

ORIZZONTI DEL TRASCENDENTALE¹

Silvano Facioni

La proposta teorica di Pio Colonnello si sviluppa intorno ad un'ermeneutica della soggettività che, attraverso la verifica dell'avventura della fenomenologia, si muove verso un'istanza etica capace di raccogliere le provocazioni che provengono da autori come Heidegger (nelle sue letture di Aristotele e Kant), ma anche Freud, Husserl e la scuola fenomenologica latinoamericana (Gaos) che vengono interpellati intorno alla domanda sul senso del rapporto tra soggettività e storia.

L'étude critique proposé par Pio Colonnello s'enracine dans une herméneutique de la subjectivité que, par la vérification de l'aventure de la phénoménologie, se déplace vers un exigence éthique qui est capable d'écouter les provocations qui viennent de auteurs comme Heidegger (dans ses lectures d'Aristote et Kant), mais aussi de Freud, d'Husserl et de l'école phénoménologique latino-américaine (Gaos). Tous ces auteurs sont interrogés sur la question de la relation entre la subjectivité et l'histoire.

82

Pio Colonnello introduces to a hermeneutic of subjectivity which through the proof of the phenomenological current, moves toward a new ethical philosophy. His deep analysis responds to some questions that come from authors such as Heidegger (in his readings of Aristotle and Kant), but also as Freud, or Husserl and the Latin-American phenomenological school (Gaos), who are questioned by the meaning of the relationship between subjectivity and history.

Stretta tra l'esigenza di rendere sempre ragione del proprio procedere e di esplorare territori poco o affatto visitati, la filosofia del nostro tempo si direbbe incontrare difficoltà che per molto tempo si è creduto fossero solo transitorie, legate magari alla contingenza socio-culturale in cui germinavano, e in ogni caso schivabili o risolvibili attraverso oculate strategie

metodologiche (e talvolta retoriche). Ma la transitorietà, la contingenza, il tempo in cui si vive sono, oltre che movente, "oggetto" stesso del sapere filosofico, ed è allora necessario procedere con la consapevolezza che solo «i piedi nel fango e gli occhi alle stelle» (come auspicava Montale nel *Quaderno genovese*) aprono i sentieri accidentati del pensiero e permettono loro di divenire tracce di un possibile senso che è già un senso possibile.

Prima di proseguire, è sicuramente opportuno sottolineare la strutturale unità che sottende il mobile percorso di pensiero illustrato da *Orizzonti del trascendentale*: un'unità che tiene unite l'istanza ermeneutica e quella etica attraverso la verifica critica dell'avventura della fenomenologia che, come ha dichiarato Derrida in un'intervista, «sicuramente non si è conclusa, e le domande che sarà possibile rivolgerle fanno parte della sua storia». Ecco, allora, che nell'indagine sviluppata da Colonnello, si tratta anzitutto di recuperare l'istanza, per così dire, "verbale" dell'esistenza, vale a dire l'intrinseca dinamicità di un soggetto che si trova nella costitutiva necessità di oltrepassare se stesso e le sue determinazioni storico-politiche e che, comprendendosi come "divenire", "movimento", "storia", scopre il mondo non soltanto come suo correlato intenzionale, ma come il "luogo" di un'auto-costituzione che è, insieme, necessaria e transitoria. Comprendere «l'io storico nel suo immanente spazio mondano» (p.7) è, per questo, un'esigenza che impone di riattraversare le esperienze fondanti il vivere dell'uomo e il suo assumere le domande che provengono dal mondo: qui il rovesciamento (di marca levinassiana) dell'istanza ontologica in istanza etica si compie proprio a partire dall'idea che l'altro (vale a dire il mondo) suscita il soggetto che pure non può non porsi dentro il mondo come istanza sovrana di comprensione o di *Sinngebung*. L'orizzonte del trascendentale, quindi, è da sempre inquietato da un'alterità che non si oppone ad esso, ma ne costituisce piuttosto il doppio, l'altro lato, il rovescio: l'ermeneutica e, più ancora, l'ermeneutica eticamente orientata, non potrà che situarsi nel punto di convergenza tra, se così si può dire, il "diritto" e il "rovescio" della domanda fenomenologica, vale a dire nel punto in cui il programma fenomenologico, dopo aver dispiegato tutte le risorse di cui dispone, (si) apre all'auto-superamento del suo stesso tragitto.

