

Seminario Immanenza e Trascendenza

21-23 Gennaio 2013

Prof. Gaetano Lettieri

L'inafferrabilità dello Spirito in Paolo: immanente o trascendente?

Relazione di Alessandra Scotti

Quando parliamo di *trascendenza*, in Paolo ma anche in generale nell'uso che facciamo di questa categoria filosofica, dobbiamo subito scontrarci con la sua polisemia. Trascendenza si dice in molti modi, per parafrasare Aristotele, ragion per cui non v'è una ben precisa concezione cristiana né di trascendenza, né del concetto gemello di immanenza. Il seminario del Prof. Lettieri ha avuto per oggetto la questione della diade immanenza/trascendenza e di come questa si sia evoluta dal cristianesimo delle origini fino al III - IV secolo d. C. secondo le testimonianze di Origene e Gregorio di Nissa, che ci restituiscono un cristianesimo intriso di neoplatonismo. La figura "rivoluzionaria" di Gesù si impone subito come primo argomento di riflessione: il Gesù *marginale*, e qui l'aggettivo marginale lungi dall'indicare qualcosa di secondario o di scarso rilievo, rivela che il margine, la soglia, sulla quale Gesù si colloca è il luogo della *crisi*, punto di paradossale unione di immanenza e trascendenza, presenza e apertura. E ciò principalmente per due ragioni: in primo luogo perché Gesù è l'*a-topos*; in secondo luogo, e in un certo senso anche in conseguenza del primo, perché la figura di Gesù disattiva due tipiche strutture di presentificazione del sacro: la *legge* e il *tempio*. Cosa vuol dire che Cristo è *atopico*? L'aggettivo *a-topos* in greco vuol dire letteralmente il "senza luogo", ma anche il non luogo, ciò che è privo di collocazione, il deserto. È il vuoto che permette di far spazio alla grazia. Ma *a-topos* vale anche come il "cattivo", il senza legge o il fuori dalla legge. Ecco perché l'atopia del Cristo è posta immediatamente in relazione con la messa in discussione dei luoghi per eccellenza di presenza del divino: la distruzione del tempio e la violazione della legge giudaica segnano l'inizio dell'era messianica, schiudono l'avvenire del Regno. Il binomio legge/tempio è così strettamente connesso da apparire inscindibile, così come è vero che il *Sancta Sanctorum* custodiva l'*Arca dell'alleanza* contenente la legge. Diversamente il luogo del divino nella predicazione paolina è assolutamente immateriale, come recita il vangelo di Giovanni "Dio è adorato in Spirito e verità", è lo spirito il luogo in cui si manifesta Dio e al tempo stesso il luogo dell'attesa, dell'indisponibilità di questa presenza. L'antinomia lettera/spirito è il filtro esegetico che percorre buona parte dell'epistolario paolino; "la lettera uccide, lo spirito dà vita" si legge nella seconda lettera ai Corinzi, "mediante la legge io sono morto alla legge, per vivere per Dio (*Gal. 2, 19*). Ricordiamo ancora il celebre passo della *Lettera ai Romani*: «la circoncisione non è quella visibile nella carne (...) la circoncisione è quella del cuore, nello spirito e non nella lettera». La dicotomia paolina spirito/lettera è così feconda e longeva che nel terzo capitolo della *Kritik der praktischen Vernunft* leggiamo che la legge morale «non deve [soll] soddisfare meramente la lettera della legge, senza contenere il suo spirito [...] mera ipocrisia senza consistenza alcuna»¹. Chi sono gli ipocriti? Sono i farisei, gli uomini della lettera, i sepolcri imbiancati come li definisce Matteo nel suo Vangelo. L'esercizio di fede del fariseo è tutto votato all'esteriorità, alla lettera e non allo spirito. Il riferimento kantiano ai farisei è evidente, sono infatti loro a essere tacciati di ipocrisia nel Vangelo. Il termine in questione ha una interessante radice

¹ I. Kant, *Critica della ragion pratica*, tr. it. BUR Rizzoli, Milano 2009⁶, pp. 275-275, (corsivo mio).

etimologica, essa rinvia alla dimensione dell'*actio*. L'*hypocrites*, in greco, è l'attore che calca la scena e dissimula, si cela dietro una maschera; tuttavia la dimensione dell'attorialità non esaurisce il ventaglio semantico della parola in questione. L'ipocrisia è apparentata con un termine assai noto al lettore di Kant: il verbo greco *krino*, che vuol dire separo, distingo, giudico, da cui *Kritik*, critica per l'appunto. Anche l'etimo della parola giudizio in tedesco (*Ur-teil*, *Teil* è parte, sezione) rinvia a un'attività di discernimento. Se *krino* denota la matrice giudicativa del termine, il prefisso *hypo* indica uno "stare sotto" al giudizio, una sua messa in sospensione, una falla nel meccanismo. L'ipocrita è colui che per ignavia, o perché riposa nello *Shabbath* del creatore, si astiene dal giudizio.

