Katoikizein: appunti per una cosmesi dell'abisso

di Alberto Guido Giovanni Zali

In conclusion to the IX book of the Republic, Socrates invites men of good will to realize a complete identity of theory and practice, inhabiting the intelligible world which they first measured with their gaze. The last two centuries, however, have sanctioned the failure of the Platonic project: the "real world" has finally turned out to be a fairy tale. An infinite ocean has taken its place, as a conflictual hermeneutic space and a perturbing sentinel that accompanies each of our dwellings. This contribution establishes a comparison with Heidegger's work, reinterpreted as a constant attempt to "make a home" in the abysmal enigma that we have become to ourselves. Then, it tries to show an internal aporia to the German philosopher's speech, except to articulate some consideration on the theological antinomy that stands out against the world-abyss. Ultimately cosmology passes into cosmopolitics. Still, the above-mentioned identity is broken: now it is the practice that casts shadows in the pre-cosmic regions of one's constitutive ignorance. Its attempt to give a face to the unknown is thus constantly exposed to the risk of denial.

Keywords: Cosmology, Theology, Cosmopolitics, Nietzsche, Heidegger

«Intorno all'eroe tutto diventa tragedia,
intorno al semidio tutto diventa dramma satiresco;
e intorno a Dio tutto diventa – che cosa? mondo, forse?»[1].

Introduzione

In conclusione al libro IX della Repubblica Socrate rivolge un singolare invito a Glaucone, il quale in fondo non crede che la καλλίπολις progettata dall'amico e maestro possa mai trovare realizzazione sulla terra. Il testo greco ne lascia in ambiguità il senso: «forse è posta in cielo come modello per chi intende guardarlo e guardando ἑαυτὸν κατοικίζειν»[2]. I traduttori hanno per lo più seguito la proposta di Adam, che piega il discorso in senso morale e rende «found a city in himself»[3]. È merito di Vegetti aver mostrato attraverso un'ampia documentazione come il passo abbia da essere inteso altrimenti, significando piuttosto «insediare, trasferire, fare abitare qualcuno o qualcosa in qualche luogo»[4]. Glaucone è così chiamato a un duplice compito: dapprima occorre veda il paradigma posto in cielo, nella sfera ideale di ciò che propriamente si lascia vedere; quindi deve sottrarsi dalle panie della città terrena e storica, trovando in esso dimora. In questo modo la dimensione politica non viene appiattita su quella etica, facendosi anzi per la prima volta *cosmo*politica. Se il con-abitare appropriato o κάλος è possibile solo in riferimento ad un mondo intelligibile, allora gli uomini di buona volontà faranno comunità intorno a quel centro che è mondo vero o verità del mondo. Il modello platonico si espone nondimeno ad una critica forte, giacché è certo lecito mettere in questione lo statuto di una bontà e una verità che si pretendono assolute e il modello proposto nella sua adeguatezza al canone normativo. Il presente dialogo tenta attraverso iperboli argomentative una risposta compiuta a tali problemi e tuttavia non riesce ad essere conclusivo. Ne sancisce icasticamente il fallimento il celebre capitolo de *Il crepuscolo degli idoli*, a Platone ironicamente intitolato:

> «Come il "mondo vero" finì per diventare favola. Storia di un errore. […] Il "mondo vero" – un'idea che non serve più a niente, nemmeno più vincolante – un'idea divenuta inutile e superflua, *quindi* un'idea confutata: eliminiamola!

---

1 - F.W. Nietzsche, *Al di là del Bene e del Male*, in ID., *Opere*, VI, 2, trad. it. di F. Masini, Adelphi, Milano 1972, p. 79.

2 - Platone, *Repubblica* IX 592 b1ss.

3 - J. Adam, *The Republic of Plato. Edited with critical notes, commentary and appendices*, vol. II, Cambridge University Press, Cambridge 1907, p. 369.

4 - M. Vegetti, *Il potere della verità. Saggi platonici*, Carocci Editore, Roma 2018, p. 185.

(Giorno chiaro; prima colazione; ritorno del *bon sens* e della serenità; Platone rosso di vergogna; baccano indiavolato di tutti gli spiriti liberi)»[5].

Cosa ci resta d'abitare quando il mondo vero diventa favola? Col mondo vero è tolto anche quello apparente. Solo rimane il mezzogiorno, iletica superficie e momento dell'ombra più corta. Tolto il mondo, tutto si fa Dio. Simile conseguenza non è però forse necessaria e comunque va conquistata. In pieno spirito nietzschiano scegliamo di mettere tra parentesi la risalita nell'eidetico nella sua pretesa epistemica. Ecco che il prigioniero, che a fatica si libera dai vincoli della δόξα, si porta sulla soglia della caverna e intravede nell'oltrepassante solo l'oscuro, che lo restituisce in una rinnovata consapevolezza a sé stesso. L'uomo dovrà allora apparire come enigma inesorabile, tale per cui «il puro *che è* si manifesta; il donde e il dove restano invece nascosti»[6]. Questo è però il *Gesichtspunkt* da cui muove l'ermeneutica heideggeriana dell'esistenza, le cui ricerche sul significato di mondo possiamo qui riprendere con profitto. Un primo momento del presente contributo intende così mettere a fuoco il legame tra abitare e mondo nel "primo" Heidegger (I). Ciò dovrebbe consentire un più consapevole accesso ad alcune conferenze degli anni '50, che ripensano a modi positivi di abitare il mondo fattosi enigma sotto il segno di pensiero, poesia e sacrificio (II). Infine proveremo a mostrare un'aporia interna al discorso heideggeriano, che da una parte ci riporta in prospettiva alle tesi di Nietzsche e dall'altra ci consente di problematizzare finanche quest'ultime e articolare alcune considerazioni in proprio per una cosmesi dell'abisso in chiave cosmopolitica (III).

I. Dell'abitare: Esserci e mondo nel primo Heidegger

Una delle più brillanti tematizzazioni dello stretto nesso che tiene insieme "mondo" ed "abitare" è stata forse fornita nello scorso secolo da Heidegger, che nel suo capolavoro del '27 nota il carattere derivativo dell'accezione di mondo come natura o totalità formale delle cose semplicemente-presenti[7]. Dopo una prima ostensione dell'esistenza come essere dell'Esserci che è sempre mio, posto che questa è in primo luogo un avere-da-essere secondo possibilità che di volta in volta le competono, l'analitica esistenziale si approfondisce in un'interpretazione

5 - F.W. Nietzsche, *Il crepuscolo degli idoli*, in ID., *Opere*, VI, 3, trad. it. di F. Masini e R. Calasso, Adelphi, Milano 1970, pp. 75-6.