I capitoli che articolano *Orizzonti del trascendentale* (dei quali si potrà in questa sede, rendere conto solo attraverso alcuni "assaggi" che non ne esauriscono certo la portata teoretica) costituiscono l'ulteriore tappa di una consistente e rilevante produzione che orbita intorno ad un'ermeneutica della soggettività che non lascia scoperti nessuno dei campi che attraversa e che, anzi, proprio avvalendosi degli apporti della letteratura, della poesia, della psicoanalisi, si muove in direzione del recupero di uno statuto che non può essere solo metodologico (pena la perdita dell'affettivo, dell'heideggeriana

Befindlichkeit che costituisce uno dei modi dell'essere del *Dasein*), e nemmeno solo esistenziale (pena la perdita della dimensione teorico-epistemologica che è lo specifico del pensiero): ecco allora che il sapiente intreccio di temi e autori del nostro tempo (Heidegger, Freud, Husserl, Gaos, Zubiri) ritrova una sorta di "perno" teorico nella prima edizione della *Critica della ragion pura* di Kant in cui, come precisa l'autore, «la capacità trascendentale di immaginazione risulta essere non ancora la facoltà dell'intelletto, bensì dell'anima, ... ed è, perciò, la scaturigine stessa della sintesi ontologica» (p. 39). Seguendo, allora, la lettura di alcuni passaggi kantiani proposta da Heidegger, Colonnello sottolinea come la «sintesi della riproduzione nell'immaginazione, [...] rivelerebbe il carattere temporale dell'immaginazione trascendentale» (p. 46) ma in tale sottolineatura del tempo (comprese le difficoltà a cui va incontro) si fa strada una più ampia questione che mette in relazione il rapporto tra finitezza e razionalità: qui Colonnello discute la problematicità della lettura heideggeriana e mostra come la tensione kantiana «tra finitudine e infinitezza, tra ragione e immaginazione intuitiva» rimanga costante e, insieme, irrisolta, ma che «è appunto in questa tensione, nel "tra" (*Zwischen*) che si qualifica lo spazio etico dell'uomo». C'è dunque una tensione che apre al trascendimento del finito e che, come mostrerà la *Critica della facoltà del giudizio*, attraverso il sentimento del sublime mostra come «la qualità del sentimento del sublime coincida senz'altro con quella del sentimento morale, consistendo nella subordinazione della sensibilità alla maestà della legge e del dovere, alla dignità della ragione» (p. 50).

Come già l'indagine su Kant mostra, è a partire dalla nozione di intreccio che, come più sopra accennato, la ricerca di Colonnello procede verso l'individuazione di una terza via, di un *entre-deux* che, senza nulla concedere al fascino di pallide suggestioni, assume l'orizzonte del trascendentale per tentare il passo al di là di esso: dal confine verso il suo oltre o, come mostra l'analisi dedicata ai percorsi della ragione etica, verso quell'altro che, secondo il dettato levinassiano richiamato dall'autore, è sempre "oltre", al di là di quella relazione simmetrica io-tu che, a partire da Hegel e fino a Schmitt, si è configurata come lotta per il riconoscimento lasciando fuori quell'«altro [che], pur nella sua debolezza, resta imprevedibile, si sottrae e si rivela protetto da una trascendenza insormontabile» (p. 90). Unitamente al saggio dedicato a Kant, il capitolo dedicato all'etica può costituire il secondo polo della ricerca di Colonnello: esistenza ed etica o, meglio, esistenza come etica, vale a dire come tentativo di superamento della simmetria sempre "polemica", sempre belligerante che, come aveva intuito Levinas nei rilievi mossi al "principio dialogico" di Martin Buber, satura lo spazio della relazione riconducendola nell'orizzonte trascendentale di un