Nello specifico dell'opera kantiana l'opposizione tra lettera e spirito si riflette in quella tra moralità estrinseca, o legalità, e intrinseca, che costituirebbe la vera morale. La questione si articola, quindi, intorno all'individuazione di una volontà che non sia determinata come volontà di piacere; si tratta allora, per Kant, di capire come la volontà possa determinare se stessa in piena autonomia, senza fare riferimento ad altro. Nella morale kantiana non v'è spazio né per i sentimenti né per le passioni, che attecchiscono come un cancro della ragione, solo uno fra essi viene preso in considerazione da Kant e adoperato come leva archimedeica della sua morale: il sentimento del rispetto. Premessa la nostra fallibilità non possiamo immaginare di entrare in possesso della santità spontaneamente, ma solo mediante il sacrificio, la costrizione, l'autocoazione. Il rispetto, questo «giogo dolce»², in particolar modo nella sua forma di rispetto per la legge, costituisce l'unico principio soggettivo che riveste qualità di movente, «il rispetto per la legge morale - si legge nella *Critica della Ragion Pratica* - è il movente morale unico e indubitabile»³. Esso finisce col coincidere con la moralità stessa, la formula "il dovere per il dovere" non esprime altro che questa tautologia morale. Ma per tornare alla correlazione di presenza/assenza, immanenza/trascendenza, possiamo affermare che in Paolo la manifestazione del sacro viene *dislocata*: Dio non sta, ma viene e la disdetta del luogo di presenza o immanenza indica l'apertura di una eccedenza non di tipo ontologico, bensì escatologico. Nella dialettica alternata tra lo stare e l'invitare a venire, Dio si manifesta nell'assenza, è il vero oggetto d'amore, palesa le strutture tipiche del desiderio, agognato e rinviato, «venga il tuo regno» è l'invocazione d'immanenza del credente. Il problema che a questo punto si pone è: perché il tema del Regno, apparentemente così centrale, manca in Giovanni e nell'epistolario paolino è citato solo tre volte? L'ipotesi suggerita dal Prof. Lettieri è che si sia verificato uno *slittamento* della presenza divina dal regno a qualcos'altro da esso, e questo qualcos'altro sarebbe il Cristo in carne e ossa, il profeta messianico, il Dio incarnato. Il tempio, custode del divino, è ora il corpo di Cristo e il passo di Matteo, «posso distruggere il tempio di Dio e ricostruirlo in tre giorni»⁴ suona come una profezia della morte e resurrezione del Cristo. Paolo, dunque, coglie e radicalizza un motivo già germinale nel cristianesimo delle origini: è in Cristo che Dio non è ma viene, si sottrae per tornare a venire. La presenza è costantemente rinviata, dilatata nel tempo. E l'ulteriorità che il Regno annuncia non è ontologica, ma eventuale. Con l'interpretazione paolina il vero luogo dell'immanenza di Dio diviene la carne mortale resuscitata. Il che sembra paradossale, un'immagina eterodossa, mi ricorda una battuta di spirito di un mio vecchio professore di filosofia morale, il quale ricordava come ogni buon cristiano compisse atti di cannibalismo tutte le domeniche. La concezione della trascendenza dopo Paolo si modifica ulteriormente, vi è una

² *Ibid.*, p. 307.

³ *Ibid.*, p. 291.

⁴ Mt, 26, 61-62.

rielaborazione delle categorie della escatologia primitiva e se è vero che il Paolo di Agostino è un Paolo “addomesticato”, è con Origene e Gregorio di Nissa che si ha la prima formulazione del nucleo della teologia cristiana, ed è con quest’ultimo che si compie la trascendentalizzazione dell’immanenza escatologica. Dio è l’immanente solo come l’infinitamente trascendente: Egli è inattingibile per la creatura finita che, da parte sua, è costantemente protesa verso l’infinità. Tale progresso infinito non giunge mai a completa realizzazione, procede di grado in grado, la beatitudine è un’ascesa infinita, un perenne accrescimento. Questa “cattiva infinità” determina la coesistenza di desiderio e disperazione e ha come suo effetto quello di riattivare una logica della delocalizzazione all’interno di una psicologia platonizzata. La teofania è, in questo senso, nient’altro che un farsi immanente di Dio nell’intelligenza della creatura finita.

