

SPAZIOFILOSOFICO

2/2016

Numero 17
Grazia



Fondatori

Enrico Guglielminetti
Luciana Regina

Editorial Board

Enrico Guglielminetti (Direttore)
Erica Benner
Silvia Benso
Edward S. Casey
Gianfranco Dalmaso
Susan Haack
Ágnes Heller
Simo Knuutila
Thomas Macho
Ugo Perone
Luciana Regina
John Sallis
Brian Schroeder
Bernhard Waldenfels
Jason M. Wirth
Palle Yourgrau

Editorial Advisory Board

Teodolinda Barolini
Peter Dahler-Larsen
Mario Dogliani
Jennifer Greene
Hans Joas
John D. Lyons
Angelo Miglietta
Angelo Pichierri
Notger Slenczka
Francesco Tuccari

Redazione

Ezio Gamba

Comunicazione e Stampa

Alessandra Mazzotta

Progetto Grafico

Filippo Camedda

© 2016 SpazioFilosofico
Tutti i diritti riservati

ISSN: 2038-6788

Gli articoli della rivista sono sottoposti a blind review. La pubblicazione è subordinata per ogni articolo all'approvazione dei valutatori anonimi esterni alla direzione e all'accoglimento di eventuali richieste di revisione.

SPAZIOFILOSOFICO

2/2016

GRAZIA

a cura di Alessandra Cislghi

INDICE

A. CISLAGHI, <i>Charme e chance. Editoriale</i>	181
A. CISLAGHI, <i>Charm and chance. Editorial</i>	183

TEORIA

A. CISLAGHI, <i>Charis, Kairós. La riuscita della grazia</i>	187
(E. COZZI, <i>Appendice: Kairós: un rilievo dell'XI secolo a Torcello</i>)	
E. GUGLIELMINETTI, <i>Filling the Void or Filling the Full? On the Concept of Grace</i>	201
L. ŠKOF, <i>An Interval of Grace: The Time of Ethics</i>	211
M. CACCIARI, <i>Oltre il dono</i>	225
U. PERONE, <i>L'artificio della grazia. Il sogno infranto della modernità</i>	231
L. IRIGARAY, <i>Il toccare della grazia</i>	239

POLITICHE

R. MANCINI, <i>Invece del sacrificio: lo scandalo della grazia</i>	251
--	-----

PRATICHE

M. CAROU, <i>El mate, o la cotidianeidad de charis y kairós en la América profunda</i>	263
B. COLOM, <i>La gracia percibida</i>	273

STUDI

F. DINGREMONT, <i>Charis du kairos et kairos de la charis, une spécificité homérique</i>	285
S. ZORZI, <i>In principio era Aglaia.</i>	
<i>Storia del divorzio tra charis e divinità nella filosofia (tardo)antica</i>	301
B. HENRY, <i>Grazia, responsabilità e teurgia in alcuni testi kabbalistici</i>	315
D. CAMPESI, <i>Natura, arte, bellezza.</i>	
<i>Il tema della grazia nella Akademie-Rede di Schelling</i>	327
F. DE LUSSY, <i>L'image chlorophyllienne de la grâce chez Simone Weil</i>	337
M. CABAUD MEANEY, <i>Understanding Simone Weil's "Science of the Supernatural" within the Context of Rationalism</i>	351

E. LISCIANI-PETRINI, *La "grazia" del reale.*
Alcune considerazioni a partire da Jankélévitch 367

Sugli Autori/*About the Authors* 377

GRAZIA

CHARME E CHANCE

EDITORIALE

Nella grazia c'è tutto e ancora di più. È il sorprendente. Ma non il perturbante. Accade infatti in un tempo che è il suo – il tempo favorevole – manifestandosi all'improvviso. Stupisce ma non spaventa, perché la conseguenza della sua manifestazione è sempre un'aggiunta di bene, un incremento nel positivo, cui corrisponde il sentimento di piacere e di gioia. Quando accade, essa non toglie nulla, aggiunge, dona, dà¹. Sorprende perché supera anche il desiderio, attraverso la donazione dell'inatteso, e così ottiene la felicità possibile, in quegli accadimenti che si sono rivelati maggiori delle speranze. Si libera in tal caso un'eccedenza e da lì la gioia appagata della gratitudine.

L'accadimento accidentale, che sposta la rotta e la traiettoria degli eventi, conducendo alla scoperta di ciò che nemmeno era cercato, si compone talora con una sovrabbondanza compresa come segnale di favore. Se da fortuito l'accidente si fa fortunato, assume i contorni della grazia, la quale si mostra in quanto opera; essa funziona operativamente, fa essere. Questo vale alla lettera, cioè fa sì che l'essere sia. Agisce prima, propriamente crea, oppure, il che non è da meno, trasforma. La trasfigurazione, messa in opera dalla grazia, riguarda la trasformazione del medesimo, la sua più autentica ripresa, non la metamorfosi in altro da sé.

L'operare con questo stile – con grazia –, nelle relazioni e nelle produzioni, rende visibile l'essenziale. Di solito ci si accorge che l'essenziale è ciò che manca. Si potrebbe subito concluderne, almeno tra filosofi, che ovviamente è così, perché ciò che radicalmente manca è l'origine. Eppure la grazia riesce, nel presente dato, a far scaturire imprevedibilmente ciò che neppure sembrava mancasse, così che alla grazia segue una contentezza superiore alle attese. Donando l'essenziale, essa supera d'un colpo il necessario e il superfluo, dunque non si riduce mai né al bisogno, né all'ornamento. Il possibile – per grazia – si fa reale, nell'indipendenza sia dall'utile, sia dall'irrilevante.

S'instaura allora una logica sconcertante, eppure subito persuasiva, quella del dono (la grazia, per antonomasia). In una tale economia domina la munificenza, vale la dismisura dell'inesauribile, mentre è bandito il calcolo o il rendiconto. Questa straordinaria economia influisce anche sulla giurisprudenza e le due discipline, sotto l'egida della grazia, ragionano nei termini della generosità e dell'equità, conformi all'eccezione della singolarità, oltre i limiti della mera giustizia. Anche l'estetica si spinge con la grazia al di là della misura della bellezza.

La radiosità di un soggetto (di un fenomeno) pieno di grazia affascina, ha *charme*. E l'azione di grazia ha un tempo, la *chance* della sua riuscita. *Charme* e *chance* si danno dunque

¹ Inevitabilmente l'uso del termine "aggiunta", secondo la trasposizione concettuale di Enrico Guglielminetti (cfr. E. GUGLIELMINETTI, *Troppo. Saggio filosofico, teologico, politico*, Mursia, Milano 2015 e ID., *La commozione del Bene. Una teoria dell'aggiungere*, Jaca Book, Milano 2011), s'impone in un pensiero della grazia.

nell'intreccio d'incanto e opportunità. La loro irruzione è indeducibile, imponderabile e tuttavia, per essere colta e non andare perduta, esige una preparazione. L'esercizio verso la grazia esclude però l'ascesi, quale rinuncia sacrificale, configurandosi diversamente, come formazione umanizzante che allevia e aggiunge, anziché togliere.

La dimensione inaugurata dalla grazia spalanca uno spazio d'invenzione, dove interagiscono passività e attività: nel passivo della grazia si declinano le azioni proprie del soggetto, che si scopre responsabile, libero attore e insieme tramite. A questo soggetto, che si libra nel dinamismo della grazia, basta la natura per stare in sé, senza cadute narcisistiche, primo osservatore della magnificenza che lo investe. Non a caso, tanto in antico, quanto nel moderno, la grazia ha espresso la condizione umana migliore, uno stato di serena beatitudine, equilibrio da bilanciare sempre meglio tra sensibilità e ragione; ha significato una via aperta nei sensi, l'idea di umanità cui approssimarsi o di umanizzazione che procede *ad infinitum* sino a farsi immagine divina.

Pensata come immagine mobile di necessità e libertà, la grazia conserva nel corpo lo strumento per mostrare la sua capacità incantatrice e donante. Secondo il mito, la grazia è la cintura di Venere, che può ottenere ogni cosa; "cintura di Venere" è anche il nome astronomico del bagliore rosato dell'alba o del tramonto, un processo irradiante generalmente interpretato come un presagio fausto. Ovunque traluce così la polisemia della grazia, come aura di primavera, come un'imperdibile *chance*, come ciò che più conta.

Questo pensiero chiama in causa l'educazione della sensibilità intera e veicola forti istanze politiche, trasformative. A questa idea è stato recentemente dedicato un convegno internazionale dal titolo *Charis kairós. La grazia e l'occasione* (Università di Trieste, Dipartimento di Studi Umanistici, 15-16 ottobre 2015). Il presente numero della rivista graziosamente raccoglie i testi preparati per quel convegno e ne aggiunge altri, nella forma accelerata e aperta di una pubblicazione telematica. Viene così data ampia risonanza a una parola a tutta prima fuori corso, ma dalla storia imponente e pervasiva a ogni livello del linguaggio e del sapere.

Alessandra Cislaghi

CHARM AND CHANCE

EDITORIAL

Grace implies everything and beyond. It is what surprises us, yet it is not the uncanny. It happens in its own time – the favorable time – and manifests itself suddenly. It astonishes, yet it does not frighten us because the consequences of its happening are always an addition of good, an increase in what is positive; feelings of pleasure and joy correspond to this. When it occurs, grace does not take anything away; grace adds, donates, gives¹. Grace surprises us because it surpasses our desires by giving us what was unexpected; thus, grace realizes a possible happiness in occurrences that are revealed as greater than the hopes one had for them. In these instances, an excedence is released that generates the fulfilled joy of gratitude.

Chance occurrences, which twist the trajectory of events and lead to discovering what one was not even looking for, at times combine with a surplus understood as a mark of favor. When coincidences turn from chance to luck, then they assume the traits of grace. Grace reveals itself insofar as it is operative; grace works operatively, it makes beings be. This is true literally; that is, grace makes being be. Grace acts in advance, it truly creates or –which is no less work – transforms. The transfiguration that grace effects concerns the transformation and the most authentic retrieval of the same, and not its change into what is other than itself.

Operating according to this style, that is, with grace, in relations and productions, reveals what is essential. What is essential is usually disclosed as what is missing. At least among philosophers, one might conclude that this is obviously the case because what is missing is the origin. Within the given present, grace is however capable of letting that which apparently was not even missing unexpectedly emerge; for this reason, grace is followed by a form of joy that goes beyond all expectations. By donating that which is essential, grace at once surpasses both what is necessary and what is superfluous. For this reason, grace is neither lack nor ornament. By grace, what is possible becomes real while remaining independent from both what is useful and what is irrelevant.

What is thus established is a disquieting yet immediately persuasive logic – the logic of the gift (which is grace *par excellence*). Within the economy of the gift, munificence rules and the excess of the inexhaustible holds sway whereas calculations and accounting are banned. This extraordinary economy affects also the realm of the law. Under the sway of grace, the two disciplines, economics and law, reason in terms of generosity and equity in accordance with the exceptionality of singularities beyond the limits of mere justice. With grace, aesthetics too moves beyond the measure of beauty.

¹ When thinking about grace, the use of the notion of addition is inevitable; on this concept, see E. GUGLIELMINETTI, *Troppo: Saggio filosofico, teologico, politico*, Mursia, Milano 2015 and ID., *La commozione del Bene: Una teoria dell'aggiungere*, Jaca Book, Milano 2011.

The shining of a subject (or an event) full of grace fascinates, is *charming*. A graceful action has its own time, the *chance* of its success. Charm and chance happen through the intertwining of enchantment and opportunity. Their irruption is non-deducible, imponderable, and yet it needs preparation if one is to grasp and not to miss it. Self-preparation toward grace excludes asceticism understood as sacrificial renunciation and instead configures it differently as humanizing formation that alleviates and adds rather than subtracts.

The dimension that grace inaugurates opens up a space of invention where passivity and activity interact. Actions belonging to the subject are inflected in the passivity of grace – the subject is disclosed as responsible, as free actor, and yet as vehicle. Nature is sufficient so that a subject soaring in the dynamism of grace may be for itself, without relapses in Narcissism, first observer of the magnificence with which such a subject is invested. It is not by accident that, in antiquity as well as in modernity, grace expresses the best human condition, a state of serene beatitude, and an ever perfectible balance between sensibility and reason; grace signifies an open path among the senses, the idea of a form of humanity to be reached or a humanization proceeding *ad infinitum* until it becomes divine image.

Thought of in terms of mobile image of necessity and freedom, grace finds in the body the instrument for the display of its charming and donating abilities. According to myths, Grace is the girdle of Venus that is capable of attaining anything. “Belt of Venus” is also the astronomical name for the pinkish glow at sunrise or sunset, an irradiation process usually associated with good presages. The polysemy of grace shines everywhere – as vernal aura, as chance not to be missed, as that which counts the most.

This way of thinking calls into question the education of our whole sensibility and is a channel for strong political and transformative claims. The notion of grace has been the theme of an international conference recently held at the University of Trieste (Department of Humanities, Oct. 15-16, 2015) with the title *Charis Kairós: Grace and Occasion*. The current issue of “Spazio Filosofico” graciously presents the contributions made at the abovementioned conference and adds some more essays on the topic. The accelerated and open format of the online publication gives ample resonance to a *prima facie* outdated notion, yet a notion that has an impressive and pervasive history at all levels of language and knowledge.

Alessandra Cislaghi

(translated from Italian by Silvia Benso)

TEORIA

Alessandra Cislaghi

CHARIS, KAIRÓS. LA RIUSCITA DELLA GRAZIA

Abstract

The essay points to some key stages in the history of the idea of grace (charis): Greek myths and poetry, Plotinus, the Christian tradition (the Biblical and theological legacy), eighteenth-century aesthetics, Schiller's modernity, and the emergence of charme in twentieth-century thought. The common trait in the idea of grace lies in its power of subject transfiguration. Based on this concept, which has its own temporal dimension (that of kairós), the essay advances a "logic of Graces" as the thought of the overflowing of the Good. Nature and freedom are not antithetical to grace, but its direct expression.

1. Due parole antiche, pronunciate nella ricchezza semantica dell'antica lingua greca – *charis* e *kairós* –, significano grazia e tempo opportuno. I due termini evocano un'allitterazione, nella ripetizione di fonemi tra loro somiglianti, che risuonano ritmati, quasi si trattasse di una formula magica, incantatoria, o di una saggia filastrocca per bambini: *charis, kairós...*

Vi sono parole che scompaiono, risultando desuete nel linguaggio ordinario, eppure, alcune di loro hanno rilevanza fondamentale nella storia delle idee e degli effetti correlati e continuano a promettere novità di pensiero. Una di queste formidabili parole, di straordinaria potenza espressiva, è "grazia", la greca *charis*. Essa, all'apparenza inattuale, riecheggia ovunque, disseminata nel linguaggio comune: diciamo d'"essere in stato di grazia" per sottolineare uno stato d'animo eccezionalmente positivo; ripetiamo "grazie" tante volte ogni giorno; ci si augura di "ricevere una grazia" in situazioni di gravità estrema; l'artista sa di dover attendere un momento di grazia per creare; la giustizia si riconosce umana solo se unita alla grazia (che pure va chiesta per cancellare la pena). Dunque, per quanto diffusa, la grazia si serba inavvertita, caratterizzata da impalpabilità. Se c'è grazia, vi è leggerezza, elevazione, sovrabbondanza, festa.

L'altro termine, che consuona con *charis, kairós*, gode di notorietà minore e anche la sua traducibilità nelle lingue moderne non ha soluzione univoca: esso significa tempo, ma in maniera diversa da *chronos*, che si conosce come misura, quantità, spazio, convenzione. *Kairós* si distingue pure dal computo soggettivo, dalla distensione dell'interiorità, ch'era ricercata dai filosofi – da Agostino a Bergson, sino a Husserl e Heidegger –. Quell'intervallo non è il movimento degli orologi, né il ritmo dell'anima e nemmeno il distanziamento degli "eoni", che divide le ere spirituali, e non è neanche il futuro ultimo, l'*eschaton*. Esso irrompe imprevisto dentro il presente, quale attimo da cogliere al volo, occasione propizia, rara e preziosa, destinata in sorte a chi la riconosce come propria, tempo di grazia.

La sospensione del *kairós*, per quanto sconcertante, come è proprio di ogni interruzione, si mostra conveniente e opportuna. Mentre *Chronos* segna il tempo della misura convenzionale e invecchia, *Kairós* pulsa come il tempo sfuggente, dinamico, cangiante, giovane. Non a caso, l'iconografia antica ha rappresentato questa temporalità zampillante raffigurando un giovane che corre veloce stando in equilibrio su di una grande ruota. Vi è una nota vivace in questa corsa improvvisata, che non è né rettilinea, né ciclica, ma si risolve in un'apparizione fugace. *Skater ante litteram*, raffigurato talvolta anche con le ali ai piedi (come Ermete, che era il rapido tramite tra celesti e mortali), *Kairós* vanta una caratteristica capigliatura: lunga frangia e nuca rasata¹. È inafferrabile, dunque, da ultimo. Il ritratto non cela alcun enigma, anzi esplicita immediatamente l'estemporaneità del *kairós*. Per intercettarlo, è necessaria la prontezza atletica di chi tocca la meta senza il minimo indugio, poiché il suo passaggio è subitaneo, attingibile soltanto nell'istante dato, imprevedibile poi.

Per essere colto, quell'avvento richiede preparazione. Occorre affinare la capacità di percepire l'imprevedibile e di riconoscere la dismisura, poiché l'insorgenza kairologica non è computabile, né è deducibile da cause determinate. Sta all'esterno dell'interiorità e sorprende l'io da fuori. Rivela così la sua familiarità con *charis*: *kairós* è tempo di grazia. Come tale è atteso. A lui ci si prepara, per non lasciarselo scappare, quando all'improvviso compare.

Quell'attimo richiede di essere colto nell'istantaneità dell'accadere, intempestivo, fuori-tempo, non-tempo, simile perciò alla grazia, che sorprende come evento felice, sperato ma improducibile, agente in noi, ma provenendo da altrove. "*Charis, kairós*" risuona pertanto come invocazione (giaculatoria o mantra) e al contempo come interpretazione teoretica (del soggetto e della sua storia) e come impegno morale (la preparazione all'imprevedibile).

2. Le prime ricorrenze poetiche chiamano *charis* un favore insperato, come lo è il vento in poppa, *kairós* della partenza. Perciò, quando si riconosce il sopravvenire della grazia, nel tempo che è suo, sembra sempre che c'entrino gli dei, personificazioni di una sorte benigna. Di certo, se c'è, la grazia avvolge, attrae e trasforma. Anche in questo *charis* e *kairós* si somigliano e procedono insieme.

La trasfigurazione, messa in opera per grazia, riconduce a sé, all'opposto dell'operazione di metamorfosi, che traspone in un'identità altra. Su questo piano, né Ovidio, né Kafka possono servire da esempio, lo può invece Omero, che narra la piena ripresa dei suoi eroi. Emblematico è l'arrivo di Odisseo, superstite solitario, sulla spiaggia dell'isola dei Feaci. Ulisse è stravolto, bruciato dal sole e dalla salsedine, stremato dall'ultima peripezia marina, cominciata con la zattera carica dei doni di Calipso e terminata con il naufragio su una terra ignota. Odisseo non somiglia più a se stesso. Interviene allora Atena, la quale, per prepararlo al nuovo *kairós*, gli versa *charis* sul capo. La dea sparge grazia sul corpo inerme del suo favorito e questi si riprende, tornando a essere se stesso nella sua forma migliore, splendente di vigore e di fascino. La grazia versata provoca la piena ripresa, un'autotrasfigurazione. Odisseo riluce della sua propria grazia, è di nuovo se stesso.

¹ Cfr. in appendice, a p. 197, E. COZZI, *Kairós: un rilievo dell'XI secolo a Torcello*.

Questa personalissima trasformazione vale come carisma, che ottiene la benevolenza degli ospiti, di Nausicaa e dell'intera corte. Dunque la *charis* prepara il *kairós*, se lo guadagna. L'avvento dell'uno, è già azione dell'altra. Per essere bene accolto dai Feaci e poter così ripartire verso Itaca, con i mezzi necessari al viaggio, Odisseo deve poter contare sulla propria forza, bellezza e intelligenza. Ora tutte le sue virtù gli sono rese per grazia e questa rende possibile la riuscita dell'incontro con i nuovi soccorritori. Lì sta l'analogia tra *charis* e *kairós*: l'una è trasfigurazione in quanto ripresa di sé, l'altro è il tempo ripreso, l'occasione afferrata. Entrambi accadano senza programmazione volontaria e senza cause determinate, sono accidentali. Precedono il soggetto dell'azione, che "in stato di grazia" è se stesso e perciò procede a tempo opportuno.

Il profluvio di grazia, che, versata dalla dea, scorre sul corpo, rende il beneficiato a se stesso, e al suo meglio. La *charis* opera intensivamente, come si trattasse di una "augmented reality", che, sopraggiunta, fa essere autenticamente se stessi. Chi è pieno di grazia appare compiutamente se stesso e con la sua autenticità affascina. In tal modo, già in antico, la *charis* era compresa come una sorta di realtà aumentata, cioè di arricchimento delle percezioni, secondo il racconto dell'effusione della grazia, ad opera di una dea. L'eroe allora ritrova se stesso, fa esperienza di grazia e ne riluce, tanto che gli altri, vicino a lui, se ne accorgono. La grazia brilla, non passa inosservata, è la vivacità che attrae nel vivente.

3. Un gruppo di dee raffigurano la *charis*, raro caso di *pluralia tantum*; sono le Cariti (*Charites*), le latine *Gratiae*, rappresentate sempre insieme, almeno in numero di tre. Se la grazia è stata nominata sopra tutto come virtù femminile, le Grazie ne sono la miglior conferma. Rifulgono di una bellezza che unisce al fascino il pudore; attirano a sé, con la potenza del desiderio, come fa l'eros descritto da Platone, ispirate da Afrodite; il loro tempo è festoso e si muovono nello spazio con leggero passo di danza; sono compagne delle Muse, delle Ore e della Persuasione (niente, infatti, persuade più della fascinazione seducente). Di alcune Cariti si conoscono i nomi: Aglaia (splendore), Talia (fioritura), Eufrosine (allegria). Sono nomi che descrivono delle peculiarità: l'ornamento, la pienezza, la serenità.

Queste divinità sono ritratte in atteggiamenti teneri, mentre si scambiano doni, con movimenti di apertura oltre loro stesse. La loro raffigurazione mostra l'invenzione di una ragione – la logica delle Grazie –. Chi dona per primo può farlo perché ha già ricevuto e dunque ha qualcosa da dare e l'animo grato; chi riceve si stupisce del dono inatteso e se ne rallegra, tanto da passare ad altri il testimone della donazione. Le Cariti si muovono in questa danza, che è scambio di doni, capace di suscitare sentimenti fecondi, quali la gratitudine, la generosità, la magnanimità.

Da Aristotele sappiamo che il tempio delle Grazie veniva eretto in luoghi elevati e in piena vista, per valere come monito costante per ricordarsi della gratitudine². Il tema della giustizia si apre alla considerazione dell'equità, includendo la reciprocità senza calcolo, gratuita e sovrabbondante. Nel campo dell'ermeneutica giuridica, Aristotele tiene conto di questa misura sovrabbondante, mostrando nel regolo di Lesbo (che si adattava alle scanalature delle colonne) un ottimo esempio di misurazione della

² Cfr. ARISTOTELE, *Etica Nicomachea*, 1133 a.

complessità e del particolare³. L'analogia architettonica può rientrare come simbolo nella logica delle Grazie, perché avvalorata la capacità di donare secondo la misura grata del bene e non sulla base del rigido calcolo del guadagno⁴.

Magnificenza *versus* opportunismo. Con questo tratto l'idea di grazia investe tutti gli ambiti che attraversa (estetico, giuridico, teologico, antropologico), come potenza trasformatrice nell'incremento di bene.

4. Per gli antichi il più alto paragone di bellezza è la somiglianza con le Grazie. Plotino riscoprì la *charis* come canone estetico e ne derivò uno antropo-teologico: grazia è la bellezza irriducibile all'armonia numerabile delle forme, consistente nel rilucere che attrae. Il filosofo delle *Enneadi* evoca l'antico nome (*aglaia*), che è anche un nome proprio, quello dato alla primogenita tra le Cariti, personificazione dello splendore. La *charis* mostra la giovinezza del bene e lo chiama bello, come a dire che la grazia è la parte seducente del bene. Per questo – a detta di Plotino – le statue non saranno mai tanto attraenti quanto un corpo vivo. La favola di Pigmalione lo attesta.

Uno scultore (Pigmalione), come Narciso, non riusciva a innamorarsi di nessuno, finché un giorno plasmò dal marmo una figura di Afrodite che lo incantò. La dea, lusingata e impietosita, trasformò la statua in donna, rendendola così realmente amabile per lo scultore. Si ama il vivente, e interiormente ci si plasma, per diventare sempre più somiglianti alla migliore idea che si ha di se stessi⁵. Così agisce la *charis*, riportando a sé e trasfigurando il medesimo in se stesso.

Dall'attrazione per lo splendore si arriva ad attingere il bene quale scoperta di unità di sé a sé, che nulla esclude, perché ha già abbracciato le distinzioni. La visione che coglie quello sfavillio è diversa da quella ordinaria, eppure si tratta – secondo Plotino – di una capacità che tutti hanno, ma che pochi usano. Se affinata, tale sensibilità consente di cogliere il brillio della *charis*, come gli occhi dell'uomo della caverna platonica che, in superficie, s'abituavano a reggere la luminosità del sole⁶. Anche il discepolo plotiniano risale, passando davanti alle effigi di uomini e dei, per entrare infine in un'intimità in cui amante e amato sono uniti.

A quella unione prepara la danza delle Cariti, che conserva l'attenzione al centro, così da mantenere l'armonia e assicurare la riuscita. In tale concentrazione ognuno è se stesso, muovendosi in maniera concentrica, centripeta e perciò estroversa.

Anche nello spazio edenico due alberi possono occupare il medesimo centro, secondo una geometria non-euclidea. In una spazialità dinamica e/o plurima di questo tipo si compone la grazia (*charis*) attraverso l'intreccio di passività e attività degli atti del soggetto e tramite l'ineducibile avvento (*kairós*).

5. La valenza polisemica della *charis* è sempre positiva, significando favore, splendore, bellezza, incanto, dono, gratuità. L'intera famiglia semantica del termine in questione ha

³ Cfr. *ibidem*, 1137 b.

⁴ Sul bene, ovvero sul molto che però non è ancora abbastanza, cfr. E. GUGLIELMINETTI, *La commozione del bene: una teoria dell'aggiungere*, Jaca Book, Milano 2011 e ID., *Troppo. Saggio filosofico, teologico, politico*, Mursia, Milano 2015.

⁵ Cfr. PLOTINO, *Enneadi*, I, 6, 9.

⁶ Cfr. PLOTINO, *Enneadi*, I, 6, 8 e PLATONE, *Repubblica*, 515c-518b.

tale connotazione benefica. Anche il verbo *chairō* esprimeva un trasalimento di gioia. *Chaire* era il saluto, attestato in Omero e nei poeti: «*Chaire*, straniero» - sussurra estasiata Nausicaa a Ulisse⁷. È un imperativo di felicità, era un augurio di grazia.

Il greco dei Vangeli conserva il verbo e il nome che hanno il tema *chaire*, a partire dal saluto angelico: «*Chaire, kecharitoméne (Ave, gratia plena)*»⁸. La formula greca ha una potenza sonora e lessicale intraducibile. Già la versione latina scioglie l'efficacia dell'appellativo, che nel participio greco vale come raddoppiamento e rafforzativo dell'imperativo, cui si aggiunge la forza dell'allitterazione: tu che sei rallegrata, rallegrati. La traduzione s'avvicina a un significato ma ne smarrisce la ripetizione eufonica.

Della *charis* si trova ripetutamente segno nel Nuovo Testamento. Essa si affianca al saluto di pace del pio ebreo: *charis* e *shalom* (pace) sono la chiusa delle epistole, che già si aprono invocandole. L'avventurosa storia dell'idea di grazia proseguì nel solco dell'inculturazione ellenistica. Ad esempio, la benedizione ebraica si trasla nella greca *eucharistia*, che pare sia attestata per la prima volta negli scritti del medico Ippocrate, in riferimento all'atto di render grazie per la salute ritrovata. Il ringraziamento è una benedizione che celebra l'inaspettato come qualcosa che sopravanza l'attesa e così dischiude una gratitudine che ha la freschezza dello stupore. L'opera risanatrice era già attribuita a una delle Grazie, Eufrosine.

L'intreccio semantico si complessificò ancor di più con l'ingresso nello spazio linguistico del latino. L'espressione «*gratias agere*» – rendere grazie – rimanda ai benefici goduti e ricambiati nella vita pubblica e nel culto dovuto alle divinità, da ingraziarsi. Alla *gratiarum actio* si collega la benedizione biblica e già cristiana, comprensiva della lode.

In tutte queste modalità espressive ciò che viene detto è lo stupore per un'efficacia inattesa. Nella grazia, qualcosa agisce eludendo la volontà eppure corrispondendole. Allora ci si ritrova graziati, cioè resi a se stessi. Il profluvio della *charis*, versata dalla dea, e l'olio consacrato, usato dai sacerdoti, sono balsami di guarigione e artefici di trasformazione.

L'eredità latina-ebraica-greca, ricevuta dal cristianesimo, ha trasmesso l'idea di grazia come benedizione e contraccambio libero. La tradizione cristiana ha coronato la grazia di un'intera teologia, oltre la devozione religiosa che impetra grazie. Nella definizione di Tommaso d'Aquino, ad esempio, risuona un'eco sorprendentemente omerica: «*Gratia est quaedam similitudo divinitatis participata in homine*»⁹. Il concetto darà da pensare il nesso di divinizzazione e umanizzazione. Quanto più riuscito è l'umano, tanto più è simile al divino.

6. Dai versi degli antichi poeti, attraversando la Scrittura sacra, sino alla letteratura latina e quindi cristiana, la grazia è scoperta nell'incrocio tra umano e sovranaturale. L'uomo si accorge che qualcosa accade in lui senza che egli ne sia l'artefice e ciò nonostante quel qualcosa lo riguarda così intimamente da poter sotto ogni aspetto esser detto suo. Nella grazia la passività dell'involontario e l'attività della volontà e del sapere appaiono

⁷ OMERO, *Odissea*, VIII, 461.

⁸ *Lc.* 1,28.

⁹ TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae*, III, q. 2, art. 10 ad 1.

congiunti. La *charis* neotestamentaria mostra il suo intimo legame con la libertà, che, con il suo spirito, supera la lettera della “legge”, ch’era ebraica ma anche latina.

Il destino dell’idea di grazia ha però incontrato anche deviazioni oppostive: nella storia del pensiero e delle vicende d’Occidente – dal basso Impero, nel medioevo e sino alla modernità – l’ermeneutica della grazia ha sciolto il nodo con la libertà. La cristianità, nel suo processo temporale, ha non di rado messo in antitesi grazia e libertà, l’una intesa come dono divino, e l’altra come pretesa troppo umana. Attorno a questo contrasto ruotarono i pensieri dei Padri della Chiesa, di Agostino e di Lutero, dei dottori della Controriforma, di Pascal. La diatriba parve esaurirsi nella conquista illuministica di una libertà tutta umana, da una parte, e nel nascondimento della grazia in seno alle preoccupazioni spiritualiste o nella sua fuoriuscita in campo estetico, dall’altra. La lingua tedesca avvertì la separazione, chiamando con nomi diversi la grazia teologica e quella estetica: *Gnade* non è *Anmut*. Si continuò così a chiedere grazie ai santi o a cercare la grazia nei giardini di delizie dei letterati e degli artisti.

7. La grazia si palesa, infatti, sempre in opposizione alle regole. Secondo una fantasiosa storiella settecentesca, tra due giardini – uno intitolato alla bellezza, l’altro alla grazia –, un visitatore sarà generalmente attratto dal primo, ma anche ben presto annoiato, mentre resterà stupefatto dalla visita al secondo, dove tutto pare casuale, disordinato, mancante e dove in ogni momento qualcosa viene aggiunto da un numero infinito di Grazie inafferrabili¹⁰. Un incanto naturale e al contempo invisibile traspare in quel luogo indefinibile.

Accade sempre così, quando è questione di grazia, come si trattasse dell’irrompere impercettibile dell’essenziale che manca. Esula dal dicibile il fascino invisibile che nel visibile incanta, come una grazia naturale, che pure non può darsi. Quell’incanto si racchiude umanamente nel “come”, proprio perché nell’esperienza di vita storica la grazia si conquista: essa merita di sembrare naturale, quando finalmente si compie quale esito felice di grandi sforzi o quando semplicemente commuove nei gesti dell’infanzia.

Il genio romantico di Schiller mostrò che la grazia si scopre nei movimenti involontari, i soli che risultano autentici in maniera credibile. La grazia infatti sfugge alla consapevolezza del soggetto, altrimenti scadrebbe in mera affettazione¹¹. Però, mentre la bellezza puramente corporea è un’architettura ricevuta, la grazia riluce negli atti umani. Schiller riconobbe dunque l’amorosa connessione tra natura e libertà, così da dire attraverso la parola “grazia” l’equilibrio dinamico della maturità umana. Allora, di contro alla severità kantiana – che subordinando la sensibilità al dominio razionale, avrebbe

¹⁰ Cfr. P.C. MARIVAUX, *Le Cabinet du Philosophe* (1734), in ID., *Journaux et oeuvres diverses*, a cura di F. Deloffre e M. Gilot, Garnier, Paris 1988, pp. 342-351 (*Deuxième Feuille*); trad. it. P. D’Angelo, in P. D’ANGELO-S. VELOTTI (a cura di), *Il “non so che”. Storia di un’idea estetica*, Anestetica, Palermo 1997, pp. 122-131.

¹¹ Cfr. F. SCHILLER, *Über Anmut und Würde* (1793), in ID., *Sämtliche Werke in 20 Bänden*, Deutscher Taschenbuch Verlag, München 1962, vol. 18: *Theoretische Schriften 2*; trad. it. a cura di D. Di Maio e S. Tedesco, *Grazia e dignità*, SE, Milano 2010; ID., *Über die ästhetische Erziehung* (1795), in ID., *Sämtliche Werke in 20 Bänden*, ed. cit., vol. 19: *Theoretische Schriften 3*; trad. it. G. Boffi, *L’educazione estetica dell’uomo*, Bompiani, Milano 2011. Cfr. L. PAREYSON, *Etica ed estetica in Schiller*, Mursia, Milano 1983 (rist. nel volume di ID., *Opere complete*, Mursia, Milano 1998ss. intitolato *Estetica dell’idealismo tedesco. I: Kant e Schiller*, pp. 163-309).

fatto scappare le Grazie impaurite –, Schiller evidenziò come stadio propriamente umano quello in cui pensiero e sensibilità si accordano.

