essere reale"⁴³.

Questa prospettiva pansessualistica annulla d'un sol balzo tutti i tentativi che l'amore e il desiderio hanno compiuto per sublimarsi da un punto di vista meramente intellettuale, fino a perdere la spinta propulsiva che solo la sfera sessuale è in grado di dare. Per Solov'ëv, infatti, l'amore e il desiderio che scaturiscono dall'attrazione di un uomo e una donna costituisce l'unica solida base di un'esperienza spirituale rispetto alla quale tutti i tentativi di astrarla negandone il terreno sostanziale e qualitativo risultano vani. È questo per Solov'ëv il caso di tutte le forme di amore intellettualisticamente sublimato: a partire dalla simpatia e dall'amicizia reciproca per poi giungere al patriottismo e alla filantropia, tanto di moda nella "buona società" di ogni tempo, fino all'esperienza spinoziana dell'*amor Dei intellectualis*⁴⁴, ciascuno di questi sentimenti non è altro che una pallida ombra di quell'esperienza erotica onnipotente, l'unica capace di liberare nell'uomo il massimo delle proprie potenzialità fino alla piena spiritualizzazione e risurrezione della carne.

L'amore divinoumano: il "dramma" dell'eros platonico, Cristo e la Chiesa.

Il pensiero ascetico di Solov'ëv non assume il tema della sessualità come elemento da cui fare astrazione, anzi lo integra nel percorso ascetico come *leit motiv* imprescindibile del rapporto comunicativo sussistente tra la verità e le sue manifestazioni, tra l'assoluto e il finito, fra Dio e la creatura. La vera e autentica ascesi spirituale non può prescindere dall'elemento corporeo e sessuale, ma deve piuttosto caratterizzarsi come un progressivo elevarsi ed inverarsi della stessa fino alla più perfetta spiritualizzazione, fino alla sua piena trasfigurazione ed illuminazione. È a questa divinizzazione della propria carne e non alla sua semplice negazione che l'uomo deve aspirare come termine ultimo del proprio *itinerarium*: "L'autentico amore spirituale non è una pallida imitazione ed anticipazione della morte, ma il trionfo sulla morte, non è la separazione dell'immortale dal mortale, dell'eterno dal

temporale, ma la trasformazione di ciò che è mortale nell'immortale, l'assunzione di ciò che è temporale nell'eterno. La falsa spiritualità è negazione della carne, la spiritualità autentica è la sua rigenerazione, la sua salvezza, la sua risurrezione"⁴⁵.

L'ascesi negatrice della corporeità mondanamente intesa deve da ultimo riformarsi per Solov'ëv in una dimensione di eternità in cui viene riportato e risuscitato tutto il contenuto determinato del "finito" come ciò che è originariamente scaturito dalla potenza sovraessenziale del principio divino. In questa dimensione, dunque, quello della risurrezione della carne cessa di essere un "mistero" oscuro ed impenetrabile per diventare la vera "logica" che anima l'essere nella sua più intima e profonda fibra. Se infatti è vero che tutto ciò che è, è da Dio ed è in Dio ed in Lui trova il suo sostegno e la sua verità ultima, allora deve essere altrettanto vero che lì dove l'uomo si innalza fino a toccare il sommo vertice spirituale della sua essenza, lì egli deve compiere la sua più piena divinizzazione nella piena partecipazione dello spirito di amore che costituisce il principio comunicativo della realtà spirituale del Dio trinitario. Per questo il Dio di amore è il Dio che "salva", non solo perché il Suo "pensiero" ci scampa dal dolore e dalla sofferenza che è necessariamente correlata alla finitezza del finito – come generalmente viene letta l'ascesi cristiana nel suo aspetto "consolatorio" che in poco o nulla differisce dagli altri modelli ascetici di impronta orientale ed ellenico-stoica – ma anche e soprattutto perché il suo spirito di amore "resuscita" e "restituisce" il finito all'eternità in cui era stato concepito e generato come dono e puro correlato della divina potenza creatrice. L'amore con cui Dio ama la sua creatura è un amore eternante, principio di comunicazione tra l'eterno e il temporale, tra l'Uno e il molteplice: vero e unico principio metafisico in grado di restaurare una piena comunicazione spirituale tra ciò che apparentemente risulta inconciliabile.

Di ciò, secondo Solov'ëv, dovette senz'altro avere coscienza, prima della venuta di Cristo, Platone, che nello sviluppo della sua filosofia si fece ben presto accorto della scissione che il puro pensiero logico-idealistico inseriva all'interno del reale con la separazione tra mondo iperuranio dell'ὄντως ὄν e quello caduco e fallace dell'ἀεὶ γινόμενον μὴν, οὐδέποτε δε ὄν. Tra questi due mondi si venne a creare per Platone la coscienza di un "abisso" incolmabile. "Abisso – a detta di Solov'ëv – che non può essere superato neppure dalle sottili considerazioni dialettiche del *Sofista* e del *Parmenide*"⁴⁶, poiché manca a queste due dimensioni dell'essere la possibilità di un'autentica comunicazione, finché si resta sul piano di una logica incapace di instaurare una piena relazione spirituale tra questi due mondi solo apparentemente contrapposti.

È in questo dualismo che si inserisce per Solov'ëv l'elemento dell'eros platonico come mediazione sostanziale tra eternità e tempo, unità e molte-

plicità: "Il capostipite dell'idealismo non trovava nessuna via di comunicazione tra l'essenza della verità, assisa sulle vette intelligibili, e questa valle terrena, immersa nel turbinoso fluire dell'illusione dei sensi. Non esisteva alcun nesso tra la pienezza assoluta delle idee divine e la disperata vacuità della vita mortale. Non esistevano nessi per la ragione. Ma inaspettatamente avvenne qualcosa di non razionale. Apparve una forza intermedia tra gli dèi e i mortali; non era né dio né uomo, ma un essere particolarmente potente, demoniaco ed eroico insieme. Il suo nome è Eros e il suo compito è quello di gettare un ponte tra il cielo e la terra, e tra questi due e gli inferi"⁴⁷.