6 - M. Heidegger, *Essere e Tempo*, trad. it. di P. Chiodi e F. Volpi, Longanesi, Milano 2020, pp. 167-8. D'ora in poi SZ.

7 - *Ibid.*, pp. 85ss.; 243ss. Sul significato del κατοικίζειν ci rifacciamo alle importanti annotazioni di M. Vegetti, *Il potere della verità*, cit., pp. 183-6.

dell'essere-nel-mondo. Subito occorre una precisazione: che rapporto esprime il "nel" o l'in-essere? Si tratta di una qualche forma di inerenza, al modo in cui diciamo che un corpo si trova nella stanza o l'acqua nel bicchiere? Invero, se l'essere-nel-mondo ha da essere compreso come determinazione dell'esistenza e cioè in chiave esistenziale, esso dovrà lasciarsi indicare il proprio senso dall'Esserci e non già dagli enti da esso differenti[8]. Si tratta di uno snodo importante, che può apparire ingiustificato e di cui pochi commentatori hanno riconosciuto il fondamento argomentativo[9]. Ad ogni modo non conviene in questa sede tentare questioni ermeneutiche spinose, ché il presente non vuole essere lavoro filologico e l'opera heideggeriana è solo uno spunto per articolare alcune considerazioni teoretiche in proprio. Come intendere allora l'in-essere nel suo senso esistenziale?

> «*In* deriva da *innan-*, abitare, *habitare*, soggiornare; *an* significa: sono abituato, sono familiare con, sono solito…; esso ha il significato di *colo*, nel senso di *habito* e *diligo*. L'ente a cui l'in-essere appartiene in questo significato è quello che noi abbiamo connotato come l'ente che io sempre sono. L'espressione *bin*, sono, è connessa a *bei*, presso. Io sono significa di nuovo: abito, soggiorno presso… il mondo, come qualcosa che mi è familiare in questo o quel modo»[10].

Essere-nel-mondo vuol dire quindi "fare casa", preoccuparsi di cose che di volta in volta ci coinvolgono, secondo possibilità articolate in un orizzonte di senso. Così le cose non mi vengono mai incontro in forma neutra, strutturandosi piuttosto in una trama di rapporti e significati orientati in vista dell'Esserci che li comprende. Il termine comprendere (*Verstehen*) viene utilizzato in senso ampio, come «essere in grado di fare qualcosa, esserne all'altezza, saper fare, potere»[11]. Si tratta cioè di un sapere pratico-orientativo, congiunto a quel movimento attualizzante che si è visto essere cifra dell'esistenza umana. Dal momento poi che il suddetto sistema

---

8 - SZ, pp. 74ss.

9 - Così scrive D. Venturelli, *Sul carattere rivelativo della situazione emotiva*, in F. Camera, E. Simonotti, E. Colagrossi (a cura di), *Emozioni, affetti, sentimenti: tra natura e libertà*, Mimesis, Milano-Udine 2020, p. 152: «solo mediante l'angoscia comprendo in che cosa consiste propriamente il moto della deiezione». Ma occorre forse generalizzare e dire – solo tenendomi risoluto nel nulla del mondo dischiusomi nell'angoscia, comprendo autenticamente mondo ed Esserci nella sua libertà finita. L'inizio esistentivo di *Essere e Tempo* è la sua fine.

10 - SZ, pp. 74-5.

11 - *Ibid.*, p. 177. Ma cfr. anche M. Heidegger, *Seminari*, trad. it. di F. Volpi, Adelphi 1992, pp. 99-100: «*Verständnis*, comprendere, va inteso […] nel senso originario di Vorstehen, presiedere a qualcosa: soffermarsi davanti, […] essere forti abbastanza per sostenerlo». H.G. Gadamer, *Verità e Metodo*, trad. it. di G. Vattimo, Bompiani, Milano 2000, pp. 663-667, nota invece una certa affinità tra sapere pratico e comprendere ermeneutico, consistendo entrambi in un «intendersi» (τῷ αὐτῷ εἰδέναι).

di relazioni costituisce «la mondità del mondo»[12], la comprensione sarà in primo luogo comprensione di un mondo. Passaggio questo che offre il destro di recuperare alcune importanti indicazioni contenute nel saggio del '28 *Sull'essenza del fondamento*, dove il plesso comprensione-mondo viene approfondito in ordine al problema del fondamento e della libertà.

> «Il mondo, in quanto è di volta in volta la totalità concreta di ciò in-vista-di cui un Esserci esiste, è portato innanzi-a-sé da questo Esserci stesso. Questo portare innanzi a sé, questo produrre il mondo, è il progetto originario delle possibilità dell'Esserci, il quale, nel mezzo dell'ente, deve potersi rapportare all'ente stesso. Ma il progetto di un mondo […] è anche sempre un sovraprogetto del mondo progettato sull'ente»[13].

Pro-gettando, l'Essere fa mondo: scandisce l'orizzonte di senso che già sempre sopravviene all'accadere di ogni ente. Poiché il mondo è però un esistenziale, più corretto sarebbe affermare che l'Esserci si fa (mondo) e progetta sé medesimo. Ciò che, progettando, propone e contrappone a sé stessa un in-vista-di è però libertà, la quale solo «può far sì che per l'Esserci un mondo sussista e si faccia mondo»[14]. Il mondo viene a dipendere dalla libertà e si mostra così in qualche misura infondato, essendo invece la libertà «la sorgente del fondamento in generale»[15] e «libertà per il fondamento». Che il fondamento scaturisca dalla libertà deve fare problema, giacché muovendosi questa entro uno spettro di possibilità finite importerà una negatività e un ἄλογον originario. In quanto fondamento del fondamento, essa si mostra ad un tempo come assenza di fondamento e abisso dell'Esserci (*Abgrund des Daseins*). La comprensione è così nella sua radice opaca, ciò che giustifica da un lato il suo essere coinvolta in un gioco di enti di cui non dispone mai totalmente; dall'altro il suo non possedere mai pienamente sé stessa, sì che l'Esserci non può scegliere di scegliere di scegliere o di non scegliere ed è piuttosto obbligato a insistere nella scelta tra scelta e non scelta.