Francesco Fronterotta (Università degli studi di Roma)

Il demiurgo e il cosmo generato: immanenza o trascendenza?

La lezione del Prof. Fronterotta su *Immanenza e Trascendenza* si è svolta a partire da un punto di osservazione privilegiato: la funzione del demiurgo nel *Timeo* di Platone. Si tratta, nello specifico, di capire se l’azione artigianale compiuta dal demiurgo, di unione del materiale sensibile con la sua forma intellegibile, è da intendersi come immanente o trascendente al cosmo generato. L’ipotesi del demiurgo è formulata da Platone perché «nessuna generazione può avere luogo senza causa»⁵, costruttore e padre di quest’universo al demiurgo è affidato il compito di conferire la forma e la struttura dei paradigmi ideali alle cose sensibili. Egli opera, dunque, tra il sensibile e l’intellegibile, l’immanente e il trascendente. Il demiurgo si dedica alla costruzione del mondo servendosi dei quattro elementi fondamentali: fuoco, aria, acqua e terra. Ma la mescolanza di questi elementi non è casuale, bensì avviene secondo una proporzione ben determinata, conferendo così al corpo del mondo un’armonica struttura matematica. Tuttavia per essere perfetto l’universo non può sussistere soltanto come un corpo, ma deve possedere anche un’anima che lo renda davvero un vivente completo; il demiurgo produce allora l’*anima mundi*, la cui costituzione segue temporalmente quella del corpo del mondo pur precedendolo costitutivamente; Platone la definisce in effetti “più vecchia” e superiore al corpo, in modo tale che riesca a dirigerlo. Sul perché Platone abbia avvertito il bisogno di “postulare” quest’anima del mondo sono stati scritti fiumi d’inchiostro, l’ipotesi avanzata dal Prof. Fronterotta fa leva su questo ragionamento platonico: tutto ciò che si muove ha in sé il principio del movimento, e tutto ciò che ha in sé tale principio di movimento vive, e ciò che vive è dotato, in ultima analisi, di un’anima. L’anima del mondo pur non essendo una realtà sensibile non è neanche un’idea e non si colloca a pieno titolo nell’intellegibile: adempie piuttosto a una funzione intermedia, presentandosi come il termine medio tra la realtà intellegibile e quella sensibile. Anche la figura del demiurgo è di difficile interpretazione: sembra avere qualcosa in comune con l’opera di un Dio creatore e tuttavia non c’è niente in Platone che possa far ragionevolmente pensare a un monoteismo cristiano. Il demiurgo è sì generoso, ma come nota Armstrong⁶, questa idea della generosità è di rango assai inferiore all’atto gratuito, pervaso

⁵ Cfr. *Timeo* 28 a-c.

⁶ Cfr. A. H. Armstrong, *An Introduction to Ancient philosophy*, Matheun & Co., London 1957, trad. it., Il Mulino, Bologna 1983.

d'amore, del Dio della Genesi. Così le interpretazioni neoplatonizzanti del *Timeo* costituiscono una forzatura del pensiero platonico. Ciò che ci presenta Platone ha più la forma della narrazione mitica che di quella biblica, è una cosmogonia; «questo è il buon demiurgo del *Timeo* (...) che non è il creatore dei cieli e della terra»⁷. Insomma in ultima analisi la domanda da porsi sulla figura del demiurgo è: egli è fuori dal tempo o è nel tempo? Opera da sempre o in base a un'azione determinata? Ancora una volta siamo di fronte a un'aporia di difficile risoluzione: nel primo caso dovremmo pensare che la mediazione demiurgica è in atto già da sempre, e quindi spiegare come poi si dia effettivamente la generazione dell'universo; nel secondo caso, invece, nell'ipotesi di una volontà deliberata del demiurgo, bisognerebbe dare ragione del perché la formazione del cosmo si sia verificata proprio in quell'istante, e a cosa servivano le idee e i materiali prima di questa decisione. Se come spesso accade l'interrogazione filosofica rimane incompiuta, quel che possiamo affermare con un certo grado di consapevolezza è che la figura "mitologica" del demiurgo costituisce il *trait d'union* ontologico fra le cose sensibili e le idee intelleggibili; pur essendo diverso da entrambe, il demiurgo contempla il mondo delle idee per riprodurne l'immagine nel mondo sensibile su cui ha il potere e la capacità "artigianale" di agire; d'altra parte, può agire sul mondo sensibile proprio in quanto ha il potere e la capacità "intellettuale" e "regolativa" di contemplare e riprodurre in esso l'immagine delle idee. Il demiurgo porta a buon fine il compito di *far partecipare* cose e idee, il modello con la copia, la trascendenza e l'immanenza.

⁷ *Ivi*, p. 67.