I nomi delle Grazie danzanti (fulgore, floridezza, gioia) possono dunque restare come segnali delle capacità di progressiva umanizzazione. La grazia sta umanamente dalla parte della libertà, ne è espressione ed esplicita il carattere e le scelte della persona nella sua specifica individualità. La riuscita della grazia si attesta nell'accordo di desideri, emozioni, passioni con il pensiero, la volontà, la coscienza morale.

Se è così, la prospettiva cambia: la natura è grazia, come libertà. Dunque, la grazia non è perduta in un'altezza che schiaccia la libertà e la natura non è ridotta a meccanismo. Sbagliava Hegel a condannare l'"anima bella" schilleriana, quale espressione di disimpegno estetizzante e di ingenuità: l'anima è bella dello splendore della grazia, perché tutta coinvolta nel percorso *ad infinitum* dell'umanizzazione. Nessuna ingenuità o malinconico rimpianto, nella grazia si svela invece l'equilibrio dinamico del sentire umano, che tende all'ideale da realizzare con tutta l'originaria ricchezza delle sue possibilità¹².

8. «In somma la definizione della grazia non si può dare [...] e bisogna ricorrere al non so che»¹³, proprio come non si può dare definizione della natura umana o del divino, che non sopportano la limitazione di una determinazione, pena errori logici e nefaste derive etiche, *alias* fondamentalismi e razzismi. Anche nella sua indicibilità, la grazia si sottrae come l'essenziale che manca. Nemmeno lo *charme*, che emana da persone o cose, si lascia circoscrivere nell'alveo di un discorso, tanto che ci si arrende trovandosi costretti a chiamarlo il "non so che (*je ne sais quoi*)". Questa sensazione di ammutolimento estasiato ha a che fare con il sorprendente, l'inatteso che incanta come un tempo di grazia possibile e vicino. La *chance*, l'occasione buona – *occasio* (*eukairía*) –, ben traduce *kairós*, l'attimo prezioso e caduco, declinante come l'ocaso, il tramonto, e già annuncio di bene.

Del non-so-che, quel *quasi-niente* che fa del tutto la differenza, è tornato a occuparsi nel Novecento il filosofo Jankélévitch¹⁴. Il suo dire negativo sulle prime può sembrare un nichilismo, sorprende invece accorgersi che l'attenuazione della negazione salva tutto. L'indiscernibile, impercettibile, fugace opera trasformatrice della *charis*, come l'eccezione di ogni ipseità, non si lascia dire nel discorso piano della causalità, ma sbaraglia il pensiero ponendo come insuperabile l'accidente che accade.

La grazia è *charme*, ed è *chance*. Si offre l'eccedenza nell'accidente. Si spalanca la fascinazione dell'occasione propizia, che solo l'individuo coinvolto può riconoscere e afferrare, come voleva l'immagine mitologica di *Kairós*. *Kairós* è spiazzante nell'imponderabilità o misteriosità della sua irruzione, perciò ci si accorge che si deve approfittare di una seconda volta; la prima coglie di sorpresa e lascia il rimpianto della perdita, ma anche l'insegnamento della preparazione all'inatteso. La conseguenza pretende paradossalmente un preludio eguale a sé: bisogna essere pronti, già in stato di

¹² Cfr. F. SCHILLER, *Über naive und sentimentale Dichtung* (1795), in ID., *Sämtliche Werke in 20 Bänden*, ed. cit., vol. 19; trad. it. a cura di E. Franzini e W. Scotti, *Sulla poesia ingenua e sentimentale*, Abscondita, Milano 2014. Cfr. U. PERONE, *Schiller. La totalità interrotta*, Mursia, Milano 1982.

¹³ G. LEOPARDI, *Zibaldone di pensieri*, a cura di A.M. Moroni, Mondadori, Milano 1983, p. 158.

¹⁴ Cfr. V. JANKÉLÉVITCH, *Le Je-ne-sais-quoi et le Presque-rien*, Seuil, Paris 1980; trad. it. C. Bonadies, *Il non-so-che e il quasi-niente*, introduzione di E. Lisciani-Petrini, Einaudi, Torino 2011.

grazia, per avvantaggiarsi del *kairós* e conseguire quindi la *charis*. Il presente esige la prontezza della presenza.

Il presente opportuno appare, infatti, d'un tratto e rapidamente dilegua, così da non ammettere tentennamenti, né imprevvisazioni¹⁵. Si manifesta pertanto l'esigenza necessaria di un'etica dell'improvvisazione, o meglio di uno stile aggraziato: se lo stato di grazia esprime la dimensione migliore dell'individuo, che si coltiva nella sforzo inesausto di calibrare sensi e coscienza, e se il tempo opportuno accade all'improvviso e si dà solo nell'attimo presente, allora occorre prepararsi all'avvento del *kairós*, come atleti allenati, capaci di cogliere il tempo carico di grazia per sé. Altro non è possibile, né significativo: si tratterebbe solo di rimpianto e sterile recriminazione.

L'elevazione alla *charis* e al suo *kairós* richiede una preparazione vigorosa che coinvolge tutti i sensi e tutte le facoltà, anche attraverso l'esercizio di quella capacità di visione a occhi serrati ch'era evocata da Plotino, ma nel rifiuto della logica sacrificale e dell'ascesi che procede per eliminazioni e rinunce. Lo sguardo sullo sbocciare della *charis* attiva un esercizio del pieno e non del vuoto, della misericordia e non del sacrificio, secondo la logica delle Grazie o secondo il profetismo, che segue la linea della dismisura del bene¹⁶.

9. Il riferimento alla grazia introduce alla trasformazione, sia del soggetto verso la propria autenticità, sempre maggiore, sia di uno stile di vita comune, sempre più giusto. Il percorso, secondo il *modus gratiae*, segnala un divenire in crescendo, che progredisce dalla mera giustizia alla magnificenza della gratitudine; in tal modo la dismisura della grazia supera in larghezza l'equilibrio dello scambio, sia esso economico, giuridico o sentimentale.

Si tratta, in ogni caso, della preminenza dell'eccezione, perché ogni singolo è così fatto, eccede la regola, non può stare in essa. Non si dà in lui un di meno della legge, della legalità, o dell'etica, ma il di più dello spirito. Di nuovo, le attestazioni di questa direzione – di infinita umanizzazione, di un crescendo del desiderio – sono presenti lungo l'intera linea della nostra tradizione culturale. Nell'età dell'oro, in Eden, nella Gerusalemme celeste, brilla la *charis*, cioè la liberalità. Dove è grazia, non vi è bisogno di etica. L'argine normativo diventa necessario nello stato di natura, in cui predominano selvaggiamente i sentimenti d'invidia e di sopraffazione. L'esperienza di arretramento sul piano etico smarrisce allora, insieme al luogo adeguato all'abitare umano, l'epifania della singolarità, sommersa nell'indistinzione.

Quando Schiller o i grandi idealisti segnalano nel divenire la possibilità di umanizzarsi *ad infinitum* restano, almeno in parte, ancora in quell'alveo alato di discorso, che appare mitico, profetico o utopico, ma che è di per sé sguardo diretto sull'essenziale umano. Se quello sguardo si offusca, il nesso grazia-libertà appare sciolto e sembra addirittura capovolgersi nella contrapposizione tra grazia (non-umana) e libertà (umana). Allora la natura è già perduta.

Un racconto di Kleist rintraccia la grazia nell'animale o nella marionetta e, di certo, non nelle macchinazioni e nell'affettazione umane. La grazia è messa fuori gioco nel realismo antropologico. Essa pertiene all'immediatezza del vivente inconsapevole di sé o

¹⁵ Sul presente come tempo inafferrabile, cfr. U. PERONE, *Il presente possibile*, Guida, Napoli 2005.

¹⁶ Cfr. *Os.* 6,6; *Mt.* 9,13 e 12,7; *Lc.* 6,36.38.

è ricostruita nella perfezione tecnica o è rilanciata all'infinito di Dio. Bisognerebbe, infine, ricominciare da Eden, e non sbagliare questa volta. Ma forse, veramente, non si è mai sbagliato. E la grazia è tutta nostra. L'essere soprannaturale, che giungerebbe come grazia, si palesa semplicemente come l'essere naturale che già è¹⁷. La grazia è lì, la libertà può lasciarsene avvicinare: la grazia è un modo indicativo, la libertà un imperativo¹⁸.

10. Nella teologia medievale la natura non è una sola, è plurale: si annoverano la natura divina, angelica, umana e si elencano diversi livelli di natura-ambiente. Il primo è un caso escluso – lo stadio della “pura natura”, senza grazia, cioè senza umanità *in progress*, puro finito –; il secondo è il piano della “natura integra” (il paradiso perduto, che vale come memoria dell'originario), natura con grazia, arricchita di quei beni che ci paiono privilegi, mancanze essenziali, o aggiunte attese, come la non-morte, la giustizia, la pienezza delle facoltà; il terzo indica la dimensione della “natura caduta”, ovvero l'esperienza vissuta della grazia svanita; il quarto segnala lo stato di “natura restaurata”, quella inaugurata dall'evento cristologico, che reintroduce la grazia, ma senza il recupero dei privilegi di natura; un quinto momento, che fuoriesce dall'elenco, sarà illustrato come “natura gloriosa” in cui la natura è nella sua pienezza di grazia, più splendente dell'integrità originaria.

Questa considerazione plurale del naturale riconosce lo sconfinamento possibile oltre la misura del solo dato biologico o meramente storico. Ne consegue che la grazia diventa l'idea cardine per esprimere un finito che non smette mai di finire: se investito dalla grazia, il finito è ripreso, e non si smarrisce nel proprio sfinimento.

11. Nel Novecento Simone Weil distinse la gravità materiale (*pesanteur*) dalla lievità della grazia (*grâce*). Questa suddivisione può essere applicata all'interpretazione della storia umana come vicenda di progressivo alleggerimento: nei costumi, nei paradigmi scientifici, negli ordinamenti giuridici. Valga l'esempio della smaterializzazione della scrittura – dalla pietra, al papiro, alla carta, alla virtualità informatica, nube eterea, che pur conserva un sostrato ma comprovandone l'alleggerimento. La grazia sta dalla parte della lievità, come sollievo, liberazione, innalzamento, senza per questo implicare lo svuotamento, l'abbassamento o la riduzione. Anzi essa agisce proprio nella pesantezza, nella gravità, nella densità della fibra naturale, nella sensibilità della “carne”.

L'azione di grazie ha a che fare con l'operare che fa essere. Nella direzione che da Platone si prolunga sino a Levinas e ad altre filosofie del tempo attuale, la grazia si fa espressione del movimento dell'altrimenti che essere, dell'al di là di ciò che già è, e non come superamento o nientificazione, bensì come azione generativa e creatrice, naturante, infinita messa in opera dei possibili, *enérgeia*. Con la grazia si comprende dunque l'alleggerimento non in quanto ascetismo punitivo o rinuncia alla potenza del filosofare, ma come costante di elevazione verso un incremento. Ne è espressione la lievità di chi è radioso, per il diletto di un piacere che non si estingue nel compiersi, ma che anzi continuamente s'incrementa. La descrizione biblica delle trasfigurazioni (il ritratto

¹⁷ «*Gratia est quaedam perfectio elevans animam ad quoddam esse supernaturale*» (TOMMASO D'AQUINO, *De veritate*, q. 27, a. 3).

¹⁸ Cfr. E. JÜNGEL, *Indikative der Gnade – Imperative der Freiheit*, Mohr Siebeck, Tübingen 2000.

esodale del volto raggianti, l'episodio della metamorfosi taborica o la narrazione pasquale) presenta un corpo più inteso, con capacità maggiori, visibilmente splendente, perciò glorioso, finalmente autentico¹⁹. La trasformazione, che rende a se stessi, esprime grazia.

12. *Gratia supponit naturam*. L'efficace concisione dell'adagio scolastico implica un nesso indissolubile, tra il naturale, sensibile, visibile e la sua incessante ulteriorità. La natura è grazia, nella condizione umana di incarnazione. Perciò nulla è escluso nella costruzione di sé e a vantaggio di una cultura che favorisca la fioritura dell'umano; tutto vi è invece coinvolto: la corporeità, che è sessuata, la temporalità che segna i corpi trasfigurandoli via via, la libertà di divenire persona individuata, l'armonia della condivisione, da costruire secondo la logica delle Grazie, i cui argomenti sono la sovrabbondanza, il rilancio infinito, la molteplicità grata, dalla quale conseguono relazioni feconde.

La grazia, in quanto dono, appaga più del desiderio. Solo chi è grato, essendo almeno un po' felice, avrà la generosità di donare a propria volta. Il filosofo francese Paul Ricoeur ha insegnato l'urgenza etica di vivere bene, con e per gli altri in istituzioni giuste. Rappresentativamente la danza delle Grazie esprime il nodo che stringe il sapere e la cura di sé con la gratuità e la riconoscenza nel presente.

Charis e *kairós* si presentano insieme. L'una e l'altro presuppongono e al contempo sovrastano la presenza a sé e il dominio del soggetto. Si dispiegano insieme in una spazialità di splendore e di bene, cui tendere. Per approssimarsi a questo orizzonte, entro cui si dà l'intreccio dei due, è necessaria la fatica della formazione di sé sotto ogni riguardo.

La torsione al bene, segnalato dal primo elemento (*eu-*) nei termini *eukairía*, euritmia, eupatia, euforia, fa da contrappunto all'insistenza positiva della costellazione semantica della *charis* e ne esalta il valore. In quei termini buoni sono evocati il pulsare vitale, il ricominciamento che continuamente si riaffaccia come l'inizio della primavera, la comunione appagante di un accordo amoroso, la sensibilità affinata e lieta, un vivace stare in sé, che si protende oltre, perché il piacere insegue la *charis*.

Nella piena ripresa, nella riuscita, la grazia si ritrova. Dunque, alla lettera, la grazia riesce, come se il mondo fosse il suo luogo proprio, sul quale affacciarsi, magari dalla porta lasciata aperta in Eden²⁰. Tempo di grazia è questa sua riuscita, che si spinge sino all'infinito.

¹⁹ Cfr. , ad esempio, *Es.* 34,29; *Lc.* 9,29; *Gv.* 20,26; *At.* 1,9; *Fil.* 3,21.

²⁰ Cfr. la chiusa di H. VON KLEIST, *Über das Marionettentheater* (1810), Reclam, Stuttgart 1984; trad. it. M. Sabbadini, *Sul teatro delle marionette*, La Vita Felice, Milano 2011.

Appendice

KAIRÓS: UN RILIEVO DELL'XI SECOLO A TORCELLO

di Enrica Cozzi

La lastra marmorea con *Kairos* (fig. 1), murata nella scaletta dell'ambone della cattedrale di Torcello, per il soggetto raffigurato tanto raro quanto intrigante sotto il profilo iconografico e iconologico, da sempre mi ha affascinata. Un tema che va letto ovviamente come un caso significativo di “recupero dall'antico” (dall'antichità greca e romana), ben presente ai medievisti, che si imbattono non di rado in temi letterari e soggetti di origine “classica”, che vengono “risemantizzati” in un'ottica medievale.

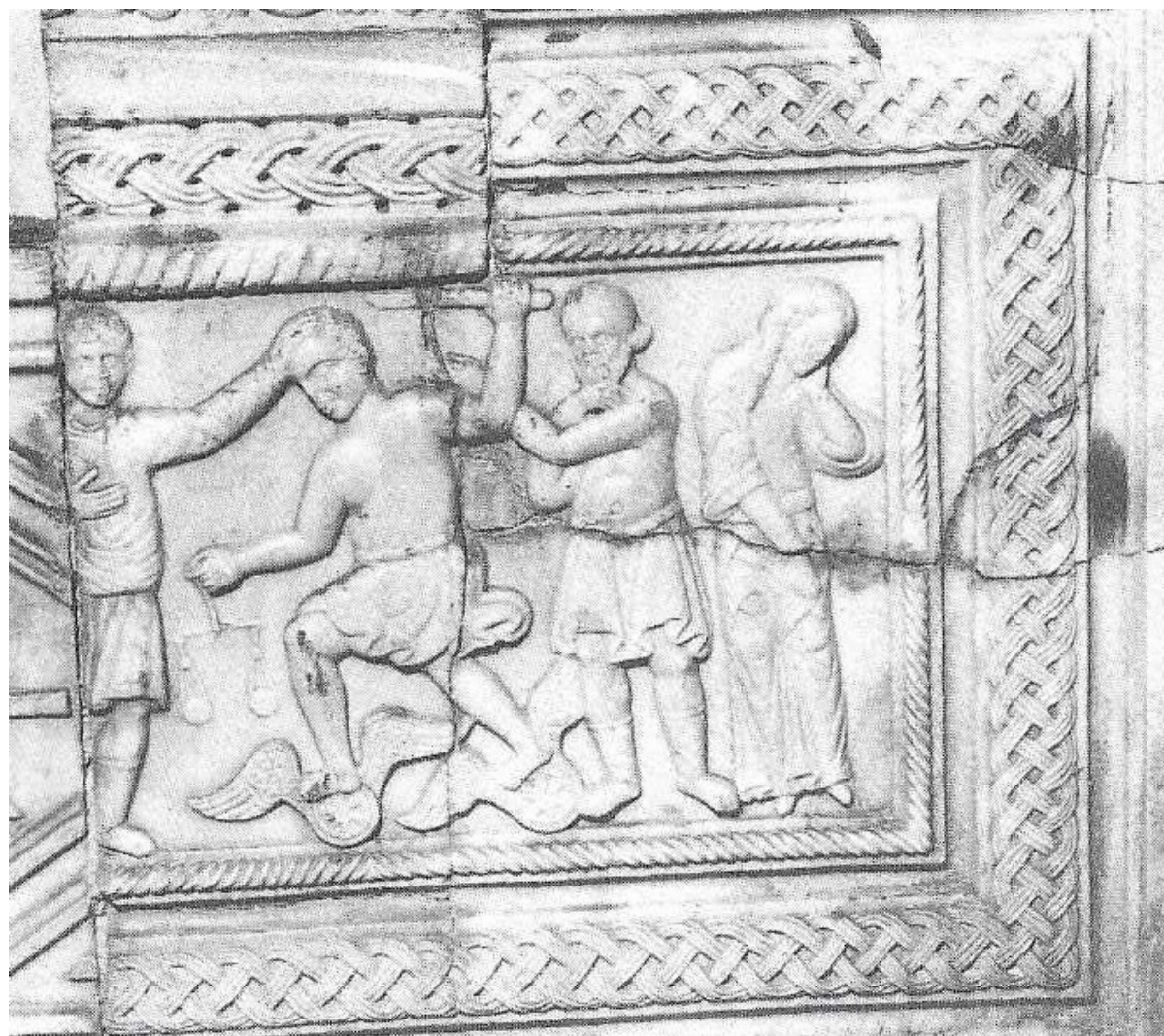


Fig. 1

Secondo il giudizio di autorevoli studiosi (Demus, Buchwald) i plutei dell'arredo presbiteriale di Santa Maria Assunta di Torcello provengono da Venezia, precisamente dalla terza San Marco, costruita a partire dal 1063 dal doge Domenico Contarini e

ultimata da Vitale Falier nel 1094. L'ipotesi suggestiva sembra trovare credito anche nel fatto che le lastre presentano tagli e mutilazioni, compatibili con uno smontaggio dal luogo originale, per il quale erano state eseguite (presumibilmente corrispondente a quello dell'iconostasi attuale tardotrecentesca dei Dalle Masegne), e con un successivo ricollocamento e adattamento a Torcello, avvenuto presumibilmente in occasione dei restauri di primo Quattrocento.

Al centro della lastra che qui interessa compare *Kairós*, raffigurato come un giovane, che tiene con una mano la bilancia e con l'altra sollevata una lama (o rasoio), mentre avanza poggiando i piedi su ruote alate e viene acciuffato da un altro giovane posto alla sua sinistra; a destra compare la figura di un vecchio che si liscia la barba, tentando invano di trattenerlo; alle spalle di quest'ultimo, all'estremità del riquadro, segue una figura femminile che porta una mano al volto in atteggiamento di tristezza e pianto (*Metanoia*). La lastra, visibilmente integrata nella cornice in alto a sinistra, era completata su questo lato da un frammento staccato (conservato in sacrestia) raffigurante una Vittoria aptera con palma, che lo coronava (fig. 2). Il rilievo torcellano presenta dunque *Kairós* non come figura isolata, ma in un contesto di tipo narrativo.



Fig. 2

Va inoltre menzionata una seconda lastra, ora inserita all'interno della recinzione presbiteriale, raffigurante la leggenda della punizione di *Issione* legato alla ruota, fatta girare continuamente a colpi di bastone dai personaggi scolpiti ai lati (fig. 3). I due bassorilievi, che – a differenza degli altri plutei contariniani recanti una simbologia religiosa, oppure elementi di tipo decorativo – riprendono e rielaborano miti del mondo greco-latino, dovevano evidentemente costituire arredo funzionale unitario (Polacco ha suggerito un complesso “glorificante”, quale la tribuna riservata al doge).

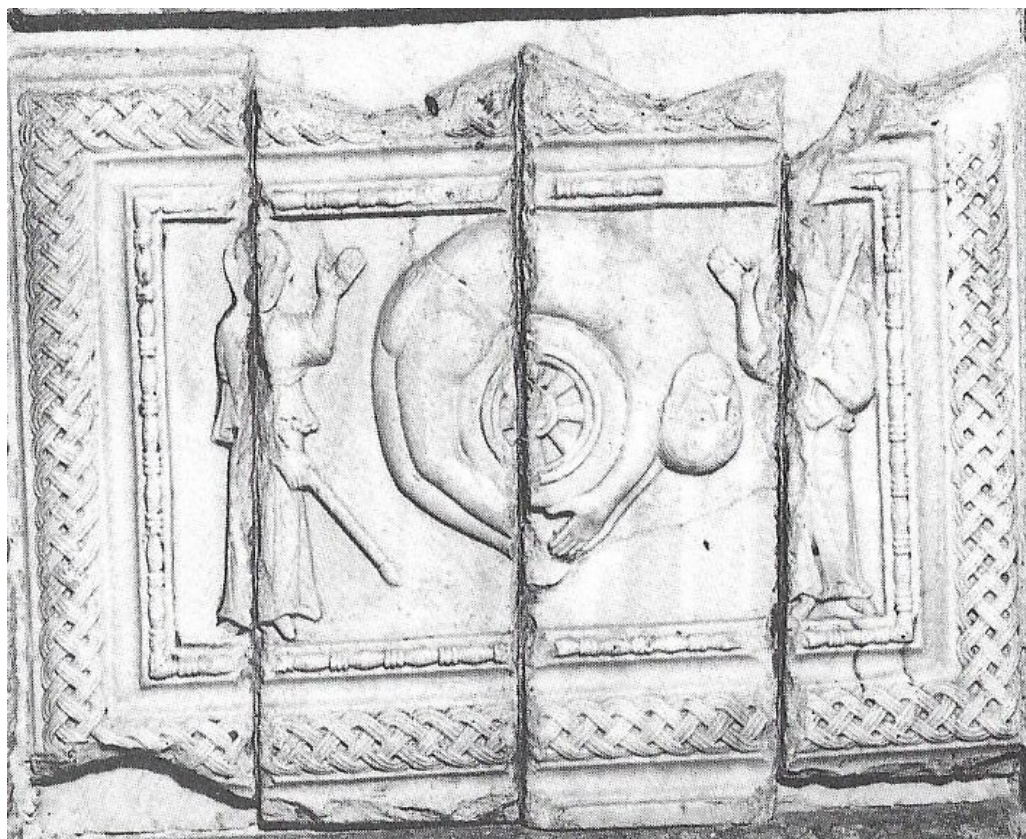


Fig. 3

L'argomento – come è del tutto ovvio – solleva implicazioni iconografiche e iconologiche tante e tali da rimandare direttamente a Warburg, con un approccio di ricerca tra fonti letterarie e visive messe a confronto, tra allegorie e migrazione di simboli, improponibile in questa sede.

Nota bibliografica

Con il mio “occasionale”, velocissimo intervento a margine dell'articolato convegno su un argomento così accattivante (Convegno internazionale *Charis kairós. La grazia e l'occasione*, Università di Trieste, 15-16 ottobre 2015) ho inteso omaggiare la bella iniziativa, offrendo una minuscola tessera di “cultura figurativa” medievale. Mi limito dunque ad alcune indicazioni bibliografiche essenziali. Per il rilievo in esame si veda in particolare R. POLACCO, *I plutei della cattedrale di Torcello e l'iconostasi contariniana della basilica*

di S. Marco, in "Arte Veneta", 29 (1975), pp. 38-42; ID., *La Cattedrale di Torcello*, L'altra riva, Venezia 1984, pp. 35-37 e 153, figg. 37-39. In precedenza, per l'ipotesi della provenienza marciana dell'intero arredo scultoreo, O. DEMUS, *Zwei Dogengräber in San Marco, Venedig*, in "Jahrbuch der österreichischen byzantinischen Gesellschaft", 5 (1956), pp. 41-59; H. BUCHWALD, *The Carved Stone Ornament of the High Middle Ages in San Marco, Venice*, in "Jahrbuch der österreichischen byzantinischen Gesellschaft", 11-12 (1962-63), pp. 169-209, in particolare pp. 203-206. Ricorda il rilievo torcellano S. Mattiacci in un ottimo studio (S. MATTIACCI, *Da Kairos a Occasio: un percorso tra letteratura e iconografia*, in L. CRISTANTE-S. RAVALICO (a cura di), *Il calamo della memoria. IV. Riuso di testi e mestiere letterario nella tarda antichità*, EUT, Trieste 2011, pp. 127-154, scaricabile online dall'URL: http://www.openstarts.units.it/dspace/bitstream/10077/4399/1/Mattiacci_Calamo.pdf, in particolare pp. 146-147) incentrato sulle fonti letterarie antiche relative a "Kairos" (Posidippo, Fedro, Ausonio), nonché sulla sua fortuna iconografica a partire dall'arte grecoromana (da quando Lisippo, nel IV secolo a.C., crea la famosa statua, fino alla trasformazione del soggetto allegorico maschile nell'immagine femminile di "Occasio"). Per Aby Warburg si veda almeno SEMINARIO MNEMOSYNE | CLASSICA IUAV (a cura di), *Fortuna nel Rinascimento. Una lettura di Tavola 48 del Bilderatlas Mnemosyne*, in "Enagramma-La tradizione classica nella memoria occidentale", 92 (2011), on line: http://www.enagramma.it/eOS2/index.php?id_articolo=1649.

Enrico Guglielminetti

FILLING THE VOID OR FILLING THE FULL? ON THE CONCEPT OF GRACE

Abstract

Grace is not sacrifice: it is the opposite of sacrifice in the field of religious language and experience. Nowhere as in the idea of the Holy Trinity does the overcoming of the principle of narrow or strict distribution of space and resources in general come to light. If the Father were to reduce himself in favor of the Son, we would have not grace, but sacrifice. The Father does not shrink to make room for the Son and the Holy Spirit. Shrinking would be sacrifice, but there is no sacrifice in God. The Father occupies the whole place and there is no room for anyone else. Then the Son arrives and the entire space of Deity is now at his disposal. At most, sacrifice may be an implementation of grace. Metaphorically, we can say that the Father empties himself out and allows the Son to pass through ahead of Him. This is a translation of grace in the ethical logic of sacrifice, though. Grace is the impossible possibility of filling a space twice, of finding room in a space already completely occupied. It has ontologically to do with addition, not with renounce. We should not imagine the Impossible as nourishment that comes from above, filling a void; on the contrary, we should imagine it as radical overcoming of the physicalist seizure of space and want for space. Whereas, according to Weil, grace is filling the void, from the author's point of view grace is filling the full.

1. Definitions

1. Grace is represented by the simple formula $X = X^*$. Being – also – is represented by the same formula. Therefore, grace is the law of being.
2. $X = X^*$ is the law of miracle; this formula expresses the necessity of multiple filling. Everything is necessarily more than itself. Every space is necessarily filled completely more than once in the same sense and at the same time.

2. The Holy Trinity

3. Nowhere as in the idea of the Holy Trinity, the overcoming of the principle of narrow or strict (self-)identity comes to light. The Father is really different from the Son and from the Holy Spirit, nevertheless the three persons amount to one God. Therefore, the space of the only deity is multiply (thrice) filled. The Father fills completely the entire space of deity: there is no more room for the Son and for the Spirit. Nevertheless, the Son and the Spirit find place: that is grace. Grace is

therefore not only and not primarily a mode of relationship between God and mankind; grace is the rule of God. Inasmuch as grace is the law of the divine being, an image of grace is likewise the law of being *qua* being.

4. Grace is not sacrifice. On the contrary, grace is the opposite of sacrifice in the field of religious language (and experience). If the Father were to reduce himself in favour of the Son, we would have not grace, but sacrifice. The Father does not shrink to make room to the Son and the Holy Spirit. Shrinking would be sacrifice, but there is no sacrifice in God. The Father takes place and there is no room for anyone else. Then the Son arrives, and lo: the entire space of deity is now at his disposal (Where did the Father end up? He ends up nowhere, he doesn't disappear. The Son is *added*, but God doesn't become greater, since the addition [*] does not come from the outside). Sacrifice can be at the most an implementation of grace. We can metaphorically say that the Father empties himself, that He allows the Son to pass through ahead of Him. This means translating grace into the ethical logic of sacrifice¹.
5. A logic of grace (& disgrace), a logic of addition is therefore requested. The Father fills completely the available space of divinity in its entirety. We can define this one a condition of complete satisfaction and plenitude. The Christian religion doesn't settle however for completeness or fullness. Completeness is not enough: addition is requested. Every Christian dogma has to do with this multiple filling. Christ fills – as a man – the entire individual space at his disposal. How could you shove also a divine nature into the same sphere? The bread fills completely the sacramental space at our disposal. How could someone fill it twice through the body of Christ? Divinity itself must deal with a problem of saturation. I define “Fundament” the complete divinity, the divinity in its entirety, and “fundamentalism” the idolatrous adoration of the plenitude of divinity. Fundamentalism is therefore the theoretical and sentimental position of being scandalized by the obscenity of addition. The Son is the first addition, the stumbling block.
6. The Father is the divinity, and the divinity is God. In the state of divine beatitude, we get this calm (and abstract) identity of God with the Father. There is only one God, the Father is the Only One (*Der Einzige* – Fr. Hölderlin). There is no room for the Son: *quia non erat eis locus* (“there was no room for them”: *Lk.* 2:7) is not only a historical remark, but a mystical one, concerning the very nature of divinity². This very nature is grace, i.e. multiple filling.
7. Addition is disturb. The Son – much like any son – is supposed to disturb the calmness and stillness of God the Father. Contemplative life (for example,

¹ Grace is the opposite of ethics, because ethics remains in the field of physicalism. There is no space (no bread, or what have you) for both of us, and I decide to give way. If I could fill the space twice, there would be no need to step aside. In this sense, grace is the opposite of sacrifice and effort. A state of grace would be a world of the “already”, where what still needs to be done, has always already been done. Here the arrow of time would be reversed, because I would be looking for the means to do what I have always already done. Writing a book in the state of grace, would mean something like unrolling a scroll (*Lk.* 4:17). You first have the book, than you open (write) it.

² There was no place for the Son in God, and there is no place for him on earth: from this point of view, there is no difference between earth and heaven.

philosophical life) has never been a quest for tranquillity, rather a quest for the essential disturb at the bottom of it. Contemplative life is therefore something like a repetition of the divine mystery of essential disturb.

3. *Contradiction?*

8. The law of contradiction never deals with restriction of space. The logical space is always perfectly filled, like a wall by a modular kitchen. You are never confronted with the puzzle of an extra wall unit. Mutually exclusive and jointly exhaustive as they are, the elements of a contradiction fit perfectly into the logical space. This fitting-situation doesn't account for the *theological overbooking*, which is the starting point both of a theory of the Holy Trinity and of a theory of grace. In a world "already possessed" (Malthus), like the present one, where no vacant room is free for "fresh comers", an Aristotelian theory of distribution starts showing crevices not only from an ontological but also from a political point of view.
9. So, grace could be a phenomenon of distribution, after all: more or less in the sense of Jesus' feeding the multitude. The distribution, however, is not a primary fact, but a secondary one. We achieve the goal of distribution through the long detour of saturation and addition. The principle of contradiction doesn't stop working in theology: theologians often distinguish for example the deeds or sufferings of Christ in the capacity of man or in the capacity of God. The law of contradiction, however, works here as a generator of space. The entire space is already sequestered. There is no space for humanity in the person of the Son and no space for divinity in the individuality of Jesus. Before we eventually distribute his actions and properties (e.g. mortality) on the side of divinity or humanity, we need generate an extra space, and that is grace. If you are an Aristotelian theologian, like Aquinas, you can say that the two natures of Christ are mutually exclusive and jointly exhaustive, but you should add that this is impossible, because you would be counting the same individual space twice. The principal dogmas of Christianity suggest that being qua being is addition, not that being qua being is one, as Boethius and Aquinas thought. Christ – as the Holy Trinity – is a perfect example of our theoretical genome: $X = X^*$.
10. Also in the field of economics, we observe that distribution of wealth is not possible without growth. It has been seldom noticed that the principle of economy – as the so called analytic philosophy vindicates it – is not economically consistent. The so called principle of economy refers to an elementary stage of development, e.g. the household budget. Economy in the contemporary meaning of this word – however – doesn't work along these lines. Economy implies profit, which is impossible, without creativity or the invention of something new. We have no economy without *added* value. If a philosophical analyst should observe that being is not addition, because this would violate an elementary principle of identity, we could always easily answer: "It's the economy, stupid".