Eros è per Solov'ëv il *Pontifex*⁴⁸, il costruttore di ponti per eccellenza, colui che ristabilisce la comunicazione originariamente perduta tra il "cielo" e la "terra", tra "mondo invisibile" e "mondo visibile". Con la sua azione Eros getta ponti tra le sfere dell'essere che precedentemente apparivano del tutto inconciliabili. Ma ciò che è più importante per Solov'ëv, è che questa capacità di porre in comunicazione non deriva certo ad Eros da un pensiero astrattamente determinato, quanto piuttosto dalla potenza di cui egli stesso si fa portatore di "generare", in colui che lo accoglie come suo demone, la possibilità di riconnettersi alla dimensione iperurania, che fino ad un istante prima si intravedeva appena in altezze stratosferiche quasi inaccessibili al pensiero. Per questo il vero compito di Eros viene individuato da Platone nella ben nota γένεσις ἐν τῷ καλῷ nella "generazione nel bello" che non si limita alla contemplazione, ma alla piena e attiva partecipazione trasfiguratrice che l'amore consente rispetto all'eternità del mondo ideale. Per questo Solov'ëv sottolinea che "Eros agisce, crea, genera e non si limita soltanto a pensare e a contemplare. Il che significa che anche qui il suo oggetto immediato non sono le idee intelligibili, ma *la vita corporea nella sua pienezza*. [...] Se l'Eros animale, sottomettendosi alle sue tendenze cieche e istintive, produce una vita di breve durata nei corpi degli esseri continuamente soggetti alla morte, il superiore Eros umano deve avere invece, come suo autentico fine, la rinascita o la risurrezione della vita per l'eternità nei corpi sottratti al processo materiale"⁴⁹.

Solov'ëv rimarca il fatto che tra tutti i vari termini con cui il genio greco ha espresso le varie modalità dell'amore (φιλία, ἀγάπη, στοργή) la parola con cui Platone lo esprime nella sua validità filosofica sia proprio il termine Eros che nella sua immediatezza riconduce proprio all'*amore per la corporeità* il cui scopo ultimo non viene individuato nella semplice perpetuazione della specie, ma nella restituzione del corpo alla sua piena integrità e immortalità: "Che cosa fa l'Eros trionfante? In che cosa può consistere la sua vittoria se non nell'arrestare il processo della morte e della disintegrazione, se non nel rafforzare la vita negli esseri che hanno un'esistenza effimera e mortale, nel vivificare e risuscitare tutto ciò che è morto con la sovrabbon-

danza della sua potenza vittoriosa? La vittoria dell'intelletto consiste nella pura contemplazione della verità, la vittoria dell'amore consiste invece nella piena risurrezione della vita"⁵⁰.

Dinanzi a una tale possibilità radicale ed estrema della realizzazione ultima della potenza dell'amore, tuttavia, Platone stesso rimase ben lontano dal comprenderla e realizzarla pienamente, pur annunciandone l'esigenza. L'esperienza di pensiero di Platone rimane per Solov'ëv drammaticamente scissa proprio perché un tale pensatore non fu in grado di svolgere appieno le premesse della sua filosofia erotica, essendo nella costitutiva incapacità di pensare appieno l'integrazione spirituale di "corpo" ed "anima", ovvero dell'elemento mortale e immortale all'interno di un'organismo spirituale in cui la comunicazione tra queste due sfere fosse realizzata in maniera perfetta e definitiva. Per questo Platone stesso dovette alla fine della sua vita scrivere un libro come le *Leggi*⁵¹ in cui smentiva in maniera radicale il contenuto del vivo amore che gli si era imposto, preferendo "imporre" la verità piuttosto che lasciarla sorgere liberamente come intimo contenuto di coscienza: "L'impotenza e la caduta del 'divino' Platone sono importanti perché sottolineano e chiarificano in modo decisivo che per l'uomo è impossibile rispondere alla propria vocazione, diventare cioè un vero *superuomo*, fondandosi soltanto sulle forze del proprio intelletto, della propria genialità e della propria volontà: esse dimostrano cioè la necessità di un *dio-uomo* che sia realmente ed essenzialmente tale"⁵². Per Solov'ëv infatti "il vero principio della reintegrazione è un principio spirituale e corporeo nello stesso tempo"⁵³. È il Dio che si fa carne, realizzando in Cristo la perfetta *θέωσις* dell'uomo: la divinoumanità.

Solo in Cristo è possibile per Solov'ëv la piena e definitiva conciliazione tra finito e infinito, tra tempo ed eterno, perché nel *Λόγος* che *σάρξ ἐγένετο* si è reso pienamente visibile il principio della conciliazione spirituale in grado di superare tutti i dualismi che la ricerca umana della divina verità aveva sviluppato. Nel Dio che si fa carne e uomo si fa presente il supremo dono d'amore che riconcilia la creatura scissa e separata col suo principio, si manifesta e si ri-vela definitivamente ciò che l'uomo da sempre aveva cercato: la possibilità della perfezione divinoumana, in virtù della quale all'uomo è dato di superare il proprio limite e la propria impenetrabilità, per rivestirsi pienamente di un corpo di luce.

"Quest'apparizione di Dio nella carne umana è solo una più completa e perfetta teofania nella serie di altre teofanie incomplete, preparatorie e prototipiche"⁵⁴, afferma Solov'ëv in uno dei suoi ultimi scritti. Nel Dio incarnato si dà nella sua interezza ciò a cui l'uomo da sempre aveva anelato come polo dialettico della propria finitezza: tutta l'eternità si fa presente in un

individuo finito, determinato nello spazio e nel tempo, prendendo possesso pienamente della sua fisicità per riscattarla ed illuminarla interiormente come intimo principio di verità.

L'incarnazione del verbo divino in Cristo sta dunque a significare per Solov'ëv quella compenetrazione di cui l'assolutezza di Dio stesso è capace nella piena comunicazione interiore delle sue ipostasi. L'incarnazione è il segno della piena onnipotenza di Dio in grado di comunicare nella sua assolutezza la potenza del suo amore attraverso tutta la natura materiale, fino a penetrarla per prendere piena forma in essa.

Se Dio infatti è un "tutto" di amore, è inevitabile che per la sua potenza sovraessenziale tutto ciò che è parziale e finito, caratterizzato dall'impenetrabilità dei corpi materiali, non sia altro che un'inconsistente apparenza costantemente sottomessa alla sua onnipotente volontà. Per questo quella dell'incarnazione, ovvero la possibilità di una piena compenetrazione di corpo e spirito, è impossibile solo per un intelletto esteriormente limitato, ancorato a quei vincoli che la rappresentazione spazio-temporale e del principio di identità ci consegnano come un che di apparentemente invalicabile. In virtù di questa coscienza limitatamente definitoria infatti Dio è Dio e l'uomo è l'uomo. Essi rimangono per definizione, per loro stessa "sostanza" termini del tutto incomunicabili, dislocati spazialmente a distanze incommensurabili, sancendo l'impossibilità di una loro compenetrazione divinoumana per cui l'uomo è Dio e Dio è l'uomo in un amorevole scambio ed effusione di spirito. "L'incarnazione – dice a tale proposito Solov'ëv – certamente è impossibile se si considera Dio solo come un essere isolato, che sta da qualche parte fuori del mondo e dell'uomo. Secondo tale punto di vista (deismo), l'incarnazione della divinità sarebbe una diretta violazione della legge logica dell'identità, cioè un fatto assolutamente impensabile"⁵⁵. Ma è proprio di tale "contraddizione" che il Dio unitotale si fa carico per redimerla e conciliarla, cercando la sua piena manifestazione proprio in quella carne finita e determinata che da sempre è stata considerata la "pietra di scarto" di ogni sistema ascetico e filosofico volto alla ricerca della perfezione e dell'unità.