Se a questo punto è concessa una calata nell'ontico, è possibile osservare la dinamica ora descritta nel quotidiano commercio con gli enti. Ciascuno di noi è capace di ritrovare un certo utensile in un ambiente familiare, farne uso, quindi dedicarsi ad altro senza con ciò riflettere su quanto avvenuto e sulle sue motiva-

---

12 - SZ, p. 114.

13 - M. Heidegger, *Dell'essenza del fondamento*, in Id., *Essere e Tempo*, trad. it. di P. Chiodi, UTET, Torino 1969, p. 661.

14 - *Ibid.*, p. 666.

15 - *Ibid.*, p. 667. Su libertà e fondamento cfr. M. Casucci, *L'essenza della libertà*, Rocco Carabba, Lanciano 2007, pp. 83-100; V. Perego, *Finitezza e libertà. Heidegger interprete di Kant*, Vita e Pensiero, Milano 2001, in part. pp. 70-78.

zioni. Anche qualora l'utensile si riveli difettoso, dopo un primo momento di fastidio, subito viene in mente di recarsi nel negozio vicino e acquistarne uno nuovo. Il problema è presto tolto. Questa seconda eventualità è tuttavia interessante per almeno due motivi. In primo luogo il mondo si svela come condiviso, sulla scorta di una apertura strutturale e costitutiva del singolo all'altro uomo (nell'esempio: il gestore del negozio)[16]. In secondo e più importante luogo quella sensazione di fastidio provata al fallimento del proprio progetto dice di un'opacità che silenziosa insidia il rapporto di familiarità intrattenuto col mondo. Quando qualcosa non va come dovrebbe, sia pure per un breve lasso di tempo, non ci sentiamo a nostro agio: qualcosa non è in nostro potere, e questo potenzialmente ci logora come un tafano. Ma per fortuna i negozi tengono aperti a lungo e così siamo liberi di porre rimedio e ritornare alle solite occupazioni. Fatto sta che il negativo filtra ovunque, e l'immane potenza del già-stato grava su ogni infinitamente più piccolo non-ancora. Lo mostra benissimo il §30 di *Essere e Tempo*, dedicato alla paura come modo della situazione emotiva. Rivelando il minaccioso nella sua prossimità, questa apre infatti l'Esserci «al rischio, al suo esser-abbandonato a sé stesso»[17]. Essa mostra cioè l'eventualità che il progettare contingente naufraghi in un qualche ostacolo, interrompendo quel processo di cosmesi che dipinge cari simboli sull'abisso. Lì il mondo rischia di rivelarsi prigione asfittica in cui è triste abitare: nella paura si presenta lo s-fondamento del senso. È però nell'angoscia che il mondo si manifesta nella sua totale insignificanza. Mentre ad incutere timore è un qualche ente intramondano, «il davanti-a-che dell'angoscia è l'essere-nel-mondo come tale»[18]. Che esso non sia niente di ontico dice in negativo che la totalità degli utilizzabili e delle semplici presenze perde ogni importanza, mostrandosi come insignificante. La rete di rimandi non è interrotta, ma il suo senso è tenuto in sospensione. L'angoscia porta con sé un certo senso di spaesatezza, intonata da una generale condizione di *Unheimlickheit*[19]. L'in-essere è nondimeno stato determinato come essere familiare con, abitare presso, fare casa. Nell'angoscia «la familiarità quotidiana si dissolve»[20] e «l'in-essere assume il modo essenziale del non-sentirsi-a-casa-propria», che

---

16 - Sull'intersoggettività in Heidegger cfr. S. Bancalari, *L'altro e l'esserci. Il problema del* Mitsein *nel pensiero di Heidegger*, Cedam, Padova 1999; F. Camera, *Sotto il segno di Hermes. Pensare in prospettiva ermeneutica*, Il nuovo Melangolo, Genova 2011, pp. 93-115.

17 - SZ, p. 175.

18 - *Ibid.*, p. 227.

19 - Il perturbante, dall'ormai canonica traduzione italiana del saggio di Freud del 1919; ma letterale: il non-sentirsi-a-casa-propria. Cfr. C. Resta, *Ospitare l'estraneo. Freud, Heidegger e la Unheimlichkeit*, in AA.VV., *Sessuale Destino Scrittura. Ai margini della psicoanalisi*, Franco Angeli, Milano 1998, pp. 135-154.

20 - SZ, p. 230.

dal punto di vista ontologico-esistenziale deve essere concepito come il fenomeno più originario. Se le cose stanno così, il quotidiano fare-casa è cosmesi nel senso contemporaneo del termine: tentativo di abbellire un sistema entropico come *divertissement* pascaliano, gioco di forme a rendere familiare il mostro in una tragedia senza eroi, che ha del grottesco. Costretto a scegliere, l'uomo sceglie di non sceglier(si): ovverosia, paradossalmente, sceglie di scegliere tra una pluralità immensa di discorsi che, melodia monotòna, hanno l'unico scopo di far tacere il nulla nel rumore più crasso. Per contro, cosa avverrebbe qualora l'Esserci sostasse nella nullità del proprio sé stesso, libero per la propria libertà-gettata? Egli non si trarrebbe fuori dal mondo, essendo questo di lui costitutivo. Il mondo piuttosto gli verrebbe restituito sotto una nuova luce, come enigma insondabile nell'oscurità della sua provenienza e della sua destinazione. Un mondo trasfigurato, dunque, per un uomo fattosi «luogotenente del nulla»[21], abitante di uno spazio-tempo kenotico in cui gli enti accadono (apparentemente) senza perché. Che tipo di abitante è un uomo di tal fatta?

II. Abitante del mondo: il poeta, il pensatore e il sacerdote

2.1. In un bel passo di *Essere e Tempo* l'uomo che si porta nello spazio perturbante del sé stesso accade in una «libertà appassionata, affrancata dalle illusioni del Si, effettiva, certa di sé stessa e piena di angoscia»[22]. Una risolutezza di tal fatta scaturisce dalla comprensione delle possibilità fondamentali che effettivamente convengono ad un Esserci, alla cui «sobria angoscia» si accompagna una «gioia agguerrita»[23]. Prima di tentare una ricognizione delle figure che una vita così divenuta può assumere, occorre tuttavia portare l'attenzione sullo slittamento semantico subito dal termine "mondo". Si è visto come nell'opera del '27 esso designi la totalità di rimandi orientata in vista dell'Esserci, che la comprende e progetta. In questo contesto può essere utile ricorrere al vocabolo greco "κόσμος", il cui significato proprio è quello di ordine secondo la misura, la convenienza e la proporzione[24]. In una breve cronistoria del concetto di mondo, Heidegger nota come già la filosofia antica pensasse nel cosmo «il come dell'ente nella sua totalità»[25] e non già una regione delimitata dell'ente. Esso esprime cioè il senso dell'essere dell'en-

21 - Così M. Heidegger, *Che cos'è metafisica?*, trad. it. di F. Volpi, Adelphi, Milano 2001, p. 60. D'ora in poi WM.