4. *Disposedness*

11. We can abductively inquire about the “disposedness” (mood, *Befindlichkeit* [Heidegger]) of God the Father. How could the Only One deal with disturb? With the impossible? With the unreasonable request to fill the same space twice? We know nothing about God, but we can reflect on the puzzle of multiple filling and its affectivity. Imagine: there is no more room, but there is the necessity to make room for the other. What is to be done? Normally we would react through violence (elimination of the intruder) or sacrifice (contraction/renunciation of the first owner); we would search for extra room, so that we could better distribute the occupants. Distribution is perhaps the greatest invention in dealing with saturation. But what, if *ex hypothesi* no extra room is available?
12. A(n affective) logic of grace & addition could start from the state of *satisfaction* and plenitude (*Erfüllung*, as German philosophers would say). Room is available, and someone/something fills it completely and comfortably. Nothing is missing. The experience of addition is potentially painful: something seeks to enter a space already “possessed” and this determines a pressure increase. *Pain* has therefore its root in the very structure of the divine being. To put it better: we are looking for the condition of possibility in God of a series of feelings, which God is supposed *not* to experience. What in God is addition, could be pressure and pain for us.
13. That is why we need a logic of “disposednesses”. We have already mentioned *violence* and *sacrifice* and *distribution* as fundamental means to deal with addition. Another means of dealing with addition is *expansion* or extension: a huge concentration of energy can cause an explosion, as in the initial big bang. *Creativity* (divine, natural or human) is inconceivable without a form of intrinsic or internal excess³. Another means of dealing with addition is playing. *Play* is a mix of violence and sacrifice, of withdrawal (“please, after you”) and self-affirmation. We can imagine that God is playing: the assertiveness of the One is accompanied by the humility of the Other, in a continuous mutual exchange: *alternation* (with its immanent fluidity) is therefore another means to face the puzzle of addition.
14. *Laughter* (Bergson), *joy* for *surprise*, and *horror* are basic reactions in front of the sudden appearing of the unexpected double bottom (or false bottom) of reality. If addition is a kind of double bottom of reality, a kind of *duplicity* and *ambivalence* is unavoidable. If you don’t want an ambiguous world, you don’t like the world. The Good is ambiguous in itself: long before the ambiguity between good and evil is arising, an ambivalence within the field of the *pure* Good (*qua* pure Good) has already arisen. God is swinging, an internal *oscillation* is not to be removed from his/her very nature. On the contrary, this swinging seems to lay the foundations for the *freedom* of God (and of mankind too).

³ The Holy Spirit could be understood as the unavoidable explosion of creativity born from addition.

5. *Vested Nudity*

15. One, is always One*. You cannot divide the Being from its asterisk, and a kind of starred language is ontologically (and theologically) unavoidable. Starred language (as David Lewis would call it) is suitable for starred ontology. You should not separate being from its additions. The divide passes not so much between the X and its asterisk (X // *), but to the left of the X (// X*).
16. When Plato invites us to hammer off the rocks and shells which have grown around the statue of Glaucus in a wild profusion; or when Plotinus urges us to discern the nature of the soul, stripping it free of all that has gathered about it, we should think of a *restitution of the soul to its original additions, not to its supposed nakedness without addition*.
17. Nudity is not a natural condition: only after the original sin, Adam and Eve realized they were naked. The natural condition of mankind seems rather to be something like a dressed nudity. As a matter of fact, the artistic depiction of *Graces*, from Botticelli to Canova, represents them as nude-in-their-clothes. Grace – in the aesthetic sense of the word – means the impossibility of a separation between the body and its veil. Joy, Radiance, and Flowering (the three Graces) are not so much entities in themselves but intrinsic ways of entities. You cannot have the aura (the radiance, the light a face emanates) without the thing it surrounds.
18. Still in the depiction of catholic saints, and especially of the Virgin Mary full of grace, the halo seems to express the plenitude of being with its additions. The crown of a queen is a natural addition like that, and the popular belief interprets the state of being “born with the caul” as a sign of good luck. So, grace is the condition of being born “with the shirt” (as the Italian language would say). Grace is vested nudity: not a nudity, which is simply dressed with different garments than the usual ones, but a nudity clothed in itself (*an und für sich*), where you cannot give up the clothing without removing the skin.

6. *Starred ontology*

19. Starred ontology means: you cannot have the thing without its natural interpretation (its natural way). If you deprecate an abuse (e.g. domestic abuse), you are saying that a subject is always a subject*. The asterisk – here: the interpretation of subjects as respectable – is the intrinsic radiance of the subject (let’s say, her/his personality): if you remove the radiance, you have a bare subject, like a bare X without the star. A bare X – however – is an *ens deminutum* (a diminished thing). To be itself, the X must be *accompanied* by its fellow-asterisks. The evil, in this sense, can be defined as the removal of additions or the substitution of the original additions with adulterated ones. If being *is* addition, we are never without additions, but sometimes – or often – we are in the company of the wrong ones.
20. A philosophical reconstruction of history could therefore distinguish an age of unity, where a thing is never separated from its additions, an age of separation, where a thing is reduced to a bare particular and/or is evilly dressed, and an age of reunion,

where the Inseparables (X & its asterisk) are together again, but not without a caesura, a fault line reminding of previous remoteness.

21. “Human rights” are – in the present state of being – a weak equivalent of grace. Nude people are normally dressed with political rights, but they can always lose them, being left alone with their human rights. Without political rights, however, people find themselves pretty scantily clad, almost like bare particulars.
22. Assuming that being is dressed nudity, being *is* technique. We cannot have the clothes without technique. We should nevertheless differentiate between natural and artificial technique. God him/herself is a kind of (living, natural) machine, who helps him/herself, preventing him/herself from being naked, viz. from being just him/herself (God is not alone, or: only God is never alone, *Deus solus ist numquam solus*). Loneliness is namely a kind of nakedness. The present/finite state of being, on the contrary, shows signs of a relapse into nakedness and loneliness. Technique is no longer self-help, no longer intrinsic exteriority or structural event: natural addition becomes *mere* addition. We have no longer the dressed nudity of grace, but a mere nakedness, *eventually* covered with clothes. Being remains technique, but technique becomes an artificial remedy, ceasing to be a natural one.
23. Doubtless, the formula $X = X^*$ runs the risk of highlighting above all what we could dub the *state* of grace, to the detriment of the conception of grace as an *event*. That wouldn't be a minor defect. My attempt, however, is not to belittle the importance of events, but to think of an original state-event. God him/herself, as it were, is caught off guard by the surprising addition of him/herself to him/herself. This surprise is what we usually name the eternal generation of the Son. The fact remains that we are not God and usually and for the most part we are not in a state of grace. Usually water is not changed into wine. If my penholder holds five pens, it hardly can hold six, or seven or ten. If a jar is already filled to the brim (see: *John 2:7*), we can hardly fill it twice, without first pouring the original contents. There is no addition, save a mere or extrinsic one. What we name a “grace”, could therefore be also described as the “scientific” experiment to fill twice the jar. “Grace” – as dressed nakedness – is the impossible condition of remaining naked and still be dressed, of remaining without bread and still be satiated (see: *Mt. 7:9*).

7. *Filling the void or filling the full?*

24. A comparison with Simone Weil's influential concept of grace could here be helpful. Weil conceives of grace as *the right form of filling*, whereas my endeavour is to interpret grace as (the right form of) *double/multiple filling*: “Grace fills empty spaces but it can only enter where there is a void to receive it, and it is grace itself which makes this void”⁴. The principal enemy of grace is therefore, according to Weil, imagination, as the false form of filling: “The imagination, filler up of the void, is essentially a liar”⁵.

⁴ S. WEIL, *Gravity and Grace*, Engl. transl. E. Crawford and M. von der Ruhr, Routledge, London and New York 2002, p. 10 (*To Accept the Void*).

⁵ *Ibidem*, p. 16 (*Imagination which Fills the Void*).

“The imagination is continually at work filling up all the fissures through which grace might pass”⁶.

25. Nakedness is unbearable for us: “No human being should be deprived of his *metaxu*, that is to say of those relative and mixed blessings (home, country, traditions, culture, etc.) which warm and nourish the soul and without which, short of sainthood, a *human* life is not possible”⁷. Grace would be the strange – impossible⁸ – situation of being naked, void of everything (including the *imagination* of grace)⁹, and yet being clothed and full. That’s why the “mere existence” is paradoxically the condition closest to God: “No terrestrial finality separates the workers from God. They alone are so situated. All other conditions imply special aims which form a screen between man and pure good. But for them no such screen exists. They have nothing superfluous of which they have to strip themselves”¹⁰. But we shouldn’t test the Lord: “We must not seek the void, for it would be tempting God if we counted on supernatural bread to fill it. We must not run away from it either”¹¹.
26. So, grace is really a kind of dressed nakedness after all, according to Weil. Compared to our idea of multiple filling, a contact at the heart of a chiasmus is here on stage. Weil admits a state of mere (or void) existence, without additions, and lo, we can be full (of light¹², of supernatural bread) all the same, if God wills. The X brings to expression the mere life; the false asterisk is imagination, the true asterisk is grace. We have here a divide between the X accompanied by the imagination and the X accompanied by the true star of grace (X^I/X^G). Being however is not a nudity vested in itself, like in the artistic depiction of the Graces, but nakedness waiting for its star. So grace remains something extrinsic: in the “spiritual realm [...]we must wait for everything to come to us from outside”¹³.
27. On the contrary, our suggestion is to conceive of nude, mere life as a departure (due to the original sin?) from the additive structure of being; of grace (and technique in general) as reconstitution of that additive structure; of the Trinitarian life as the equivalent of grace in God (as its source in God): the Father fills up completely the space of divinity, *there is no void*, and lo, the Son and the Spirit are added. Grace is not the filling of a void, but the addition, which presupposes plenitude
28. Simone Weil knows that we desperately need clothes: “Lauzun and the office of Captain of Musketeers. He preferred to be a prisoner and Captain of Musketeers rather than to go free and not be Captain. These are garments. “They were ashamed of their nakedness”¹⁴. In Walter Benjamin’s words, the nude life is a life without

⁶ *Ibidem*.

⁷ *Ibidem*, p. 147 (*Metaxu*).

⁸ “*The good is impossible*” (*ibidem*, p. 94 – *The Impossible*).

⁹ “[...] the imagination which *fills up empty spaces*. We can affix a variety of labels to it, often with a show of truth, including righteousness and God. If we suspend *the filling up activity of the imagination* [...]” (*ibidem*, p. 48 [emphasis added] – *Necessity and Obedience*).

¹⁰ *Ibidem*, p. 180 (*The Mysticism of work*).

¹¹ *Ibidem*, p. 23 (*The Desire without an Object*). “[...] nakedness of spirit [...] We must give up everything which is not grace and not even desire grace” (*ibidem*, p. 13 [*Detachment*]).

¹² See: *ibidem*, p. 3 (*Gravity and Grace*): “feeding on light”.

¹³ *Ibidem*, p. 127 (*Training*).

¹⁴ *Ibidem*, p. 23 (*The Desire without an Object*).

garments; the life of the living, a dressed life¹⁵. Weil carries out an experiment: is it possible to reduce yourself (or to be reduced) to mere life, and – notwithstanding – being dressed of grace? She knows very well the affliction of “life without form”, “hideous as life in its nakedness always is, like an amputated stump, like the swarming of insects”¹⁶. She is not so much interested here in developing an ontology, but in the distinction between imagination and grace (the false and the true star). She tells us that a naked life is impossible: “We must eliminate affliction as much as we can from social life, for affliction only serves the purposes of grace and society is not a society of the elects”¹⁷. We must distinguish between impossible forms of filling the void: grace and not-grace (the latter distinguishable in mere imagination and other *metaxu*): “To will the void. For the good which we can neither picture nor define is a void for us. But this void is fuller than all fullnesses”¹⁸.

29. Weil sought an equivalent of gravity at the spiritual level. This concentration on spirituality (the reverse of “human mechanics”)¹⁹ in its almost mechanical features (“There are necessity and laws in the realm of grace likewise. Even hell has its laws [Goethe]. So has heaven”)²⁰, leads her sometimes to a kind of metaphysical rationalism: we must reduce ourselves to nothing in order that God may be all: “God gave me being in order that I should give it back to him”²¹. Grace requests “decreation” (which is not “destruction”)²². If we make no room for God, He cannot enter us. This is the general law of spirituality.
30. The paradoxical nature of mysticism is notwithstanding not to be missed. Great mystics (from Plotinus on) emphasize the importance of removing all additions and eliminating everything (ἄφελε πάντα [V 3, 17, 38]). Eliminating *everything*, and not just the superfluous or unnecessary additions, is however the safest way of validating *everything*. Mysticism is the art of removing in order to confirm, of taking in order to give. Otherwise, we wouldn’t really understand the difference between destruction and decreation. The mystic longing for nakedness/elimination, is a desire for universal natural clothedness/validation: everything is eliminated only to be added. Mysticism means complete acceptance of completely refused world, absolute faith and radical atheism at the same time. “This world, in so far as it is completely empty of God, is God himself. Necessity, in so far as it is absolutely other than the good, is the good itself”²³. “God and the supernatural are hidden and formless in the

¹⁵ See: W. BENJAMIN, *Critique of Violence*, in ID., *Selected Writings*, ed. by Marcus Bullock and Michael Jennings, 4 vols., Harvard University Press, Cambridge 1996-2000, vol. I, p. 250.

¹⁶ S. WEIL, *Gravity and Grace*, p. 28 (*The Self*). “Human injustice as a general rule produces not martyrs but quasi-damned souls. Beings who have fallen into this quasi-hell are like someone *stripped* and wounded by robbers. They have lost the *clothing* of character” (*Ibidem* [emphasis added]).

¹⁷ *Ibidem*, p. 158 (*The Social Imprint*).

¹⁸ *Ibidem*, p. 13 (*Detachment*).

¹⁹ *Ibidem*, p. 5 (*Void and Compensation*).

²⁰ *Ibidem*, p. 92 (*Balance and Lever*).

²¹ *Ibidem*, p. 40 (*Self-Effacement*). “When I am in any place, I soil [*je souille*] the silence of heaven and earth by my breathing and the beating of my heart” (*Ibidem*, p. 42 [transl. modified]).

²² *Ibidem*, p. 32 (*Decreation*). Decreation nevertheless is not annihilation, because “by uprooting oneself one seeks greater reality [*plus de réel*]” (*ibidem*, p. 39 – *Decreation*).

²³ *Ibidem*, p. 109 (*He Whom we Must Love is Absent*).

universe [...]. Christianity (Catholic and Protestant) speaks too much about holy things”²⁴.

31. From an ontological point of view, the question remains: should we imagine the Impossible as a nourishment which comes from above, filling a void, or should we rather imagine it as the radical overcoming of the physicalist capture of room and want for room? My suggestion is that grace is the impossible possibility of filling a space twice, of finding a room in a room already completely possessed. It has ontologically to do with *addition*, not with *renounce*. The point of this distinction is that grace is not sacrifice. Sacrifice (renounce) is just an image of grace in the mirror of “gravity”.
32. In a nutshell: according to Weil, grace is *filling the void*; from my point of view, grace is *filling the full*.

²⁴ *Ibidem*, p. 56 (*Illusions*).

Lenart Škof

AN INTERVAL OF GRACE: THE TIME OF ETHICS

Abstract

In the preliminary introduction, we point to Schopenhauer's ethics and philosophy of religion and to his peculiar understanding of the notion of freedom as grace. On the basis of this constellation, we then start with three Meadian analyses. We first introduce the topics of space and touch in the discussion of Mead's philosophy of intersubjectivity and the related problem of an ethical temporality. We try to demonstrate the importance of the so called "interval" in ethics, understood in a temporal as well as spatial sense. For this purpose, we offer three Meadian meditations by reading (in both a philosophical and a religious way) Ludwig Feuerbach's, Jean-Louis Chrétien's, and Watsuji Tetsurō's texts and by relating them to Mead's original inception of the philosophy of intersubjectivity. Finally, by reading Benjamin Libet's Mind Time in an ethical register, we argue for a "theological" extension of Mead's philosophy also by indicating the nature of the ethical "interval" and the related phenomenon of ethical temporality as grace.

"Yet, as Aristotle shows, the interval is never abolished, only forgotten. There always remains an intervening body between our flesh and what it touches, a three-dimensional layer of air or water" (Chrétien 2004, pp. 87f).

"This interval – and this medium – is first of all nature, as it remains left to itself: air, water, earth, and sun, as fire and light. Being par excellence – matter of the transcendental" (Irigaray 2008, p. 19).

"Libet's work has focused on temporal relations between neural events and conscience. He is famous in part for discovering that we unconsciously decide to act well before we think we've made the decision to act" (S.M. Kosslyn, *Foreword*, in Libet 2004, p. x).

1. Introduction

In my previous analyses of ethical gestures I have tried to reflect upon, in my opinion, one of the most important problems in ethics, namely, the constitution of an ethical

interiority. On this issue, I have first written two papers on Schopenhauer, discussing the role of body in his metaphysical conception of ethics. I have also brought Schopenhauer's thought closer to American pragmatism, to James' radical empiricism specifically. Why Schopenhauer? Allow me to briefly outline my interpretation. In his *On the Basis of Morality*, Schopenhauer writes the following:

“With these allusions to the metaphysics of ethics I must rest content, although an important step remains to be taken. But this presupposes that a further step be taken in *ethics* itself, which I could not do, because the highest aim of ethics is limited to jurisprudence and moral philosophy in Europe, and here no one knows, or indeed will admit, what is beyond these” (Schopenhauer 1998, p. 214).

Usually we think that for Schopenhauer, the ethics of compassion and sympathy (and thus, a kind of pre-critical intersubjective ethics) can only be affirmed metaphysically by acknowledging the Will in the world and its total denial in ourselves through the ascetic practice (i.e. the *quietening* of the will, which means surpassing the ego(t)istic will in ourselves). As a result, I realize that the others are actually the same as me and thus feel compassion with their suffering. But in this metaphysical model (designed in a clear anti-Kantian manner) there is a lacuna: namely, the body felt in its immediacy is for Schopenhauer the first object in the epistemological constitution of the self as will. My body is to me, paradoxically, the first external object. This is clearly traceable in the fourth book of *The World as Will and Representation*, where we are faced with the following ethical paradox: *in the moment* before we feel that the other has been wronged or before we act compassionately towards the other (i.e. “see” or “recognize” their pain) we *always already* feel the “secret presentiment” (*geheime Ahndung*) inside (our body) – as a “sting of conscience” (*Gewissensbiß*). When I realize that the others are the same as me, I already share in their pain. This suffering is “wholly direct and even instinctive (*instinktartig*).” (Schopenhauer 1969, p. 163) And ultimately, this is to Schopenhauer the exact essence of freedom, which is again understood as *grace*.

Now, some recent developments in scholarship devoted to G.H. Mead's philosophy have raised his thought to an equal standing in relation to other key philosophers, not only in American pragmatism but also in the context of Western philosophical tradition. Besides the undisputed role that Mead's thought has played in social sciences, it is clear that his philosophy has much to offer with regard to some key contemporary epistemological and ethical problems. Erkki Kilpinen, for example, has recently convincingly argued that Mead would need to be recognized as the forerunner of Lakoff and Johnson's philosophical project (*Philosophy in the Flesh*, 1999), calling Mead an *empirically responsible philosopher*. With his and other similar attempts, Mead's philosophy has become a part of the epistemological tradition dealing with the embodied mind. Others still have read Mead in an intercultural key or discussed some interesting comparative possibilities concerning the attunement of the body or the mind-body problem (e.g. Steve Odin in his paper on Mead in “Philosophy of East and West”, 42 (3/1992), or philosophers using Shigenori Nagatomo's thought for their philosophies). But Mead's most important contribution to philosophy is undoubtedly his theory of intersubjectivity. In my presentation, I wish to offer three epistemological meditations on these Meadian themes.

In one of my previous analyses of Mead (Škof 2015), I offered an interpretation of ethical temporality in Mead. I elaborated on the temporality of gesture and tried to approach the problem of intersubjectivity by relating Mead's philosophy to Kierkegaard and Derrida's concepts of subjectivity, interiority, and time. I argued that only by reflecting upon the inner logic of ethical temporality we can balance the inner structure of his thought, which can be done precisely by securing the ethical interval between *interiority* as a philosophical core of Mead's philosophy and the role that *exteriority* and the social self played in various psychological or sociological interpretations of his thought. In the present attempt, I would like to further develop this argument by introducing into the discussion about Mead's philosophy of intersubjectivity the topics of *space* and *touch*. For this purpose I will offer three Meadian meditations by reading Ludwig Feuerbach, Jean-Louis Chrétien and Watsuji Tetsurō's texts and by relating them to Mead's original inception of the philosophy of intersubjectivity. I will try to demonstrate the importance of an interval in ethics, both in the temporal and spatial senses. In that, I will also refer to Benjamin Libet's book *Mind Time*, a fascinating account on the epistemological gap or interval, which deserves our attention. Finally, I will argue for a "theological" extension in Mead's original constellation by indicating the analogy or nature of the interval as love, compassion, or *grace*.

Much like Mead's role used to be underemphasised by the tradition of philosophy, Ludwig Feuerbach, too, was long considered a transitional philosopher to whom many authors ascribed significance for the later development of certain philosophical topics, such as criticism of religion, materialism, sensibility, etc., but to whom the Western tradition, nevertheless, did not wish to award a place of honour among other philosophical giants of the West. However, with the epistemological pre-eminence of *skin* and *touch* and his original philosophy of sensibility, Feuerbach paved the way towards the first Western theory of intersubjectivity. In the present analysis I will delineate the epistemological space of sensitivity in Feuerbach and compare it to Mead's genesis of an intersubjective self – in terms of gestures and as based on the primacy of "contact experience" in Mead. In his "phenomenology" of gesture, Mead ascribes great importance to the hand, which also opens interesting possibilities of interpreting him as a "haptic philosopher" (a remark made by his student David L. Miller; note also an elaboration of "hand" in Heidegger – as a gesture, carrying out the bodily-felt dimensions of meaning, as David Kleinberg-Levin asserts).

On the other side, there is Jean-Louis Chrétien, who in his *Call and Response* (1992) deals precisely with the bodily scheme as proposed by some interpreters of Mead. Chrétien's epistemological credo ("I never start by saying 'I', I start by being 'thou-ed' by the world"), together with his rehabilitation of touch (and space) is what I find to be a most interesting possibility today for extending both Feuerbachian and Meadian concepts of self to the contemporary philosophy of intersubjectivity. But Chrétien, in the ethical line of his argument, also mentions a related "nothingness" of self as a possibility for negating the old Biblical saying "I am, and there is no one besides me" (*Isaiah* 47:10). While here, both in his concept of touch as well as nothingness of the self, interesting intercultural possibilities open, it is through Watsuji Tetsurō's thought that I intend to eventually show the importance of the concept of *aidagara* ("relatedness",

“betweenness”) and climate, interpreted both as space *and* touch/contact, for the understanding of Mead’s philosophy.

2. *Coming to the Stage of Ethics*

Let me begin my reflection with a highly interesting citation from *Kakyo*, Zeami’s most important work on Japanese aesthetics. Zeami Motokiyo (1363–1443) was a Japanese aesthetician, actor and playwright, influenced by Zen. *Kakyo* is his important work on the essence of Noh theatre. Symbolically, a reflection on theatre can, in my opinion, represent the essence of our intersubjective relations. The citation reads as follows:

“When [the actor] enters stage in a *sarugaku* [performance] and begins the [opening] speech or *issei* [passage], there will be a peak for that moment. [Too] early is wrong. [Too] late will also be wrong.

To being with, [the actor] leaves the greenroom, walks onto the *hashigakari*, [the bridge connecting the backstage to the main stage,] and stops; he [then] takes in all directions, and he should speak just when the audience holds with anticipation the thought, ‘There, he’s going to speak!’ This is ‘the opportune moment [that] corresponds to the feeling [of the audience]’, whereat [the actor] speaks after having caught the spirit of the audience. If this opportune moment is even a little bit late, the spirit of the audience will once again relax, and when he begins to recite after that, it will not correspond to everyone’s feeling. This opportune moment is, simply, [a reflection of] the [receptive] *ch’i* of the spectators. What is called ‘the opportune moment that is the *ch’i* of the spectators’ is a peak that the actor perceives by his intuition. This is the critical moment when [the actor] draws everyone’s rapt attention just to this state of concentration. It is one of the [most] important moments of a given day[’s performance]” (Zeami 1982, pp. 461f.).

This paragraph of Zeami is extraordinary: it brings to the fore the most important elements of the intersubjective and gestural conversation I wish to analyse in this presentation: the threshold between the Noh actor and audience (me and other(s) in Meadian terms), indicating the conversational (breath-)space (*aidagara* in Watsuji, *air* and *water* in Aristotle’s *On the Soul*, 423a 22¹ and, as we will see, in Chrétien) between them, and, importantly – in tune with Zen philosophy –, the role of *breath* in this process. For a Noh actor it is decisive to appear on stage precisely at the moment when his audience would expect him to appear – and raise his voice. He has to come to the stage and raise his voice accordingly to the “spirit of the audience” (German *Gemeingefühl*). This points at temporal as well as spatial problems of all intersubjective relations: if he is too late,

¹ “Let us assume that every body has depth, i.e. has three dimensions, and that if two bodies have a third body between them they cannot be in contact with one another; let us remember that what is liquid is not independent of body and must be or contain water, and that if two bodies touch one another under water, their touching surfaces cannot be dry, but must have water between, viz. the water which wets their bounding surfaces; from all this it follows that in water two bodies cannot be in contact with one another. The same holds of two bodies in air – air being to bodies in air precisely what water is to bodies in water – but the facts are not so evident to our observation, because we live in air, just as animals that live in water would not notice that the things which touch one another in water have wet surfaces. The problem, then, is: does the perception of all objects of sense take place in the same way, or does it not; e.g. taste and touch requiring contact (as they are commonly thought to do), while all other senses perceive over a distance?” (Aristotle, *On the Soul*, 423a 22–423b 4; Engl. transl.: Aristotle 1984, p. 673).

only for a moment, the common atmosphere/collective mood is lost. If he is there too early, again, the link with the audience is interrupted or broken. The actor must be a master of this *threshold*: he must know/sense intuitively, in his interiority and from the *breaths* and *hearts* of the audience, the exact time-space of his vocal appearance – a vocal gesture that, of course, is always an intersubjective or social act already.

Now, this short paragraph of Zeami shows the essence of what I understand as a fundamental layer of all intersubjective relations and especially ethics: the threshold (in theological-ethical terms, it will later be related to grace) as our time-space-between, as based on bodily signs in the course of our contact experience. We know that in Mead's philosophy from *Mind, Self and Society*, our body is itself a bridge to the other. We are also "reading the meaning of the conduct of other people, when, perhaps, they are not aware of it [...] just the glance of an eye, the attitude of the body [...]" (Mead 1967, p. 14)². But the bridge is always already a threshold that we need to address, both by intuition and cognition. Mead himself points to the first (pre-cognitive) layer in his 1914 *Lectures in Social Psychology*, in the chapter *Imitation and Imagination*, when he states that we can discern various bodily signs in ourselves/our self, which can help us first establish the threshold or difference between the ego and the alteri, and then also bridge the gap to the other – such as an "organic sensation, cyclopean eye, feeling in the throat that accompanies articulation, kinaesthetic and visceral ideas [...]" (Miller 1982, p. 65). All these elements are in the closest proximity to similar empirico-organic or process philosophies and theologies of our age. But their first predecessor was Feuerbach. Let us now first take a closer look into his philosophy.

3. *Constitution of the Other in Feuerbach, Chrétien and Watsuji, as related to Mead's Conversation of Gestures*

Now, through some recent scholarship on Mead it has become clear that his philosophy is complementary to the field of embodied cognition or embodied mind. Moreover, in the *Introduction* to his already mentioned 1914 and 1927 class lectures, D.L. Miller calls Mead both a process philosopher and, even more importantly, a haptic philosopher³. In relation to the concept of the so-called "contact experience" in Mead, this is of great importance for my analysis. Namely, in this line of reasoning, we can easily think Mead's original constitution of the conversation of gestures in the language of the philosophy of skin (Feuerbach), touch (Chrétien) and the betweenness of persons (Watsuji; also a climate or *jūdo*). But even more importantly, all these reflections inaugurate a completely different layer in the relation between the "I" and the "me", between my self and the selves of the others, which now constitutes my social self. As K.J. Booth (2013, p. 137) argues, in this process "there must be a basic level of consciousness that is developmentally prior to taking the attitude of the other and that develops into self-consciousness" (here it would be interesting to point to B. Libet's experiments, but I will

² See also n. 9. On this aspect see W. Bergmann and G. Hoffmann's (1985) chapter *G.H. Mead und die Tradition der Phänomenologie*, p. 110.

³ I am indebted to Roman Madzia for kindly reminding me of this remark (on "haptic" see Miller's *Introduction* (1982, pp. 12 and 22)).

elaborate on them later). He refers to Shigenori Nagatomi's well-known distinction between the subject-body and the object-body, where the former is the body in the sense of epistemic centre of our consciousness. We can acknowledge this as a basic postulate for securing the place of *interiority* in our social selves. But what kind of logic constitutes this interiority? At this point, one step further has to be taken. We know that for Mead both attitude and gesture are fully embodied. But how does Mead, being a haptic philosopher, understand our intersubjective relations between embodied individuals or bodies that *touch* one another? I wish now to take a detour through three other philosophers and present three meditations on a Meadian theme only to be able to return to Mead and try to offer some answers to this question.

a) *Ludwig Feuerbach*

I have mentioned Schopenhauer at the beginning of this paper. His role in the history of philosophy has often been regarded as transitional, and the same can be said of Ludwig Feuerbach. But there is a more important similarity between the two that also distinguishes them from other mainstream idealistic philosophers of the 18th and 19th centuries (Berkeley and Hume, Fichte, Kant and Hegel, but not Schelling). The role of the body in the constitution of the world of representation in Schopenhauer has been explained earlier.

According to Hans Joas (1985, p. 2), Mead is “the most important theorist of intersubjectivity between Feuerbach and Habermas.” But is there an even more substantive link between Feuerbach and Mead? Feuerbach's theory of intersubjectivity is not defined in “Meadian” terms, of course. But there are two important facts I wish to discuss: the very constitution of the other, on the one side, and the role of the body/skin, on the other. Analogous to Mead's constitution of the intersubjective/social self via “I” and “me”, is Feuerbach's statement, at the end of *Principles of Philosophy of Future*, that the true dialectic is posited not as a monologue of a solitary thinker to himself, but as a continuous dialogue between “I” and “Thou”. Moreover, Feuerbach bases his philosophy of sensibility on the elements of Nature. To these he adjoins the human being as another element of Nature, along with organs or body parts (eyes, head, heart, stomach, sexual organs) among which, in the preeminent position as the fundamental organ of perception, appears none other than the *skin*. Feuerbach as a haptic philosopher? Perhaps – for the philosophy of sensibility (or rather sensitivity) begins in the body, especially in the skin/touch. In an exceptional passage from his 1841 work entitled *Some Comments on the “Beginning of Philosophy” of Dr J.F. Reiff*, Feuerbach states the following:

“Through the body, the Self is not the Self, but rather an object. Being-in-the-body means being-in-the-world. So many senses – so many pores. The self is nothing other than the *porous* self.”⁴

The porous nature of our self now indicates something extremely important: our self (which is basically understood as the sentient being) is only constituted objectively or socially through its fundamental intersubjective act: just like we depend epistemologically

⁴ For citations and elaboration on this see my *Breath of Proximity* (Škof 2015, p. 78).

on Nature (the role of elements and sensitivity), we *depend* ethically-socially on others. Feuerbach adds something else to this constellation: it is precisely and only through our intersubjective and social acts that we experience something infinitely bigger than we and our finite selves are: which is *love* (or *grace*)⁵. This excess of love in Feuerbach is precisely the missing link of all previous ethics: the interval of love/grace – as already shown by Schopenhauer and now posited by Feuerbach for the first time in the history of philosophy – as an intersubjective act. Löwith reminds us that even before I am aware, “I have already left *Nature*, the *unconscious*, founded on the *Dasein* of the Other” (Löwith 1976, p. 49).

To wind up this short reflection: in my book on intersubjectivity I have shown that there exists a profound proximity between Feuerbach and process philosophy or theology. Carol Christ, a process-oriented thinker, reflects upon our intersubjective/social relations as follows:

“In the process view, *the world is a web of changing individuals interacting with and affecting each other, co-creating the world. Relationships are the building blocks of life. In them we grow and develop.* In them we experience the joy of living. In them we are traumatized and suffer. Without them, we would not be. Personal relationships are embedded in a web of structural relationships that shape societies and cultures. *The world is social through and through.* When others are suffering, we suffer. When others are happy, we feel their joy. [...] If the air we breathe is clean, we may breathe more deeply. If it is poisoned, we may grasp for breath, cough, and eventually become ill” (Christ 2003, pp. 69ff.; *my emphases*).

We are now close to what I later refer to as the so-called riddle in the ethics of sympathy, based on our observations. But I have to take another step – towards the reflection on touch in the philosophy of Jean-Louis Chrétien.

b) *Jean-Louis Chrétien*

If we insist on the significance of contact experience in Mead, and put Feuerbach’s theory of sensibility (skin, sense organs, and nature) *qua* intersubjectivity into an *epoché* for a moment, then Chrétien’s philosophy of contact/touch as a key novelty in recent phenomenology (and philosophy in general) is of great importance for any constitution of intersubjective relations. Firstly, for Chrétien, we only live to respond – to the other, to our closest environment, and to God. In this, for him, the body is the highest representation of the spirit. But the most important of all experiences is the tactile/haptic experience, or touch. In this constellation, the call, our voice, our conscious response and act, always comes too late, or in Chrétien’s words:

“Does the call, upon which we have meditated at such length in our preceding chapters, not indeed always come too late, if it finds us already constituted without it, before it, in the silence of a sensing that is originally turned toward the self, even when the self is affected by another?” (Chrétien 2004, p. 84).

⁵ For this reason, Joas is probably not perfectly accurate in his statement that Feuerbach in his thought is only encountering the other in a *contemplative* way (Joas 1985, p. 13). I think that the constitution of intersubjectivity in Feuerbach already opens a path towards practical ethics, which, of course, is cosmologically underpinned. But Joas is certainly right in pointing at the corporeality of subjects, being in their everyday practical intersubjective relations (*ibidem*, p. 14).