Cristo sconfigge il male e la carnalità irredenta non contrapponendosi ad essa esteriormente, ma vincendola intimamente con la sua negazione attraverso la morte di croce e la sua reintegrazione pura nella resurrezione del corpo: "Con la sua vita, morte e resurrezione, Cristo ha rivelato che Dio, incarnato in lui è superiore alla legge e alla ragione e che può fare molto di più che schiacciare il male con la sua forza o svelarlo con la sua luce; che Egli, come spirito eterno di vita e d'amore, rigenera e salva la natura che va in rovina, cambiando la sua falsità in verità, il suo male in bene, ed in questo atto dell'amore che tutto vince trova la sua gloria. *E noi vedemmo la sua gloria, gloria come di unigenito dal Padre, pieno di grazia e di verità*"⁵⁶.

È questa la gloria del Dio unitotale che attraversa e assume su di sé la parzialità della carne per farla splendente del suo stesso spirito attraverso la santificazione del dolore che in essa si fa presente. In questa gloria si palesa tutta la verità come potenza sovraessenziale del principio che in sé comprende il tutto, vivificandolo in ogni sua parte in grazia del suo amore che liberamente si dona e si spande, penetrando in ogni singola parte della materia, facendola eterna della sua stessa eternità: “Solo nell’incarnazione e nella resurrezione del Dio-uomo l’essere naturale nella forma dell’organismo umano soddisfa per la prima volta la sua pretesa illimitata, raggiungendo per sé la pienezza e l’integrità della vita divina. Non la rovina dell’individuo naturale è la soluzione alla contraddizione tra la parte e il tutto, ma la sua risurrezione e la vita eterna. [...] La condizione della resurrezione è il *sacrificio*, quell’atto della personalità divinoumana con cui Cristo ha rinnegato la legge del peccato e si è sottomesso all’assoluta volontà divina, facendo del suo principio personale il portatore dell’azione divina nella natura materiale”⁵⁷.

In Cristo così il male, la negatività del finito-parziale, viene sconfitto dall’“interno” senza rinnovare alcuna opposizione. Egli, in quanto Dio-uomo, subisce intimamente nella sua umanità tutta la potenza della tentazione del maligno che lo esorta, nel deserto, a manifestare la sua potenza di “figlio di Dio” e a vincere sugli uomini che non lo riconoscono per mezzo di una manifestazione esteriore “chiara e distinta”, che non lasci dubbi circa la sua natura e raccolga un consenso universale. Se così fosse, tuttavia, ad una tale manifestazione dovrebbe corrispondere la totale negazione dell’uomo, della sua dignità e libertà, ad esso non rimarrebbe che sottomettersi ad una tale potenza divenendone schiavo e succube, rinnovando così l’opposizione tra Dio e uomo, piuttosto che conciliarla e sanarla. Ma in questo sta per Solov’ëv la potenza del mistero di Cristo: esso non si manifesta se non a coloro che si sono fatti pari a lui in quell’amore che attende seminalmente in ciascuno l’avvento della presenza di Colui che lo farà germinare in tutto il suo splendore. Per questo Cristo vincendo in sé la tentazione “umana troppo umana” della potenza e del dominio, vi soccombe per sconfiggerla, rimettendo interamente la propria volontà a quella realmente onnipotente del Padre, la sola capace di restituire pienamente alla Sua umanità lo *status* originario di perfezione, superando la parzialità del finito che perversamente ancora pretendeva di affermarsi come il tutto.

L’amore del Dio incarnato, del Dio che dona all’uomo il suo Figlio unigenito, è un amore assoluto e glorioso perché ristabilisce quel ponte col finito che era stato interrotto con la caduta di Adamo nel peccato del proprio egoistico isolamento. Con la morte e resurrezione di Cristo, dunque, l’amore stesso si trasfigura e l’asse della relazione erotico-sessuale si sposta dal

piano orizzontale, in cui l'uomo ama e desidera individui dell'altro sesso, al piano verticale della trascendenza per cui l'"altro" termine della relazione erotica diventa quel Dio che si manifesta intimamente nell'uomo, suscitando il desiderio di essere una sola cosa con Lui, per entrare nella sfera di un dialogo con-partecipativo e con-creativo al quale Dio stesso ci innalza come coautori e corresponsabili imprescindibili.

È a questa partecipazione divinoumana che punta il germe piantato nello spirito di Cristo per la salvezza dell'umanità, come proclama Cristo stesso nel Vangelo di Giovanni: "Non prego solo per questi, ma anche per quelli che per la loro parola crederanno in me; perché tutti siano una sola cosa. Come tu, Padre, sei in me e io in te, siano anch'essi in noi una sola cosa, perché il mondo creda che tu mi hai mandato. [...] E io ho fatto loro conoscere il tuo nome e lo farò conoscere, perché l'amore con il quale mi hai amato sia in essi e io in loro"⁵⁸.

Essere una sola cosa in Cristo nell'unità diffusiva e restauratrice dell'amore divino, è questo lo scopo a cui mira l'amore divinoumano. Il suo fine è la restituzione integrale del tutto alla sua unità perfetta, non più sottoposta alla parzialità e alla morte, ma resuscitata e restituita alla sua universale perfezione. Per questo l'azione dello spirito non si esaurisce nella morte e resurrezione del Cristo, ma richiede come suo correlato essenziale la piena partecipazione dell'uomo alla realizzazione della salvezza come compartecipazione all'azione di riscatto dallo *status* deficitario in cui è momentaneamente decaduto. Per questo, sostiene lapidariamente Solov'ëv, "La perfetta incarnazione del senso divino in Cristo libera il principio umano per una nuova attività. Se l'umanità antica solo cercava Dio e perciò non poteva vivere secondo Dio, allora per la nuova umanità, per la quale il vero Dio è rivelato in Cristo, diventa obbligata a vivere secondo Dio, cioè ad assimilare attivamente e a far crescere i semi della vita divina rivelati in lei. Non deve più cercare la verità, perché la verità è data: essa deve essere realizzata nella realtà; e poiché questa verità data è assoluta, infinita, essa dev'essere realizzata in tutta la realtà, in tutta la pienezza dell'essere umano e naturale che non deve costituire nessun limite per tale verità, affinché Dio sia tutto in tutti"⁵⁹.