22 - SZ, p. 318.

23 - *Ibid.*, p. 369 (trad. modificata).

24 - Triade che in Platone, *Gorgia* 508a1ss., dice i caratteri propri del bello.

25 - M. Heidegger, *Dell'essenza del fondamento*, cit., p. 644.

te, che però è progettato in una comprensione dall'Esserci umano. Importante è qui il riferimento ad Eraclito, DK 22B89: «Per i desti unico e comune il mondo, mentre ogni dormiente si volge a un mondo proprio». L'interpretazione del filosofo tedesco è qui tendenziosa, dacché il mondo unico e comune viene assimilato al mondo pubblico e deiettivo della δόξα e non già alla sua verità demistificante. Influisce forse la comprensione cristiana di mondo, poco dopo richiamata, per cui κόσμος vuol dire «la forma fondamentale dell'Esserci umano lontano da Dio, il carattere puro e semplice dell'essere dell'uomo»[26]. Per l'oscuro di Efeso mondo non è tuttavia stigmate dell'inautentico, bensì Λόγος abissale e pre-cedente ogni interpretazione che gli inesperti ne forniscono. Costoro considerano infatti la parte separata dal concreto – si astraggono in visioni unilaterali ed arbitrarie del tutto, «distinguendo secondo natura ciascuna cosa e dicendo com'è»[27]. Così la voragine in cui già sempre soggiorniamo, se mai filtrasse nei sogni dei dormienti a precipitare nell'insignificanza i loro λόγοι, si mostrerebbe come ἄλογον lacerante. Parimenti, l'essere heideggeriano non si lascia ridurre all'essere di volta in volta compreso, ché la comprensione è anzi per lo più incomprensione falsificante e occultante. Come emerge nel saggio del '43 *Sull'essenza della verità*, la velatezza dell'ente in totalità che accade con lo svelamento del singolo ente «è più antica di ogni evidenza di questo o quell'ente» e «dello stesso lasciar-essere, che, mentre svela, tiene già velato e in rapporto al velamento si comporta»[28]. Il velato è però il mistero, che domina e pervade ogni rapporto dell'uomo all'ente come provenienza abissale del dono, libertà originaria preordinata a quella dell'Esserci[29]. L'uomo che si ri-tiene in angoscia e gioia nella piega del proprio sé stesso si ritrova così chiamato a custodire il mistero che lo abita, dominandolo e lasciandolo essere ad un tempo. In tanto che si appropria di sé medesimo, l'Esserci si espropria al proprio fondo abissale

---

26 - *Ibid.*, p. 646.

27 - DK 22B1. Ma M. Heidegger, *Seminari*, cit., pp. 19-37 riconosce ad Eraclito la dignità di pensatore iniziale e interpreta in questo senso.

28 - M. Heidegger, *Sull'essenza della verità*, in Id., *Segnavia*, trad. it. di F. Volpi, Adelphi, Milano 1987, p. 149. Si tratta del noto passo in cui Heidegger individua la svolta (*die Kehre*), la quale trapassa il *pensiero* dell'Essere nel pensiero *dell'Essere*. Non occorre esasperare la discontinuità rispetto a *Essere e Tempo*, in cui comunque il progetto dell'Esserci, in quanto gettato, risulta già inscritto nel getto dell'Essere (secondo la felice espressione di cui M. Heidegger, *Lettera sull'«umanismo»,* trad. it. di F. Volpi, Adelphi, Milano 1995, p. 51).

29 - Ciò che delinea una dinamica aletheiologica che M. Heidegger, *Tempo ed Essere*, trad. it. di E. Mazzarella, Guida, Napoli 1980, p. 106, descrive nei termini di un «dare che dà solo il suo dono, ma che, in questo darsi, si cela e si sottrae». Su libertà dell'Esserci e dell'essere, cfr. almeno C. Esposito, *Kausalität als Freiheit: Heidegger liest Kant,* in «Heidegger Studies», 20 (2004), pp. 121-25; L. Pareyson, *Heidegger: la libertà e il nulla*, La Buona Stampa, Ercolano 1990, pp. 38-51.

e si es-pone ad un'alterità incommensurabile, perché essa stessa misura. Così facendo, ne fa memoria e la custodisce. L'accadere del mistero viene negli scritti successivi agli anni '30 nominato anche come accadere di un mondo, farsi mondo (*es weltet*). Queste indicazioni ci consentono forse di riprendere con più consapevolezza due conferenze del '51, in cui Heidegger ripensa in forma essoterica la figura del luogo-tenente del nulla come abitante del mondo.

2.2. La prima di queste conferenze mette a tema il rapporto tra costruire, abitare e pensare. Se l'opinione corrente pensa l'abitare come il fine del costruire, è solo perché manca di quel pensiero essenziale alla luce del quale «il costruire è già in sé stesso un abitare»[30]. Che l'abitare non sia riducibile all'usufrutto di abitazioni si lascia mostrare con alcuni semplici esempi: un camionista è a casa propria sull'autostrada, l'operaia nella filanda, l'ingegnere nell'industria idroelettrica per cui lavora etc. Essere a casa si dice cioè in molti modi. Come intendere allora il costruire?

> «L'antica parola altotedesca per *bauen* [costruire], è *buan*, e significa abitare. Che vuol dire: rimanere, trattenersi. […] *Bauen*, *buan*, *bhu*, *beo* sono infatti la stessa parola che il nostro *bin* nelle sue forme […]. Che cosa significa allora: *ich bin*? L'antica parola *bauen*, a cui si ricollega il *bin*, risponde: *ich bin, du bist* vuol dire: io abito, tu abiti. Il modo in cui tu sei e io sono, il modo in cui noi uomini siamo sulla terra, è il *Buan*, l'abitare. Esser uomo significa: essere sulla terra come mortale; e cioè: abitare»[31].