The priority of our self-constitution is based on the *self-receptivity of touch*. Translated into Meadian terms, our desire to emit any kind of vocal gesture is already constituted prior to any reflexivity, in a milieu of touch. In Chrétien, touch exceeds tact, since it is not limited to a mere contact. In the paragraph by Aristotle, we have seen that no animal is deprived of touch and that “the sense of touch is inseparable from life itself” (*ibidem*, p. 85). Through touch we enter into relationships with others, since the experience of touch is a basic experience of contact (or, its precondition and milieu) that we all have in our life affairs. But it is important to acknowledge, as also Aristotle would already know, that the interval between us and others is never abolished, that our touch, paradoxically, never touches and thus, as it were, safeguards the difference and autonomy of the other person. The touch is of course present in a manner by which we generally address (same as in Feuerbach) our sensitivity. But there is another paradoxical element in the touch: as a sense organ (i.e. skin) it is oriented towards the outer world, for, as an organ, it “cannot be nor become an object to itself” (Chrétien 2004, p. 120)⁶. Here the intersubjective process begins (structurally, this is analogous to both Feuerbach and Mead):

“I feel myself only by favor of the other. It is the other who gives me to myself insofar as the return to myself and to my own actions or affections always supposes this other. The most intimate sensation, the sensation of my own sensitive life in act, is also the most open, and its intimacy is deployed only through its openness. To feel oneself is not a beginning, but a response to the appeal made by a sensible that is other than myself and that elicits the exercise of my acts. I never start by saying ‘I, I start by being ‘thou-ed’ by the world” (Chrétien 2004, p. 120).

This statement, written in the phenomenological language, is very close to Mead’s constitution of gesture as a social act. But perhaps it is only in its excess that the logic of touch can really be understood. In his final words in the chapter *Body and Touch*, Chrétien goes as far as to refer to the *touch* of God: Saint John of the Cross, namely, speaks of “God’s touch” and interprets it as the “‘merciful hand of the Father’ with which he touches the Son.” (*ibidem*, p. 130) This is a caress, an ethical gesture of sympathy and compassion. And it is Aquinas who understands this touching as *grace*, an excess we cannot understand or – properly speaking – condition. Isn’t Mead’s elaboration of sympathetic gesture in the closest proximity to this mystical constellation? He states:

“The other is a different person and, being different, his suffering is different from mine, but he is a suffering being to whom I react immediately” (Mead 1967, p. 62).

It is now time to address our third example, Watsuji Tetsurō’s philosophy of *aidagara*.

c) *Watsuji Tetsurō*

In his excellent study of Mead and Watsuji Tetsurō’s (1889-1960) philosophy and communitarian ethics, Steve Odin (1992) points to a deep structural proximity between

⁶ Earlier in his phenomenological constitution of the touch, Chrétien mentions W. Wundt and his elaboration of touch as *Gefühlssinn*, and stresses the inappropriateness of the term *Tastsinn* for touch (Chrétien 2004, p. 104).

both thinkers⁷. For Watsuji, the main problem in philosophy is related to the question of personhood (*ninjen*) and betweenness (or, relatedness; *aidagara*) – as our social self. For him the substance is multiple, not solitary. Influenced by Heidegger, Watsuji's philosophy aims at addressing the neglected problem of spatiality (as we know, temporality was in the forefront of Heidegger's analyses). As Odin (1992, p. 479) states, "the notion of self as a substance with a fixed essence is abandoned for a relationally defined self which is fluid, shifting, open, decentred, multiple, and social in nature." Since Watsuji's philosophy is closely linked to Japanese aesthetics, it is of no coincidence of course that there is a close analogy between the constellations of Zeami's *Kakyō* on the one hand and Watsuji's on the other. Watsuji (as a Confucian and a Buddhist) has devoted his entire thought to the communitarian problem in ethics: being-with-others in community is now the basic mode of our self-constitution. In his analysis, Odin shows this in a convincing manner, also by addressing all of the most important elements of Mead's philosophy⁸. It is also important to acknowledge – as Odin (1992, pp. 490f.) presents to us in his paper – various essays and analyses on the topic of Buddhist emptiness (*śūnyatā*) and the interrelated existence as an organismic process in Whitehead and American pragmatism.

But to be able to go one step further and prepare the ground for an analysis of Feuerbach, Chrétien and Watsuji *with* Mead, I would like to take a closer look at Watsuji's work *Climate* (*Fūdo*), which gathers all of the most important themes of his philosophy and relates them to a unique cosmological constellation, which is nevertheless similar to our pragmatist process-oriented thinking in Whitehead, Dewey or Mead. For Watsuji, climate "includes both society and living nature," (p. 495) and *aidagara* as an interval (and the main "function" of climate) is structured on the basis of the Buddhist ontological mode of emptiness – which thus "empties" our self and establishes a new *space* of interrelatedness or betweenness of persons. Some critics saw this as a weakness of Watsuji's theory, possibly leading to fascism or strong communitarianism as compared to Mead and his model, based on communicative or symbolic interaction. But in a more positive reading, the climate as an interspace can be of great value for our intersubjective relations. It can become the matrix of a new ethics, based on touch, sympathy and humility. Norman Wirzba (2010) addresses *humility* as a key consequence of Chrétien's philosophy of touch: we have to empty ourselves of our egotistic nature of the mode *I am and there is no one besides me*, and enter the ethical relations with other based on humility, and thus reciprocity and responsiveness: "I feel myself only by the favor of the other" (Wirzba 2010, p. 235) and, even more importantly, "We need the space between self and other, so that we can learn to act on another's behalf" (*ibidem*, p. 247). This space is the *climate* of our intersubjective relations, based on contact experience and touch. For Watsuji (1992, pp. 12-20), climate is what constitutes and underpins our self-understanding. We can never begin with a Cartesian or even Kantian gesture since we are always situated in an interspace – i.e. climate. Here we must return to Feuerbach: his philosophy of the elements as natural habitats of our

⁷ In this chapter, I will also refer to Watsuji Tetsuro's *Fūdo – Wind und Erde* (1992).

⁸ It can, of course, be of no coincidence that Mead's closest pragmatist colleague, John Dewey, was entitled by Chinese philosophers upon his lecturing in China as "Second Confucius." On this, see Hall and Ames (1999); see also J. Grange (2004), J. Dewey (1973) and J. Ching-Sze Wang (2007).

body-self (especially water and air) and also the related Aristotle's echo in Chrétien – as an insistence on a medium (also consisting of water or air) between our “touch” and its “object” is now the main argument for a new understanding of an ethical constellation of gestures in Mead, as well. There is an analogy with our example from the Japanese Noh theatre – as in art and our conversational processes, so in atmospheric phenomena: according to Watsuji, we cannot feel the cold of the outer world or exist in it without *always already* being exposed. Analogically, we live in a social climate with its rituals. But the question still remains: which impulse in *ourselves* enables us to enter intersubjective relations, or, how is it possible to move our hand toward the other within the betweenness, time-space (*aidagara*, climate) of an ethical gesture? These are the questions that I wish to address in the final part of my essay.

4. *An Interval of Grace*

“For there to be gift event (we say event and not act), something must come about or happen, in an instant, in an instant that no doubt does not belong to the economy of time, in a time without time, in such a way that the forgetting forgets, that it forgets itself, but also in such a way that this forgetting without being something present, presentable, determinable, sensible, or meaningful, is not nothing” (Derrida 1992, p. 174).

We have seen that in Chrétien's phenomenology the basic intersubjective constellation (“I start by being ‘thou-ed’ by the world”) is accompanied by the notion of humility (emptying of our self), in a space that we both/all share. In the final part of my presentation I intend to argue that *behind the scene*, as it were, there appears a possibility in Mead for an inauguration of a space of interiority where our “social” time (communication as a mode of reciprocity or reflection of the reactions of others in me based on one-dimensional or successive time) similarly reverses into an ethical time – as an impossible time of grace as gift and hospitality. This grace, or this absolute and impossible gift, as Derrida (1992, p. 166) observes, “interrupts economy” and thus does not permit us to lean on any vulgar form of the economy of exchange and reciprocity. Economy is circular, says Derrida. Intersubjectivity based on economy and exchange is also circular. But the gift of ethical gesture in us is an interruption, an impossible act that inaugurates the time and space of interiority⁹. Only within the atmosphere of this interruption is an ethical act possible.

Let me point out an interpretation of the problem of consciousness offered by American neurophysiologist Benjamin Libet (2004) in his famous work *Mind Time*. In this book, Libet convincingly argues that there is a 500 msec delay in our conscious sensory awareness between our subjective feeling and its unconscious beginning in the brain. This surprising observation of Libet's bears important consequences on our

⁹ On this space and Kierkegaard as related to Mead, see my exploration in *Breath of Proximity* (ch. 4.5 on Mead).

knowledge of human agency, free will and the very logic of the awareness of our conscious (including ethical) acts. The very essence of his argument goes as follows:

“If you tap your finger on a table, you experience the event as occurring in ‘real time.’ That is, you subjectively feel the touch occurring at the same time that your finger makes contact with the table. But our experimental evidence strongly supports a surprising finding that is directly counter to our own intuition and feelings: The brain needs a relatively long period of appropriate activations, up to about half a second, to elicit awareness of the event! Your conscious experience or awareness of your finger touching the table thus appears only after the brain activities have become adequate to produce the awareness” (Libet 2004, p. 33).

According to Libet, we are therefore always *a bit late* in our conscious activities or responses. There is a gap (an interval) between reported and real time. This causes the fundamental problem of defining “the present moment” in ourselves: it seems that “the experience is actually one of an event 0.5 sec in the past” (*ibidem*, p. 88)¹⁰. In my opinion, this scientific evidence of Libet’s also supports an ethical intervention at the very core of various theories related to Mead’s symbolic interactionism.

Let me return to my introductory example: we have seen that in Schopenhauer there is a gap between our conscious (in ethical terms *egoistic*) act, which follows my will (and is, in turn, part of the metaphysical Will), and our pure altruistic action (like sympathy, compassion, *agápe* or *caritas*), which is based on the denial of the Will. This gap cannot be explained in logical terms, and is only possible when the very rational (volitional) logic is reverted: in order to be able to act ethically, we have to deny our will. It is precisely in this act of the denial of the Will that Schopenhauer (1969, p. 404) discloses freedom *qua* grace (and quotes Malebranche: “la liberté est un mystère”)¹¹. Interestingly enough, like Schopenhauer, Libet, too, has been charged with the original sin of annihilating free will in humans. But these charges are based on a vulgar understanding of free will. Both Schopenhauer and Libet share one extremely important insight: that we act before we have consciously decided to act. Translated into ethics of intersubjectivity, and in relation to our constellation above (with Feuerbach, Chrétien and Watsuji as three peaks in our new interpretative space), this means that there is a shared ethical space in our interiority or within our ethical core that we can call the *climate* or *atmosphere* of ethics. Beyond the more common *inside-outside* divide where dualistic logic leads us towards old dualisms, we rather seek for a processual ethics of reciprocity (call, response, anticipation, common climate), but with one important feature: that ultimately, our ethical act and our touching of the other (with the *touch/direct/contact* experience understood more broadly and not merely in the sense of “tact” and tactile experience) is always already situated within an ethical interval or gap in a time-space.

¹⁰ Note also this example, which is already more closely related to the problem of ethics: “You are driving along in your car at 30 mph on a city street. Suddenly, a young boy steps into the street in front of your car, chasing a ball. You slam your foot on the brake pedal to bring the car to a screeching halt. Were you consciously aware of the event before stepping on the brake? Or was that an unconscious action that you became aware of after you hit the brakes?” (Libet 2004, p. 90).

¹¹ “For just what the Christian mystics call the *effect of grace* and the *new birth*, is for us the only direct expression of the *freedom of the will*.”

Let us remind ourselves once more of our example from *Kakyo*: I think Mead is actually very close to this constellation: our act is always attuned to the very response of the other. Mead does not use words such as the *ch'i* of the audience (society), but from his thought it is evident that he knows perfectly well we have to secure our inner space or interiority (embodied mind, embodied cognition) to be able to enter, as it were, the stage of epistemology or ethics. Upon discussing sympathy, in his 1914 class lectures, Mead gives an interesting passage:

“The idea of looking into the eyes of one who is suffering involves an inner idea. [...] The other is a different person and, being different, his suffering is different from mine, but he is a suffering being to whom I react immediately. Other individuals exist for us as having inner ideas, which in a certain sense we can never penetrate. [...] It is because the material is the same that other persons have an inner idea of us. [...] The child is conscious of the hard floor long before he is aware of the introdermal self that is injured by the hard floor” (Miller 1982, p. 62).

I will end my interpretation here. In this synchronistic reading of Mead’s philosophy I wanted to explore the possibility of another time-space in ethics, one closely related to Mead’s fundamental insights, but still situated within the excess, surplus, gap, or interval which cannot simply be explained by ordinary epistemological tools that Mead had been using in his works. There is a further need to explore this secret and paradoxical time-space of ethics, and today I have only taken the first step in that direction. We can never become other persons and this fact secures their and our autonomy and freedom. There always exists an interval between us, one that Aristotle mentioned in his *On the Soul*. But there is another gap or interval, one that cannot be observed epistemologically since it evades its very logic: it is best visible in a caress, and the *behind the scene* logic, as it were. Like the actor from *Kakyo*, who must know, even before coming on stage, what he is to expect from the audience, we too, precognitively *know* well before his appearance how we would act. But the mystery of all ethics that I wanted to point to with this essay, lies precisely in this infinitely short moment before our ethical act. Finally, I will call this moment an *interval of grace*.

Bibliography

- ARISTOTLE (1984), *The Complete Work of Aristotle*, vol. 1, ed. J. Barnes, Princeton University Press, Princeton NJ 1984.
- W. BERGMANN-G. HOFFMANN (1985), *G.H. Mead und die Tradition der Phänomenologie*, in H. JOAS (ed.), *Das Problem der Intersubjektivität*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1985, pp. 93-130.
- K.J. BOOTH (2013), *Embodied Mind and the Mimetic Basis for Taking the Role of the Other*, in F.T. BURKE-K.P. SKOWROŃSKI (eds.), *George Herbert Mead in the Twenty-First Century*, Lexington Books, Lanham MD 2013, pp. 137-148.
- J. CHING-SZE WANG (2007), *John Dewey in China: To Teach and to Learn*, SUNY Press, New York NY 2007.

- J.-L. CHRÉTIEN (2004), *The Call and the Response*, Engl. transl. A.A. Davenport, Fordham University Press, New York NY 2004.
- C. CHRIST (2003), *She Who Changes*, Palgrave Macmillan, New York 2003.
- J. DERRIDA (1992), *Given Time: The Time of the King*, in “Critical Inquiry”, 18(2/1992), pp. 161-187.
- J. DEWEY (1973), *John Dewey, Lectures in China, 1919-1920*, ed. and transl. by R.W. Clifton and T.-C. Ou., The University Press of Hawaii, Honolulu HI 1973.
- J. GRANGE (2004), *John Dewey, Confucius and Global Philosophy*, State University of New York Press, New York NY 2004.
- D.L. HALL-R.T. AMES (1999), *The Democracy of the Dead: Dewey, Confucius, and the Hope for Democracy in China*, Open Court Publishing, Chicago and LaSalle IL 1999.
- L. IRIGARAY (2008), *The Way of Love*, Continuum, London 2008.
- H. JOAS (1985), *G.H. Mead: A Contemporary Re-Examination of His Thought*, Engl. transl. R. Meyer, The MIT Press, Cambridge MA 1985.
- B. LIBET (2004), *Mind Time: The Temporal Factor in Consciousness*, foreword by S.M. Kosslyn, Harvard University Press, Cambridge MA 2004.
- K. LÖWITH (1976), *Ludwig Feuerbach*, in E. THIES (ed.), *Ludwig Feuerbach*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1976, pp. 33-61.
- G.H. MEAD (1967), *Mind, Self and Society*, The University of Chicago Press, Chicago-London 1967.
- D.L. MILLER (1982), *The Individual and the Social Self: Unpublished Work of George Herbert Mead*, The University of Chicago Press, Chicago IL 1982.
- S. ODIN (1992), *The Social Self in Japanese Philosophy and American Pragmatism: A Comparative Study of Watsuji Tetsurō and George Herbert Mead*, in “Philosophy East and West”, 42 (3/1992), pp. 475-501.
- A. SCHOPENHAUER (1969), *The World as Will and Representation*, Engl. transl. E.F.J. Payne, Dover, New York NY 1969.
- A. SCHOPENHAUER (1998), *On the Basis of Morality*, Engl. transl. E.F.J. Payne, Hackett Publishing Company, Indianapolis-Cambridge 1998.
- L. ŠKOF (2015), *Breath of Proximity: Intersubjectivity, Ethics and Peace*, Springer, Dordrecht 2015.
- W. TETSURO (1992), *Fūdo – Wind und Erde*, German transl. D. Fischer-Barnicol and O. Ryogi, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1992.
- N. WIRZBA, (2010), *The Witness of Humility*, in B.E. BENSON-N. WIRZBA (eds.), *Words of Life, New Theological Turns in French Phenomenology*, Fordham University Press, New York 2010, pp. 233-251.
- ZEAMI (1982), *Kakyō: Zeami's Fundamental Principles of Acting: Part Two*, Engl. transl. M.J. Nearman, in “Monumenta Nipponica”, 37(4/1982), pp. 459-496.

Massimo Cacciari

OLTRE IL DONO

Abstract

To be truly a gift, that is, gratuitous, the gift should be situated outside the logic of exchange and power relations within which givers and receivers are positioned. Self-abnegation, forgiveness, and the will to donate fall instead within the framework of goals and intentions; they thus reveal that authentic gratuitousness is impossible because it would imply perfect sharing between givers and receivers. Yet the possibility of giving presupposes precisely the form of the gift, its act; it implies precisely its own extreme, that which exceeds and transfigures it, the impossible – the powerful condition of compossibility that lies beyond the asymmetry of relations.

1. Anche la pura preghiera che “venga il Tuo Regno”, che la Tua Grazia mi salvi, rientra nello schema di scopo e viene afferrata, alla fine, nel “va e vieni della prestazione” (Benveniste), nella forma della reciprocità. La “volontà di salvezza” non può non implicare un richiedere o un attendersi. Un dono che nulla attende, in questo senso gratuito, un dono che fosse *amor intellectualis* per il donare in sé, sarebbe, allora, pura *dépense*, atto *acefalo*, gioia senza perché derivante dall’essersi svuotati, *spossessati (de-habere)* del Sé e di ogni sua intenzione. E anche tale svuotarsi, tale *kenosis* dovrebbe apparire estranea a ogni volontà o intenzione. Il paradosso tocca il suo estremo quando, inoltre, si rifletta sul fatto che tale dono neppure potrebbe avere destinatario, che esso equivarrebbe a un donare a Nessuno. Non appena di fronte al donare compaia un’altra figura, è impossibile non condizionarla o non esserne condizionati. È impossibile non attendere in generale, se un altro ci *riguarda*. E allora un dono perfettamente gratuito non appare concepibile che nella prospettiva della radicale *de-creatio*: annullamento del Sé, *noluntas*, e insieme annullamento dello sguardo dell’altro, sguardo che l’idea del dono in quanto tale necessariamente comporta. Su tale paradosso si concludevano le pagine di *Della cosa ultima* dedicate alla figura del Dono-Perdono. Ad esse è inevitabile io rimandi; quelle che seguono non ne costituiscono che un rapsodico e del tutto provvisorio sviluppo.

2. Gli Angeli “fan sacrificio” del proprio volere e osannano ininterrottamente, come gli spiriti beati: «è formale ad esto beato esse/tenersi dentro a la divina voglia,/per ch’una fansi nostre voglie stesse» (DANTE ALIGHIERI, *Paradiso* III, 79-81). La libertà somma consiste nel *per-donarla* a Colui che ne ha fatto dono, nell’essere tanto liberi da compiere perfettamente la volontà del suo creatore. Tutta la mistica cristo-centrica è impostata su questa idea. Ma è evidente come il suo presupposto consista nel ritenere che proprio questo nostro *per-donare* corrisponda alla Sua volontà e sia ciò che a Lui *piace*. E così noi

veniamo corrisposti, “risarciti” proprio da tale piacere. E *per-doniamo* per la gioia che a noi viene dal pensare di *potere* in qualche modo sulla Sua gioia, o almeno dal pensare di essere accolti in essa e parteciparvi. Non confessarsi una tale intenzione non significa cancellarne la traccia. D'altra parte, se perdono significa *rimettere* tutto, radicale *de-habere*, Giubileo assoluto e perpetuo, si giunge ad annullare il senso stesso del dono come relazione: è questo suo senso che, alla fine, viene *rimesso*. E donare finisce con l'assumere il valore di *lasciar andare* ogni prossimità, di liberarsi di ogni prossimo. Donare e perdonare diventano mezzi per conquistare una situazione di *eremia* che, nella dialettica del dono, comunque intesa, rimarrebbe impossibile. E, però, allora, di nuovo l'atto ricade nell'intenzione e nello schema di scopo; di più, ne riafferma il fondamento stesso: la ricerca della soddisfazione del Sé. Ma la perdita di sé è possibile? L'esistenza senza attesa è possibile? Questa, in contesto solo apparentemente diverso, la domanda di Bataille (ad esempio in *L'amicizia*, 1939).

È una *virtù* il donare? “Amo colui che dona sempre” è la prima parola di Zarathustra; ai suoi discepoli egli insegna *insaziabile* la *volontà* di donare. Malgrado ciò, non può però impedirsi di chiamare questa volontà col suo vero nome: *egoismo*. All’“egoismo malato” di chi “vuol sempre rubare”, alla “mente degenerata che dice “Tutto per me”” egli oppone un *sacrosanto* egoismo, “al di sopra della lode e del biasimo”, e al di sopra di ogni fede. Il capitolo *Della virtù che dona* si chiude con l'immagine della solitudine di Zarathustra: «Ora vado da solo, discepoli miei! Anche voi andatevene da soli! Così io voglio». Crede soltanto chi non ha trovato se stesso. Ma la mano che mai si stanca di donare non “crede” all'altro di necessità? Oppure dona per manifestare la propria potenza, non certo sull'altro con avidità affamata e ladresca, ma su se stessa, per fare sì che il proprio tramonto sia un passare “all'altra sponda”, esprima il *volere* che “l'Übermensch viva”? Straordinarie le pagine dello *Zarathustra* sulla virtù che dona, e tali da rovesciare l'immagine tradizionale della “volontà di potenza”; tuttavia, da esse è impossibile trarre alcuna idea di autentica gratuità.

3. Se il dono è chiamato a esprimere la potenza del donatore cessa di essere tale. È necessità che la potenza si esprima; non dona nulla nel farlo. Allora il dono sarebbe tale quando è perfettamente *inutile*? il dono di un *servo inutile*? umilissimo, meno che umile, il dono di un assolutamente *minore*? Tale sembrerebbe la *lode* di Francesco. Nulla dà e nulla chiede di ricevere. La lode non ringrazia; qui il rendere grazie ha un senso diverso dall'esprimere una semplice riconoscenza per un beneficio. Semmai qui si ringrazia per l'essere assolutamente *poveri*. La lode è la voce che si alza da tutti gli essenti *perché sono*. Anzi, gli essenti *sono* Lode in sé. Il dono è – nessuno scambio, nessun contraccambio. Dono e lode coincidono nel puro esserci di ogni cosa. Il Signore *loda sé* nella cosa che lo loda e che lodandolo si loda. *Maledetto insuperbir* sarebbe pensare la propria lode così potente da poter corrispondere al dono dell'esserci. Ma per quale ragione dirlo ancora dono? Proprio perché corrisponde al suo concetto: essere assolutamente gratuito e senza perché. Né è possibile cancellarlo o rimuoverlo attraverso la dialettica del contraccambio, anche quella implicita nella stessa preghiera di ringraziamento. Qui donare e essere-donati sono immutabili, irrimediabili. Qui si perde ogni connotazione di avere-dare-ricevere; qui si genera un movimento ek-statico rispetto a ogni determinatezza di questo genere. Circolarità in cui ognuna si apre all'altra, vi trapassa e vi

si risolve: non si possiede se non ciò che si è ricevuto, non si dà se non ciò che si riceve, non si riceve se non ciò che si ha. Ogni “figura” perde la sua astratta particolarità, per ritrovarsi, in quanto tale, nel cerchio che insieme tutte compongono, senza inizio né fine.

4. Nella *Vita* di questo Intero ogni momento, comunicandosi, si *dimette da sé e rimette all'altro*, reciprocamente. Dimette ogni suo avere, non ne dipende più, e accoglie in sé a un tempo il dimettersi-rimettersi dell'altro. Impossibile, quindi, determinare chi dà e chi riceve. Ogni essente è Vita vera, non dipendente, cioè, da un Essere che lo trascenda. Nulla ek-siste in quanto proveniente da un fondamento immutabile, eterno in sé che gli doni vita – variante del venire dal nulla; ma se una cosa venisse dal nulla altro non sarebbe che l'esistenza *del nulla*, pura contraddizione in termini (si veda la bellissima pagina fichtiana della *Prima lezione* dell'*Introduzione alla vita beata*). Ogni essente riceve vita poiché la dona, e donandola la riceve. E questa onnipervadente Vita è l'Essere; la differenza ontologica andrebbe completamente rivisitata in questa prospettiva: essa non sussiste che nell'immanenza di ogni essente, tra la sua apparenza particolare, che sempre in sé e per sé si trascende, e la Vita che nel movimento di ognuno la totalità degli essenti produce, e che in nessuna esistenza o apparenza determinata potrebbe manifestarsi come tale, nella sua perfetta integrità.

Se concepiti in altra forma, dono e perdono sembrano sempre doversi risolvere in una relazione connotata dal timbro del *potere*. È inevitabile che riconosca la tua *potenza* anche se tu doni *gratia*. È inevitabile che nel mio *demittere* io non mi “svuoti”, se di fronte a me rimane la figura di chi riceve e ha bisogno di ricevere da me, o anche semplicemente io creda che essa invochi il mio dono. L'asimmetria della relazione resta qui insuperabile. E mantenendosi questa, dono e amore (*agape* – nella *philia* l'ordine gerarchico è sempre ammissibile) non si congiungono. Ecco il punto. Proviamo a leggere un testo-chiave come *Lc 7,47-50*. Vedi questa donna? chiede Gesù al suo ospite – questa donna che gli ha cosperso il capo di olio e bagnato i piedi di lacrime – io ti dico che i suoi molti peccati (*amartiai*, i suoi errori, il suo lungo errare) *apheontai*, sono rimessi (da chi? Non c'è alcun nome di agente; perché non tradurre intransitivamente “se ne sono andati via”?). *Sono rimessi*, e non: le sono stati rimessi. Da che cosa? *Dal suo molto amare, quoniam dilexit (egapesen) multum*. È l'amore che rimette, il suo amore. E dopo questa affermazione Gesù si rivolge alla donna come annunciandole: i tuoi peccati ti sono rimessi. I commensali non capiscono; non sanno intendere le parole di Gesù che in senso sacrale-sacerdotale: chi è costui per arrogarsi il potere di rimettere i peccati? Non sanno uscire dalla logica del donare-perdonare da parte del *potente*. No, è l'amore *della donna*, di cui la donna è capace, è la potenza del suo amore, null'altro, che la salva. La potenza di questo amore, che ci dona-perdona, si rivela qui come il contenuto essenziale dell'Annuncio (si veda, in contro-canto con questa mia, l'interpretazione di Simone Weil nei *Quaderni*, VI).

5. Amore che si apre-ferisce fino a tutto effondere ciò che ha in sé e tutto poter accogliere nel vuoto che in sé ha creato. Che fa crollare ogni ostacolo nel suo *comunicarsi*. La donna non chiede nulla, non prega, neppure parla: «ed ecco una donna *amartolos...*», che aveva molto errato, stanca di errare, da tutti respinta, *sa* (come lo sa? Da nessuno – come da nessuno è sciolto il prigioniero della Caverna) che in quella casa si trova chi *per-dona* senza essere pregato e *si* dona accogliendo. Anzi, chi *sa* che il dono-perdono non viene a

noi da nessuno, se non dall'energia *in noi* dell'amare. La donna lo ama e basta, anzi, letteralmente, i suoi sono *atti d'amore* (l'amore, evangelicamente, deve essere *fatto*, così come, sempre nel linguaggio dell'Annuncio, si *fa* la pace e si *fa* la stessa Verità): asciuga coi suoi capelli i piedi di Gesù, lo profuma tutto. E va in pace. La fede l'ha salvata. Che significa? La fede che il suo puro *atto d'amore* la rimettesse in pace, questo l'ha salvata. Si dice forse che sperava Gesù intercedesse per farla "perdonare" da quei farisei che lo ospitavano? che si attendeva da Gesù qualche "miracolo"? (e quale miracolo più grande che vincere l'ottusa cervice di chi si pretende giudice come quei farisei? Quanto disincantata ormai doveva essere la "peccatrice"!). Non ha neppure bisogno di "confessare" i suoi peccati (come non lo ha il figliol prodigo al ritorno dal padre). Ella è pura espressione di *agape* – e questo *suo* amore la salva. Certo, tutto in questa figura suona anche lode e preghiera, ma preghiera e lode segretissime, che solo può intendere chi ama come lei, che in sé le manifesta, e costui le può intendere perché identiche a quelle che egli ha sempre pronunciato. Preghiera e lode che neppure immaginano di esprimersi al fine di essere esaudite. Dice Simone Weil (*Quaderno IV*): «Un mezzo di purificazione: pregare Dio, non solo in segreto rispetto agli uomini, ma pensando che Dio non esiste».

6. Possibile o impossibile che la dinamica della gratuità del dono *si superi* fino a una tale "misura"? Forse ci troviamo di fronte, nel formulare l'interrogativo, a un'altra astratta separatezza come quella tra il donare e il ricevere, tra l'accogliere e il perdersi, tra *rimettere e di-mettersi*.

Il dono in quanto connettersi di fatti, successione causale di eventi, reciprocamente condizionati e l'un l'altro dipendenti, è un *possibile* tra gli altri, definibile secondo questa categoria, a sua volta inscindibile dall'*atto* (che mantiene in ogni senso il "primato"). È la *forma* del dono che *possiamo* donare; il nostro poter donare la presuppone sempre. Ma quale forma presuppone quel perfetto *comunicarsi* in cui nessuno scambio avviene, in cui l'atto d'amore consuma in sé ogni intenzione? Donare ed essere-donati si distinguono secondo necessità nell'ambito del possibile. Quando dono non accolgo il dono, e quando accolgo il dono il tempo della risposta è successivo e connesso causalmente col primo. Quando accolgo il dono sono *in potenza* anche chi dona, e quando dono *in potenza* chi lo riceve. La forma, il dono *in atto* precede il suo essere in potenza, e lo fissa, lo irrigidisce come *ab aeterno* nelle sue due dimensioni: ora sono in atto chi dona, ora sono in atto chi riceve.

Che l'esserci in quanto tale sia *effusivum sui* e a un tempo assoluta accoglienza costituirebbe pertanto l'*Impossibile*? In quanto *sono* amore dono, e in uno, per la medesima ragione, nessun ostacolo il mio esserci oppone all'altro (sempre si è saputo che ricevere il dono è più difficile di donare), questa *coincidentia* è semplicemente l'*Impossibile*, o altrimenti a quali condizioni può essere pensata? Intanto, è davvero necessario che l'atto "trionfi" sempre sul possibile, o che il possibile non sia che poter passare all'atto necessariamente presupposto? Il possibile non può essere pensato, secondo se stesso, se non anche secondo la possibilità che esso "si apra" all'Impossibile. Il possibile implica questo estremo possibile. Non ha qui luogo alcun "scarto" in una nebulosa dimensione di irrazionalità; o il possibile non è alla fine che un modo di dire l'atto stesso, un *momento* dell'essere in atto, oppure implica la possibilità dell'Impossibile, indica in sé quel

possibile che *non deve diventare atto*, ma che neppure *deve non diventarlo*. *Com-possibilità*: quel possibile che manifesta il “trionfo” dell’atto; quel possibile che fa segno al puramente Impossibile (l’*amechanon*, l’intrattabile secondo ogni logica, o, meglio, ciò che può aver luogo soltanto nell’ordine ingannevole delle parole: che io trovi la luna nel pozzo, che nell’istante sia qui e su Andromeda, ecc.); quel possibile, infine, che serba in sé la possibilità dello stesso Impossibile: e cioè che *in atto* esista quell’amore che salva, che *in atto* proprio l’angoscia generi quel ritorno alla casa del Padre, dove questi rende grazie donando e chi riceve colma la vita di chi lo accoglie. Insomma: che i figli siano *teleioi*, perfetti come Lui – cioè, capaci di tutto donare-tutto accogliere senza nulla chiedere (Padre? L’immagine di questo Padre è sempre stata, nell’Europa o cristianità, la Donna, la Donna con il *suo* bambino, questi *Due*, che nel volto manifestano l’*impossibile* di essere insieme inizio e fine, Croce e Gioia).

Questo Impossibile è l’oltre la misura del dono, cui è impossibile non pervenire se essa viene pensata escatologicamente. Posto il limite, infatti, è *impossibile* non pensare ciò che lo eccede. Possibile e Impossibile si oppongono solo astrattamente, per un pensare non immerso nel tutto concreto dell’esperienza. Ma quell’Impossibile del dono come pura manifestazione dell’esserci stesso e dell’immanenza in esso di ogni dialettica tra ospite e ospitante, presuppone una *potente* condizione. Donare ed essere-donato astrattamente assunti comportano dipendenza e condizionatezza; l’esserci che ora dona e che ora riceve, alternativamente, nel corso del tempo, è sempre l’esserci finito costretto a rivolgersi ad altro da sé ora per ricevere, chiedere, pregare, e ora per manifestare il proprio potere donando, accogliendo, “salvando”. L’esserci, invece, che nella sua stessa presenza, qui-e-ora, dona nell’*atto* stesso del ricevere, e manifesta l’impossibile com-possibilità di tutte le dimensioni del donare, trasfigurandolo in *agape* assoluta, è esserci *incondizionato*, il cui essere *agape* significa il suo essere incondizionatamente libero sia nell’effondersi, nel “perdersi” che nell’accogliere in sé, incondizionato nel “fare la volontà dell’altro” quanto nel pronunciare la propria. O, meglio, è l’esserci che non prova come ostacolo per sé la presenza dell’altro, né la presenza del “se stesso”, della propria identità, per rivolgersi, *effusivum sui*, all’altro. È l’esserci che non deve *mutare se stesso* né nel donare né nel ricevere, che in se stesso è la pienezza e l’unità di entrambe le dimensioni nella *perfezione* di ciascuna (poiché ciascuna, in quell’unità, esiste secondo la sua misura ultima).