Che "Dio sia tutto in tutti", dunque, è questo lo scopo dell'evento dell'incarnazione divinoumana come piena realizzazione della circolazione dell'amore in tutti i livelli e gradi dell'essere, da quello universale a quello particolare, da quello principale a quello creaturale. Tutto deve essere "un'unica persona di muliebre bellezza"⁶⁰, come Solov'ëv in una sua poesia ebbe modo di definire l'essenza della sua "eterna sposa": quella "Sophia" che per il nostro costituisce la piena reintegrazione della creaturalità redenta nell'unità dello spirito divino, alla cui realizzazione egli dedicò tutta la sua

opera di scrittore, di intellettuale e anche di uomo, integralmente costituito nell'unità di intelletto, senso e volontà⁶¹.

Tale sophia-sapienza costituisce per il nostro il perfetto correlato dell'amore caritativo divino e il vero spirito della Chiesa cattolica e universale. È lo spirito unitivo che raccoglie tutti i fedeli in Cristo per portarli, attraverso l'unificazione con l'amore eterno del Padre, alla piena realizzazione della divinumanità in questo mondo per il suo riscatto definitivo dalle nebbie e dall'umbratilità che ancora lo occultano. Essa è quell'"eterno femminile" che costituisce *ab aeterno* il principio relazionale insito in Dio come origine e fine ultimo del suo amore fecondo e creatore, il principio dell'"alterità" non riducibile a oggetto e strumento, perché componente integrale dello spirito unitivo dell'amore.

Solo nella Chiesa, ovvero nella piena unione spirituale di tutti gli uomini nell'unica luce di Cristo, è possibile realizzare il pieno potenziamento dell'uomo nella piena comunione con Dio. Essa è la "Sophia" che restaura il ponte tra cielo e terra, il vero organismo universale in cui l'individuo riceve il proprio massimo potenziamento spirituale nella comunione sostanziale con i suoi fratelli, grazie all'autoabnegazione del principio egoistico nell'unione amorosa che riscatta il volto dell'uomo come elemento rivelatore della divinità stessa. "Il segno distintivo della divinità nella Chiesa – sostiene a tale proposito Solov'ëv – è dunque l'interiore, totale integrità e cattolicità della sua via, verità e vita: totale integrità non nel senso aritmetico e meccanico di tutte le sue parti e membri [...], ma nel senso (sovracosciente) di legame mistico e di comunione morale e spirituale di tutte le parti e i membri della Chiesa tra di loro e con il loro comune capo divino"⁶².

La Chiesa viene così ad essere il vero "corpo mistico", la completa articolazione vivente dello spirito divino nelle sue parti, ciascuna irripetibile nella sua personalità singolarmente qualificata, il puro correlato del Suo amore, la "Sposa" di Cristo, secondo la lettura simbolica e sublime del Cantico dei Cantici, vera *summa* dell'eros eterno che da sempre ci parla e ci reclama come concreatori della Sua eterna opera di verità: "Come sei bella amore mio come sei bella! / Gli occhi tuoi sono colombe, dietro il tuo velo. / Le tue chiome sono come un gregge di capre, / che scendono dalle pendici del Galaad. / I tuoi denti come un gregge di pecore tosate, che risalgono dal bagno; / tutte procedono appaiate, / e nessuna senza compagna. / Come un nastro di porpora le tue labbra / e la tua bocca è soffusa di grazia; come spicchio di melagrana la tua gota / attraverso il tuo velo. / Come la torre di Davide il tuo collo, / costruito a guisa di fortezza. Mille scudi vi sono appesi, / tutte armature di prodi. / I tuoi seni sono come due cerbiatti, / gemelli di una gazzella, / che pascolano fra i gigli. / Prima che spiri la brezza del giorno / e si allunghino le ombre, / me ne andrò al monte della mirra / e alla

collina dell'incenso. / Tutta bella tu sei, amore mio, in te nessuna macchia. / [...] Tu mi hai rapito il cuore / sorella mia, sposa, / tu mi hai rapito il cuore / con un solo tuo sguardo, / con una perla sola della tua collana!"⁶³.

NOTE

Cfr. a questo proposito lo scritto di SOLOV'EV, *La crisi della filosofia occidentale*, a cura di A. Dall'Asta, La Casa di Matriona, Milano 1985, in cui il nostro ripercorre l'itinerario della filosofia occidentale per metterne il luce il germe nichilistico di cui essa è portatrice, per poi da qui sviluppare l'intero suo percorso di pensiero.

2 A. SCHOPENHAUER, *Supplementi a Il mondo come volontà e rappresentazione*, tr. it. N. Palanga e A. Vigliani a cura di G. Vattimo, Mondadori, Milano 1997, p. 1437.

3 Ivi, pp. 1439-40.

4 Ivi, p. 1443.

5 Cfr. *Ibidem*.

6 Cfr., ivi, p. 1455.

7 Ivi, p. 465.

8 Ivi, p. 1466.

9 Per quanto riguarda il giovane Hegel si rinvia ai seguenti studi fondamentali: T. HÄRING, *Hegel. Sein Wollen und sein Werk*, 2 voll., Leipzig 1929; G. DELLA VOLPE, *Hegel romantico e mistico*, Firenze 1929; P. ASVELD, *La philosophie religieuse du jeune Hegel*, Louvain 1953; A. PEPPERZAK, *Le jeune Hegel et la vision morale du monde*, La Haye 1960; F. ROSENZWEIG, *Hegel e lo stato*, tr. it., Bologna 1976; G. LUKACS, *Il giovane Hegel e i problemi della società capitalistica*, tr. it., Torino 1960; E. MIRRI, *Commento a Lo spirito del cristianesimo e il suo destino*, Japadre, L'Aquila 1970; J. WAHL, *La coscienza infelice nel giovane Hegel*, tr. it., Milano 1972; F. VALORI, *Introduzione a Sul Wallenstein. Chi pensa astrattamente?*, Cadmo editore, Roma 1980; Id., *Il sorgere della dialettica come destino in Hegel*, in *Libertà e destino*, a cura di E. Mirri e F. Valori, ESI, Napoli 2006, pp. 159-83. Nel procedere della presente analisi si terrà presente in particolare dell'interpretazione del Mirri e della Valori, i quali affrontano con particolare efficacia la connessione tra dialettica, destino e amore, evidenziando come quest'ultimo di fatto subisca il proprio limite per tramontare secondo quello che è lo schema embrionale della dialettica hegeliana.

10 H. NOHL (hrsg. von), *Hegels theologische Jugendschriften*, Tübingen 1907, Minerva GmbH, Frankfurt a. M. 1966, p. 377.