Il collegamento qui tentato non ci è nuovo, che anzi ripropone in variazione il passo pocanzi riportato di *Essere e Tempo*. Anche in questo caso l'essere dell'uomo è segnato da una costitutiva "abitatività": essere-nel-mondo è ora essere sulla terra come mortale. Esistenziale, questo, che si dispiega dipoi secondo modalità differenti, a seconda delle quali può voler dire custodia e coltivazione di ciò che cresce (*d.h. den Acker bauer*) o produzione ed erezione di costruzioni (*d.h. einen Tempel bauer*). Il tratto fondamentale dell'abitare consiste ad ogni modo in un avere cura, come il gotico *wunian* da cui *wohnen* sembra suggerire. È forse d'uopo precisare che simili considerazioni linguistiche muovono da una comprensione previa e svolgono pertanto una funzione euristica. La cura dice in questo senso la to-

---

30 - M. Heidegger, *Costruire abitare pensare,* in Id., *Saggi e Discorsi*, trad. it. di G. Vattimo, Mursia, Milano 1991, p. 97.

31 - *Ibid.* Una rilettura della conferenza viene offerta dal lavoro monografico di V. Cesarone, *Per una fenomenologia dell'abitare. Il pensiero di Martin Heidegger come oikosophia*, Marietti, Genova 2008; più sinteticamente A. Osti, *"Abitare e Costruire. Per Una Lettura Dell'Accadere Come Evento-Appropriazione Della Quadratura",* in AA.VV., *Abitare. Terre Identità Relazioni. Atti del X Convegno Interdisciplinare dei dottorandi e dei dottori di ricerca (Roma, 13-14-15 giugno 2018)*, Roma, Universitalia 2020, pp. 19-41.

talità formale dell'essere umano[32], che è un soggiornare dei mortali sulla terra. Anche in questo punto l'impianto di fondo dell'opera del '27 risulta confermato.

> «Ma sulla terra significa già sotto il cielo. Entrambi significano insieme rimanere davanti ai divini e implicano appartenenza alla comunità degli uomini. C'è una unità originaria entro la quale i Quattro: terra e cielo, i divini e i mortali, sono una cosa sola. [...] I mortali abitano nel modo dell'aver cura della Quadratura nella sua essenza. L'abitante aver cura è quindi quadruplice»[33].

Le categorie di cui abbiamo finora fatto uso sembrano ora non tenere più. Che cos'è la Quadratura perché i mortali possano in essa abitare? E come si esplica tale abitare "quadruplice"? Giova tentare una breve incursione in una conferenza di poco precedente in cui libero gioco mediante il quale i quattro poli della quadratura si rinviano nel reciproco differenziarsi viene chiamato "mondo"[34]. Il gioco di specchi che coinvolge i quattro significandoli non è ancora venuto in chiaro. Tuttavia esso è in un singolare rapporto di identità con quel mondo che abbiamo determinato prima come fuga e cosmesi dell'abisso, quindi come mistero che lascia essere gli enti in tanto che si trattiene. La quadratura ha qualcosa a che fare con il lasciar-essere gli enti, dacché il farsi-mondo che le è proprio accade solo al farsi-cosa della cosa: «la cosa coseggia e riunisce il mondo»[35]. Il mondo accade di volta in volta nella cosa, al modo in cui il velato accade nell'apertura di questo o di quell'ente. La presente analogia si mantiene ancora in una certa problematicità, posta in rilievo dal fatto che Heidegger poco dopo si chiede quando le cose vengano in quanto cose. Cosa sia la cosa e soprattutto quando la cosa sia cosa non è affatto ovvio. Il quando indica una limitazione, circa la quale veniamo subito avvertiti: «esse non vengono in forza di operazioni dell'uomo, ma neppure senza la vigilanza dei mortali»[36]. La vigilanza dei mortali richiede a sua volta «il passo indietro dal pensiero puramente rappresentativo, cioè spiegante-fondante al pensiero rammemorante». Il mondo accade propriamente all'accadere della cosa, vigilata nel pensiero rammemorante dai mortali nel passo indietro. Il pensatore appare qui in una relazione privilegiata col mondo, sì che questo si destina in quanto tale all'uomo solo per il suo fare memoria, il quale custodisce la cosità nella cosa. Che cos'è il mondo perché il fare memoria del pensatore sia da esso abbisognato e cosa il

---

32 - SZ, pp. 233ss.

33 - M. Heidegger, *Costruire abitare pensare*, cit., p. 100.

34 - M. Heidegger, *La cosa*, in Id., *Saggi e Discorsi*, cit., p. 119: «Il facente-avvenire-trasproprianteg gioco degli specchi della semplicità di terra e cielo, divini e mortali, noi lo chiamiamo il mondo. Il mondo è (*west*), in quanto si fa mondo».

35 - *Ibid.*, p. 120.

36 - *Ibid.*, p. 121.

pensiero rammemorante? La seconda conferenza di cui abbiamo fatto menzione ad inizio paragrafo ci consente di riprendere il problema in prospettiva, dicendo prima qualcosa del poetare. Scrive Heidegger: «è il poetare che, in primissimo luogo, rende l'abitare un abitare»[37]. L'essenza del poetare richiede di essere pensata come «un far abitare, come un costruire, e forse anzi come il costruire per eccellenza». Il poetare non è così un modo tra gli altri dell'abitare, e sospende invece il coltivare-costruire con cui l'uomo si rende nel quotidiano pieno di merito. A partire da questa sfera all'uomo è concesso guardare in alto verso i celesti o i divini, guardare che misura il frammezzo tra il cielo e la terra, cui rimane legato.

> «L'uomo, in quanto uomo, si è già sempre misurato rispetto a qualcosa di celeste e con qualcosa di celeste. […] l'uomo si misura con la divinità. Essa è la misura con cui l'uomo fissa le misure del suo abitare del suo soggiorno sulla terra sotto il cielo. […] L'abitare dell'uomo sta in questo misurare-disporre la dimensione guardando verso l'alto; nella dimensione il cielo e la terra hanno parimenti il loro posto»[38].