soggetto che, permanendo quale criterio del costituirsi del pensiero, proprio dell'orizzonte trascendentale rischia di divenire prigioniero. Si tratterà allora, come ha insegnato Giuseppe Capograssi (che, unitamente a Pietro Piovani rappresenta uno dei riferimenti del percorso delineato da Colonnello), di riconoscere nella «dissimiglianza fraterna» l'indice categoriale ed etico di un pensiero della comunità «concepita come *comunione di soggetti*» in cui l'elemento propriamente storico che sostanzia la realtà del soggetto si verifica (si mette, letteralmente, alla prova) nell'istanza morale, ovvero in quell'ideale dell'agire che nel carattere universale che lo struttura ricapitola l'umano e, in un certo senso, ne salva la singolarità. Ecco allora, centrale, la posizione di Emmanuel Levinas che aveva letto nell'analitica dell'Esserci di Heidegger una sorta di chiusura rispetto al mondo o, meglio, che aveva trasformato l'esigenza di universalizzazione in una sorta di pulsione espansionistica che è, da ultimo, modulazione di quella volontà di potenza che costituisce la radice ontologica dell'umano (compresa la sua apertura che, heideggerianamente, si dà nella gettatezza) e per la quale, scrive Colonnello, «non c'è spazio nella dimensione dell'intersoggettività che per la lotta» (p. 97). In tale quadro culturale (che viene "filtrato" anche attraverso la riflessione sulla libertà condotta da Sartre) che, è opportuno ribadirlo, si presenta come l'esito di un Occidente non sempre capace di pensare fino in fondo le sue derive, Colonnello fa appello all'idea – oggi di fondamentale importanza, tenuto conto dei nuovi assetti geo-culturali che interrogano il mondo cosiddetto "globalizzato" – di «meticciano» di provenienza latinoamericana, come se una delle chance offerta oggi all'Occidente e, in particolare, all'Europa, consistesse nel guardare al di là, oltre i confini culturalmente determinati che hanno contrassegnato la sua storia: la categoria di «meticciano», attraverso le voci di autori come Betancourt, Arriarán o Beuchot e, soprattutto, Serge Gruzinski, permette di riconsiderare la questione del soggetto alla luce di istanze non più metafisiche (e, dunque, radicalmente sovrane) e, in un certo senso, nemmeno "intersoggettive" (come è accaduto in molte filosofie dialogiche del XX secolo che, da ultimo, riconducono l'alterità a quella nozione di *alter ego* che già caratterizza l'indagine squisitamente trascendentale condotta da Husserl nella Quinta *Meditazione cartesiana*), ma alla luce di un'ingunzione etica che proviene dall'altro e che consente all'«io, trasfigurato, [di] convertirsi, dopo essere stato svuotato di se stesso, in dono e generosità» (p. 104).

La tensione etica, per definizione metafenomenologica o ultrametafisica, costituisce una sorta di "basso continuo" dei saggi di Colonnello: il richiamo alla fenomenologia husserliana, infatti, si rivela come lo snodo a partire dal quale e intorno al quale deve essere pensata l'uscita dall'anfibologia fenomenologica che, come illustra magistralmente il saggio

dedicato a Husserl e a José Gaos, rischia di rimanere impigliata nell'aporia teoreticista di un io trascendentale che non riesce ad appropriarsi fino in fondo dell'io psicologico e, viceversa, di un io psicologico che non trova un fondamento teorico capace di superare il trascolorare del tempo e della coscienza. Il primato dell'affettivo che Gaos (via Scheler) elabora a partire dal dinamismo delle *mociones* che rende possibili sia il pensiero, sia le *emociones*, viene interpretato da Colonnello come il tentativo non solo di superare l'intrinseco dualismo tra *logos* e sensibilità ma, più ancora, come il percorso «dalla fenomenologia della fenomenicità ad una problematica metafenomenologica»: ancora una volta è la costituzione etica del soggetto a proporsi come "fondamento" che assume e trasforma il *logos* sempre intimamente attraversato dal rischio di un'apodissi saturante e, per questo, snaturante il *proprium* dell'umano, per aprirlo verso quella dinamicità che è il segno della storia e che chiede di essere accolta nel percorso ermeneutico.