11 Cfr., ivi, p. 378.

12 Il passo è senza dubbio molto bello e pregnante, vale la pena di riportarlo interamente: "La vera unione, il vero amore si trova invece solo tra i viventi, che nella forza a sé uguale, e così assolutamente per la reciproca vitalità, da nessun lato trova contro di sé la morte; l'amore esclude tutte le contrapposizioni, l'amore non è una facoltà intellettuale le cui relazioni lasciano il molteplice come mero molteplice e la cui unità stessa trova contrapposizioni; l'amore non

è ragione che per antonomasia contrappone il suo determinare al determinato; l'amore non è delimitato né delimitante, non è niente di finito; esso è un sentimento, ma non un sentimento singolare; a partire da un sentimento singolare, poiché esso è solo una parte della vita e non tutta la vita, la vita si spinge attraverso la disgregazione verso la dispersione nella molteplicità dei sentimenti e incita a trovarsi in questo insieme della molteplicità; nell'amore questo intiero è dato non come nella somma di molti particolari separati; nell'amore si trova la vita stessa come raddoppiamento di se stessa e unità di se stessa; la vita si è levata dall'unità non sviluppata attraverso la costruzione di un circolo che percorre l'intera unità; nell'unità non sviluppata stanno l'uno contro l'altro la possibilità della scissione e il mondo; nello sviluppo si produsse la riflessione di ciò che è sempre più contrapposto, che nella soddisfazione degli istinti veniva riunificato, finché la riflessione stessa contrappose a ciò che è scisso la totalità intera dell'uomo, finché l'amore superò [aufhebt] la riflessione nella più completa perdita dell'oggetto, al quale la contrapposizione sottrae ogni carattere di estraneità, e la vita trova se stessa senza difetto. Nell'amore è ancora separazione, ma non più come di ciò che è separato – come unico ed il vivente si sente il vivente” (ivi, p. 379).

13 Cfr. a questo proposito G.W.F. HEGEL, *Lineamenti di filosofia del diritto*, a cura di V. Cicero, Rusconi, Milano 1996, in particolare il §164 a p. 313, dove si legge: “Come la stipulazione del contratto contiene già per sé il vero passaggio di proprietà, così, analogamente, la dichiarazione solenne al vincolo etico del matrimonio e il suo corrispondente riconoscimento e suggello da parte della famiglia e della comunità [...] costituiscono la conclusione formale e la realtà del matrimonio. [...] In tal modo, il momento sensibile appartenente alla vitalità naturale è posto nel suo rapporto etico come una conseguenza accidentale: questa appartiene all'esistenza esteriore del legame etico, il quale può anche esaurirsi unicamente nell'amore e nell'aiuto reciproco”. È importante sottolineare a tale proposito come qui sia scomparso del tutto l'afflato religioso e sacrale legato all'unione e all'incontro tra i “volti” dei singoli, per abbassare il piano dell'attrazione amorosa ad un puro accidente esteriore della “forma” conclusiva della sanzione sociale del legame matrimoniale, valutabile alla stregua di un “contratto”.

14 Su questo punto in particolare si veda il già citato *Commento* di Mirri a *Lo spirito del cristianesimo*.

15 G.W.F. HEGEL, *Lo spirito del cristianesimo e il suo destino*, tr. it. e commento di E. Mirri, Japadre Editore, L'Aquila 1970, p. 59.

16 Ivi, p. 62.

17 Su questo punto vale la pena di riportare anche le parole di commento apposte a questo passo dal Mirri: “L'amore – dice – non è l'oggetto di una legge (sia pure – come vorrebbe Kant – di una legge “nuova” che si imponga dall'interno), ma è, della legge, una vera e propria “Ausfüllung”: notevole parola che qui si è tentato di tradurre con “compimento”, ma il cui senso richiede tuttavia qualche cenno di chiarificazione. L'“Ausfüllung” della legge, spiega Hegel, è una sintesi di particolare e universale, di sensibilità e ragione, di inclinazione e legge, tale però – sia ben chiaro – che per essa l'inclinazione perde la sua particolarità, la legge perde la sua universalità, entrambe la loro opposizione [...]. In altri termini, il “compimento” è una “perfectio” per la quale il perfectum è condotto, con l'attingere il suo fine, alla sua fine, ad essere

cioè “tolto”. È su questa base – si vede bene – che si verrà sempre più chiarendo il concetto hegeliano di *Aufhebung*” (ivi, p. 63).

18 Ivi, pp. 78-79.

19 Ivi, p. 82.

20 A questo proposito commenta giustamente il Mirri: “Chi voglia misurare la distanza dello Hegel [...] dal cristianesimo valuti solo quale profondo abisso divida una tale concezione del compiersi del ‘destino’ di Gesù sulla croce da quella genuinamente religiosa e cristiana di Paolo che scriveva ai Galati: ‘Quanto a me sia lungi il gloriarmi d’altro che della croce del signor nostro Gesù Cristo’ (Gal 6, 14)” (ivi, p. 162). È dunque proprio nella croce che Cristo genuinamente raggiunge la sua gloria, è nella sua morte e nella sua sofferenza che si attua il dono divino del riscatto e della redenzione di tutta l’umanità e del mondo intero. Nella croce infatti si attua il libero sacrificio del Dio-uomo attraverso cui all’uomo è concessa la possibilità di ristabilire la propria originaria santità, capace di un autentico rapporto amorevole con Dio. Per questo la croce non è un soccombere dell’uomo-Gesù dinanzi al destino, ma un liberare in massimo grado la divinità del Cristo fino alla restituzione del corpo nella sua pienezza.

21 Ivi, p. 150.

22 Ivi, p. 151.

23 Ivi, p. 154.

24 Ivi, p. 156.

25 Ivi, p. 171. Vale la pena di sottolineare a tale proposito come il limite rinvenuto da Hegel all’interno del concetto cristiano dell’amore in fondo soccombe al suo destino solo nella misura in cui se ne pratica la sua “positivizzazione”, ovvero la sua “oggettivazione”. L’amore è infatti qualcosa “in” cui si è ed è a partire da questo “in” che se ne comprende la sua possente realtà e qualità, nonché la sua potenza attiva ed operativa nel mondo. Laddove lo si oggettivizza, se ne fa un che di estraneo, è inevitabile che se ne possa giudicare alla stregua limitante di un sentimento individualistico e soggettivo, destinato alla negazione, che è contemporaneamente negazione della qualità “in” cui il giudicante precedentemente si trovava “situato”. In questo senso tuttavia non è l’amore nella sua portata universale a soccombere, ma solo lo status qualitativo e singolare di colui che lo ha sperimentato, per poi perderlo.