Questo passo è interessante per tre motivi. In primo luogo il gioco di specchi dei Quattro viene descritto sotto la specie dell'uomo, in una prospettiva ermeneutica vicina a quella del "primo" Heidegger. L'uomo misura sé medesimo e il proprio soggiorno sulla terra nell'oltrepassamento, guardando verso l'alto. Nei termini di cui *Essere e Tempo*: «il progetto primario della comprensione dell'essere dà il senso»[39], ovvero imprime una direzione al nostro abitare. La misura al misurare è fornita nel cielo dalla divinità, «nel modo in cui il Dio che rimane nascosto proprio come tale è manifesto mediante il cielo»[40]. Il cielo è l'umbratile attraverso il quale filtra la luce: inoltrepassabile sfondo *quoad nos*, che custodisce il nascosto nel suo nascondersi come il *peut-être* del senso. Lo sguardo *a parte hominis*, che poi è metodologicamente primo, ci consente dunque di articolare un secondo ordine di considerazioni. Il mondo come insieme dei Quattro vede l'abitare come momento costitutivo. Il che significa che al suo accadere co-accade il disporsi dei mortali in-vista-del divino, per come esso filtra nel celeste. Questo disporsi intona e dispone a sua volta la terra su cui l'uomo poeticamente soggiorna. Come avviene questo soggiorno? Costruendo. Il senso del costruire è dato dal prendere misura. La prima conferenza sembra soffrire pertanto di un'insufficiente posizione interpretativa, in tanto che comprende l'abitare sotto la specie del costruire inteso ora come coltiva-

---

37 - M. Heidegger, *Poeticamente abita l'uomo*, in Id., *Saggi e Discorsi*, cit., p. 126.

38 - *Ibid.*, p. 131.

39 - SZ, p. 385. Posto che la comprensione è sempre contro-getto, che corrisponde autenticamente o inautenticamente al getto dell'essere (si veda M. Heidegger, *Lettera sull'«umanismo»*, cit., p. 73).

40 - M. Heidegger, *Poeticamente abita l'uomo*, cit., p. 132.

zione di campi, ora come erezione di edifici. Il poeta è però capace di poetare «sempre soltanto nella misura in cui la sua essenza è trasproprіata a ciò che da parte sua ama e rende possibile l'uomo»[41]. Ciò che ama l'uomo è l'essere (*Seyn*) che, ritraendosi nello spazio sacro del suo mistero dove solo possono essere i divini e Dio, lascia essere l'uomo in quanto mortale[42]. Il poeta è cioè colui che si tiene in intimità col mistero, che dà voce al silenzio. Purtroppo i poeti dicono molte bugie, secondo il detto prima platonico e poi aristotelico. Bisognerà quindi guardarsi dal loro dire, ché i più potrebbero sovrapporre in cacofonia la propria voce alla silenziosa voce del nulla, desiderosi di fama o di oblio. Per questo al poeta conviene s'accosti il pensatore. Il pensare è essenziale all'abitare, così come lo è il costruire. È quando l'uomo *riflette* sulla propria sradicatezza che questa cessa di essere miseria e si fa appello a erigere luoghi capaci di apportare la Quadratura nelle cose. Che la cosa sia cosa fino in fondo, sì da consentire il con-venire del mondo in essa, dipende cioè da una riflessione capace di sottrarci ad una condizione per cui, già sempre costruendo, non siamo mai propriamente a casa. Il pensiero rammemora: «in ogni ripensare e in ogni rammemorare deve certo esserci un pensiero che pensi in modo essenziale la verità dell'essere»[43]. Il dispiegarsi compiuto della Quadratura nei luoghi del nostro abitare riposa dunque nella parola poetica che prende a misura i cenni del divino nel cielo, nel dire di un pensiero che si sottrae all'oblio del velato e fa memoria del mistero. Poetare e pensare vengono quindi ad incontrarsi nel medesimo, il quale «è la reciproca appartenenza del differente a partire dalla riunione operata dalla differenza»[44]. Dove localizzare il medesimo?

2.3. Una risposta soddisfacente all'interrogativo che precede richiederebbe quantomeno che si prendessero in analisi saggi e conferenze confluite nel volume *In cammino verso il Linguaggio*, ciò che qui non è possibile fare[45]. Ci limitiamo pertanto ad alcune annotazioni che introducono ad una terza figura, quella del sacerdote. A offrirci il filo conduttore sarà il fenomeno del mondo. Introdotto dapprima come orizzonte di senso dell'ente in totalità progettato e compreso, il mondo si è rivelato abisso e mistero al quale siamo sempre in subordine. La comprensione è

---

41 - *Ibid.*, p. 131.

42 - La progressione mistero-sacro-divini-Dio, che giustifica lo slittamento semantico dell'idea di mondo che si è provato a riprodurre, è esposta in M. Heidegger, *Lettera sull'«umanismo»*, cit., pp. 85-6.

43 - WM, pp. 82-3.

44 - M. Heidegger, *Poeticamente abita l'uomo*, p. 129. Vedi anche WM, p. 85: «Il pensatore dice l'essere. Il poeta nomina il sacro. […] non sappiamo niente sul dialogo tra il poeta e il pensatore, che abitano vicini su monti lontanissimi».

45 - Imprescindibile la bella introduzione di Caracciolo a M. Heidegger, *In cammino verso il linguaggio,* trad. it. di A. Caracciolo e M. Caracciolo Perotti, Mursia, Milano 2019, pp. 8-20.

così il contro-getto nel cui tramite il mortale decide se appropriarsi espropriandosi al proprio enigma o espropriarsi appropriandosi degli enti. Pensatori e poeti esistono autenticamente o appropriatamente insistendo nel contraccolpo che rovescia il piano ontico e lo mostra bucato. I πράγματα rinviano ad un'alterità differente come al proprio significante ultimo, alterità che pensatori e poeti guardano in una distale vicinanza. In quest'alterità si cela il nascosto, che è misura per l'abitare e financo per il costruire. Il mondo dice allora il gioco di specchi che tiene i mortali al cielo, come al luogo del divino che vivifica la terra. Perché mondo sia in senso pieno, l'abitare umano deve rendersi trasparente ad esso. Trasparenza ad un'opacità, alle tinte cerulee del crepuscolo che manifestano la finitudine del nostro sguardo. Pensatori e poeti hanno in comune questo riportarsi nel silenzio, in un percepire raccolto che già nel saggio del 1943 è chiamato «il ritegno del lasciar essere»[46]. Risoluti nell'ascolto, essi abdicano ad ogni ulteriore appropriazione e si lasciano espropriare dalla non proprietà del proprio. Il ritegno risponde al richiamo dell'essere, unica necessità «che obbliga non costringendo, ma creando il bisogno che viene soddisfatto nella libertà del sacrificio»[47]. Per esso l'umanità si prodiga nella salvaguardia della verità dell'essere, che diventa misura contro ogni umanismo del *solus homo mensura*.