Non è, allora, casuale, l'attenzione rivolta verso la fondamentale idea di «intelligenza senziente» che caratterizza il pensiero maturo di Xavier Zubiri, che viene indagata per riscoprire, anche in alternativa ad alcune posizioni "estremistiche" assunte da Zubiri nella rilettura che compie dell'opposizione tra sentire e intellesione, «tracce spesso nascoste, talora fluenti come una corrente carsica nelle profondità dei "sistemi" teoretici»: il rapporto tra sensibilità, immaginazione e intelletto che costituisce la specola teorica del passaggio dalla prima alla seconda edizione della *Critica della ragione pura*, costituisce lo snodo per una riconsiderazione della circolarità tra vita e mondo in cui il tempo si dispone come la circolarità stessa che sottrae l'uomo alle pericolose notomizzazioni a cui vorrebbe costringerlo i saperi tecnico-scientifici o una considerazione "biologicista" del divenire.

Parlare di divenire significa sempre, al di là della prospettiva teorica che viene assunta, parlare di storia, ed è in questo senso che l'indagine di Colonnello si rivolge, in un illuminante capitolo, all'elaborazione dell'intreccio ontologico dei temi della colpa, del dolore, della dimenticanza e del silenzio di Dio che, soprattutto dopo l'immane catastrofe generata dai regimi totalitari nella prima metà del XX secolo, ha trovato nella filosofia un banco di prova insieme radicale e fecondo.

Assumendo, come fosse una sorta di stella polare del percorso, la notazione borgesiana secondo cui «l'oblio è una forma della memoria, il suo luogo sotterraneo», Colonnello intraprende una densa ricognizione dell'idea di colpa sviluppata nel pensiero greco (soprattutto in quello tragico) e nel pensiero cristiano, individuando nella dimensione della "dimenticanza" l'effetto, per quanto riguarda il mondo greco, di una concezione della vita che (come aveva acutamente compreso Nietzsche) è intrinsecamente gioco di crudeltà e di inoppugnabile destino, mentre nel pensiero prima ebraico e

successivamente cristiano, la dimenticanza è causa di colpa e dolore, come mostra non soltanto la letteratura profetica veterotestamentaria, ma anche gli scritti più squisitamente sapienziali come, ad esempio, il libro di *Qohelet* che presenta indiscutibili punti di tangenza con il mondo greco, ma pure altrettanto indiscutibili differenze e che, forse non casualmente, si articola come riflessione sul tempo individuale e su quello più generalmente storico che dell'oblio e della memoria è, per così dire, il riflesso esistenziale. Recuperando il Borges presente nella riflessione di Colonnello, vorremmo però richiamare un altro testo famoso (oltre alla *Biblioteca di Babele* da cui è tratto quanto abbiamo definito una sorta di stella polare del percorso teoretico): si tratta dell'altrettanto noto racconto dal titolo *Funes, el memorioso*, in cui si narra di Ireneo Funes, bizzarro personaggio che, dopo essere stato travolto da un cavallo selvaggio, era rimasto completamente paralizzato. L'ipnotico racconto di Borges ci dice come Ireneo Funes, dopo la caduta da cavallo, fosse divenuto incapace di dimenticare qualunque evento gli fosse capitato non solo di vivere, ma addirittura di immaginare: ricordava, infatti, ogni singolo istante, ma in questa prodigiosa memoria, nel «vertiginoso mondo di Funes», non c'era posto per il pensiero. Scrive Borges che Funes «era quasi incapace di idee generali, platoniche», e che nel suo «mondo sovraccarico non c'erano che dettagli, quasi immediati»: l'impossibilità di dimenticare diviene, così, non solo la condanna all'afasia del pensiero ma, più ancora, la condanna ad un'esistenza fatta di «dettagli» irrelati, incapaci di costruire storia. Proprio questo sembra essere l'esito dell'indagine di Colonnello: se, come scrive, si tratta di rileggere «la questione della dimenticanza come il volto in ombra della colpa» (p. 55) per scoprire come la dimenticanza «assuma una *facies* ambivalente, un aspetto gianico» che, da un lato, la vede aprirsi alla possibilità del pentimento e del perdono e, dall'altro, la condanna all'inesorabilità dell'accaduto, del passato imm modificabile, è forse possibile dire come anche la memoria, il ricordo, possano trasformarsi, come accade a Funes, in una sorta di colpa da cui è impossibile uscire e che, letteralmente, paralizza l'uomo nei «dettagli», vale a dire in quanto non riesce a disporsi, nel divenire, come suo costitutivo momento o tappa, ma rimane irrelatamente statico e, per questo, condannato ad una sorta di non redenzione. Il nesso colpa/dimenticanza, allora, come la costellazione teorica di Colonnello lascia intravedere, non è scindibile dal consustanziale nesso colpa/memoria, ed è nel mutuo rinviarsi di memoria e dimenticanza che la *Schuldfrage* acquista tutta la sua pregnanza ermeneutica, come mostra la riflessione di Agostino sapientemente richiamata da Colonnello: nel libro X delle *Confessioni*, infatti, Agostino riflette sulla memoria come "memoria dell'oblio", ed in questa aporia, nota Colonnello, «Agostino trascorre da un piano fenomenologico ad uno