Condizione perché il dono non ricada nell’asimmetria di un rapporto di potere e se ne salvi l’idea di gratuità è pensare l’esserci come incondizionato ed eterno, eterna compossibilità in atto di tutte le sue potenze o facoltà. Il dono, finito nella misura del possibile, aspira necessariamente all’Impossibile, aspira a essere collocato alla sua altezza. Ma ciò comporta quell’ontologia che afferma l’eternità dell’essente.

Ugo Perone

L'ARTIFICIO DELLA GRAZIA.
IL SOGNO INFRANTO DELLA MODERNITÀ

Abstract

The essay explores grace starting with modernity, particularly through a confrontation with Schiller and Kleist. Some features of grace emerge: it is an artifact yet it is essential to nature, to which it belongs; it mixes with nature, yet it is effective in the order of the human and freedom without thereby being chosen; nor can it be repeated as natural immediacy. One arrives at the extreme feature of grace as pure artificiality, which is not convincing either. Grace functions in a series of oxymorons: rather than being, it happens; it is necessary superabundance and thus it is not redundancy; it is objectivity that does not derive from any subjectivity. The idea of grace is found to be close to the idea of nature understood in the ancient sense of coming to existence and becoming. In this way, grace escapes the clause of irrelevance to which the modern has condemned it. We come across its traces in the experiences of the good and wonder, in which we have a disclosure of what is essential and to be interpreted.

1. *La cintura di Venere*¹

Due incontri mi hanno aiutato in modo decisivo a comprendere il moderno: Descartes e Schiller. Dal primo ho imparato che il moderno nasce attraverso un'interruzione della continuità della tradizione che precede ogni determinazione di contenuto. Il moderno, del resto, non vuole altro dall'antico, ma lo vuole altrimenti. Da Schiller ho appreso che la modernità, che prosegue il moderno, ma anche lo innova, vuole qualcosa che è perduto. L'unico modo in cui ci è possibile comprendere l'immediatezza dell'ingenuità è la consapevolezza, tipicamente sentimentale, di esserne per sempre separati.

Quando Schiller, nel solco di una tematica diffusa al suo tempo, si dedica alla questione della grazia, non ha ancora pienamente raggiunto questa consapevolezza, che maturerà piuttosto con il saggio *Sull'ingenuo e il sentimentale*. Nondimeno in *Grazia e dignità* se ne possono cogliere dei preannunci. La grazia, dice Schiller, è come la cintura di Venere, un artefatto che si aggiunge alla bellezza o, come egli precisa, "bellezza in movimento", qualcosa che, per un verso, risulta indistinguibile dall'oggetto, ma il cui venire meno, per l'altro, non ne muterebbe la natura. Potremmo dir così: bella è la natura, ma ha grazia la natura cui s'aggiunge con libertà il movimento. S'intravede qui in filigrana una non irrilevante rotazione che porta dall'oggettività del bello – che è natura – alla soggettività che al bello conferisce la grazia – qualcosa che non è più sola natura, ma

¹ È questa un'immagine dominante del saggio schilleriano su *Grazia e dignità*.

appartiene all'ordine dell'umano e della libertà. La grazia è, potremmo dire adottando il linguaggio di Guglielminetti, una libera aggiunta, qualcosa di “*zufällig*”, che accade come un'aggiunta, e nondimeno decisivo².

Con consapevole forzatura l'abbiamo definita un artificio, nel nostro titolo, ma con questo non abbiamo affatto voluto scambiarla con l'affettazione, che è una grazia sgraziata, che vuole essere suscitata a forza, e che, proprio perciò, non accade.

Si ponga mente a un esempio cui Schiller ricorre nel carteggio con Körner e che si legge nel *Kallias*. Non senza tradire un'esplicita distanza dai greci, che in scultura rappresentavano quasi esclusivamente corpi nudi, egli si dedica a descrivere quale abito contribuisca, in un mondo estetico, a conferire bellezza a chi lo indossa. La risposta è sorprendente. Veste bene chi è capace di un duplice rispetto: quello per la libertà dell'abito e quello per la libertà di chi lo indossa:

«In questo mondo estetico, ch'è ben diverso dalla più perfetta repubblica platonica, persino la giacca che ho indosso esige da me rispetto per la sua libertà, e vuole da me, come un servo vergognoso, ch'io non lasci vedere a nessuno ch'essa mi serve. In compenso essa s'impegna a sua volta a far della sua libertà un uso così moderato che la mia non abbia a patirne; e se manterremo entrambi la nostra parola, tutti diranno ch'io sono ben vestito. Se invece la giacca tira, entrambi noi – la giacca e io – perderemo qualcosa della nostra libertà. È per questa ragione che le fogge del vestire o molto attillate o molto larghe non sono belle: infatti, senza considerare che le une e le altre limitano la libertà di movimento, nella foggia attillata il corpo dà a vedere la propria figura a spese dell'abito, mentre in quella larga è l'abito a nascondere la figura corporea, gonfiando sé e la propria figura e svilendo il padrone a semplice manichino»³.

Potremmo concludere, come Schiller fa appunto nell'ultima pagina delle *Lettere sull'educazione estetica*, che nel regno dell'apparenza estetica ogni ente naturale è libero cittadino con gli stessi diritti del più nobile, e non può subir costrizione neppure nell'interesse del tutto: al contrario, esso deve sempre dare a tutto il proprio consenso.

Nelle definizioni del bello del *Kallias* è in ogni caso annunciato uno slittamento, che *Grazia e dignità* conferma: l'oggettività del bello e la naturalità della natura, che pure avevano motivato l'interesse schilleriano per un'*emendatio* di Kant, sfumano in una direzione che sovrappone al bello la grazia e alla natura la libertà⁴. Solo nel miracolo dell'anima bella la grazia torna a essere bella e la libertà a farsi naturale. Ma è appunto un

² Cfr. al riguardo E. GUGLIELMINETTI, *La commozione del Bene. Una teoria dell'aggiungere*, Jaca Book, Milano 2011.

³ F. SCHILLER, *Kallias oder Über die Schönheit*, a cura di K.L. Berghahn, Reclam, Stuttgart 1994, pp. 48-50; trad. it. a cura di C. De Marchi, *Kallias o Della bellezza*, Mursia, Milano 1993, pp. 78-79. Il passo è richiamato da G. SCHIAVONI nel suo articolo *Si può ri-pensare un'armonia? Considerazioni su "Grazia e dignità" di Friedrich Schiller*, in D. NELVA-S. ULRICH (a cura di), *Sguardi sulla letteratura e sulla cultura tedesca. Studi in onore di Luigi Forte*, Morlacchi, Perugia 2014, pp. 37-50. Sullo specifico tema della grazia in Schiller giova rinviare al sempre perspicuo L. PAREYSON, *Estetica dell'idealismo tedesco. I: Kant e Schiller*, Mursia, Milano 2005, con particolare riferimento al cap. IV di *Etica ed estetica in Schiller*.

⁴ Non solo nella celebre formulazione, più volte ricorrente nel saggio, che parla di bellezza come di “*Freiheit in der Erscheinung*”, ma anche allorché si dice che «*Anmut ist die Schönheit der Gestalt unter dem Einfluß der Freiheit*» (F. SCHILLER, *Sämtliche Werke*, Hanser, München 1962³, vol. V, p. 446). Sul tema del rapporto con Kant rinvio nuovamente a L. PAREYSON, *Estetica dell'idealismo tedesco. I: Kant e Schiller*, cit.

miracolo. Con cui, a pochi anni di distanza, il *Saggio sull'ingenuo* (che non c'è più, che è ciò che noi eravamo) e *il sentimentale* (che è ciò che siamo) chiuderà i conti⁵.

2. La marionetta e l'orso

Per descrivere lo spirito del tempo è però forse opportuno richiamare un altro breve e celebre saggio di Heinrich von Kleist, *Über das Marionettentheater*, datato 1810. Scritto appunto una quindicina di anni dopo i contributi di Schiller, lo si può considerare un tassello del dibattito sulla *querelle des anciens et des modernes*, che con Schlegel e Schiller aveva ricevuto una ripresa tardo settecentesca e che costituisce almeno per certi aspetti una diretta presa di posizione contro le più celebri tesi schilleriane. Se infatti ad esempio la grazia non è in Schiller senza libertà, in Kleist, dopo la caduta del peccato originale, essa non è più appannaggio dell'uomo, che ha appunto perduto l'innocenza originaria, ma dell'oggetto inanimato (la marionetta) o dell'animale bruto (l'orso). Se si guarda più da vicino, però, si può scorgere nelle considerazioni kleistiane, non esenti da un'ironia a tratti graffiante, uno sviluppo del discorso avviato da Schiller (e non un'opposizione ad esso). Riprendiamo il percorso interrotto: Schiller, oltre Kant, cerca un'oggettività del bello e finisce per individuarla in un'aggiunta artificiale, la cintura di Venere, che conferisce grazia. La grazia è un'aggiunta della libertà che però si esprime nella forma della naturalità, come se lo spirito fosse esso stesso spontaneità. Ma questo, conclude Schiller nel saggio *Sull'ingenuo e il sentimentale*, non ha luogo ora, nel nostro tempo della modernità, se non nella forma dell'eccezione, perché appartiene a un modo d'essere che ha la forma del non essere più e che quando, inatteso, si ripresenta, ci costringe a vergogna.

Che altro dice Kleist, se non che all'uomo la grazia è preclusa e che quando il giovane, ancora ingenuo, seduto sullo sgabello nell'atto di liberarsi da una scheggia, riproduce un gesto semplice e antico, tramandatoci nella forma estetica della grazia, vi riesce solo nella forma dell'inconsapevolezza? Infatti, non appena egli, rispecchiatosi nell'acqua, voglia riprodurre quel momento magico, non vi può più riuscire se non in un modo falsato e artificioso. Questo gesto è stato fissato una volta per tutte nella forma libera della cultura che l'ha rappresentato. Ma la libertà, la grazia, che è stata conferita alla natura non può più essere ripetuta. Proprio la perfezione della libertà ha reso, per così dire, inattuabile e irripetibile un tale gesto.

Il seguito, come Kleist lo propone, non è che una radicalizzazione di quest'esperienza. Cacciati dal paradiso terrestre, non possiamo ritornarvi che per un ingresso posteriore. L'artificio deve essere proseguito fino all'estremo e spogliato della libertà. La marionetta, mossa abilmente, si libera di ogni spirito di gravità e dà luogo a geometrie che sono così perfette, perché prive di ogni sforzo e ignare di libertà. Allo stesso modo l'orso, confrontato con lo spadaccino, gli si dimostra superiore, perché, ignaro di ogni astuzia, non si lascia ingannare dalle immaginifiche finte di quello.

Da artificio di libertà, la grazia si è trasformata in artificio allo stato puro, quello che la marionetta e l'orso, non abitati dalla coscienza né dall'umanità, rappresentano al meglio.

⁵ Al riguardo mi sia consentito rimandare a U. PERONE, *Schiller: la totalità interrotta*, Mursia, Milano 1982.

Solo così, per la porta posteriore, solo facendo ricorso a questi mezzi, si potrebbe avere ritorno nel recinto del paradiso.

Ma è desiderabile, potremmo domandarci?

Nella comune assimilazione della grazia all'artificio, i due autori divergono allora quanto all'esito finale. In Schiller l'ideale dovrà supplire all'ingenuità perduta, in Kleist l'artificio appare in ultima analisi così artificioso, così costruito, che risulta in certo senso inevitabile chiedersi se il paradiso possa mai essere riguadagnato, sia pur per l'ingresso di servizio.

3. *Il sogno infranto*

Diviene sempre più chiaro negli sviluppi della modernità che la grazia, come invero assai acutamente suggeriva Schiller, è di un genere assai particolare: essa si produce ma come qualcosa che non è risultato; ha naturalezza ma non è natura; è libertà ma senz'essere scelta. Andando oltre questi autori potremmo forse dire che essa accade più che essere; è una sovrabbondanza mai tuttavia superflua e bensì necessaria; ha un'oggettività che non deriva da nessun soggetto. Viene il sospetto che la grazia sia natura, non nel senso in cui nella storia questo termine si è irrigidito fino a divenire sinonimo di condizione immodificabile e conseguentemente riferimento normativo, ma nel senso antico e sovrabbondante che la connette piuttosto alla nascita e quindi al venire all'esistenza e al divenire.

La grazia sarebbe allora la natura com'essa è prima di farsi cosa, prima di assumere forma determinata e in ogni caso oltre questa forma determinata. È in questo senso che un teologo protestante come Bonhoeffer si sentiva in grado, nonostante l'eredità della Riforma, di ritornare nella sua *Etica* al concetto di natura e lo chiamava il naturale. La millenaria storia del concetto di natura non può certo essere riassunta qui, se non per osservare che l'irrigidimento del concetto ha avuto molteplici radici, nessuna delle quali è da ascrivere, come siamo stati piuttosto indotti a credere, a una matrice metafisica del medesimo. V'è una radice teologica che nel generoso tentativo di non annullare la natura di fronte alla sovrabbondanza di una grazia teologica ha cercato di garantire alla natura una consistenza sua propria, suscettibile di completamento per grazia (*gratia perficit naturam*). Ma in questo modo ha preparato il terreno per un'occupazione scientifica del concetto di natura, considerato, almeno all'inizio, come ambito dotato di autonomia e di uguale dignità rispetto al campo della rivelazione (il tema galileiano dei due grandi libri: il libro della natura accanto alla Scrittura), per essere poi successivamente declinato in termini sempre più fisico naturalistici. E infine, attraverso una sostanziale assimilazione alla razionalità, ha fatto della natura una base del diritto e in generale della politica, estendendola così *à rebours* all'ambito dell'umano, dopo averla inizialmente distinta da quello.

A seguito di questo processo la grazia ha avuto cittadinanza solo entro una sorta di clausola di irrealtà che la confinava o al campo del soprannaturale, e quindi del non reale in termini empirici, o a quello, destituito anch'esso di realtà fattuale, dell'estetica.

Il risultato complessivo di tutto ciò è la contemporanea crisi che investe entrambi i concetti. Se il tentativo dei nostri autori era forse quello di ricuperare la natura per via

della grazia, la clausola di irrealità, che è al tempo stesso una clausola di irrilevanza, ha messo di fronte all'inefficacia delle soluzioni individuate.

Il sogno infranto di conseguire una nuova natura, resuscitata nell'ideale dalla grazia, è sotto ai nostri occhi. E neppure ci riesce di immaginare che per questa o altra via ci sia restituito l'accesso al paradiso perduto.

4. *E noi?*

E allora? Se il bello non è attingibile e la grazia non riesce a risuscitarlo, sembra che si debba constatare che l'antica e venerabile funzione dei trascendentali che dovevano riempire l'indeterminatezza dell'essere sia infine venuta meno. Proviamo a considerarlo più da vicino. I medioevali, ontologi di grande raffinatezza, avevano scoperto che l'essere, quando viene detto, coinvolge sempre qualche predicato o almeno quelli che hanno carattere di generalità. Il bello è tra questi. Ma se il bello non può più essere attinto, si è provato a vedere se la via della libertà non sia quella che è in grado di risuscitarlo e si è finiti nel vicolo cieco di una libertà che si nega nella forma dell'artificio assoluto. Non stupisce allora che oggi si avverta l'esigenza, dopo tante non riuscite superfetazioni, di un ritorno all'essere come tale. Ma l'essere nudo si sta ripresentando sulla scena filosofica nel più banale dei modi possibili, come se esso non fosse che un'inemendabilità sottratta a ogni possibile manipolazione e non di meno ammissibile solo in quanto preliminarmente inscritto o inscrivibile in un campo di senso. Si può ben comprendere allora che quest'essere, così decisivo da sciogliere qualsiasi dubbio (che io sappia o no cosa sono l'acqua e il fuoco, quella mi bagna e questo mi brucia), finisca poi per non essere tanto diverso dal nulla. Figlio del post modernismo il nuovo realismo ne è la prosecuzione capovolta, la citazione di un pre-giudizio che antecede il filosofico, dal quale però non può scaturire alcun sapere⁶.

Ma torniamo alla nostra questione di partenza. V'è qualcosa che possiamo chiamare grazia e anche qualcosa che possiamo considerare una spiritualizzazione del bello naturale? Ciò che alla natura si aggiunge è solo artificio, nella forma di anti natura, o v'è un'aggiunta libera che eredita e prolunga il naturale della natura? Come abbiamo visto – ed è propriamente questo il sogno infranto della modernità – la grazia come anticipazione ideale del futuro non riesce a mettere capo a questo progetto.

Come pensarlo, allora?

Forse ricominciando proprio là dove si erano mossi i primi passi. Ripercorriamoli ancora una volta. Il moderno, nato con Cartesio, aveva sancito l'irrevocabilità dell'interruzione, ma aveva anche, in quella situazione, puntato sulla capacità di conseguire gli stessi risultati, sostenuti però da una certezza ora finalmente motivata. La modernità aveva constatato l'impossibilità di questa ri-costruzione dell'edificio del sapere e aveva ribaltato in avanti, in un'anticipazione ideale di futuro, il progetto.

⁶ Nella critica si finisce pur sempre per forzare l'interlocutore verso ciò che non vorrebbe. Mi sembra, con l'avvertenza enunciata in questa clausola limitativa, che il cosiddetto nuovo realismo, nonostante le buone intenzioni e ragioni che può allegare, sfoci in questi esiti. Al riguardo vedi M. FERRARIS, *Realismo positivo*, Rosenberg & Sellier, Torino 2013 e M. GABRIEL, *Perché non esiste il mondo*, Bompiani, Milano 2015.

Come è noto, erano bastati pochi anni a Hegel per smascherare la fragilità di tale progetto che da Kant ereditava l'astrattezza di un dover essere che non era e per dare altra consistenza a quell'idealismo trasformandolo nell'incessante procedere, tutto storico, della ragione in cammino verso un riconoscimento di sé, che non ha nessuna forma di *Streben* e che, attraverso il lungo percorso della dialettica, perviene infine pienamente a sé, a una coscienza che sa di se stessa e che è perfettamente installata nella storia e nelle sue istituzioni. Della grazia, che è ancora un semplice ornamento, non c'è bisogno alcuno, perché la libertà non ha bisogno d'abbellire il bello naturale, ma di festeggiare il proprio compiuto insediamento nella storia, in un delirio bacchico celebrato in piena sobrietà.

Bisogna però sempre temere filosofie che pronunciano una parola ultima. Nella loro pretesa di ricomprensione globale e totalizzante, esse costruiscono un palazzo dal quale, come avrebbe detto Kierkegaard, la vita è assente e contro il quale poi la vita si prende le sue vendette. Così è puntualmente accaduto e la soluzione che doveva dare consistenza al tentativo troppo precario della prima modernità è stata un farmaco senza guarigione e dal quale, se non ne siamo morti, stiamo ancora riavendoci.

Eppure gli elementi per un diverso percorso erano già tutti lì: l'accesso alla natura ci è precluso; dopo il peccato originale non abitiamo più nel paradiso, serbiamo però traccia del naturale da cui, pur separati, proveniamo; la lingua che parliamo non è poesia, né cantiamo come i *Sonntagskinder* della leggenda, eppure il bello accade e lo sappiamo riconoscere, pur tra le incertezze; persino la grazia accade e anch'essa riconosciamo come una libertà felice. Il paradiso è dietro di noi, ma in questa forma ancora ci costituisce. Quando consumiamo il tempo, qualcosa fa resistenza: lo chiamiamo buono; quando consumiamo la forma qualcosa vi fa resistenza, lo chiamiamo bello; quando ciò che è si sottrae alla dispersione e vi fa resistenza, lo chiamiamo essenza.

Il bene, il bello, l'essenza sono l'altro, quell'altro che non si lascia annullare, quell'altro che il racconto corteggia, il progetto anticipa, la felicità rende presente nel presente. L'altro che accade, e che perciò è grazia: evento verso cui ci poniamo stupiti, meravigliati, ringraziando. La grazia allora non è la forma moderna del bello, ma il modo che, dopo il moderno, abbiamo scoperto caratterizzare il darsi di ogni cosa da cui ci avvertiamo separati, ma di cui continuiamo a non poter fare a meno. Il bene non è spontaneità, ma sforzo. E tuttavia quando accade, sembra essere natura: ha appunto grazia. Il bello non è immediatezza, ma la costruzione complessa che intraprendiamo lo lascia apparire: è appunto grazia. Il vero non è appartenenza, ma, dalla distanza, protezione dei diversi strati del suo manifestarsi. Ma così è grazia. L'essenza stessa è ciò che resta inesorabilmente altro, ma proprio così permane e non si lascia consumare. La grazia non è solo graziosa, ma è l'inaspettato di un accadimento. E così si comprende perché in italiano grazia estetica (*Anmut*) e grazia religiosa (*Gnade*) abbiano a dirsi nello stesso modo.

Ciò che va sotto il nome di grazia l'abbiamo prodotto, ma non è stato frutto d'intenzione; è accaduto, ma non è stato caso; è un'alterità che attende riconoscimento. Se non siamo dis-attenti, se ci concentriamo in quel lavoro saturo di temporalità che è il prestare attenzione, lo possiamo riconoscere. L'attenzione non è però il contrario di disattenzione, poiché i due aspetti non si escludono reciprocamente e anzi in qualche modo si implicano. Se mi concentro su qualcosa, devo anche non applicarmi su altro,

come Talete che, per guardare le stelle, trascura il pozzo. Il vero contrario dell'attenzione è il *divertissement*, è il disperdersi nel tempo, sfuggirlo, anziché riempirlo, divenire ciechi per le troppe immagini.

L'ermeneutica è un lavoro di questo genere, un lavoro che sa che la verità non è una produzione della nostra ragione, ma che sa anche che, senza il riconoscimento della nostra ragione, la verità non potrebbe manifestarsi.

Luce Irigaray

IL TOCCARE DELLA GRAZIA

Abstract

The multiple meanings of “grace” have always implied a relation between two subjects – a relation that is reciprocal, positive, and concerning the whole of our being. Such a relation has to do with (physical and transcendental) “touching.” Cultures have become unaware of this. The essay investigates “grace” in its relation to a form of touching that operates in a corporeal, sensible, and natural way. The tradition of incarnation has handed down to us precisely such a thought, albeit in an inactive form. Eckhart has come close to these themes but without acknowledging the “flesh” as the best recipient and channel of grace. In the absence of carnal mediation, grace captures rather than restores ourselves to ourselves. Submission to absolute supersensibles is the consequence of forgetting the sensible, especially tactile, dimension. We need to overturn metaphysics through touching and rediscover the sensibility of flesh and touching not as ways to grasp but rather as communion and thereby as vehicles of grace, as transmission of vital energy among the living. Hierarchization, fusion, and annihilation have foreclosed grace for us. We must retrieve the potentialities for life and transcendence as they exist in newborns, that is, we must retrieve the receptivity of sensory perceptions and thinking. The disclosure of the transcendental potentialities of touching, that is, of a sensible transcendental, opens a path of grace toward a more fulfilled human becoming. Touching aims at reaching individualization and sharing among different individualities. The natural qualitative difference (already marked by sex) preserves the desire to exit from oneself toward the other. Relinquishing all modes of seizure, touching enables a grace that awakens and sets into motion.

1. Il significato della parola “grazia”

Spesso prima di sviluppare argomenti a proposito del tema che devo trattare verifico nel dizionario il senso comunemente ammesso delle sue parole chiave. L’ho fatto per la parola “grazia” e sono stata anzitutto sorpresa dalla molteplicità di significati corrispondenti a questa parola. Vanno dal più fisico al più metafisico, pur passando per il politico e il sociale. Se la parola “grazia” sembra, in un primo tempo, riferirsi a un aiuto di Dio stesso, essa indica, in un secondo momento, l’incanto dovuto a delle forme o movimenti corporei, quindi a ciò che, della natura, specialmente quella della donna, ci attrae, anche a un livello carnale: la sua dolcezza ha della grazia, i suoi gesti sono graziosi come lo è il suo giovanile abbandono. Non si tratta soltanto di belle forme, qualcosa di più interviene che ci commuove in un modo differente. Già siamo passati dai favori che la bontà di Dio talvolta ci accorda al risveglio del desiderio che le attrattive di un corpo, in particolare un corpo femminile, operano, un desiderio che potrebbe essere accolto

come una sorta di grazia per proseguire sul nostro cammino invece di considerarlo come una tentazione per scappare dalla grazia.

Tra questi apparenti estremi contrasti troviamo usi politici quali la grazia come dispensa da un debito accordata da un giudice, o almeno quella di una dilazione nel pagamento, o ancora la grazia consentita a un condannato dal potere esecutivo, la domanda di grazia, l'amnistia, ma anche il colpo di grazia che mette fine alle sofferenze di un suppliziato. A livello sociale esistono molte formule di cortesia di cui la più usata è la semplice parola: grazie.

Mi sono chiesta quale significato unisca tutti questi sensi, tra i quali ne ho citati soltanto alcuni. Mi pare che si tratti sempre di una relazione tra due soggetti, o almeno due esseri viventi – per esempio un fiore può avere della grazia, come anche certi animali –, una relazione che accade senza la mediazione di un oggetto, una relazione positiva a patto che esista una forma di reciprocità, e anche una relazione che concerne il nostro essere globale e non un aspetto solo di questo. Una relazione che in un modo o in un altro sottende tutte le altre relazioni, che si tratti dell'amore, del desiderio, del perdono, della riconoscenza, della domanda, etc., e che ha a che fare con il toccare – un toccare più fisico o metafisico, meglio trascendentale, attraverso il quale due persone o esseri viventi sono legati in un modo misteriosamente radicale ma che sfugge alla nostra maniera usuale di riflettere, di decidere, di agire in modo conscio. C'è, la cosa esiste, ma forse come una sopravvivenza di uno stato anteriore alla nostra esistenza umana che sussiste ma da cui ci siamo allontanati a tal punto che è diventato estraneo a noi e non può accadere che mediante un fenomeno straordinario, aldilà della nostra vita e delle nostre possibilità umane. Qualcosa nondimeno di cui abbiamo oggi più che mai bisogno per potere riannodarci con il nostro divenire umano e proseguirlo.

2. *Erranti fuori di noi*

Se, per mancanza di radici naturali, rischiamo di spendere il nostro potenziale di muoverci, di divenire in un' indefinita ricerca fuori da noi, in un' indefinita dispersione, e di perdere così la nostra capacità di crescere in quanto essere viventi, la grazia potrebbe essere ciò che è capace di restituircela, di renderci a noi stessi, richiamandoci nella nostra carne mediante il suo toccare. Spetterà a noi, attraverso la mediazione della carne, orientare l'operazione della grazia verso questa o quella attuazione.

Di fatto, penso che la grazia corrisponda a un toccare del nostro essere globale e non solo dell'anima, per di più se questa è intesa in un senso che privilegia l'intelligere a discapito del sentire, del percepire attraverso la stessa carne, come sembra affermare Tommaso d'Aquino. Non assento neanche al fatto che la grazia non sarebbe corporale, né sensibile, né naturale e che l'anima sia anzitutto al servizio dell'intelligibile, come lui spiega a proposito dell'essenza della grazia (nel volume che riguarda la grazia nella sua *Somma teologica*).

D'altronde Tommaso d'Aquino contraddice un po' tale affermazione quando insiste sull'importanza e il senso della grazia nel Nuovo Testamento che in realtà derivano dall'incarnazione del divino, cioè dal fatto che Gesù Cristo non aveva solo una natura divina ma anche una natura umana e che la grazia operava attraverso di lui in modo

anche corporale, sensibile e naturale. Basta rileggere il Vangelo e considerare come Gesù faccia miracoli. È attraverso il toccare che la grazia passa da Gesù alla persona che ha bisogno di guarigione. Questo toccare può avvenire mediante parole che toccano, ma spesso avviene anche attraverso un contatto tra i due corpi.

A questo proposito vorrei suggerire che si sente spesso dire oggi che il cristianesimo ha impedito al messaggio della filosofia greca di pervenire a noi, ma sarebbe altrettanto, se non di più, esatto affermare che interpretiamo il cristianesimo in modo platonico più che realmente cristiano. Da lì il silenzio sulla parte più eversiva del suo messaggio per la nostra tradizione, in particolare per quanto riguarda il toccare e il modo in cui la grazia opera. Non c'è dubbio che nei Vangeli si trovano elementi che mettono in causa la nostra tradizione onto-teologica, ma pochi alludono a questo fermento rivoluzionario della tradizione dell'incarnazione, un fermento che continua ad essere represso in un modo o in un altro, in particolare dai cristiani stessi. E forse Nietzsche non si sbaglia completamente quando afferma che non c'è stato che un cristiano e che è morto sulla croce.

Dal punto di vista della grazia la posizione di un Eckhart sarebbe più conforme al messaggio cristiano, almeno in parte. E non è per caso che certe delle sue affermazioni siano state condannate dalla gerarchia ecclesiastica. Potrebbe la sagacità di Eckhart provenire, almeno in parte, dal fatto che si rivolge a delle monache? Una cosa che non era permessa nell'epoca di Tommaso d'Aquino. Eckhart adotta un modo di parlare e di argomentare che si rivolge di più all'essere nella sua globalità e tenta di toccarlo in quanto tale, cioè come un tutto. Per Eckhart la cosa che importa è arrivare all'unione, e questo richiede di portare la persona a scoprire come giungere alla propria unità. Per arrivarvi tutto vale, compreso il liberarsi da Dio stesso. D'altronde – cito –, «Se io non fossi, neanche Dio sarebbe; che Dio sia Dio, ne sono una causa» (queste parole, come tutte le altre citazioni di Eckhart, sono tratte dai suoi *Sermoni*)¹. Lo scopo è affrancarsi dalla propria volontà come da quella di Dio e tornare al tempo in cui nulla di questo esisteva, prima della nascita. «Allora l'anima non riceve nulla, né da Dio né dalle creature, perché ciò che ha è essa stessa». E quando «l'anima comincia a sentirsi se stessa è capace di seguire la propria via e non cerca più Dio», «l'anima scopre che essa era ciò che cercava senza raggiungerlo».

Talvolta è necessario che l'anima “esca”, affinché essa possa tornare in sé e conoscere che lei e Dio sono uno. Come dice il *Cantico dei Cantici* – quale citato da Eckhart – «Se non ti conosci, o più bella tra le donne, esci». E secondo Eckhart «l'anima deve uscire da sé per pervenire in se stessa, nella conoscenza di sé». Dio è nascosto nell'anima, come lo è il diletto del *Cantico dei Cantici*. Il tempo, come la molteplicità, che è propria a ciò che è creato, ha nascosto Dio nell'anima. «Più l'anima si emancipa da questa molteplicità, più Dio si svela a lei» fino a scoprire che l'anima è Dio stesso. L'anima e la divinità sono uno. L'anima è il regno di Dio.

Si può pensare: “Quale arroganza in tali parole!”. Ma Eckhart ci insegna che «l'altezza della divinità non è altro che la profondità dell'umiltà». Dunque senza umiltà «non possiamo incontrare Dio, unirvi a lui, diventare lui». Ma una volta che è «realmente umile, l'uomo può comandare Dio». In realtà, per Eckhart, Dio è «una creazione che

¹ [La traduzione di questa citazione, come delle successive, è dell'autrice].

corrisponde a una volontà della creatura, non di Dio» e «l'onore più grande che l'anima possa fare a Dio è di abbandonarlo a lui stesso, di liberarsi da lui» per seguire il proprio cammino.

Non posso che assentire a un simile discorso. E, senza volere essere arrogante o imitare Eckhart, il che sarebbe perdere la possibilità di seguire il mio cammino e di giungere in questo modo alla divinità, direi che le mie parole a proposito del ritoccarsi – delle labbra, delle palpebre, delle mani –, per giungere alla propria integrità o verginità, alludono a un modo di trovarsi dell'anima. Almeno di un'anima che non è ancora separata dal corpo come è il caso nel trattato dell'anima di Aristotele – il *Peri Psychés*.

3. *Allontanati dal toccare della grazia*

A prima vista potrebbe essere il caso nell'approccio di un Eckhart. Ma si allontana da una tale concezione almeno su due punti: 1) Quando afferma che il corporale agisce solo dall'esterno, allorché la ragione opera nel dentro e che «Dio stesso è dipendente da un'operazione della ragione». Credo piuttosto che ciò che partecipa al nostro più intimo è la carne e che essa è la mediatrice del toccare e non la ragione, che essa è quindi un migliore recettore e veicolo della grazia di quanto non lo sia la ragione. 2) Non assento neanche alle parole di Eckhart quando afferma che l'uomo deve essere una congiunzione rispetto a Dio, una congiunzione che è una sorta di “quasi” o di “come” che è tributario di un'operazione della ragione che ci consente di avere accesso «laddove il Verbo eterno di Dio dimora in se stesso». Dopo averci chiamati, e in particolare chiamate perché si rivolge a delle monache, a scoprire la nostra unità, Eckhart ora pretende che l'anima debba ricevere la beatitudine da una congiunzione al Verbo divino laddove Dio prova la beatitudine perché «la conoscenza plana sempre in se stessa». In tale prospettiva sembra che l'anima perda al contempo la sua unità e la dimensione del toccare necessaria per giungere a questa unità. E credo che questo avvenga perché Eckhart rimane nell'orizzonte del medesimo in cui ciò che chiama congiunzione è soltanto un paragone che non consente l'unione se non con l'abolizione o l'annullamento dell'uno nell'altro, generalmente del più piccolo nel più grande – quindi dell'anima in Dio.

Ovviamente siamo in una prospettiva tutt'altra rispetto a quella sulla quale mi sono soffermata prima, in cui Eckhart spiegava che la cosa importante per l'anima è scoprire la propria via. In realtà Eckhart non riesce a mantenere l'esistenza di Dio e quella dell'anima in quanto due entità tra cui si tratta di realizzare un'unione mediante la grazia. Ciò che lui chiama congiunzione è il segno di un'approssimazione più o meno compiuta dell'identità dell'anima con la divinità. L'anima umana in quanto tale ha perso la sua autonomia e le sue qualità, specialmente quelle legate alla sensibilità, alla sensorialità, qualità tra le quali il tatto è la più necessaria e la più universale perché interviene in tutte le percezioni – ed è anche il migliore recettore e *medium* della grazia.