> «Nel sacrificio avviene quella segreta gratitudine che, unica, consente di apprezzare la gratuità con cui l'essere, nel pensiero, si è trasmesso all'essenza dell'uomo, affinché questi, nel riferimento all'essere, assuma la guardia dell'essere. […] Se non ci fosse un ringraziare nascosto nel fondamento essenziale dell'uomo storico, allora questi non sarebbe mai in grado di pensare»[48].

Parafrasando Nietzsche: a colui che guarda a fondo nell'abisso, il religioso guarda dentro. Il pensatore e il poeta si riscoprono modi di un'unica figura, quella del sacerdote o del pastore che salvaguardia e rende grazie nel *sacrum facere*. E l'intrinseca religiosità dell'esistenza è forse vero *leitmotiv* nella pluridecennale produzione dello Heidegger, che già nel WS 1919-20 esortava a «fare tutto con la religione e non in base alla religione», di modo che essa accompagni «ogni fare

---

46 - M. Heidegger, *Sull'essenza della verità*, cit., p. 146. Id., *Domande fondamentali della filosofia*, trad. it. a cura di U.M. Ugazio, Mursia, Milano 1998, pp. 9-10, definisce il ritegno «lo stato d'animo fondamentale della filosofia, ossia della filosofia a-venire». Sul ritegno A. Caputo, *Heidegger e le tonalità emotive fondamentali (1929-1946)*, Franco Angeli, Milano 2005, pp. 237ss.

47 - WM, p. 81.

48 - *Ibid.*, p. 82. Accolgo le note alla 4a edizione del '43 che invertono come nel testo riportato l'originale «se non ci fosse un pensare nascosto […], non sarebbe mai in grado di ringraziare». Oltre Heidegger si potrebbe forse reiterare questa inversione al passo che segue: «il ~~ringraziare~~ pensare e il poetare scaturiscono in modo diverso dal ~~pensare~~ ringraziare iniziale, di cui essi fruiscono».

della vita come una musica sacra»[49]. Il sacerdote di un Dio ignoto – ecco il modo in cui l'uomo è chiamato ad abitare un mondo. La progressione sopra presentata rivela tuttavia una stonatura che la inficia nel risultato e ci spinge a pensare oltre. Non è infatti detto che l'indisponibile mistero dell'essere sia spazio dell'ultimo Dio, diaframma che consente l'accadere delle cose in libertà. L'azzurro del cielo parla della nostra condizione crepuscolare, ché noi invero non sappiamo se esso preluda alla notte oppure al giorno. *Dämmerung*: il massimamente ambiguo, sospeso nell'oscillazione più antica tra alba e tramonto, tramonto e alba. È ben possibile che pensatori e poeti prestino ascolto propriamente al niente materico, e che il loro gioco di risposta sia in realtà evento ermeneutico mediante il quale il mondo si pensa e inganna. Una simile eventualità ci costringe a pensare ancora una volta i rapporti tra mondo e abitare, sotto l'ipoteca dell'antinomia.

III. Insediarsi nell'antinomia: sospensione e posizione di un mondo

Due operazioni non sono lecite all'uomo, cui provenienza e destinazione restano ignote. Da una parte non gli è dato proiettare nell'abisso le proprie troppo umane aspirazioni di senso; d'altra parte non può limitarsi a custodire il mistero senza che la custodia trapassi in attesa e l'attesa in assenso alla possibilità del senso. Costretto a fare casa sul baratro, ché esso è anzi località originaria, l'uomo scopre sé stesso lacerato in antinomia. Sul piano teorico ed entro i limiti della ragione filosofica, egli dovrebbe fare a rigore esercizio di epochè. Sul piano pratico non può mai sottrarsi alla scelta e alla proiezione di senso, che è (sovra)posizione di un mondo. Novello Cristoforo Colombo, egli non può per sua natura non arrischiare il mare. Forse può decidere la rotta, facendo del proprio viaggio casa.

> «Nell'orizzonte infinito. Abbiamo lasciato la terra e ci siamo imbarcati sulla nave! Abbiamo tagliato i ponti alle nostre spalle – e non è tutto: abbiamo tagliato la terra dietro di noi. Ebbene, navicella! Guardati innanzi! Ai tuoi fianchi c'è l'oceano: è vero, non sempre muggisce, talvolta la sua distesa è come sete e oro e trasognamento di bontà. Ma verranno momenti in cui saprei che è infinito e che non c'è niente di più spaventevole dell'infinito»[50].

---

49 - M. Heidegger, *Fondamenti della mistica medievale*, in: Id., *Fenomenologia della vita religiosa*, trad. it. di G. Gurisatti, Adelphi, Milano 2003, p. 404. Sulla religiosità dell'esperienza cfr. almeno G. Moretto, *L'esperienza religiosa del linguaggio in Martin Heidegger*, Le Monnier, Firenze 1973; U. Regina, *Heidegger. Esistenza e sacro*, Brescia, Morcelliana 1974; F. Camera, *Sotto il segno di Hermes*, cit., pp. 200-216.

50 - F.W. Nietzsche, *Gaia Scienza*, in Id., *Opere*, V, 2, trad. it. di F. Masini e M. Montinari, Adelphi, Milano 1965, p. 129.

Abitare è quindi navigare. Navigare è posizione o costruzione di un mondo nell'indisponibile. Il *non lecitur* pocanzi rilevato si lascia forse sciogliere se la posizione di un mondo fa memoria del limite e si comprende come navigazione in mare aperto, tentativo di dare un volto e un significato (fosse anche l'assenza di significato!) all'ignoto. La sospensione teorica di un mondo filtra così nella posizione pratica di questo, sì che il momento riflessivo-ermeneutico che ne consegue deve tenere conto di tale condizione di deficienza. Sembra così riproporsi la situazione eraclitea: noi naviganti in un eterno conflitto delle interpretazioni, intenti ad abitare in proprio un logo che è comune. Il ξυνόν o κοινόν è però per Eraclito intelligibile, sì che i desti hanno modo di (re)insediarsi in esso e realizzare una compiuta identità di teoria e prassi. Nel crepuscolo il pensiero realizza la propria debolezza: esso è sì il diafano, esperienza fattasi trasparente. A trasparire è tuttavia un'opacità di fondo, la necessità di un salto. Disponiamo noi di rotte ad indicarci la meta? Alla necessità del viaggio si aggiunge la necessità dell'assenso o del dissenso, in una qualche specificazione modale. Superata l'eventualità di un'esistenza inautentica che insiste tra le preoccupazioni quotidiane e non si pone il problema del senso, occorre domandare il senso della domanda di senso. Questo può forse fornirci una traccia che non lasci il mondo in balia di arbitrari giochi interpretativi. Al passo nietzschiano sopra riportato fa immediatamente seguito il celebre aforisma dell'uomo folle. Alla chiara luce del mattino, egli grida incessantemente al mercato – Cerco Dio! Lanterna alla mano: deve avere cercato tutta la notte.