metafenomenologico» in cui ad essere obliato è l'io che ricorda (proprio quanto non riesce a Ireneo Funes) il quale «per quanto ricordi di sé, ma i può giungere al proprio *fondo*» (p. 60) perché, da ultimo, l'anima cerca Dio, e tale inesausta, inesauribile ricerca costituisce, dell'uomo, la deriva e, *insieme*, la possibilità della salvezza.

Da questo punto di vista, il richiamo alle indagini sul perdono svolte da Hannah Arendt, a cui si aggiungono quelle, successive, di Ricoeur, Jankélévitch e Derrida assume un'importanza centrale: uscire da quanto viene chiamato la «logica della *retribuzione*» che presuppone una sorta di simmetria tra la colpa e il perdono, equivale a riconoscere la dismisura (quanto Derrida chiama l'«imperdonabile») di una gratuità che non conosce ritorno e che si proietta al di là di sé.

La colpa di Ireneo Funes, in fondo, consiste in una inconsapevole incapacità di farsi perdonare che lo inchioda alla pietrificazione degli atti del tempo: ma cosa avrebbe da farsi perdonare Funes? Il racconto non presenta appigli per stabilire ipotesi, ma è forse possibile dire che la colpa di Ireneo e, dunque, quanto deve essere perdonato, consiste proprio nel suo non riuscire a riscrivere il passato, nel non essere in grado, come scrive Colonnello, di «interrompere o meglio "trasformare" il *continuum* temporale pietrificato nella necessità del già stato», perché «mutare il passato svincolandoci dalle sue conseguenze, ha senso per aprire appunto nuove possibilità per il futuro» (p. 63). «Sapere poetico» e «ragione metafisica» (come recita il titolo del capitolo del libro) (ri)trovano una sorta di comune origine in quell'esigenza che accomuna il sapere e la ragione e che consiste nella necessità di aprire la storia al futuro o, ma si tratta dello stesso, al perdono: perdono, infatti, è uno dei nomi possibili del futuro e nelle screziate tracciature di *Orizzonti del trascendentale*, tale nominazione è sempre discretamente all'opera come invito alla *pietas* di un pensiero che nella propria debolezza rintraccia la forza che sospinge verso la ripresa e l'approfondimento.

Ripresa e approfondimento delle ragioni della storia e dell'uomo che le scopre, le inventa ma, soprattutto, le lascia accadere offrendo loro lo spazio e il tempo dell'elaborazione, nella convinzione che la voce degli uomini porta sempre e comunque, anche di fronte all'abisso del non senso, la traccia di un'eccedenza di senso che, ancorché nascosta o ignota, lavora sotterraneamente e attende di essere colta e discussa. Si tratta, indubbiamente, di un compito inesauribile e non facile al quale, però, è impossibile sottrarsi, come è impossibile sottrarsi all'ascolto di quanto l'interprete, «accorto raddomante» secondo le parole di Colonnello, riesce a scoprire nella convinzione che «interpretare è sempre un nuovo modo di filosofare».

¹ A proposito del volume di Pio Colonnello, *Orizzonti del trascendentale*, Mimesis, Milano 2013, p. 141.