Per mancanza di una tale mediazione carnale, la grazia ci rapisce a noi stessi invece di renderci a noi stessi. Questo rapimento è quello che troviamo nei racconti dei mistici, in modo esemplare in quelli di Teresa d'Avila. Ma corrisponde realmente all'operazione della grazia in noi stessi, o piuttosto al risultato di una mancanza di coltivazione del toccare nella tradizione onto-teologica che è nostra, una carenza che finisce con l'oblio

della dimensione sensibile, quindi tattile, dell'anima? Da lì il suo assoggettamento a soprasensibili assoluti. L'anima, che nel trattato dell'anima di Aristotele conservava un legame con il corpo, specialmente mediante le sue proprietà tattili, che negli scritti dello stesso Platone era ancora dipendente dal timo, la ghiandola regolatrice dei nostri umori, è stata rapita dalla metafisica ed è diventata una sorta di schiava e di meccanismo al servizio di ideali soprasensibili. Essa ha perso il suo proprio dinamismo, la sua facoltà di patire e di agire in modo proprio al fine di assicurare il divenire e il compimento globale dell'individuo. L'anima è paralizzata, rapita al di fuori di lei, ed è diventata sterile. Forse si potrebbe dire che è irrigidita o fossilizzata in una sorta di verginità che la taglia fuori dal suo diventare donna, uno stato che lo stesso Eckhart considera superiore alla verginità e che richiede – lo cito – «che l'anima si liberi, si emancipi da ogni obbligazione, che lei rimanga sempre vicina a se stessa – quindi a Dio».

L'anima, la nostra anima, è ormai in attesa di un toccare che possa risvegliarla, renderle il suo potenziale di vita, di energia, di sensibilità, di capacità di percepire, in particolare la grazia. E questo, secondo me, non può accadere nella semplice passività in attesa della grazia divina. Recuperare il rapporto vivente al tatto e coltivarlo mi pare una via più appropriata. Ma la cosa non è facile da realizzare nella nostra epoca dato lo stato della nostra cultura che ci porta la morte più che la vita. Ora, come ci lo ricorda Aristotele, il tatto è indispensabile alla vita. Senza il tatto «nessun animale può sopravvivere». E questo tatto non può riapparire attraverso un eccesso di intensità, come è spesso il caso nei nostri tempi, perché questo finisce con il distruggere il toccare che è necessario alla vita (cfr. *Peri Psychés*). Il tatto che dobbiamo ritrovare è quello che ci rende la vita, segnatamente mediante il riscoprire la sensibilità della carne, che è al contempo il recettore e il *medium* del nostro rapporto al tatto, quindi alla grazia.

4. *Recuperare il tatto attraverso il risveglio e l'innocenza della carne*

Penso che tornare alla natura e ri-apprendere a percepire attraverso i nostri diversi sensi sia una prima iniziativa da intraprendere. D'altronde, in certe tradizioni orientali che sono rimaste più vicine alla natura, la coltivazione delle percezioni sensoriali è usata come via verso la spiritualizzazione dell'energia (cfr. *Yogasūtra* di Patañjali). L'obiezione che farei a questo insegnamento è che, anche lui, mira ad abolire la dualità nell'uno. È vero che la dualità in causa è una dualità soggetto-oggetto. Ma Patañjali non pensa a sostituire la relazione soggetto-oggetto con una relazione soggetto-soggetto o almeno con una relazione tra esseri viventi. Ora quest'ultima richiede una coltivazione della percezione che non intende solo accrescere l'energia ma anche trasformare il modo di percepire. Nella prospettiva di Patañjali non c'è reciprocità tra chi percepisce e quello che è percepito. Il toccare che entra nella percezione è anzitutto cattura, appropriazione, se non di un oggetto almeno di un'energia, e non è un toccare che corrisponde a una condivisione della vita o alla sua trasmissione.

Questo toccare è quello che prevale anche nella nostra tradizione in cui il tatto è considerato come un modo di afferrare più che come una via per entrare in comunicazione, in comunione. In questo caso la nostra mano, e più in generale il nostro corpo, diventano uno strumento per appropriarsi di o per fabbricare un mondo che è

estriore a noi e non appartengono più a una carne capace di un toccare che riceve e trasmette un'energia, talvolta un'energia divina, tra due esseri viventi. In altre parole, potrei dire che la nostra carne non è più né la mediazione né il *medium* necessari al ricevimento della grazia e alla sua operazione. Con il sottoporre il toccare alla logica soggetto-oggetto, la nostra cultura – forse perché era solo al maschile? – ha tolto al tatto la sua capacità di portarci la grazia, in particolare in quanto patire e agire.

In realtà, la grazia alla quale aspiriamo è prima di tutto quella di una reciprocità nel toccare. Forse ci siamo preclusi il cammino di una simile grazia, sia trasformandola in un quasi oggetto tra un donatore e un ricettore in una relazione genealogica o gerarchica – Dio e l'anima, il genitore e il bambino, il maestro e il discepolo o lo schiavo, il ricco e il povero, l'uomo e la donna, etc. –, sia abolendo la dualità dei due soggetti attraverso la fusione o altre forme di annullamento della loro irriducibilità l'uno all'altro. Per recuperare il nostro toccare in quanto mediatore e veicolo della grazia, dobbiamo uscire dalla logica che privilegia la relazione soggetto-oggetto e dalla logica dell'uno, del medesimo, dell'identico come l'ha intesa la nostra tradizione onto-teologica. Dobbiamo scoprire che cosa significa e implica una logica della differenza che sfugge a tutte le riduzioni quantitative e a tutte le valutazioni e ordini provenienti dalla sola ragione. Dobbiamo praticare una sorta di onto-teologia negativa fino a ritrovare il non ancora accaduto dell'alba – a cui sia Nietzsche sia Heidegger alludono – cioè il nulla tranne la vita cui è appena o neppure nato, come lo suggerisce Eckhart. Dobbiamo riuscire a tornare all'infanzia, come ci raccomanda Nietzsche, una prima infanzia che raggiungiamo talvolta sul tardi, quando riusciamo a liberarci da tutte le verità, tutti i doveri e imperativi che i nostri genitori o maestri ci hanno insegnato o imposto, allorché non eravamo capaci di provvedere ai nostri bisogni ed eravamo dipendenti da loro per sopravvivere. Dobbiamo conquistare un'innocenza che non è privazione di una qualsiasi cosa ma ricupero del potenziale di vita e di trascendenza che esiste nel neonato e che non è stato riconosciuto né coltivato in quanto tale a causa del suo assoggettamento ai soli bisogni.

Dobbiamo giungere a un risveglio della nostra carne che la rende in qualche modo verginale al livello delle percezioni sensoriali, della sensibilità ma anche del pensiero. Il che presuppone un'ingenuità a cui consentiamo, l'umiltà e anche il desiderio per il non ancora accaduto, piuttosto che il desiderio per la ripetizione, l'incremento e perfino il miglioramento di ciò che già esiste. La questione non è quella di reprimere la carne o sottoporla alla prevalenza e all'autorità delle ragioni ma di restituirle il suo ruolo di mediazione tra il corpo e l'anima, l'esterno e l'interno, la materialità e la spiritualità, e questo in noi stessi ma anche tra di noi. Ciò necessita di un'ontologia negativa che il rispetto per la differenza dell'altro può aiutarci ad effettuare. Ovviamente non si tratta qui di una differenza costruita, come è quella di una data cultura, per fare un esempio, nemmeno di una differenza quantitativa, ma di una differenza naturale qualitativa, come è la differenza tra i sessi.

5. *L'evento dell'aldilà di cui il desiderio è il messaggero*

La prima via per recuperare la freschezza e la ricettività della nostra carne, specialmente in quanto concerne il tatto, è quindi una via in qualche modo solitaria. L'altra via, che presuppone la prima ma che può in parte sostituirla, è una via intersoggettiva tra viventi differenti per natura e che tentano di entrare in relazione nel mutuo rispetto. Anche qui siamo costretti a mettere in questione ciò che consideravamo essere la verità del percepire, che sia sensibile o intelligibile, un percepire a partire dai nostri sensi o dalla nostra carne o un percepire a partire dalla nostra ragione. Dobbiamo assentire al fatto che questo percepire è parziale e non può essere imposto all'altro senza abolire la possibilità che le nostre anime si tocchino. Senza assumere il nulla in comune tra di noi, non possiamo giungere a una comunione globale tra i nostri esseri viventi. Questa comunione è un evento o avvento dell'aldilà di cui il messaggero è il nostro desiderio. È il desiderio che ci spinge a uscire da noi, a cercare aldilà del nostro proprio mondo, il compagno della nostra anima capace di ricondurla a se stessa, in se stessa, grazie al toccare. L'essere toccato/a, che il desiderio rappresenta, chiama un essere toccato/a dalle parole o dalle carezze dell'altro.

Come ho già cercato di sottolineare all'inizio di questo testo, la grazia è un fenomeno che avviene tra due soggetti, o almeno due esseri viventi differenti, e che li unisce in modo positivo, a patto che esista una certa reciprocità che renda possibile il suo varcare tra i due. Se questo corrisponde alla grazia, allora l'incontro tra i nostri desideri, in quanto aspirazione all'aldilà che siamo l'uno per l'altro, è il luogo privilegiato del sorgere della grazia. È qui che essa può nascere, incarnarsi e diffondersi nell'uno e nell'altro mediante un toccare tra le mutue carni. Un tale evento presuppone che il toccare avvenga in una trascendenza condivisa e che corrisponda a un in-stare più che a un'estasi che è cattura e rapimento fuori del sé. La grazia che sorge dal o nell'incontro, specialmente l'incontro amoroso, richiede che siamo toccati, commossi, indotti ad avviarcì, a metterci in movimento verso l'aldilà di ciò che già esiste, che siamo già, ma di cui la fonte è in noi stessi e anche tra di noi. L'incontro amoroso è fonte e via di grazia se si origina nella nostra appartenenza naturale che mira a trascendersi, pur rimanendo carnale, mediante una condivisione di desiderio con l'altro.

Per un simile avvento della grazia, dobbiamo ritrovare l'innocenza tattile della nostra carne, preservandola dal prendere l'altro come l'oggetto, ma anche il principio e la fine, del nostro desiderio. Dobbiamo rimanere in noi stessi e vivere il desiderio che ci trascende verso l'altro come una via di grazia in vista del compimento del nostro divenire, ma anche del divenire della relazione con colui o colei con cui scambiamo il desiderio e quello del mondo in cui viviamo. Non si tratta quindi di lasciare la carne e il mondo, di abbandonare la via sensibile del toccare, che è condivisione di vita e di grazia per noi, ma di trasformarla a poco a poco verso un approccio e una comunione più sottili, più reciproci, quindi più compiuti. Si tratta di incarnare il più perfettamente possibile la nostra libertà tra di noi in quanto umani, lasciando a Dio la propria libertà.

Il rovesciamento della metafisica mediante il toccare è ciò a cui i filosofi, e anche la maggiore parte delle filosofe, non hanno pensato a sufficienza. Consideravano probabilmente la cosa indegna di loro o non avevano il mezzo di rendere al toccare il suo valore, compreso quello trascendentale, in modo che esso diventi una via per uscire

dalla nostra tradizione, senza abolirla ma per incaricarsi di un divenire più compiuto dell'umanità. Non c'è dubbio che il modo in cui Sartre, Merleau-Ponty, e perfino Levinas alludono alle nostre relazioni carnali testimonia l'ignoranza del potenziale trascendentale del toccare e la sua riduzione a un modo di afferrare il reale e appropriarselo, che questo reale sia la natura vivente, l'altro o anche se stessi (cfr. per esempio le parole di Merleau-Ponty a proposito delle sue due mani che si toccano l'una l'altra in modo da sottrarsi e sottrarre il proprio mondo a ogni contatto con qualsiasi forma di alterità). In realtà, l'incontro con l'altro – e in modo paradigmatico con l'altra – rimane sottoposto da loro a una sorta di conflitto padrone-schiavo che non ha nulla a che fare con la condivisione del destino trascendentale dell'umanità attraverso l'unione amorosa. Si può notare che nel discorso dello stesso Levinas, la carezza non mira a una tale condivisione con l'altra, ma piuttosto a fare ricadere quest'altra nell'infanzia, nell'animalità, nella perversità mentre lui, in quanto uomo, ritorna alla sua trascendenza metafisica, una volta che abbia assunto quel compito erotico (cfr. *Totalità e Infinito*, il capitolo sull'erotismo).

Ovviamente una tale concezione del toccare è inaccettabile e dimostra i difetti della nostra tradizione a livello di un pensiero e di un'etica della nostra incarnazione e del modo di entrare in relazione tra esseri viventi. Ma spesso è a partire dalle mancanze e aporie che una tradizione e il suo orizzonte possono essere superati. Il toccare è forse ciò che ci consente oggi una critica radicale della metafisica senza cadere per questo in un nichilismo peggiore di quello della nostra passata tradizione. È forse esso che ci può ancora salvare, permettendoci di conquistare un di più d'individuazione e di scoprire un trascendentale sensibile senza essere intrappolati nella semplice immanenza dopo la caduta dei nostri idoli e la rinuncia alla sottomissione a soprasensibili ideali.

Il toccare ci consente di giungere alla nostra individuazione, ma anche a una condivisione tra due individuazioni differenti senza riduzione dell'una all'altra. Una cosa che è possibile perché il toccare ci permette di percepire un tutto che non è ancora che nulla – che risulta dal ritoccarsi delle nostre labbra, etc.. o da un toccare tra di noi. Il toccare ci rinvia alla trascendenza della nostra venuta al mondo, anche prima della nostra venuta alla luce – che si tratti di un venire al mondo da soli o di venire al mondo in due grazie all'entrare in una relazione trascendentale alla carne, a partire dalla quale la nostra incarnazione è possibile, specialmente mediante il nostro respiro e la nostra sessuazione.

A causa di quest'ultima il toccare al contempo necessita del negativo – in quanto sessuati siamo parziali e non possiamo individuarci e relazionarci senza assumere la nostra parzialità, cioè il non essere il tutto dell'umano – e scappa alla negatività. Posso dimenticare, ricoprire, nascondere in me stessa l'esperienza del toccare o essere toccata/o ma non posso sottoporre una tale esperienza alla dialettica hegeliana perché l'altro interviene nel toccare. Devo entrare in un altro processo dialettico, in cui il divenire di ogni soggetto e il suo compimento sono legati a quelli dell'altro e all'evoluzione della relazione in due. In un tale processo, il toccare rimane la mediazione tra essere e ente. Il toccare è irriducibile a ogni ente, come è d'altronde la differenza tra di noi in quanto sessuati, ma è anche irriducibile a ogni assoluto soprasensibile a cui ciascuno e perfino tutti e due dovrebbero essere sottoposti. È propriamente il luogo dove la grazia può sorgere e operare – tra essere e esistenza.

Se rimaniamo nell'orizzonte del medesimo, il nulla dell'annientamento dell'anima di cui parla Eckhart è difficile da raggiungere, specialmente quando si tratta del nulla che

concerne Dio, perché precisamente è Dio che sottende e sostiene la struttura onto-teologica della nostra tradizione. Ma se entriamo in una logica della differenza, allora il nulla c'è dall'origine, e perfino è all'inizio dell'incamminarsi verso l'altro. Mi muovo verso quello che non sarò mai, che non posso appropriarmi perché quest'altro mi costringe a crescere, mi fa uscire dalla paralisi, dal sonno, dalla permanenza, dalla ripetizione, dalla stereotipia privata del divenire che caratterizza la vita. Ciò che fa da mediazione è il toccare - dal più fisico al più trascendentale, dal più lontano al più intimo. Può essere un toccare con la mano, con la parola, con il gesto, ma anche con un modo di essere, un toccare dell'anima. Basta che ci commuova, che ci tocchi in un modo che ci muove.

6. *A mo' di conclusione*

Per conservare la relazione del toccare al movimento – una relazione che la filosofia dell'India ci ricorda quando fa del dio Vayu al contempo il dio del tatto e del vento – la differenza tra quelli che si toccano deve essere preservata e anche il desiderio del toccare come tale, e non come un modo di prendere o afferrare un oggetto, materiale o spirituale, o un altro soggetto. Deve rimanere il desiderio di entrare in relazione con un altro essere vivente mediante il tatto, il desiderio dell'evento o avvento del toccare in quanto tale. Una cosa che rimane inaccessibile nella sua manifestazione ma è all'origine di ogni manifestazione. Il toccare è la soglia tra il manifesto e il non-manifestato. È richiamo dell'esistenza di un aldilà della mia carne, della mia anima, del mio mondo. È chiamata a prestare attenzione, ad aprirmi, talvolta a condividere quest'aldilà. Il toccare mi spinge a uscire da me, dal me che già esiste e in cui sono in parte incarcerata, per cercarmi aldilà attraverso colui che mi attrae fuori (si tratta di una possibile interpretazione del *Cantico dei Cantici*).

Da questa chiamata a uscire dalla mia dimora a causa del desiderio che mi ha toccata, risvegliandomi, ricevo un'unità nuova che mi consente di lasciare la chiusura passata per proseguire sul cammino del mio divenire senza potere definire ciò che mi attrae, mi spinge a muovermi, il che ne farebbe l'occasione di un nuovo rinchiudermi. Forse l'origine di ciò che ci commuove e ci porta a uscire verso l'altro è il desiderio di inabissarci con l'altro nel toccare e la grazia che ci porta. Ma questo toccare rimane estraneo a ogni oggetto o essenza appropriabili anche se è alla fonte della vita. È un toccare che si sottrae a tutte le forme di cattura, sia dei sensi sia della mente. È un toccare a cui aspiriamo ma in cui non possiamo dimorare, che rimane l'evento o l'avvento di una grazia che ci risveglia e ci muove per proseguire il nostro cammino.

POLITICHE

Roberto Mancini

INVECE DEL SACRIFICIO: LO SCANDALO DELLA GRAZIA

Abstract

This essay intends to develop the essential relation between grace and mercy in opposition to sacrificial logics. Whereas philosophy acknowledges its specific vocation to critical inquiry in particular regarding the meaning of the human experience of the gift as a form of relationship, mercy has instead been overshadowed not only in Western thought, but also in the traditional hermeneutics of the evangelic texts. The kernel of this theological removal is the unconscious repudiation of the filial dignity of the human being precisely at the same time as the Gospel shows that everyone is the child of God, the Father of Jesus. Instead of recognizing themselves as God's children, human beings either imagine being completely subordinate subjects or they break their relation with God and claim full autonomy. Discovering grace, mercy, and the dignity of the child in the relationship with the Good as origin of life is key to understanding the human condition. In particular, the spiritual and heuristic strength of the logics of mercy can generate a good and new orientation in all cultures. Such a perspective represents an important contribute to the process of intercultural convergence toward a humanized global society.

1. *Ripensare la grazia in prospettiva antropologica*

A uno sguardo d'insieme si coglie che il tempo attuale è sicuramente segnato dall'ignoranza antropologica, quindi dal pervertimento culturale per cui molti altri criteri sopravanzano la dignità umana. In questa situazione è necessaria una ripresa della riflessione sull'umano e la questione della grazia costituisce senz'altro un riferimento fondamentale in tale direzione. Se infatti con questo termine includiamo il riferimento alla libertà della gratuità, alle relazioni di dono e al darsi originario della dignità umana senza che essa sia deducibile da ragioni, fatti e oggetti, allora la "grazia" è una questione di valore antropologico decisivo¹. Portarvi l'attenzione significa avere modo di considerare lucidamente lo statuto dell'identità umana.

Nella mia riflessione vorrei concentrarmi in particolare sul tentativo di una lettura del significato della grazia nell'eredità di pensiero, per molti versi ancora poco riconosciuta, dell'antropologia evangelica. L'Europa e l'Occidente sono stati segnati dal cristianesimo e sovente se ne sono appropriati come se esso fosse la "loro" religione. Di qui un senso di familiarità e di ovvietà rispetto a tutto ciò che viene inteso come cristiano. Ma questo

¹ Ho approfondito questa tematica nei seguenti scritti: *Esistenza e gratuità. Antropologia della condivisione*, Cittadella, Assisi 1996 (2009²); *Il dono del senso. Filosofia come ermeneutica*, Cittadella, Assisi 1999; *La logica del dono. Meditazioni sulla società che credeva d'essere un mercato*, Edizioni del Messaggero, Padova 2011.

non significa affatto che il cristianesimo emergente dai testi evangelici sia tendenzialmente seguito e neppure, anzitutto, conosciuto nella sua proposta originale. Esso non di rado è stato equivocato e adattato alla mentalità occidentale. Non per niente i suoi significati furono ben presto riformulati e tramandati mediante le categorie della filosofia greca e le nozioni del diritto romano, fonti del tutto eterogenee al messaggio evangelico. Oggi abbiamo almeno il vantaggio di poter distinguere meglio che cosa è dovuto all'influsso della tradizione europea precedente e che cosa era ed è custodito nei Vangeli.

D'altra parte non si può neanche dare per scontato il significato della "grazia". Per coglierlo nella sua valenza essenziale è a mio avviso necessario seguirne il dinamismo intrinseco, inoltrandosi lungo la direzione che esso schiude. Nella tradizione filosofica europea autori molto diversi tra loro – penso in particolare a Hegel, Adorno e Lévinas nel loro modo di far valere i concetti più rilevanti – hanno ritenuto, sia pure per ragioni di volta in volta specifiche, che un significato essenziale si può riconoscere soltanto lasciando che esso giunga sino al suo esito ultimo, quindi facendo sì che esso sia colto, per così dire, nella sua maturità e nella sua radicalità. In questa maniera i concetti essenziali, che sono come campi di forze opposte, si risolvono e mostrano la direzione che aprono. Riprenderò qui questo criterio metodologico, evidenziando la dinamica logica che porta a svolgere l'idea di *grazia* sino al significato della *misericordia*, entro un orizzonte che coinvolge gli approcci tipici dell'esegesi biblica, della teologia, dell'etica e dell'antropologia filosofica².

Ponendo tale questione ci troviamo subito alle prese con un campo semantico stratificato e dotato, appunto, di tendenze divergenti tra loro. Il termine "grazia" (χάρις, *hesed, gratia, grâce, grace, Anmut, gracia*) è il nucleo di questo campo di forze, dove troviamo i significati seguenti. Esso indica ad un tempo la sovranità, l'amore e il dono di Dio (significato teologico); d'altra parte designa l'atto di clemenza di Dio stesso o del sovrano o del presidente della Repubblica nei confronti di un condannato (significato giudiziario). Una clemenza che può trovare talvolta forme estreme, come accade nell'espressione "colpo di grazia", ossia nell'atto di uccidere un nemico per liberarlo dalla sofferenza in cui versa (di qui anche il nome "misericordia" usato a partire dal XII secolo per designare un pugnale, a forma di stiletto, usato a questo scopo). La parola indica inoltre un'armonia spontanea, naturale, risultante dall'intreccio di bellezza, gentilezza ed eleganza (significato estetico).

2. *Grazia e misericordia*

Nel legame evidente che sussiste tra il significato teologico e quello giudiziario si coglie che, sul piano teologico, la grazia di Dio rimanda sì al suo amore, ma in ogni caso a un amore che a sua volta è inscritto nell'onnipotenza e nella sovranità che tradizionalmente

² Sulla questione della misericordia rimando a quanto ho proposto nei saggi seguenti: *Dalla disperazione alla misericordia. Uscire insieme dalla crisi*, EDB, Bologna 2012; *La nonviolenza della fede. Umanità del cristianesimo e misericordia di Dio*, Queriniana, Brescia 2015; *Dio nella misericordia. L'identità evangelica di amore, giustizia e verità*, in "Filosofia e Teologia", 2 (2015), pp. 212-225; *Il senso della misericordia*, Edizioni della Fraternità di Romena, Romena 2016.

vengono attribuite all'Assoluto. In tale ottica il criterio istitutivo del senso della grazia, dunque, non è la benevolenza amorevole, piuttosto è il potere immaginato nella sua assolutezza.

La conferma di questo orientamento si ha nel tipo di rapporto che nella dottrina tradizionale cristiana correla grazie e misericordia: la grazia è un favore immeritato, non dovuto alle opere (cfr. *Rm.* 11,6), per cui Dio ci dà un bene che non meritiamo; la misericordia invece sta nel fatto che Dio non ci dà quella punizione che tutti meritiamo. In sintesi si potrebbe dire che dall'interpretazione della Bibbia, e dei Vangeli in particolare, che è prevalsa in Europa abbiamo ereditato una concezione teologico-politica della grazia e una concezione giudiziaria della misericordia.

Proprio questa tradizionale concezione giudiziaria, di matrice teologica, suggerisce che la grazia più radicale sia quella che interviene a fronte del male e della colpa, lì dove la punizione del colpevole, comminata secondo un criterio retributivo, di per sé costituisce il compimento della giustizia. La grazia estrema è infatti quella che sembra superare o eccipere la giustizia e i suoi criteri di retribuzione secondo il merito o demerito: è l'atto della misericordia. Quest'ultima è la grazia nella sua espressione più alta ma anche più incomprensibile. Incomprensibile, intanto, perché la misericordia viene definita non in sé, bensì per eccezione alla regola della giustizia retributiva, pertanto sembra priva di un significato autonomo; inoltre, perché il suo movente risulta illogico e addirittura ingiusto, tanto che di solito la misericordia stessa viene prima o poi ricondotta a una casistica attraverso la quale si cerca di valutare se ci siano gli estremi per “meritarla” oppure no.

Ciò indica quanto sia forte la tendenza a riassorbire questa grazia radicale entro i calcoli della razionalità meritocratica e retributiva. Una razionalità per molti ovvia e insuperabile, che tuttavia opera una sottile ma cruciale sostituzione, carica di conseguenze negative: infatti in questa logica non è la giustizia a determinare la “retribuzione” più adeguata verso ogni persona, ma è la retribuzione speculare – tanto hai fatto, tanto ricevi – a decidere che cosa sia la giustizia. La legge del taglione resta a fondamento di una simile mentalità, anche se rivestita della sacralità della volontà divina.

In questo orizzonte semantico continua a restare assente un effettivo significato antropologico della grazia e della misericordia. Anzi nella tradizione della cristianità europea l'essere umano sembra definirsi proprio perché bisognoso della grazia sovranaturale, senza la quale non c'è salvezza, ottenibile per merito del sacrificio della croce. A riguardo è importante focalizzare, allargando la prospettiva, quale sia il luogo teorico di tale concezione e quale il contesto teologico complessivo.

La dottrina della grazia si situa nella costellazione dottrinale che va dalla dottrina del peccato originale alla dottrina della redenzione mediante il sacrificio espiatorio di Cristo. Anche se è riconosciuta la possibilità per l'uomo di essere in grazia di Dio, questa deriva comunque da un intervento divino. Si direbbe pertanto che lo scenario più pertinente al concetto di grazia sia quello che Hegel ravvisò nel rapporto religioso della coscienza infelice rivolta all'Assoluto³. Un rapporto strutturato dalla contrapposizione tra il basso e l'alto, il finito e l'infinito, la paradossale “corruzione originaria” dell'uomo – che risulta

³ Cfr. G.W.F. HEGEL, *Phänomenologie des Geistes*, a cura di Lasson, Verlag der Durr'schenn Buchhandlung, Leipzig 1907, pp. 139-154; trad. it. V. Cicero, *Fenomenologia dello spirito*, Bompiani, Milano 2000, pp. 307-331.

evidentemente paradossale se si ricorda che il corrompersi di un ente è sempre logicamente un momento successivo alla sua esistenza – e l’eterna perfezione divina.

In ogni caso nel quadro della condizione umana la grazia segna un’eccezione. Se la intendiamo secondo il significato estetico della bellezza e secondo il significato etico-relazionale della gratuità, vediamo subito che la bellezza è rara, mentre la gratuità è praticamente impossibile, come ha certificato ad esempio Jacques Derrida nella sua analisi, tanto sottile quanto distante dalla realtà delle relazioni interumane, dedicata al tema del donare il tempo⁴. In particolare una società che progressivamente si è venuta identificando come società di mercato – dove tutto si paga, si compra o si vende – non lascia spazio alla gratuità perché questa finisce proprio dove inizia l’economia e l’economia è la sfera che ingloba ogni aspetto della vita. Né la gratuità rispetto al sistema economico, né la misericordia rispetto alla giustizia retributiva e alla logica dello scambio che sembra presiedere al dinamismo delle relazioni interumane hanno validità nella cultura corrente.

Inaspettatamente la dottrina teologica più tradizionale e l’ideologia neoliberista della mercatizzazione universale convergono verso il risultato dell’espulsione della grazia dalla condizione umana. Che sia considerata in quanto atto, evento o relazione illuminata dalla gratuità, la grazia pare davvero qualcosa che non può appartenere a questo mondo. Sebbene susciti ammirazione e plauso sul piano estetico, in una dimensione che però resta occasionale e separata dalla vita comune, nella normalità dell’esistenza e della convivenza essa fa scandalo. Ciò non accade in maniera aperta e tematizzata; si tratta piuttosto di uno scandalo rimosso, di cui non si ha memoria, come è tipico di ogni autentico “scandalo”. Infatti chi si scandalizza respinge precisamente ciò che non conosce per esperienza e con approfondimento riflessivo perché ha il presentimento inconscio, soprattutto mediante l’angoscia e la paura, che la causa dello scandalo stesso sia rovinosa per sé e quindi rifiuta ogni contatto con essa.

3. *La testimonianza dei Vangeli*

Uno dei movimenti essenziali della filosofia in quanto esercizio del pensiero critico è proprio quello di entrare in contatto con ciò che lo scandalo respinge. Al posto del rifiuto preventivo subentra l’ascolto, invece di ritirarsi altrove la ragione si rende disponibile a conoscere e ad apprendere. Se dunque ci si volge in particolare a considerare l’antropologia della grazia emergente dai testi evangelici, non solo si scopre una prospettiva radicalmente differente da quella in cui confluiscono la tradizionale teologia retributiva e l’ideologia liberista, ma si può anche comprendere la ragione della rimozione e dello scandalo.

Colpisce in primo luogo il dato per cui nei testi evangelici la misericordia non ha affatto vita facile. Anzi, risulta ogni volta tallonata o minacciata da ciò che la nega.

Basta richiamare rapidamente i passi più importanti a riguardo. Nell’annuncio delle Beatitudini all’invito a essere misericordiosi (*Mt.* 5, 7) segue subito l’ammonimento sul

⁴ Cfr. J. DERRIDA, *Donner le temps. 1. La fausse monnaie*, Galilée, Paris 1991; trad. it. G. Berto, *Donare il tempo. La moneta falsa*, Raffaello Cortina, Milano 1996.

fatto che chi sceglie di seguire questo modo di amare verrà colpito dalla persecuzione (Mt. 5,10-11). D'altro canto, nella parabola detta del padre generoso o del figliol prodigo, l'accoglienza misericordiosa e festosa al figlio minore è apertamente contestata dal figlio maggiore (Lc. 15,25-30), che fa appello precisamente alla logica della retribuzione di meriti e colpe. Molti "credenti" si riconoscono con grande facilità in tale posizione invece che nella logica del padre generoso.

Inoltre, dal testo evangelico si coglie lo sconcerto dei discepoli all'udire Gesù che, invitandoli all'amore per i nemici (Lc. 6,35), dice loro: «siate misericordiosi come è misericordioso il Padre vostro» (Lc. 6, 36). Lo sconcerto deriva, oltre che dal carattere estremo, pericoloso e apparentemente ingiustificabile della misericordia verso i nemici, da quel richiamo al «Padre vostro». Significa che tutti siamo figli o figlie di Dio, il che risulta eccessivo e incomprensibile a uomini abituati a immaginare il rapporto con Dio – altro paradosso su cui riflettere – come un rapporto di totale separazione.

Il punto massimo della tensione e della resistenza che l'annuncio di Gesù deve sperimentare si ha lì dove egli, riprendendo un versetto dal testo del profeta Osea (Os. 6,6), afferma: «misericordia io voglio e non sacrificio» (Mt. 9,13 e 12,7). La chiarezza della richiesta – nella quale l'*io* dell' «io voglio» non è solo di Gesù ma è anzitutto quello del Padre – è pari alla pervicacia con cui storicamente questa parola è stata non solo disattesa ed elusa, ma persino rovesciata. Infatti la cristianità, già dalla *Lettera agli Ebrei* e dall'interpretazione data da san Paolo, è stata costruita non soltanto come una religione sacrificale, ma addirittura come la religione del sacrificio per eccellenza.

Mentre nelle altre tradizioni religiose il sacrificio ricorre come rito di ringraziamento, propiziazione ed espiazione, nella cristianità il sacrificio è il Figlio stesso di Dio. Tale identificazione scatta automaticamente già nell'uso della denominazione teologica: quando Gesù viene chiamato Cristo, di fatto credenti, atei e agnostici intendono colui che si è sacrificato per tutti. Storicamente il cristianesimo della cristianità costituita come religione si fonda sull'inversione della parola di Gesù: il sacrificio prende il posto della misericordia, derubricata a patetica virtù femminile, per come essa può apparire nello sguardo maschile, e quasi sparita dalla riflessione teologica⁵.

Resta il fatto innegabile che il testo evangelico porta alla luce due indicazioni fondamentali. La prima rivela che il rapporto sacrificale con Dio è una sottomissione sgradita e non richiesta. A differenza del dono che è un atto di vita, il sacrificio è sempre un atto di morte (fisica, interiore, simbolica) e di mortificazione. Un atto rivolto non a un Padre che ama con viscere di madre, ma a un'entità onnipotente e sacra che vuole la sofferenza dei suoi sottoposti. I Vangeli mostrano che dal punto di vista del Padre e di Gesù stesso l'accettazione della croce è un atto di amore estremo, un dono. È un sacrificio solo dal punto di vista dei persecutori, che restano gli unici veri autori dell'orribile atto sacrificale. Ciò attesta che, mentre il dono vero trasforma anche la morte in vita – l'amore crocifisso giunge alla resurrezione⁶ –, il sacrificio trasforma la vita in morte.

⁵ Cfr. W. KASPER, *Barmherzigkeit. Grundbegriff des Evangeliums – Schlüssel christlichen Lebens*, Herder, Freiburg-Wien-Basel 2012, pp. 11-28; trad. it. C. Danna, *Misericordia. Concetto fondamentale del vangelo, chiave della vita cristiana*, Queriniana, Brescia 2013, pp. 7-36.

⁶ Ho approfondito questo significato della resurrezione nel volume *Il senso della fede. Una lettura del cristianesimo*, Queriniana, Brescia 2010.