> «Dove se n'è andato Dio? – gridò – ve lo voglio dire! Siamo stati noi ad ucciderlo: voi e io! Siamo noi tutti i suoi assassini! Ma come abbiamo fatto questo? Come potremmo vuotare il mare bevendolo fino all'ultima goccia? Chi ci dette la spugna per strusciar via l'intero orizzonte? […] Non alita su di noi lo spazio vuoto? Non si è fatto più freddo? Non seguita a venire notte, sempre più notte?»[51].

L'orizzonte pocanzi prospettato è presto bevuto fino all'ultima goccia. Il mondo trova in Dio il proprio centro di polarizzazione. Tolto il Dio come l'atteso dall'attesa, alita sull'uomo lo spazio vuoto e la notte sembra inghiottire il mattino nella fredda inanità del non-senso. Ma ecco che la domanda risuona con insistenza accresciuta – come abitare un mondo senza Dio? Forse divenendo ciò che si è: Dio senza mondo. Così continua l'aforisma: «non è troppo grande per noi la grandezza di quest'azione? non dobbiamo noi stessi diventare dèi, per apparire almeno degni di essa?»[52]. Se il mondo è poi con-mondo, gli uomini così divenuti saranno insieme come comu-

51 - *Ibidem.*

52 - *Ibid.*, p. 130.

nità di divini a gioire della propria ultra-potenza. La cosmesi sarà allora gioco estatico di forme, pura esposizione che ripete il medesimo nella differenza: gloria di un energico "sì" alla vita[53]. In questo senso il riconoscimento della propria deità è ultima Thule del nichilismo passivo. «Il lamento immortale di essere condannato, per sovrabbondanza di luce e presenza, per la propria natura solare, a non amare»[54] deve trapassare in riso dionisiaco, spazio anarchico di condivisione e φιλία.

Non è però tutto, poiché l'abisso non deve e non può essere tolto. Il riso dionisiaco non si libera dell'angoscia se non trova modo di sbarazzarsi dell'attesa di senso all'uomo costitutiva, magari nella follia che degrada l'uomo a pianta[55]. Se questa strada non è percorsa tutta, rimane fino all'ultimo il sentore della disdetta: e se quel Dio che abbiamo ucciso fosse davvero il nascosto che nel suo nascondimento lascia essere l'uomo in libertà? L'opzione religiosa, tale per cui il mondo è voluto da Dio, rimane percorribile e l'uomo può ben decidere di raccogliersi in comunità nel sacrificio. Allora fare mondo è dis-fare mondo, verticalizzandolo verso la provenienza e la destinazione che lo tengono in tensione[56]. In ogni caso importa notare come qui sia in gioco il come e il senso d'attuazione dell'abitare, non già un qualche costruire ontico e particolare. Ciò che cambia è la disposizione o *Gesinnung*, e gli effetti pragmatici seguono soltanto secondo diversi livelli di mediazione. Un primo livello ha però già iniziato a mostrarcisi, e potremmo bene chiamarlo *cosmo*politico. Il modo in cui il mondo viene concepito, o se vogliamo la visione del mondo, importa il conferimento di certa o cert'altra direzione al nostro vivere insieme. Riconoscendo in altro il degno di essere vissuto, è possibile che i giochi di potere mondani vengano relativizzati come cose di poco conto o quotidiane dosi di oblio; oppure essi possono essere campo di prova per la forza di un dio fatto di pura terra; e ancora mero dato di fatto, necessità della vita con cui fare i conti e

---

53 - In direzione di un simile abitare cfr. ad esempio E. Buriano, F. Vitali Rosati, *Tautologia del vivente. Lineamenti per una metafisica neoplatonica dell'organismo*, in «Noema», 12 (2021), pp. 45-57.

54 - F.W. Nietzsche, *Ecce Homo. Come si diventa ciò che si è*, trad. it. di R. Calasso, Adelphi, Milano 1991, pp. 105-6. È il *Canto della Notte*, cui fa seguito come suo oltrepassamento *Gloria e Eternità* che chiude l'ultima delle opere edite da Nietzsche alle pp. 138-41.

55 - Così la suggestiva interpretazione offerta da Calasso in appendice all'edizione adelphiana di *Ecce Homo* (*Ibid.*, pp. 153-98).

56 - Ciò anche nel caso in cui "mondo" comprenda il divino, così come in Heidegger, posto che il divino o i celesti sono la manifestazione cifrata del Dio e che questo è destinato a rimanere in sé stesso l'estraneo (M. Heidegger *Costruire abitare pensare*, cit., p. 99; Id., *La cosa*, cit., p. 118; Id., *Poeticamente abita l'uomo*, pp. 134-5). Per un approfondimento cfr. L.R. Oñate, *Dio e la questione dell'essere in Heidegger*, in «ACTA PHILOSOPHICA», 3 (1994), pp. 287-313; in part. 308ss. Sulla quadratura cfr. invece A. Ardovino, *Praeludia Quaternitatis. Appunti sull'archeologia del* Geviert *nei "trattati inediti" (1936-1942)*, in Id. e V. Cesarone, *I trattati inediti di Heidegger. Temi, problemi, bilanci, prospettive*, Mimesis, Milano-Udine 2020, pp. 219-251.

niente più. Insomma, possibilità e vie si moltiplicano e si diramano ad indefinito. Le dipana però un filo rosso: l'abitatività che noi stessi siamo e il compito che essa ci impone, qualunque che sia il suo ignoto statuto effettivo e l'interpretazione che in risolutezza scegliamo di darne. Che l'uomo si faccia (ed eventualmente si finga!) sacerdote o divinità, resta il giogo impostogli dalla sua condizione epistemica, che lo rende in primo luogo viaggiatore sospeso tra amore estetico e religioso. L'etica è solo un fragile ponte: la casa che abitiamo, ma la casa è viaggio in cui osare tutto. Eppure l'estetico non è affatto caduta. Il religioso non è devozione.

ALBERTO GUIDO GIOVANNI ZALI
Dottore in Filosofia presso l'Università di Pisa
alberto.zali@libero.it