26 *La crisi della filosofia occidentale*, cit., p. 93. Si riportano di seguito alcuni degli scritti critici principali pubblicati in Europa e in Italia e per questo certamente più accessibili della consistente bibliografia in lingua russa: D. STRÉMOUKHOFF, *VI. Soloviev et son oeuvre messianique*, Lausanne 1935; L. MÜLLER, *Solovjev und der Protestantismus*, Freiburg 1951; H. DAHM, *Solov’ev und Scheler. Ein Beitrag zur Geschichte der Phänomenologie*, München 1971; M.J.R. J. RUPP, *Message ecclésial de Soloviev, Lethielleux-Vie avec Dieu*, Paris-Bruxelles 1974; H. U. VON BALTHASAR, *Herrlichkeit*, Bd. III, *Fächer der Stile: Laikale Stile*, Einsiedeln 1962, tr. it., *Gloria*, III vol., *Stili laicali*, Jaca Book, Milano 1976, pp. 261-324; G. RICONDA, *Introduzione a VI. S. Solov’ev, I tre dialoghi e il racconto dell’anticristo*, Marietti, Torino 1975; A. ASNAGHI, *L’amante della Sofia*, Milano 1990; M. TENACE, *La beauté unité spirituelle*, Troyes 1993; N. BOSCO, *Vladimir Solov’ev. Ripensare il cristianesimo*, Rosenberg & Sellier, Torino 1999; Id., *Vladimir Solov’ev*, Edizioni San Paolo, Cinisello Balsamo 2001; nonché le varie *Introduzioni*

preposte da A. Dall'Asta all'edizione italiana dell'opera di Solov'ëv pubblicata dalla Casa di Matriona e ripetutamente citata nel presente articolo.

27 Ivi, pp. 93-94. A questo punto mi sembra opportuno sottolineare come Solov'ëv probabilmente non fosse a conoscenza degli scritti giovanili di Hegel. Si è voluto tuttavia partire da essi perché costituiscono un polo di riferimento dialettico in grado di fornire a ragione uno sguardo sul decadimento che il concetto erotico ha subito nella filosofia occidentale. Essi preludono allo Hegel con cui il russo si è confrontato, fornendo così la preparazione a ciò che Solov'ëv avrebbe in lui criticato.

28 “Abbiamo così trovato una risposta alla domanda che avevamo posto all'inizio circa lo scopo dell'esistenza umana: essa può essere definita come l'edificazione di un'organizzazione umana onnitotale nella forma della creatività integrale o libera teurgia, della conoscenza integrale o libera teosofia e della società integrale o libera teocrazia” (*I principi filosofici della conoscenza integrale*, in *La conoscenza integrale*, a cura di A. Dall'Asta, La Casa di Matriona, Milano 1998, pp. 33-34), afferma a tale proposito Solov'ëv indicando la realizzazione dell'uomo nella piena liberazione e quindi “assolutizzazione” della sfera “creativa” (sensibile-estetica), “conoscitiva” e “morale”. Questo può forse apparire un controsenso visto e considerato che tanto il “sentire” che il “volere” non sono capaci di una pura identità e della relativa libertà e assolutezza, come al contrario accade per il pensiero che al contrario in essa si ritrova e si definisce come nel proprio elemento peculiare. Essi infatti sono fenomenologicamente percepibili solo come elementi relativi ad “altro”: non esiste un sentire “puro”, ma ogni sentire è sempre un sentire “qualcosa”; lo stesso dicasi della volontà che si presenta sempre in correlazione con un oggetto-bisogno determinato. Per questo non si potrebbe affatto parlare qui di un sentire e di un volere “puri” e “assoluti” se non negandoli in quanto tali. Tuttavia, nella prospettiva di Solov'ëv tale apparente contraddizione assume una tonalità del tutto veridica come capovolgimento totale delle categorie gnoseologiche che ancora predominano nel pensiero occidentale, anche in quegli autori che tanto si sono adoperati per superarle.

29 Cfr. a questo proposito A. SCHOPENHAUER, *Il mondo come volontà e rappresentazione*, cit., pp. 119-29, dove si ripercorre la deduzione del concetto di volontà a partire dall'identità di conoscente e conosciuto nell'appercezione interna del soggetto. La volontà viene così a caratterizzarsi come l'unico vero sostrato di ogni conoscere e di ogni conosciuto, per questo essa è l'unica cosa in sé.

30 Ivi, p. 138. bisogna tuttavia sottolineare come questo esito negativo non è per Schopenhauer un accidente indesiderato, quanto piuttosto il vero scopo della sua filosofia: ovvero mostrare come il pensiero conoscitivo-calcolante sia in effetti fondato sulla nullità di un volere che è un tendere inane verso il suo stesso nulla. Basti pensare alla menzione del *nihil positivum* preso in considerazione dal filosofo di Danzica proprio nelle ultime pagine del *Mondo* per rendersi conto del fatto che il “nulla” della volontà è funzionale all'affermazione di ben altra positività: quella dell’“epifilosofia” già anticipata nella dottrina del III libro, dove, caduta la volontà, si staglia l'eternità dell'idea che si dà nella contemplazione estetica di un mondo recuperato dal tendere fallace della volontà animale. Di questa dottrina Solov'ëv, per quanto non in maniera esplicita, sarà decisamente debitore nei successivi sviluppi della sua filosofia,

in particolare nell'ultimo periodo denominato dai critici come "teurgico", in cui la ricerca della salvezza sarà affidata proprio al recupero "estetico" del mondo come segno dell'azione divinoumana. Cfr. a questo proposito *La bellezza nella natura, Il significato universale dell'arte e Il primo passo verso un'estetica positiva*, in *Il significato dell'amore e altri scritti*, a cura di A. Dall'Asta, La Casa di Matrona, Milano 1988.

31 *I principi filosofici della conoscenza integrale*, cit., p. 82.

32 Ivi, pp. 82-83.

33 Ivi, p. 83.

34 Ivi, p. 89.

35 È propriamente a questa dimensione edenica che si rifà lo stesso Moretti-Costanzi nel momento in cui si trova delineare lo *status* originario dell'uomo come un *In-der-Welt-sein* non ancora inficiato dalla scissione gnoseologica che ne determina definitivamente la caduta: "Nella sua realtà e nel suo concreto, l'Essere comporta le persone coscienti che ne sanno ed è ciò che deve solo con loro: è mondo, è terra (*Adamà*) che per Adamo e con Adamo raggiunge il proprio apice e si realizza in qualità di Paradiso. Il paradiso in quanto tale, valore in atto ed esperienza qualitativa, non avrebbe luogo senza esperienti" (T. MORETTI-COSTANZI, *La terrenità edenica e la contaminazione spiritualistica*, in *La donna angelicata e il senso della femminilità nel cristianesimo*, a cura di E. Ghini, Armando, Roma 2000, p. 46). In questo scritto del Moretti-Costanzi, vale la pena di annunziarlo sin da ora, è possibile rintracciare numerosi temi comuni al filosofo russo, segno inequivocabile di un'esperienza qualitativa condivisibile anche in tempi e a distanze significative. Si procederà dunque, laddove opportuno, ad evidenziare tali contiguità tra i due pensatori impegnati entrambi per una radicale riscoperta del "cristianesimo-filosofia" (per utilizzare la pregnante espressione di Moretti-Costanzi che sintetizza il senso di tutta la sua opera) piuttosto che nel vacuo esercizio di una "filosofia cristiana" in cui l'elemento peculiare del cristianesimo viene sottoposto ad una concettualità estranea e per questo lesiva del suo più profondo contenuto.