La seconda indicazione risulta, se possibile, ancora più difficile da accogliere: essa rivela che la misericordia non solo esprime l'amore materno di Dio, ma rinvia alla filialità divina degli esseri umani. Infatti la grazia piena e incondizionata che si esprime nell'amore misericordioso non è l'atto di clemenza tipico di un sovrano verso i suoi sudditi, è l'atto d'amore di un genitore verso i proprio figli. Nello specchio della misericordia non riconosciamo tanto e solo colpe, difetti e vizi che sono perdonati, riconosciamo soprattutto la dignità e la condizione filiale di ogni persona. Perciò il vero problema non è che Dio accetti di amarci con misericordia, né tanto meno quello di fare qualcosa per meritarcene tale amore, bensì è il problema di riuscire finalmente ad accettare questo tipo di comunione totale e definitiva aderendo liberamente alla condizione di figlie e figli.

La risposta storica prevalente dei cristiani – ulteriore paradosso – è stata il rifiuto, anzi un vero e proprio ripudio della filialità. Gesù viene cristallizzato e separato da noi nella definizione della sua identità come Seconda Persona della Trinità, mentre l'umanità è rimasta definita dal peccato originale e qualificata tutt'al più come “figlia adottiva” di Dio, espressione aporetica e rivelatrice dell'ennesimo paradosso di una dottrina che cerca di incasellare l'amore divino entro una razionalità teologica meritocratica e dualista. Come se Dio ci avesse trovato a un certo momento e poi raccolto, essendo noi provenienti da tutt'altra altra origine, quella del male connaturato alla nostra natura. È l'annuncio della filialità divina che fa scandalo: essa non è accettata perché gli uomini la sentono estranea: o immeritabile o non credibile in quanto spropositata ed eccessiva.

Naturalmente essa risulta tale fintantoché si immagina Dio secondo la logica dell'onnipotenza. Ma nei Vangeli la categoria di “figlio” è intesa secondo il modo d'amare. “Figlio” è colui che rivela, per il suo modo d'essere, la provenienza da suo padre, la somiglianza con lui⁷. Tradotto in pratica, nella fede evangelica è figlio chi accetta di amare come Gesù ha amato, rivelando e comunicando la stessa qualità d'amore che è propria del Padre. Nell'amore secondo la misericordia siamo confermati/e come figli/figlie, oltre ogni ostacolo che possa frapporsi. La miseria morale, quella economica, quella esistenziale tipica di chi comunque deve subire la morte, la miseria della vittima oppressa e sfruttata e la miseria del colpevole che sfigura la sua stessa dignità: non c'è forma di miseria di cui il Padre si scandalizzi, non c'è barriera che egli non superi pur di amarci. Perciò ai suoi occhi ognuno è figlio unico nel suo valore, fratello o sorella di tutti gli altri.

4. *Per un'antropologia della grazia e della gratuità*

Ma come è possibile aprirsi a questa via di filiazione, fraternità e sororità, rendendosi conto del senso dell'amore di Dio? Come si può imparare a non scandalizzarsi di lui?

La concreta esperienza della filialità intesa come dignità di persone amate incondizionatamente si ha quando sperimentiamo una nuova relazione di comunione nonostante il male fatto o subito. Questo è un evento di nuova nascita, un evento che imprime un nuovo orientamento all'esistenza.

⁷ Cfr. A. MAGGI, *Padre dei Poveri. 1: Le Beatitudini*, Cittadella, Assisi 1995, pp. 76-148.

Considerando i conflitti, le mancanze, le contraddizioni, i tradimenti che possono ferirla, una comunione del genere non si dà e non ha durata senza l'azione dell'amore misericordioso. La qualità di tale amore è tale che esso non abbandona nessuno, anche chi se lo meriterebbe. È fedele verso gli infedeli, sa rispondere al male con il bene, sa entrare nella condizione di chi soffre ed è solo, sa aprire alla libertà del malvagio – andata distrutta con l'adesione al male – una via di rigenerazione. Non cala dall'alto verso il "misero", come per umiliarlo, ma lo abbraccia facendolo sentire infinitamente prezioso.

Se si comprendono le implicazioni di un amore del genere, finalmente si vede che Dio non ha altra giustizia che la misericordia. Non è che l'una bilanci l'altra. Piuttosto la misericordia stessa è la giustizia più grande (*Mt. 5,20*) che Gesù chiede a chi vuole seguirlo. Infatti, mentre la giustizia degli uomini tutt'al più colpisce i colpevoli, la giustizia del Padre li guarisce e risana le situazioni della vita. Ciò suggerisce nel contempo che l'azione della misericordia come giustizia non riguarda solo il nostro rapporto con le colpe, ma anche le normali condizioni della vita sociale. Questa azione tende a restituire dignità e diritti a chiunque, contestando la logica di ogni società iniqua. Perciò è un agire che si esprime anche nel conflitto nonviolento contro ogni logica, comportamento o sistema di oppressione.

Si delinea così uno statuto inedito della grazia che si attua nella misericordia: non è solo un gesto, un sentimento o un atteggiamento, è una relazione. Nei Vangeli essa è il dinamismo che rigenera la relazione tra il Padre e i suoi figli. Perciò si può dire che sia, al tempo stesso, la fonte ultima della nostra speranza. Un amore misericordioso non porrà mai una scadenza o un limite alla sua disponibilità verso di noi.

Ma a questo punto ci si chiederà quale prospettiva sia in grado di schiudere oggi questa testimonianza evangelica circa il senso attendibile della grazia e della misericordia nella comune condizione umana. Come potrebbe divenire culturalmente plausibile, nel contesto della società attuale, il senso della filialità? La cosa appare tanto più ardua se si ricorda che l'annuncio della vocazione filiale di ogni essere umano è rimasto impensato nell'antichità precristiana – gli uomini sono abbandonati a se stessi da divinità indifferenti al loro destino – e misconosciuto nelle epoche successive. Per il medioevo essi non sono figli, ma peccatori e sudditi, mentre nell'ottica della modernità nessuno accetta di riconoscersi e di restare "figlio", visto che intende questa qualifica come riferita alla condizione di minorenni, ma vuole essere soggetto autonomo e autodeterminato. E poi, perché chi non crede in Dio dovrebbe accettare l'idea della filialità?

Qui il discorso parrebbe concludersi senza esito. Eppure a me sembra legittimo e anzi fondamentale riflettere sul dato per cui ogni essere umano è in se stesso relazione incessante con la propria origine. Il primo passo per trarre le conseguenze antropologiche del percorso svolto sinora sta nel ritenere che chiunque può riconoscersi proveniente da un'origine. Il che vale anche se, anziché in Dio, la identifica semplicemente con i suoi genitori, con l'essere radicati nella storia della propria famiglia e nella catena delle generazioni precedenti, o con la natura, oppure con la vita universale nella sua evoluzione. L'esistenza, per noi, è esistenza ricevuta. È come un dono:

misterioso, sì, poiché non ci è dato di conoscere con sicurezza la sua provenienza, ma pur sempre un dono che ci costituisce responsabili anzitutto verso noi stessi⁸.

Il secondo passo è il seguente: l'idea di filialità chiede di riconoscersi provenienti da un'origine di bene – dunque non qualcosa di negativo o di neutro – per cui la libertà della gratuità sino alla misericordia è ciò che più adeguatamente corrisponde a tale origine. Proprio i testi evangelici ci presentano la grazia non come prerogativa esclusiva di un monarca celeste, bensì come la gratuità generosa propria dell'amore vero. Amore che viene da Dio e che tuttavia gli esseri umani possano accogliere e apprendere come loro modo d'essere, pur nei limiti della creaturalità e senza idealizzazioni.

La grazia, come espressione umana, è la manifestazione dell'originale e piena maturazione della persona. È la vera rivelazione dell'umanità in ciascuno. Infatti è il modo di amare che più del *logos*, dell'attitudine politica e della consapevole mortalità, rispecchia il tratto inconfondibile dell'umano. Se l'antropologia della filosofia greca indicava queste tre caratteristiche come distintive dell'uomo, la rivelazione antropologica custodita nella tradizione evangelica pone in primo piano l'amore secondo la gratuità. Esso porta alla luce e promuove la nostra umanità in quel cammino aperto che è l'umanizzazione delle persone, della società e della storia.

La grazia sino alla misericordia, nei molti significati prima esplicitati, indica agli esseri umani la direzione dell'apprendimento e della trasformazione di un modo di stare al mondo che sia capace di creatività, cioè di cura, armonia e non-distruttività.

Per abitare umanamente il mondo bisogna corrispondere alla grazia, cioè occorre imparare a coabitarlo senza distruggerci e senza distruggerlo.

In questo mio discorso l'origine non è definita o descritta, il riconoscimento interpretativo e testimoniale della sua identità è lasciata alla libera ricerca di fedi, ateismi e filosofie. Ma la nostra condizione strutturale dell'essere-relazione tendente a un'armonia sulla base dell'esercizio della responsabilità della non-distruttività è una condizione e una vocazione che accomuna tutti. Solo con questo mutamento di prospettiva si esce sia dalla concezione giudiziaria – la grazia come atto di clemenza – che dalla concezione estetico-compensativa – la grazia come bellezza inarrivabile al cospetto di un mondo sommerso nel brutto e nel degrado –. Occorre ritrovare la quotidiana essenzialità e il valore universale della grazia stessa per l'umano, contro l'organizzazione del disumano e contro l'adattamento a esso.

Smettere di perpetuare la rimozione e lo scandalo della grazia è una svolta che consente di far crescere una cultura della grazia, della gratuità e della misericordia, imparando a tradurne le conseguenze sul piano di ogni sfera di organizzazione della convivenza. In una società come la nostra, oscurata dalla paura e piena di muri di respingimento, la misericordia costituisce la luce delle culture. Essa è la mite e decisiva forza di guarigione che restituisce lucidità portandole oltre il delirio degli egoismi locali e nazionali.

Ogni sforzo del pensiero critico e della prassi oggi deve far maturare il riconoscimento collettivo del cammino comune di cui siamo corresponsabili, imparando a capire che siamo una sola umanità sulla stessa terra. Non si tratta di diventare tutti religiosi e, ancor

⁸ Cfr. K. JASPERS, *Von der Wahrheit* (1947), Piper, München, 1991, pp. 683-686; trad. it. D. D'Angelo, *Della verità*, Bompiani, Milano 2015, pp. 1363-1369.

meno, tutti cristiani. Si tratta di cogliere il senso dell'amore misericordioso, di verificare quale ne sia eventualmente la fonte per noi. Stavolta invece di proiettarlo sempre altrove – nei cieli, nel sacro, nell'eroismo inarrivabile di qualche figura di santità – sarebbe molto più concreto e fecondo riconoscerne capaci, iniziando a tradurlo specificamente nelle molte forme necessarie: nelle relazioni interpersonali come nel rapporto con la natura, nell'economia come nella politica, nell'informazione come nell'educazione. Ho detto che sono forme di traduzione *necessarie* perché nell'adesione alla grazia della misericordia sono in gioco – più che soltanto le esperienze religiose riservate a chi è particolarmente devoto – l'esistenza di ognuno, la convivenza di tutti e la destinazione del mondo.

PRATICHE

Mariano Carou

EL MATE, O LA COTIDIANEIDAD
DE CHARIS Y KAIRÓS EN LA AMÉRICA PROFUNDA

Abstract

“Mate,” a Guaraní beverage very popular in Argentina, Uruguay, Paraguay, and southern Brazil, is much more than a simple infusion: it makes social bonds stronger, it becomes a symbol of community identity, and it works as a metaphor for divine love, or what we can call “grace.” This is because of its resistance, its capacity to build bridges; it feeds, it is lived with intimacy – people share the pipe that is used to drink it – and it also makes fraternity possible. Furthermore, no one can be excluded when one drinks mate, and the rituals associated to it transform every moment of sharing into a “kairós” that can be renewed daily.

«Yo creo que la misión de esos que llamamos intelectuales, por oposición a manuales, parece ser, si alguna misión tenemos, la de saber escuchar las mejores voces de la realidad para ser capaces de transmitir las, multiplicándolas».
(Eduardo Galeano)

Nuestra vida cotidiana está plagada de momentos, experiencias y símbolos que pueden ser leídos como evidencias de *charis* y *kairós*. Momentos compartidos con otros, experiencias que nos enriquecen, y símbolos que hacen que la fragmentación en la que estamos sumergidos sea menos lacerante. En varios países de Sudamérica, cuando las personas quieren sentarse simplemente a compartir lo que les pasa, se valen de una mediación que tiene mucho de *gracia*, tanto en lo estético como en lo teológico. En los países de la cuenca del Plata (Argentina, Uruguay, sur de Brasil, Paraguay), es común sentarse a beber una infusión llamada “mate”, de características bastante peculiares que analizaremos a continuación.

Es precisamente de este símbolo de lo que vamos a hablar; no sólo por lo que representan a nivel social, sino porque remite a una realidad trascendente, mucho más profunda que la simple ingestión de una bebida. Tan profunda es esta dimensión que este símbolo puede incluso servir como metáfora de lo divino. O bien, si se lo ve desde un plano inmanente y no trascendente, de las realidades humanas más profundas y de la forma en que nos aproximamos a ellas.

Si el evangelista Juan hubiera vivido por estas tierras, es más que probable que habría añadido a su catálogo de símbolos un “Yo soy el mate”. Decimos esto porque está por demás difundido en la vida común – lo cual incluye la dimensión trascendente – de millones de personas de varios países sudamericanos. Su importancia cotidiana va a la par de su altísimo poder simbólico, y es por eso que nos decidimos a tomarlos en cuenta para nuestro análisis, haciendo caso omiso al prejuicio posible de quienes pudieran considerarlo excesivamente popular. Seguimos en esto a Scannone (1990), para quien la filosofía «puede y debe» integrar conceptualmente este modo de saber popular genuinamente latinoamericano, fundamentalmente a través de los símbolos, ya que son ellos – y sus discursos ancestrales adjuntos – quienes «articulan en lenguaje humano total ese pensar sapiencial y práxico, cuyo sujeto es comunitario: el pueblo» (p. 18).

El mate es metáfora de las vivencias humanas, que cuando son vividas plenamente son también sagradas, si entendemos lo religioso como la considera Pannikar, es decir, como experiencia humana total. La gracia como amor gratuito, elegante, “porque sí”, tiene en esta bebida un modo simbólico de expresarse muy particular: no es estrictamente necesaria en la vida de nadie, pero para quien la ha incorporado a su vida se vuelve, por esta misma gratuidad, en algo imprescindible. Y esto es así porque está presente en todos los *καίρῳ* de nuestros pueblos. Su modo de estar presente, por cierto, es de lo más primitivo: intervienen los cinco sentidos, incluyendo el gusto y el olfato, tan poco apreciados en los ámbitos académicos. Es un símbolo pleno, en su acepción etimológica – la de *σύμβολον*, que nos remite a “unir, juntar”. Nos detendremos en el mate como experiencia y hierofanía o, si se prefiere, como símbolo mediador de una vivencia trascendente (*Erlebnis*).

1. *El mate como hierofanía*

Para cualquier criollo más o menos avezado, sea que tome mate o que por motivos particulares no pueda o quiera hacerlo, hay una realidad que se impone con la evidencia de un axioma: tomar mate no es la simple ingesta de una infusión, sino que reviste todas las características de un rito. Por sus condiciones intrínsecas y por la liturgia asociada a su consumo – lo que habitualmente llamamos una “ronda”–, el mate revela muchos rasgos que lo asocian a una hierofanía, es decir, a una manifestación de lo divino. Veamos por qué.

Eliade (1981), al proponer el término “hierofanía”, sostiene que este vocablo

«no expresa más que lo que está implícito en su contenido etimológico, es decir, que *algo sagrado se nos muestra* [...] De la hierofanía más elemental (por ejemplo, la manifestación de lo sagrado en un objeto cualquiera, una piedra o un árbol) hasta la hierofanía suprema, que es, para un cristiano, la encarnación de Dios en Jesucristo, no existe solución de continuidad. Se trata siempre del mismo acto misterioso: la manifestación de algo “completamente diferente”, de una realidad que no pertenece a nuestro mundo, en objetos que forman parte integrante de nuestro mundo “natural”, “profano”» (p.10).

En la hierofanía, por otra parte, no estamos ante una manifestación plena: hay algo que siempre se nos escapa, que permanece como Absolutamente Otro, como *tremendum et fascinans*, pero que a la vez percibimos solo en tanto que huella. Un Dios que se deja ver únicamente de espaldas, pues ningún mortal puede contemplar su rostro y quedar con vida (cf. *Ex.* 33,18-23). Este es uno de los motivos por los que creemos que vale atribuir a cualquier elemento ordinario – por ejemplo el mate – el estatus de hierofanía, en tanto y en cuanto este objeto sea mediador sensible de una experiencia de lo numinoso.

Si nos detenemos a pensar y afinamos un poco la mirada, desde el punto de vista religioso podemos observar en el mate algunas características que bien pueden atribuirse al Dios del judeocristianismo. Se lo entienda como se lo entienda, si lo Absoluto, lo divino, lo Otro, tiene un *modus operandi* en la tradición monoteísta es, sin lugar a dudas, el amor. Es su rasgo esencial. Lo dice Jesús a lo largo de los cuatro evangelios, y lo resume Juan en su primera carta (cf. *1Jn.* 4,8). Incluso lo reafirma la Iglesia, tanto en los primeros siglos – para Isaac de Nínive (siglo VII), «Dios no puede sino dar su amor» –, como la de los últimos años – desde el magisterio, la encíclica *Deus caritas est*, de Benedicto XVI (2005). Sobran las referencias bíblicas vétero y neotestamentarias al respecto.

Como decíamos, para los creyentes de este rincón de sur que nos toca habitar, no parece demasiado descabellado colegir que el mate se parece bastante a la vivencia – traducida luego en imágenes mentales – que siempre se tuvo acerca de Dios, es decir, del Amor. Este amor, recordemos, que se revela como Gracia. Bien podemos hablar de un Dios-Mate, o de un Amor-Mate, por las siguientes razones:

- para quien lo vive como hábito, el mate es algo tan necesario, ineludible y vital como lo es el amor;
- sea que el matero¹ lo prefiera dulce o amargo, lo importante es que la yerba aguante, que el agua esté caliente en su justa medida – que no queme, que no se pase, que no esté insoportablemente tibia;
- el mate debe resistir largas noches de estudio, de vela, tardes en las que no hay otro pretexto para reunirse, cuidando de que nadie quede excluido;
- cuando se bebe mate, hay que volcar la mirada hacia adentro, para volver a dirigirla luego al cebador² y al resto de la ronda, los compañeros de mateada³ que, a su turno, van a ir recibiendo también el “oro verde” en unión fraterna;
- el mate, de cuyo bautismo en la biografía personal no solemos guardar memoria, se pone en práctica a través de una liturgia cuyos ritos y valoración se transmiten de padres a hijos, de amigos a amigos, de hermanos a hermanos;
- no se puede beber mate con aquel de quien se está distanciado, por lo cual acercar un mate equivale a hacer las paces, o al menos a una tregua. Porque el mate no contamina y no excluye;
- un buen mate debe ser espumoso, pero de espuma consistente, que sea signo de sabor; debe ser perfumado, sin que eso indique el vano recurso a sustancias artificiales;

¹ Matero: persona que toma mate habitualmente.

² Cebador: persona que ceba mate. Se habla de “cebar” (alimentar), y no “servir”.

³ Acción de tomar mate en grupo.

- debe ser tomado en un recipiente vegetal, como la calabaza – o en su defecto madera de palosanto o algarrobo –, porque solo un mate poroso se deja impregnar por la memoria de las mateadas compartidas.

En primer lugar, no olvidemos que la palabra “mate” (del quechua *mati*, “calabacita”) remite tanto a la bebida como al recipiente que se utiliza para beberla. En tanto que muchas veces la experiencia de Dios es vista como un “ser-visitado”, o un “llenarse-de”, creemos que la analogía también sirve en este caso: el recipiente (el ser religado) se deja llenar por el contenido (el dios religante). La vida espiritual, por otra parte, se suele plantear en términos de sequedad o de oración-consolación. El salmo 41 compara al creyente con una cierva sedienta que busca corrientes de agua, y Juan de la Cruz, en el *Cántico espiritual*, habla de Dios como «cristalina fuente» (v. 51), y como Aquel que calma la sed (vv. 81ss.). Teresa de Jesús, por su parte, es frecuente en la utilización de imágenes de don y llenado (p. ej., el «Vuestra soy»). Por eso primero hablaremos de Dios bajo la imagen del mate como líquido, y luego del creyente como quien se deja llenar (el mate como recipiente).

2. Un Amor-Mate necesario e ineludible

Todos los seres humanos necesitamos sentirnos amados, valorados y pertenecidos. Nadie se escapa a esta realidad. Se ha comprobado científicamente que sin el amor que supone el contacto humano un bebé ni siquiera sobrevive los primeros días de vida. Necesitamos amar y ser amados. Necesitamos que, como sostiene Marcel (1959), alguien al amarnos nos diga “no morirás”, porque la gracia del amor nos afirma en la existencia⁴, y nuestra propia vida y nuestra propia presencia dependen del amor.

Varias líneas se abren en estas primeras pinceladas acerca del mate, el amor y la necesidad. En primer lugar, cualquier matero conoce la experiencia de “andar necesitando unos mates”, o de “qué bien vendrían unos mates ahora”. Hay quienes refieren que hasta el propio Darwin, viajando por la Patagonia, no podía dormirse si no era tomando unos buenos mates calientes. Es tal el valor confortador que tiene la bebida que nos ocupa, que de hecho, cuenta la leyenda que el mate fue la recompensa con que un *Tupá membuy* – un enviado de Tupá, el dios creador entre los guaraníes – premió a una joven y un anciano, Caá-Yarí y Caá-Yará, por haberlo recibido muy hospitalariamente. No sólo les regaló la planta, sino que les enseñó cómo sacar provecho de ella, para que siempre pudieran tener algo con lo cual agasajar a sus huéspedes. Así se convirtieron en semidioses, guardianes de la planta.

El origen de la yerba se presenta aquí, entonces, en primer lugar como premio a la *charis* demostrada por los protagonistas. Pero hay más: la yerba viene a cubrir una necesidad – la de tener siempre algo con qué confortar a un peregrino, con todo lo que implica el peregrinar como metáfora de la vida –, y su instauración remite a dos virtudes esenciales: la acogida y la solidaridad. Por otra parte, es una invitación a que esta hospitalidad se multiplique. No queda en el plano meramente personal – agradecimiento

⁴ La cita completa dice: «Aimer quelqu'un, c'est lui dire: "Toi, tu ne mourras pas"» («Amar a alguien es decirle “No morirás”») (Marcel 1959, p. 184).

por el favor puntual recibido –, sino que hace de este hecho manantial de generosidad y fraternidad, al destinar el regalo a la profundización de los lazos sociales.

Otra versión cuenta que un *Tupá membuy* fue enviado a la tierra para ayudar a los hombres y se encontró con una mujer muy triste. Para que se alegrara le hizo brotar una planta de yerba mate sobre los hombros. Ella, al ver cómo los demás conversaban y se reían al beber el mate que crecía en su espalda, también se alegró. Aparece aquí entonces, ya *in illo tempore*, el mate vinculado a la alegría, la charla amena, la amistad, o sea, a expresiones preñadas de *charis* y *kairós*. No olvidemos que la palabra “*cháris*” está relacionada con el verbo “*cháirō*”, alegrarse.

3. Un Amor-Mate que sintetiza lo amargo y lo dulce, lo caliente y lo frío

Ese Amor se expresa como mate no solo por su condición de necesario sino también por ser una inefable síntesis entre lo dulce y lo amargo, en la resistencia de una yerba que debe durar, que debe buscar el equilibrio entre lo frío y lo caliente, sin lastimar. De la misma forma en que en nuestras coordenadas vitales se entrelazan los momentos de luz y de penumbra, de gozo y de tristeza, de vida y de muerte.

Sin embargo, caminamos entre escollos y abismos, entre Escila y Caribdis, y constatamos a diario que lo amargo en extremo o lo edulcorado suelen imponerse; que el exceso está a la orden del día; que lo muy caliente (la “sangre caliente”, la “gente caliente”, etc.) es atractivo y seductor, mientras que lo extremadamente frío (la tecnocracia, el capitalismo salvaje, la falta de compasión, etc.) tiene éxito y genera provecho material. Que no tiene sentido aguantar (permanecer, diría Juan, cf. *Jn.* 15,9-11), porque vivimos en una cultura de lo descartable y de lo inmanente.

Cuando un grupo de personas toma mate, están siempre quienes prefieren el mate amargo, o dulce, más caliente, o más frío. Sin embargo, esto no da origen a controversias sino más bien a un compromiso entre los participantes de la ronda, donde se intenta conciliar las posturas y no anular las diferencias, sino más bien sintetizarlas para que nadie quede excluido. Esto resulta especialmente sintomático en un continente como América, marcado por los binomios y las antítesis, tanto en la praxis política como en la interpretación de la Historia. Ya en la cosmovisión de los pueblos andinos, desde tiempos inmemoriales, todo se presentaba de a pares: día y noche, arriba y abajo, varón y mujer, sol y luna, orden de los dioses y caos. De hecho, entre los grupos étnicos que formaban el Tawantisuyu había una divinidad, Tunupa, que tenía como fin restablecer el equilibrio cada vez que uno de los extremos se imponía⁵. Este equilibrio – “*missa*”, en quechua – se expresaba (y se expresa aún hoy) a través del símbolo de la cruz andina.

Comprender el amor (incluso el amor de Dios) como mate implica comprometerse con la búsqueda del equilibrio entre lo dulce y lo amargo, entre lo frío y lo caliente, con la aceptación de la adversidad que va paralela a la búsqueda de la justicia, y con la permanencia que da frutos.

⁵ R. Kusch hace un análisis de este fenómeno en un apartado de *América profunda* intitulado *El equilibrio*, en R. KUSCH, *Obras completas*, Editorial Fundación Ross, Rosario 2000, vol. II, p. 48.

4. *Un Amor-Mate que no se rinde, que siempre alcanza,
que hace mirar para adentro y va en ronda, siguiendo el curso de la vida*

Siguiendo con nuestra analogía, cualquier cebador sabe que la yerba no dura para siempre, sino que “se lava”, es decir, pierde sabor y fuerza. Para que el mate no acabe es necesario recurrir a un procedimiento que se llama “bostear” (tirar algo de yerba) y “ensillar” (completar lo descartado con yerba nueva). De esa manera, por muy amenazante que resulte la posibilidad de que se corte la ronda de mate, se puede renovar una y otra vez, cosa que un buen cebador jamás dejará de hacer mientras tenga con quién compartir.

Por otra parte, hay algo que surge de la simple observación: es un hecho que quien toma mate vuelve la cabeza hacia abajo y hacia adentro. Jamás con la cabeza en alto, o mirando hacia todos lados. Es necesario volverse hacia el interior de uno mismo. Es más: cuando se toma mate acompañado, se recibe el mate volviéndose hacia quien lo ceba, se lo bebe vuelto hacia uno mismo y se vuelve a dirigir la mirada hacia el otro. Esto que puede ser una simple coincidencia gestual se torna significativa en una doble dinámica: la de soledad-comunidad. El mate invita, entonces, a una religación interior, al punto tal que hace decir a Villanueva (1978), la máxima autoridad en lo que a mates se refiere:

«Con respecto al mate amargo cabe anotar otro hecho muy significativo: no sólo es mate de hombres, sino mate para beber solo, pues connaturaliza la meditación, íntimamente. Hay todo un rumbo temperamental, por lo común, en la preferencia del amargo: es un mate de alma, compañero de la reflexión. La expresión desparramar la yerba, clásica entre cimarroneros, debe interpretarse así: desparramar las ideas, preocupaciones o sentimientos que se fueron juntando en lo íntimo del yerbeador, mientras sorbía y paladeaba silenciosamente la infusión. Con esto quedamos en presencia del matero individual, solitario, que ceba el mate para sí mismo, sin otro ritmo que el de su estado anímico, sin más distancias que las recogidas en su espíritu» (p. 164).

Es que en el mate se evidencia aquello de lo que hablaba Quiles (1983), cuando afirmaba que si bien el hombre debe salir de sí, donde se descubre arrojado en el mundo, eso no quiere decir que sea un ec-sistente: «su esencia solo se cumple cuando entra dentro de sí mismo, se recupera o toma posesión de su yo, por una interiorización, por *intus-sistere* o *in-sistere* en sí mismo» (p. 39).

En ese salir y volver, en ese *exitus* y *reditus* de su propia vida – desde sí y hacia sí, y desde Dios y hacia Dios –, el orden que se sigue no es aleatorio: cuando se ceba en grupo, el mate debe seguir una ronda que va acorde al sentido de las agujas del reloj, es decir, el orden de la vida y de sus ciclos. La dinámica de soledad-comunidad presente en toda vida teñida por lo religioso no puede desconocer el curso vital, porque se nutre de y nutre a la vida. Quien vive solo para afuera no puede comunicarse desde su centro, y por lo tanto excluye a quienes no comprende, ya que su vanidad lo hace juzgar las apariencias. Esto es impensable en un Dios que no hace acepción de personas (cf. *Hcb.* 10,34; *Job.* 34,19; *Dt.* 10,17), y tiene un correlato con lo que ocurre en una ronda de mate, donde excluir a alguien es siempre visto como una ofensa que, además, mueve al reclamo inmediato por parte del damnificado. Ni siquiera la enfermedad es motivo para

negar un mate; en todo caso, el enfermo suele pedir que no se le convide, lo cual en muchas ocasiones es ignorado por el cebador.

5. *Calabacitas hermenéuticas*

Es sabido que los mejores mates son los de calabaza. Luego siguen los de madera, y finalmente el resto, en dulce montón, sin importar de qué material sean. Hay, sin embargo, algo fundamental a tener en cuenta: si el mate no es vegetal y poroso, la bebida pierde en sabor y la mística se disuelve. Un mate de calabaza nos viene de la tierra, es decir, de nuestra madre, nuestra Pachamama, y de allí nos viene el secreto para hacernos maleables como ella. Porque el de calabaza es un mate que “se deja hacer”: se deja formar por la sabiduría de la naturaleza, se deja madurar por el sol, se deja vaciar por el artesano, para dar vida y calor. Esa es su razón de ser. Despojarse de sí mismo, no vivir para sí (cf. *Rom.* 14,8), sino perder la vida para hallarla (cf. *Mt.* 10,39). Como hizo Jesús, que «siendo de condición divina [...] se despojó de sí mismo y tomó la condición de esclavo, haciéndose semejante a los hombres» (cf. *Filp.* 2,6ss). Este proceso de vaciamiento – κένωσις, *kénosis* –, es clave. Sin *kénosis* no hay encarnación, y sin encarnación no hay redención, porque no habría tampoco ascensión de la realidad humana. Es esta misma realidad la que debe ser redimida, es decir, salvada de la muerte: la muerte a la que condenamos a tantos chicos, a tantos viejos, a tantas víctimas de la inseguridad, a tantos adolescentes envejecidos en delincuentes a una edad en la que deberían estar pensando en hacer travesuras. Para revertir esta noche no podemos dejar de entrar en ella, caminarla y asumirla con vocación de amanecer.

Además, un mate de calabaza se sabe estéticamente inacabado, y por eso se deja *retobar*, es decir cubrir con algún material, ya sea cuero, tripa o metal. Reconoce su debilidad. De hecho, es un mate que nace de una herida – la boca –, que lo hace útil y frágil al mismo tiempo, y le deja una impronta. Si no nos mostramos vulnerables ni nos dejamos herir no podemos asumir el amor, porque amar siempre es riesgo. Si uno no está dispuesto a amar hasta dar la vida (cf. *Jn.* 15,12-17) es que no ha comprendido lo esencial del amor. Amar está ligado transfiguradoramente a las heridas.

6. *Una liturgia rioplatense*

Tomar mate es algo tan ordinario, aún para quien no lo hace, que no sería raro que a alguien hasta le pareciera ridículo ponerse a darle demasiadas vueltas al asunto. Difícilmente uno recuerde el día en que comenzó a beberlo. Forma parte de esos rituales incorporados a la vida de la mayoría de los rioplatenses como algo casi instintivo. Sin embargo, nadie duda que guarde un valor ritual, como la ceremonia del té en Inglaterra o en China, o el *fika* en Suecia, por citar algunos ejemplos. Curiosamente, ni su cotidianeidad ni su excesiva simplificación en la actualidad le han hecho perder importancia, sino más bien todo lo contrario.

Una ronda de mate tiene mucho de liturgia, pero con ella no se da esa deserción que se está dando a nivel mundial con las liturgias religiosas. Los motivos son múltiples, desde ya, pero por esbozar uno podríamos decir que en el mate no hay una razón externa a los participantes que convoque o coaccione. El motivo por el cual se lo toma se recrea en cada mateada, más allá de que el matero lo perciba o no. El mate se ha vuelto casi un sacramento diario, al menos tal como lo entiende Boff (1991):

«Cuando alguien nos visita, en el sur de Brasil, ofrecemos inmediatamente una calabaza de mate caliente. Nos sentamos cómodamente al fresco, tomamos de la misma calabaza, y sorbemos por la misma caña. Se toma, no porque se tenga sed o por el gusto del sabor amargo, ni porque éste “hace milagros y libra a la gente de cualquier indigestión.” La acción cobra otro sentido. Es una acción ritual para celebrar el encuentro y saborear la amistad. El centro de atención no está en el mate sino en la persona. El mate desempeña una función sacramental» (p. 12).

Este sacramento tiene una materia (la yerba, el agua) y una forma (el ritual que acompaña a la ronda). Prepararlo tiene una suma de reglas precisas que curiosamente suelen respetarse más por las generaciones jóvenes que por las que no lo son tanto. Existen también “vasos sagrados” (los recipientes) y, cuando hay tiempo y ganas, la mesa se adorna como se adorna un altar. Todos somos celebrantes, y hay un ministro que se llama “cebador”. Él cumple una serie de funciones, todas destinadas al servicio de quienes participan de la ronda – al igual que en una misa –: es el único que puede tomar decisiones acerca de la yerba o del agua, o que puede mover la bombilla, bostear y ensillar, etc. Pero, a diferencia de la misa, el resto de los celebrantes tiene voz y voto, y puede irse (“colgar el mate”, en términos técnicos) cuando quiera.