36 Qui Solov'ëv si rifà senza dubbio al trattato sull'essenza della libertà umana di Schelling. Per il filosofo tedesco, infatti, il male non deriva da una mero scadimento e diminuzione del bene, quanto piuttosto dall'appropriazione e del pervertimento di ciò che l'uomo originariamente condivideva con Dio come dono della Sua potenza. In questo senso l'uomo non compie il male solo nella misura in cui "si allontana" dal bene, quanto piuttosto perché ne perverte il contenuto, affermandolo solo nella sua parzialità egoistica. Il male deriva così dall'impossessamento indebito da parte dell'uomo di quella libertà che costituisce l'essenza stessa di Dio prima della creazione: "La possibilità generale del male – afferma a tale proposito Schelling – consiste in ciò, che l'uomo invece di fare della sua ipseità la base e lo strumento, può aspirare a elevarla a principio dominante e a volontà universale, e a trasformare in mezzo lo spirituale che ha in sé [...] Questo è allora l'inizio del peccato, che l'uomo passa dall'essere autentico al non essere, dalla verità alla menzogna, dalla luce alle tenebre, per diventare esso stesso fondamento creatore, e con la forza del centro che ha in sé dominare su tutte le cose [...] Di qui sorge la fame dell'egoismo che, nella misura in cui si separa dal tutto e dall'unità, diventa sempre più misero, povero, ma appunto perciò più bramoso, avido, velenoso. Nel male

c'è una contraddizione che sempre si consuma e si annulla, e cioè esso tende a farsi creaturale, proprio distruggendo il vincolo della creaturalità e nella presunzione di essere tutto precipita nel non-essere" (F.W.J. SCHELLING, *Ricerche filosofiche sull'essenza della libertà umana e gli oggetti ad essa connessi*, a cura di G. Strummiello, Rusconi, Milano 1996, pp. 175-77). Per quanto riguarda l'importanza della presenza schellinghiana nella filosofia di Solov'ëv si veda N. BOSCO, VLADIMIR SOLOV'ËV, *Ripensare il cristianesimo*, cit., pp. 14-16.

37 *I principi filosofici della conoscenza integrale*, cit., p. 153.

38 *Ivi*, p. 158.

39 *Il significato dell'amore*, introduzione e traduzione di A. Dell'Asta, Edilibri, Milano 2003, p. 79. Su questo stesso punto mi pare fondamentale quanto ha da affermare il Moretti-Costanzi, per il quale la sessualità costituisce non un elemento residuale dell'ascesi filosofica, quanto il suo presupposto coscienziale imprescindibile caratterizzante lo stato di complementarità relazionale in cui si vengono a trovare Adamo ed Eva nel giardino dell'Eden: "Terrenità e sessualità, riducibili l'uno all'altra, risultano elementi fondamentali, inquantoché costituiscono quell'assoluto *primum* che è la Coscienza. Tale l'insegnamento indubitabile del racconto biblico secondo cui Dio, nel proporsi di trarre l'uomo dalla terra a compimento di essa, dice di volerlo fare maschio e femmina e dice altrove: 'Non est bonum esse hominem solum'. [...] Il sesso è metafisico.[...] Adamo ed Eva, con i loro volti personali di senso eterno, rispettivamente timbrati da gagliardia e da levità, sono insomma quello che debbono nell'essere in atto la singolarità implicita nei due modi [scil.: 'mascolinità' e 'femminilità'] della Coscienza dialogica, coniugale, in cui il Dio biblico crea il mondo, accentrandolo in una coppia: maschio e femmina" (T. MORETTI-COSTANZI, *La donna angelicata e il senso della femminilità nel Cristianesimo*, cit., pp. 98-99).

40 *Il significato dell'amore*, cit., p. 80.

41 Il contributo di Solov'ëv al tema della sessualità si avvicina notevolmente alle più attuali posizioni della fenomenologia e dell'ermeneutica dell'alterità portate avanti in particolare dal E. Levinàs e P. Ricoeur. In entrambe, infatti, seppure con modalità differenti, si fa avanti l'esigenza di pensare l'altro non più a partire dalla centralità-identità del soggetto autocosciente di stampo gnoseologico, dell'io=io, quanto piuttosto a partire dall'avvento dell'alterità assoluta del volto dell'altro (Levinàs), ovvero dalla dialettica di "ipseità" e "medesimezza" (Ricoeur) in cui l'identità del sé si dà solo nell'apertura dialogica all'altro come termine imprescindibile di relazione (Cfr. a tale proposito P. RICOEUR, *Sé come un altro*, a cura di D. Iannotta, Jaca Book, Milano 1993, in particolare le pp. 431-57). In particolare, ai fini della nostra analisi, è degna di nota l'impostazione di Levinàs, il quale, partendo da una radice culturale ebraica, non ha esitato a definire l'avvento dell'"altro" a partire dall'elemento del rapporto sessuale uomo-donna: "Il carattere patetico dell'amore – dice a questo proposito il filosofo francese – consiste nella dualità insuperabile degli esseri. È una relazione con ciò che si sottrae per sempre. La relazione non neutralizza ipso facto l'alterità, ma la conserva. L'aspetto patetico del piacere sessuale sta nell'essere in due. L'altro in quanto altro non è qui un oggetto che diventa nostro o che finisce per identificarsi con noi; esso, al contrario, si ritrae nel suo mistero" (E. LEVINÀS, *Il tempo e l'altro*, a cura di F. P. Ciglia, Il Melangolo, Genova 2001, p. 55).

42 *Il significato dell'amore*, cit., p. 83.

43 Ivi, p. 88. Proprio per questo motivo Solov'ëv nega diritto di cittadinanza nella sua erotica ad una mistica di stampo nichilistico, culminante nel nulla dell'assoluta indifferenza: "Tra l'uomo vivo e l' 'Abisso' mistico dell'assoluta indifferenza, data la perfetta eterogeneità e l'incommensurabilità di queste due grandezze, non solo non può esserci una comunione vitale ma neppure un semplice compatibilità: se esiste l'oggetto dell'amore allora non esiste più l'amante, esso è scomparso, ha perso se stesso come se si fosse sprofondato in un sogno profondo senza sogni, e quando invece l'amante torna in sé, allora scompare l'oggetto dell'amore e al posto dell'indifferenza assoluta prende il sopravvento la multiforme varietà della vita reale sullo sfondo di un egoismo tinto di orgoglio spirituale" (ivi, p. 85). Al contrario per Solov'ëv il vero amore mistico non si caratterizza per l'indifferenza dei suoi termini, quanto piuttosto esso deve mantenere i "caratteri dell'amore sessuale", come relazione tra l'amante e l'amato in cui l'uno non scompare nell'altro. È questo ad esempio il caso eccelso, che il russo stesso non manca di sottolineare (*ibidem*), della mistica francescana, nella quale la relazione tra uomo e Dio fu sempre valutata ed esplicitata secondo i canoni della piena differenziazione sessuale, come suo approfondimento ed inveroamento piuttosto che come sua mera negazione (Cfr. a questo proposito T. MORETTI-COSTANZI, *La donna angelicata e il senso della femminilità nel cristianesimo*, cit., e anche E. MIRRI, *Il linguaggio mistico di Santa Margherita*, in *Il linguaggio della mistica*, Atti dell'incontro di studi filosofici, Cortona 6-7 ottobre 2001, a cura di E. Mirri, Accademia etrusca, Cortona 2002, pp. 105-111).

44 Trattasi di ciò che Solov'ëv definisce "amore intellettuale", "attraverso il quale amiamo ciò che non conosciamo immediatamente [...]: è il patriottismo, l'amore dell'umanità, e infine l'amore di Dio come principio generale del tutto o come sostanza universale, l'amor Dei intellectualis' di Spinoza [...] L'amore intellettuale ha l'universalità, ma manca di forza spontanea" (*La Sophia*, cit., p. 199). Proprio per questo, alla lunga, l'amore intellettuale non è in grado di sviluppare un autentico contenuto, ricadendo inevitabilmente sulla condizione finita e mortale a partire dalla quale un tale tipo di amore di era sviluppato e distaccato.

45 *Il significato dell'amore*, cit., p. 112.

46 *Il dramma della vita di Platone*, in *Il significato dell'amore e altri scritti*, a cura di A. Dall'Asta, La casa di Matriona, Milano 1988, p. 200.

47 Ivi, p. 204.

48 Cfr. *Ibidem*.

49 Ivi, p. 207.

50 Ivi, p. 208.

51 Le *Leggi* rappresentano per Solov'ëv la più drammatica ritrattazione dello spirito di verità e di giustizia che aveva animato radicalmente tutto il senso dell'opera platonica. Esse sono il tentativo di "imporre" quella verità che sarebbe dovuta sorgere nell'uomo come risultato di un dialogo profondo con l'essenza spirituale e personale del principio divino potenzialmente presente in ciascuno giusta la lezione di Scrate nel *Menone*: "L'autore dell'*Apologia*, del *Gorgia* e del *Fedone*, dopo aver venerato per mezzo secolo il sapiente e il giusto ucciso dalle leggi, accetta e sostiene apertamente nelle sue *Leggi* quello stesso principio della fede cieca, servile e menzognera nel cui nome era stato ucciso il padre migliore della sua anima" (ivi, p. 216).

52 Ivi, p. 217.

53 Ivi, p. 212.

54 *I fondamenti spirituali della vita*, a cura di O. Clément, Lipa, Roma 1998, p. 90.

55 Ivi, p. 89.

56 Ivi, p. 95.

57 Ivi, p. 96.

58 Gv 17, 20-21, 25-26. Vale la pena di ricordare come nello spirito di queste parole essenziali per comprendere l'unità divinoumana della Chiesa in Dio attraverso la mediazione di Cristo si concluda l'ultima opera di Solov'ëv: quel *Racconto dell'anticristo* che costituisce l'affresco apocalittico che sancisce la redenzione finale del mondo attraverso la riunificazione delle chiese cristiane nell'unità dello spirito di Cristo e l'apparizione della divina Sophia: "L'ora è giunta che si adempia l'ultima preghiera di Cristo per il suoi discepoli: che essi siano uno, come Lui stesso col Padre è uno" (*I tre dialoghi e il racconto dell'anticristo*, tr. it. di G. Faccioli a cura di G. Riconda, Marietti, Genova 1996, pp. 198-99).

59 *I fondamenti spirituali della vita*, cit., p. 97.

60 *Tre appuntamenti*, in *Sulla divinoumanità e altri scritti*, tr. it. a cura di P. Modesto, Jaka Book, Milano 1971, p. 17.

61 A tale proposito vale la pena di sottolineare come nello scritto su *Il significato dell'amore* Solov'ëv riconduca questa perfezione dell'amore alla sfera della piena realizzazione della fusione androgina uomo-donna: esso è il vero amore "sygizico" ovvero la piena compenetrazione e fusione dell'elemento divino e dell'elemento animico (Cfr. *Il significato dell'amore*, cit., pp. 134-36). Esso si realizza così sul duplice binario dell'amore di Dio verso il mondo esteticamente recuperato nella sua divina sofanicità e di Cristo verso la chiesa, altra espressione della Sophia nella sua incarnazione umana. Su questo punto si veda H.U. VON BALTHASAR, *Herrlichkeit*, tr. it. cit., pp. 320-22, secondo il quale la chiesa e il mondo esteticamente recuperato per mezzo dell'azione teurgica dell'arte costituiscono la realizzazione della Sophia come correlato puro di Dio e di Cristo. È questa dunque l'apocalitticità del messaggio di Solov'ëv, per il quale il togliimento del velo che ancora occulta la verità unitotale sarà concesso proprio dalla realizzazione di questo perfetto connubio, di questo amore sponsale che rivelerà la gloria di Dio nella magnificenza della sua creatura.

62 *I fondamenti spirituali della vita*, cit., p. 113. Vale la pena di sottolineare come tale visione "trionfante" del cristianesimo in Solov'ëv, che quasi sembra sorvolare sulla tragedia della croce per riferirsi direttamente alla gloria della resurrezione e dell'apocalisse finale dello splendore del mondo redento in Dio, non manchi da ultimo di conoscere una sua radicale revisione. In particolare è il von Balthasar che fa notare come tutto il "processo" che per Solov'ëv conduce la natura tutta a Cristo e attraverso lui al pieno riscatto di tutte le cose per mezzo della Chiesa umana come corpo mistico redento, venga nel *Racconto dell'anticristo* radicalmente rivista e riconsegnata al suo divino artefice: il solo in grado di compierla sensatamente al di là dello spirito di falsità che comunque ancora alberga nel cuore dell'uomo, minacciando costantemente la realizzazione dell'opera divina. "In questa narrazione – afferma giustamente il von Balthasar in conclusione del capitolo dedicato a Solov'ëv – non sono importanti i toni