Lo que no puede negarse es que, como ceremonia, tiene características que le brindan una intimidad mucho más acentuada que la de cualquier otra. Mafud (1965) sostiene al respecto:

«El mate es el puente de comunicación no visible más desesperado que hace el argentino para vincularse con los otros. [...] empalma los espíritus, hacha las distancias, arrima a los hombres. [...] Compárese el mate con el café o el té: cualquiera de estos dos brebajes sirven para un acto individual, no compartido [...] Todo es individual, la dosis es para uno y la taza también. En el mate se comparte todo: desde el fogón hasta la yerba, desde la bombilla hasta la calabaza. Casi todos los órganos del ser comparten esa fundición. La boca succiona el líquido, la mano comparte la calabaza o el mate, el cuerpo percibe el calor [...] Nada hay más íntimo e interior que pasar la bombilla de boca en boca. Es la mayor entrega que hace el hombre a los otros [...] Para el argentino tomar mate, en cierto modo, equivale a un acto de entrega espiritual. Como dar o entregarse en un beso amoroso. En esa actitud de intensidad no tiene cabida la finalidad o prevención calculista» (pp. 177-178).

El mate, como celebración de la intimidad, expresa de forma por demás patente y cotidiana la fraternidad a la que aspiramos, aquella en la que vivía la primera comunidad cristiana: «tenían un mismo corazón y una misma alma» (*Hcb.* 4,32). De hecho, en la vida diaria de muchos se convierte en *culmen y fuente* de donde emana su fuerza (cf. la constitución apostólica *Sacrosanctum Concilium*, 10), parafraseando a los padres conciliares. ¿Culmen y fuente de fuerza para qué?, podríamos preguntarnos. Para vivir, simplemente. Según Berbegall (2001),

«afirmaciones como que la liturgia no agota la actividad de la Iglesia ni la vida espiritual (cf. *Sacrosanctum Concilium*, 9 y 12), nos hacen pensar en un modo de culto que excede lo litúrgico, al estilo del Nuevo Testamento, siendo el culto litúrgico la expresión de lo que se da y vive en la vida cotidiana y se recapitula y celebra en la liturgia».

La doctrina acerca de la liturgia cristiana sostiene que en ella se recapitula la vida y de allí se obtiene la fuerza – o la Gracia – para continuarla. Es la vida misma lo que está en juego. Desde aquí podemos arriesgar una conclusión provisoria: en este rincón del sur, para todos aquellos que no participan de una celebración religiosa con regularidad – es decir, para la mayoría de los rioplatenses –, el rito del mate es el *kairós* cotidiano por antonomasia, y puede incluso llegar a convertirse en lo más parecido a la fracción del pan que hacían las primeras comunidades cristianas (cf. *Hch.* 2), ya que en torno a ese mate que es también alimento es donde se comparten alegrías y sinsabores, donde se pide consejo, donde se celebra y renueva la fraternidad. Del espíritu profundo de este gesto cotidiano es de donde obtenemos esa fuerza necesaria no ya para transformar el mundo – que es algo que dolorosamente hemos aprendido que nos sobrepasa –, pero sí al menos para protagonizar iniciativas microscópicas que nos hagan más llevadera la noche.

7. *La herida del símbolo*

«Porque soy como los mates:
sirvo si me abren la boca».

(José Hernández, *La vuelta de Martín Fierro*)

Es cierto que «el símbolo revela planos de la realidad que de otra manera quedarían cerrados para nosotros», y en tal sentido es insustituible (Croatto *et al.* 1973, p. 88). Pero si abre esos planos de lo real es, en buena medida, porque el símbolo mismo nace de una apertura, o mejor aún, de una herida. En su acepción originaria, el σύμβολον

«se refiere a la unión de dos cosas. Era una costumbre griega que, al hacer un contrato, se rompiera en dos un objeto cerámico y se llevara cada persona contratante un pedazo. Un reclamo posterior se legitimaba por la reconstrucción (“poner junto”= συμ βαλλο) de la pieza dividida, cuyas dos mitades debían coincidir. La unión de los fragmentos permitía reconocer que la amistad se mantenía intacta» (Croatto 1994 p. 13).

Esta herida originaria, como vimos, se continúa en el mate, en la apertura que lo hace útil y capaz de congregar, la boca. Pero el símbolo también se debe a su herida en su acepción contemporánea, ya que deja pasar a través de ella ese plus de significado que, al decir de Ricœur, “da que pensar”. Si fuera hermético, de hecho, le sería imposible; pero es su herida misma la que le habilita la polisemia, le da su densidad significativa y lo erige como mediador irremplazable para referirnos a lo divino.

El símbolo permite entonces recuperar la unidad perdida. Aquello que estaba fragmentado, dividido, alejado, se une en el símbolo. Al acercar las partes separadas se reconocen y renuevan lazos – de todo tipo – que estaban rotos, y puede fluir el *charis*.

Por el hecho de que en él conviven las dos ideas, la de separación y la de re-unión, conviene aplicarlo a una reflexión sobre lo divino y lo religado, en especial en un continente que sabe tanto de heridas como América.

A partir de aquí se nos abren distintos interrogantes. Si el símbolo tiene su herida, ¿cuál es la nuestra? ¿A qué llaga y a qué quiebre responde el mate como símbolo que es capaz de congregarnos y de dotarnos de identidad, casi al nivel de un sacramento? Sabemos que responder estas preguntas no será tarea fácil, y sobre todo que cualquier conclusión a la que arribemos provisoriamente será, desde ya, *in stato viatoris*; pero en todo caso reconforta saber que, para el camino, siempre tendremos un Amor-Mate que alimentará nuestras búsquedas.

Referencias bibliográficas

- P. BERBEGALL (2001), *Eucaristía: comunión de un cuerpo* (inédito).
- L. BOFF (1991), *Los sacramentos de la vida*, Sal Terrae, Salamanca 1991.
- S. CROATTO (1994), *Fenomenología de las religiones*, Fundación Universidad a Distancia “Hernandarias”, Buenos Aires 1994.
- S. CROATTO *et al.* (1973), *Mito y hermenéutica*, El Escudo, Buenos Aires 1973.
- R. KUSCH (2000ss.), *Obras completas*, Editorial Fundación Ross, Rosario 2000ss.
- J. MAFUD (1965), *Psicología de la viveza criolla*, Americalee, Buenos Aires 1965.
- G. MARCEL (1959), *Présence et immortalité*, Flammarion, Paris 1959.
- I. QUILES (1983), *Antropología Filosófica In-sistencial*, Depalma, Buenos Aires 1983.
- J.C. SCANNONE SJ (1990), *Nuevo punto de partida de la filosofía latinoamericana*, Guadalupe, Buenos Aires 1990.
- A. VILLANUEVA (1978), *El arte de cebar*, Compañía General Fabril Editora, Buenos Aires 1978.

Belén Colom

LA GRACIA PERCIBIDA

Abstract

What it is to be graceful? Every day we use adjectives like graceful and ungraceful. When we speak of “Grace” though, we often refer to it from the point of view of the divine, where Grace is one, elusive, and unapproachable. What if we made a Copernican turnaround and thought of grace from out of the multiplicity and subjectivity of the human experience? Would divine Grace remain intact if we were to think of it on the basis of the perceptions of the experience of what is graceful? Would Grace continue to be homogeneous, or would Grace change to several “graces”? Are the ways in which we are presented with Grace relevant to our understanding of the divine Grace? These are some of the questions that this essay poses and tries to answer.

1. ¿La Gracia o las gracias?

Cuando hablamos de Gracia solemos remitirnos a pensar en la Gracia divina por la cual el hombre tiene un acercamiento, una experiencia con lo sagrado. Cuando nos sentimos agraciados, tenemos la sensación de algo especial nos está aconteciendo, algo inexplicable, azaroso, profundo. Pero ¿qué significa experimentar una cercanía con lo divino? Implica percepciones subjetivas que provocan una situación particular en el hombre, es un momento que corta con nuestra cotidianeidad, un momento kairológico, intempestivo que nos resignifica. Cuando acontece una experiencia vivenciada en la carne, hablamos de una percepción de lo divino que pasa por el cuerpo y en ese pasaje deja marcas visibles, es el momento en que el dios se hace presente, a esto Rudolph Otto lo llama “experiencia religiosa” o “experiencia numínica”¹.

Estas experiencias numínicas pueden tenerse independientemente de la creencia en una divinidad concreta. Existen experiencias y percepciones de lo numínico o numinoso. Estas percepciones pueden surgir de experiencias límites, vivencias estéticas o hasta momentos de conmoción. Son motivadores, o motores que impulsan la aparición de dicha experiencia, son como las rocas que se usan para generar chispas y así prender un fuego. Ese fuego es la vivencia de lo numínico. Ahora bien, si pensamos que para que haya fuego, necesitamos no sólo chispa, sino oxígeno y un material inflamable, entonces para que haya percepción de esta vivencia se deben tener en cuenta tres ángulos: el

¹ Cada vez que se refiera a experiencia numinosa, lo haremos recurriendo a la idea de lo numinoso y su experiencia propuesto por Rudolf Otto en R. OTTO, *Lo sagrado*, trad. esp. E.G. Belsunce, Claridad, Buenos Aires 1917.

ángulo divino, el ángulo humano y el ángulo que une a ambos. En el cristianismo podemos llamar Gracia proveniente del Espíritu Santo a este tercer ángulo que funciona como el oxígeno: envuelve a ambos para lograr una combustión, desprendiendo energía que se puede manifestar como llama.

Experiencias como la de vivenciar la Gracia divina o tener una experiencia de lo numínico, pueden ser entendidas como un *incendio*, como aquel momento que el fuego modifica lo que quema, que atraviesa y envuelve abrazando todo lo que toca, dejando una marca de quemadura por donde pasa la llama, que nos imprime y nos conmueve.

Experimentar lo divino es experimentar un momento de Gracia, este es el momento del incendio: cuando lo divino da la chispa a nuestra existencia inflamable y se genera el momento de llama, el momento de Gracia.

Pero, ¿Qué es experimentar la gracia? Es una experiencia particular, singular, sin equivalente a otra. Pero se asemejaría más a una experiencia del tipo sensible como a experimentar los colores o es más bien similar a lo que se percibe cuando experimentamos el amor?

Para experimentar los colores debemos tener un órgano capaz de percibir este tipo de características y a su vez un objeto que posea frecuencias de onda capaces de ser percibidas por el ojo humano. Pero, la Gracia tiene que ver con que una divinidad entrega al hombre un regalo especial, la capacidad de poder sentir su divinidad, por ello es un don que no sólo muestra a lo divino sino que irrumpe a través de otras experiencias (como el sentimiento de continuidad vital, contemplaciones estéticas o experiencias intelectuales)². No tiene que ver con un órgano determinado, ni un objeto concreto que vemos y por el cual la gracia se recibe de manera automática, como sí sucede con el ojo abierto y sano que se encuentra frente a determinada frecuencia de onda, es algo que irrumpe en la cotidianidad. La experiencia de Gracia es una vivencia kairológica, intempestiva, que se asemeja más a experimentar el amor, que el experimentar el color amarillo.

Si entendemos la gracia como un regalo que recibimos, entendemos a la Gracia como una donación, un don ligado a la gratuidad. Generalmente cuando decimos de alguien que es agraciado, nos referimos a ese alguien como alguien afortunado, no como alguien que recibe esa gracia como premio o retribución. Alguien agraciado, es alguien afortunado a quien se le ha dado un regalo (espiritual, físico, genético, etc.) de manera azarosa. Implica una cierta fortuna y a su vez un carácter sorpresivo.

«¿Hemos tenido alguna vez y de veras la experiencia de la gracia? No nos referimos a cualquier sentimiento piadoso, a una elevación religiosa de día de fiesta o a una dulce consolación, sino a la experiencia de la gracia precisamente; a la visitación del Espíritu del Dios Trinitario, la cual se hizo realidad en Cristo, por su encarnación y muerte en cruz. Pero ¿es que se puede tener experiencia de la gracia en esta vida? Afirmarlo, ¿no sería destruir la fe, la nube claroscuro que nos cubre mientras peregrinamos por la vida? [...] Nuestra pregunta, por tanto, no puede ser contestada sencillamente a

² Siguiendo lo propuesto por M. IBÉRICO, *El sentimiento de la vida cósmica*, Lumen, Lima 1939. Donde se proponen a sentimiento de continuidad vital, las contemplaciones estéticas y las experiencias intelectuales como formas de percepción del ser a través de su aparecer.

priori. ¿Habrán tal vez grados en la experiencia de la gracia y serán accesibles los más bajos incluso para nosotros? Preguntémoslo primero: ¿hemos tenido alguna vez la experiencia de lo espiritual en el hombre?» (Rahner 1967, p. 103).

La divinidad entrega el don de la Gracia al hombre, (la razón de por qué elige a unos en un momento, u a otros en otro es desconocida para nosotros, por más que haya autores como Lutero³ o Erasmo⁴ que hayan centrado su atención en el tema de la justificación de la Gracia divina, aquí nos atenderemos a tratar sólo la experiencia de Gracia en sí misma y no así su justificación). Lo característico del momento de Gracia es su intempestividad, es un momento inesperado que irrumpe en la cotidianidad de manera sorpresiva y no equivale a otro momento igual.

Por ello al referirnos a un momento de gracia, no podemos más que aludir a un momento propio, donde hayamos experimentado la Gracia, donde nos hayamos sentido agradecidos. Como la experiencia de gracia, en tanto es única, singular e irrepetible, no puede expresarse completamente, ni ser equivalente a otra, ni transferible, debemos remitirnos a alguna experiencia propia en la que nos hayamos percibido agradecidos para poder comprender de qué hablamos cuando hablamos de una experiencia de Gracia.

«Busquemos nosotros mismos, en la consideración de nuestra vida, la experiencia de la gracia. No para decir: aquí está; la tengo. No se la puede encontrar para reclamarla triunfalmente en propiedad y posesión. Sólo se la puede buscar olvidándose a sí mismo, sólo se la puede encontrar buscando a Dios y entregándose a Él con amor desinteresado, sin retornar a nosotros mismos. Pero, de cuando en cuando, se debe preguntar si vive en uno algo así como esa experiencia mortal y vivificante, para medir lo lejos que está el camino todavía y cuán lejos vivimos de la experiencia del Espíritu Santo en nuestra llamada vida espiritual. *Grandis nobis restat via. Venite et gustate quam suavis sit Dominus.* (Largo es el camino ante nosotros. Venid y gustad las caricias del Señor)» (Rahner 1967, p. 107).

¿Hay una o diferentes formas de la Gracia? Nosotros partiremos de la experiencia para pensar esta pregunta. Podemos decir que como hay diversas formas de percepción y de experimentar lo numínico, también podríamos decir que hay diversas formas de experimentar la Gracia divina. Son ejemplo de ello los místicos quienes tuvieron algún momento una experiencia especial de cercanía con la divinidad, independientemente de la religión que se profese o la forma en que les haya acontecido dicha vivencia, y luego trataron de comunicarlo al mundo, por más que dicha tarea sea una ardua tarea. Entonces, hay experiencias de gracia; pero, ¿son todas iguales? Si recurrimos a ejemplos más cotidianos, podemos ver que nuestras percepciones no solo dependen del objeto a percibir, sino de nuestro propio sistema perceptivo, nuestra disposición, el ambiente en el que nos encontramos, las circunstancias personales, etc. Por lo cual nuestras experiencias y percepciones de dichas experiencias son diversas, aunque estemos todos frente al mismo objeto. Lo mismo sucede con la Gracia divina, esta Gracia, que es el fuego, espíritu, divinidad que se nos presenta, es una pero la percepción que habrá de ella será múltiple, heterogénea y diversa. La Gracia es una pero su percepción se da de

³ Véase M. LUTERO, *Sobre la libertad esclava*, trad. esp. L.F. Mateo-Seco, Magisterio Español, Madrid 1978.

⁴ Véase ERASMO DE ROTTERDAM, *Discusión sobre el libre albedrío*, trad. esp. E. Rivas, El cuenco de plata, Buenos Aires 2012.

múltiples formas, ya que al ser una experiencia, única personal e intransferible, habrá tantas percepciones de ella como percipientes existan. Por ello cuando hablamos de la Gracia o las gracias no nos referimos a lo mismo. ¿Cuál es la diferencia? Ella radica en pensar a la Gracia expedida por lo divino o pensarla desde la percepción humana, referimos al mismo “objeto” pero desde ángulos de análisis diversos.

Cuando hablamos del amor, decimos que el Amor es uno pero cada uno lo percibe de manera diversa, a esto es a lo que nos referimos con la Gracia y las gracias, a esta misma multiplicidad que se sucede de nuestras propias limitaciones perceptivas, nuestra propia finitud y nuestra subjetividad. Si hablamos de la Gracia en singular nos referimos a la Gracia divina, que es una sola y pero al ser experimentada en la vida humana se la percibe de diversas formas, por lo cual inevitablemente se multiplica, no en tanto división y repartición de sus partes, sino en que se la percibe de múltiples maneras. La gracia es plural en el ámbito humano, no así en lo divino, por lo que cuando hablemos de gracias, nos referimos a la percepción múltiple de la Gracia. Ahora bien, si no podemos abordar a la Gracia divina, en su unicidad y completud por nuestras propias limitaciones, donde el único acceso que tenemos a nuestra disposición es a través de las “gracias”, no nos queda más que centrarnos en el Ser de la Gracia a partir de su aparecer en las distintas formas de la experiencia. Pensamos al ser desde su aparecer⁵.

Si retomamos nuestro lenguaje cotidiano podríamos tratar de pensar en cómo y en qué circunstancias hablamos de las personas en tanto agraciadas. Si decimos de alguien que posee belleza, creatividad, inteligencia, alegría, etc. decimos de esa persona que es agraciada. Consideramos que alguien creativo nació con esta característica particular, fue agraciado con el don de la creatividad. En este sentido cuando, en el lenguaje cotidiano, hablamos de alguien agraciado, nos referimos a alguien que posee una característica o experiencia particular obtenida de manera gratuita y azarosa.

Por negación la des-gracia es algo inesperado, no merecido y terrible que le acontece a alguien, quien de esta manera se convierte en un des-graciado. Ambos conceptos hacen una referencia al azar, en tanto que una des-gracia fue algo inesperado, inoportuno, sin causa aparente. Así como el agraciado, el desgraciado no merece lo que le sucede, no sabe por qué o cuál es la causa de su des-gracia.

Podemos decir, según lo visto anteriormente, que todo aquello a que denominamos gracias (amor, vida, creatividad, belleza, etc) son distintas formas de expresión en lo humano de la Gracia divina. Estas gracias no son más que diversas formas que adopta lo divino para hacer presente su Gracia.

2. La experiencia a partir de los qualia

¿Cómo analizar, comparar o medir la experiencia o percepción de la Gracia? Para responder a este interrogante, en primer lugar debemos pensar en poner un ejemplo con el cual poder pensar, ya que como las experiencias de Gracia son múltiples, hay infinidad

⁵ Véase el texto de M. IBÉRICO, *La aparición: Ensayos sobre el ser y el aparecer*, Santa María, Lima 1950.

de maneras de percibirla. Para ello tomaremos el ejemplo del enamoramiento como experiencia de Gracia. Ya que, por lo argumentado anteriormente, es una forma de experiencia que se asemeja mucho más al tipo de percepción de la Gracia, que el tipo de la percepción de un sonido o un color.

Dentro del ámbito de la filosofía de la mente, podemos encontrar un concepto, que puede ayudarnos a comprender la complejidad de las percepciones en la experiencia. Este concepto es el de *qualia*. Qualia son las propiedades intrínsecas de la experiencia tales como: percepciones, sensaciones corporales, emociones y estados de ánimo; son propiedades fenoménicas de la experiencia accesibles por la introspección.

«Qualia are the subjective or qualitative properties of experiences. What it feels like, experientially, to see a red rose is different from what it feels like to see a yellow rose. Likewise for hearing a musical note played by a piano and hearing the same musical note played by a tuba. The qualia of these experiences are what give each of them its characteristic “feel” and also what distinguish them from one another. Qualia have traditionally been thought to be intrinsic qualities of experience that are directly available to introspection. However, some philosophers offer theories of qualia that deny one or both of those features» (Kind 2016).

La Gracia es la experiencia numínica, es lo divino que se presenta en lo humano; en cambio las gracias, son nuestras percepciones de las experiencias de la primera. Esta relación podemos explicarla a través de las características del qualia. Para explicar mejor a qué nos referimos cuando hablamos de Qualia, remitiremos a la definición que propone Daniel Dennett: «So, to summarize the tradition, qualia are supposed to be properties of a subject’s mental states that are, ineffable, intrinsic, private, directly or immediately apprehensible in consciousness» (Dennett 1988, p. 5).

Por lo cual, definiríamos qualia a las propiedades (inefables, intrínsecas, privadas y directamente o inmediatamente aprehensibles por la conciencia) de los estados mentales de un sujeto al tener una experiencia. Son los caracteres subjetivos que dan la particularidad a la experiencia. No hablamos de la experiencia en sí misma, sino de nuestra percepción de dicha experiencia, estos son los qualias. Al tener una experiencia determinada, el sujeto se encuentra en un determinado estado mental; este estado mental, (particular del sujeto en el momento de la experiencia), cuenta con cuatro propiedades que se le atribuyen a los qualia:

- Es inefable en tanto la experiencia vivida no puede ser comunicada en su completud o aprehendida por alguna otra experiencia.
- Es intrínseca ya que sus características solo dependen de la experiencia tenida y no varían de acuerdo a las relaciones de dicha experiencia con otras cosas.
- Es privada porque cualquier comparación interpersonal de los qualia (lo percibido de una experiencia) no es posible, ya que una experiencia y lo percibido de ella no pueden ser trasladadas a otro y por ello hacer una comparación de ellas no tiene sentido alguno.

- Directa o inmediatamente aprehensibles en la conciencia. Esto quiere decir que experimentar la percepción de una experiencia (qualia), implica saber que uno está experimentando un qualia, y saber esto es saber acerca del qualia⁶.

Por lo tanto, qualia es aquello que hace que una experiencia sea percibida por un sujeto de manera inefable, intrínseca, subjetiva y privada. Estas propiedades de la percepción de una experiencia son a lo que llamamos qualia, por lo cual si una experiencia es percibida pero es factible comunicarla en su completud y otro puede aprehenderla de igual manera, entonces ya no estaríamos hablando de qualia.

Si estamos de acuerdo en que la experiencia de la Gracia pasa por un ámbito de interioridad que involucra percepciones, sensaciones corporales, emociones, estados de ánimo, y refiere al carácter fenoménico de la experiencia numinosa de la gracia, entonces estamos también de acuerdo en que la experiencia de Gracia también está conformada por qualias y es por ello que decimos que la Gracia desde lo humano siempre es múltiple, heterogénea, singular y subjetiva. Nosotros sólo percibimos el aparecer de la gracia en nuestra experiencia concreta, no podemos percibir el Ser de la Gracia en su completud. Entonces, nosotros, en tanto seres limitados por nuestras capacidades perceptivas, nuestros qualia, y nuestras limitaciones cognitivas y sensoriales, no podríamos nunca hablar de la Gracia divina en sí misma.

«Los místicos, sin embargo, nos dicen -y estarían dispuestos a testificar con su vida la verdad de su afirmación- que ellos han tenido experiencia de Dios y, por tanto, de la gracia. Pero el conocimiento experimental de Dios en la mística es una cosa oscura y misteriosa de la que no se puede hablar cuando no se ha tenido, y de la que no se hablará si se tiene» (Rahner 1967, p. 103).

La experiencia numinosa de la Gracia es incomunicable. Sólo podemos hablar de lo divino a través de nuestra experiencia personal y nuestra representación e interpretación de ella, y aún así sigue siendo inefable. No hay otra forma de hablar de la Gracia divina que de manera completamente mediatizada por nuestras experiencias y percepciones de dichas experiencias.

Thomas Nagel, filósofo de la mente contemporáneo, propone un ejemplo con los murciélagos para comprender mejor la idea de qualia en uno de sus textos titulado *¿Qué se siente ser un murciélago?* (2000). Alega que para los murciélagos el mundo se construye de manera diversa al nuestro debido a su percepción y capacidades particulares, al igual que nosotros construimos nuestro mundo a partir de nuestras percepciones. Siguiendo la idea que el autor propone, todos podríamos imaginar, o intentar imaginar, lo que podría sentir un murciélago, pero eso no equivale a tener la experiencia directa y subjetiva que tiene un murciélago, ni conocer la intimidad subjetiva de su existencia. A través de nuestra empatía, imaginación y percepciones tenidas con anterioridad, podemos llegar a hacernos a la idea de qué sentiría un murciélago, pero eso no implica que percibamos y

⁶ Características extraídas del texto de D. DENNETT, *Quining Qualia*, en A. MARCEL-E. BISIACH (eds.), *Consciousness in Modern Science*, Oxford University Press, Oxford 1988. Obtenido de <http://cogprints.org/254/1/quinqual.htm>.

tengamos la experiencia de ser murciélagos. Esto que hace que la percepción de una experiencia sea única e intransferible, son los qualia.

«The physiology of bats is radically different from the physiology of human beings, and the way they interact with the world is radically different from the way that we interact with the world. What we do via vision, they do via echolocation (sonar). We detect objects by sight; bats detect objects by sending out high-frequency signals and detecting the reflections from nearby objects. Because this way of perceiving the world is so different from our own, it seems that their perceptual experiences must be vastly different from our own – so different, in fact, that Nagel argues that it is unimaginable from our perspective. We, who are not bats, cannot know what it is like to be a bat. Qualia are inherently subjective, and as such, Nagel argues that they cannot be accommodated by physicalism» (Kind 2016).

Según Nagel si sabemos que toda experiencia se caracteriza por su subjetividad, y que no es trasladable, ni comunicable en completud a otros, cada vez que intentemos hacerlo, objetivando, conceptualizando, abstrayendo y alejando lo que se comunica de la percepción vivida, en realidad en vez de acercarnos a la experiencia no hacemos más que alejarnos de ella: «Si el carácter subjetivo de la experiencia sólo se comprende plenamente desde un punto de vista, entonces cualquier cambio en busca de mayor objetividad, esto es, menos vinculando con un punto de vista específico, no nos acerca a la naturaleza real del fenómeno: nos aleja de ella» (Nagel 2000, p. 289).

Por ello hablar de manera objetiva de algo que se caracteriza por su subjetividad, no tendría mucho sentido. Por ello cuando Rahner (1967) intenta retomar la experiencia del espíritu, aquel momento en que el hombre se encuentra con la divinidad a través de la Gracia, no describe su propia experiencia, sino que recurre a la interrogación del lector para que este pueda buscar y recordar en sus propias experiencias vividas para poder rememorar algún momento en que haya vivido la Gracia divina.

«¿Pero dónde está la verdadera experiencia? Intentemos nosotros mismos descubrirlo en nuestra propia experiencia. Sólo se puede tal vez aludir tímida y cautelosamente a algunas cosas. ¿Nos hemos callado alguna vez, a pesar de las ganas de defendernos, aunque se nos haya tratado injustamente? [...] ¿Hemos sido alguna vez buenos para con un hombre cuando no respondía ningún eco de agradecimiento ni de comprensión, y sin que fuéramos recompensados tampoco con el sentimiento de haber sido “desinteresados”, decentes, etc.? Busquemos nosotros mismos en esas experiencias de nuestra vida, indaguemos las propias experiencias en que nos ha ocurrido algo así. Si las encontramos, es que hemos tenido la experiencia del espíritu a que nos referimos. La experiencia de la eternidad, la experiencia de que el espíritu es más que una parte de este mundo temporal, la experiencia de que el sentido del hombre no se agota en el sentido y dicha de este mundo, la experiencia del riesgo y de la atrevida confianza que no tiene ya ningún fundamento visible, deducido del éxito de este mundo» (Rahner 1967, p. 105).

Aquí no se mata la experiencia subjetiva de la Gracia, sino que se remite a la subjetividad particular de cada lector para que siguiendo los qualia de su propia percepción de la experiencia.

A través de la gracia es posible experimentar la presencia divina, por lo que podemos decir que podemos sentir al Dios vivo, en nuestra existencia como vivientes. ¿Entonces por qué retraerlo a la abstracción en conceptos muertos y objetivos, si lo que se proclama con las Gracia divina es la presencia del Dios en la particularidad de sus

criaturas vivientes? La percepción subjetiva de la Gracia divina, no es la percepción del primer motor inmóvil aristotélico, que no tiene nada de viviente, sino que es la percepción de una divinidad viva y presente en la existencia humana: «No puede ser aplicada al ser simplícimo y abstractísimo, al primer motor inmóvil e impassible, al Dios Razón que ni sufre ni anhela, sino al Dios biótico, complejísimo y concretísimo, al Dios que sufre y anhela con nosotros, al Padre de Cristo, al que no se puede ir sino por el Hombre, por su Hijo» (Unamuno 1984, p. 107).

Si proclamamos que creemos en un Dios de vivos y no de muertos⁷, entonces la mejor forma de buscarlo sería en lo vivo, múltiple, heterogéneo, singular, y no en lo muerto, estático, objetivo o cristalizado. Es un Dios, no del concepto sino de la experiencia, un Dios viviente en la experiencia humana a través de diversas percepciones de la Gracia. Nuestra razón tiende a objetivar, cerrar y limpiar la subjetividad y la multiplicidad, por ello es que cuando hablamos de Gracia, hablamos de una sola, pero lo que hace aún más grande este concepto es la capacidad de la divinidad de hacerse múltiple sin degradarse, ni quebrarse, ni contradecirse. La multiplicidad de percepciones y experiencias numinosas y de Gracia sólo muestran e incrementan la inmensidad, la inconmensurabilidad e inefabilidad de la Gracia divina, y del mismo Dios. Como dice Unamuno, el misterio de Dios se conservará intacto e impassible en toda su infinita potencialidad a pesar de todos los interminables golpes de la razón que incansablemente buscan objetivarlo. «Pero el Dios lógico, racional, el ens sùmmum, el primum movens, el Ser supremo de la filosofía teológica, aquel al que se accede mediante las famosas tres vías, no es más que una idea de Dios, un Dios muerto» (Unamuno 1984, p. 103).

Como dice Nietzsche (1972), hemos caído en la cristalización de los conceptos, hemos hecho “morir” a las experiencias de Gracia y su esencial subjetividad y las hemos vuelto momias sin vida, sólo centrándonos en la Gracia divina que es inaccesible de no ser por las experiencias subjetivas de nuestra humanidad. Nos olvidamos que lo esencial de la Gracia divina es presentarse a la existencia humana, en su percepción, para que experimente la cercanía con la divinidad y no su lejanía objetiva.

«De modo que sepamos utilizar en provecho del conocimiento cabalmente la diversidad de las perspectivas y de las interpretaciones nacidas de los afectos. A partir de ahora, señores filósofos, guardémonos mejor de la peligrosa y vieja patraña conceptual que ha creado un “sujeto puro del conocimiento, sujeto ajeno a la voluntad, al dolor, al tiempo”. Existe únicamente un ver perspectivista, únicamente un “conocer” perspectivista; y cuanto mayor sea el número de afectos a los que permitamos decir su palabra sobre una cosa, cuanto mayor sea el número de ojos distintos que sepamos emplear para ver una misma cosa, tanto más completo será nuestro “concepto” de el y más completa será nuestra “objetividad”. Pero eliminar en absoluto la voluntad, dejar en suspenso la totalidad de los afectos, suponiendo que pudiéramos hacerlo: ¿cómo?, ¿es que no significaría eso castrar el intelecto?» (Nietzsche 1972, p. 175).

⁷ Véanse citas bíblicas en *Marcos* 12:27, y *Lucas* 20:38.

Bibliografía

- D. DENNETT (1988), *Quining Qualia*, en A. MARCEL-E. BISIACH (eds.), *Consciousness in Modern Science*, Oxford University Press, Oxford 1988. Obtenido de <http://cogprints.org/254/1/quinqual.htm> (04 de 20 de 2016).
- M. IBÉRICO (1939), *El sentimiento de la vida cósmica*, Lumen, Lima 1939.
- M. IBÉRICO (1950), *La aparición: Ensayos sobre el ser y el aparecer*, Santa María, Lima 1950.
- A. KIND (2016), *Qualia*, en *Internet Encyclopedia of philosophy*, <http://www.iep.utm.edu/qualia/> (25 de 04 de 2016).
- M. LUTERO (1978), *Sobre la libertad esclava*, trad. esp. L.F. Mateo-Seco, Magisterio Español, Madrid 1978.
- T. NAGEL (2000), *¿Qué se siente ser un murciélago?*, en ID., *Ensayos sobre la vida humana*, trad. esp. H. Islas Azaís, Fondo de cultura económica, México 2000.
- F. NIETZSCHE (1972), *La genealogía de la moral*, trad. esp. A. Sanchez Pascual, Alianza, Buenos Aires 1972.
- K. RAHNER (1967), *Escritos de Teología III*, trad. esp. J. Molina-L.G. Ortega-A.P. Sanchez Pascual-E. Lator, Taurus, Madrid 1967.
- ERASMO DE ROTTERDAM (2012), *Discusión sobre el libre albedrío*, trad. esp. E. Rivas, El cuenco de plata, Buenos Aires 2012.
- R. OTTO (1917), *Lo sagrado*, trad. esp. E.G. Belsunce, Claridad, Buenos Aires 1917.
- M. UNAMUNO (1984), *Del sentimiento trágico de la vida en los hombres y en los pueblos*, Orbis, Madrid 1984.

STUDI

François Dingremont

*CHARIS DU KAIROS ET KAIROS DE LA CHARIS,
UNE SPÉCIFICITÉ HOMÉRIQUE*

Abstract

This essay intends to offer an approach to charis and kairos viewed not as separate but as intertwined. This happy interlacement is a specificity of the Homeric tradition, specifically found in the Homeric Hymn to Hermes. A poet like Hesiod will have the greatest difficulty in conceiving the proximity of kairos and charis without a negative side (Pandora, a trap for men).

Nous proposons dans cet article de mettre en lumière la manière dont la tradition homérique entrelace la *charis* et le *kairos*. Fait exceptionnel que cet entremêlement dans la littérature et la pensée de l'antiquité, il est dû à la *mêtis*, l'inventivité technique et intellectuelle du dieu Hermès. L'*Hymne* homérique qui lui est dédié nous en donnera un large aperçu. Mais pour en arriver à un exposé sur la *charis* du *kairos* et sur le *kairos* de la *charis* tels qu'ils se manifestent dans la rencontre d'Hermès et d'une tortue, il nous faudra, en premier lieu, distinguer les périmètres sémantiques que la tradition épique accorde à ces deux termes et repérer les dieux qui en maîtrisent l'efficacité. Tous possèdent une inventivité technique qui les rend apte à saisir en quoi une opportunité peut être fructueuse et porteuse de réjouissances. L'exercice de clarification notionnelle est indispensable tant ces périmètres sémantiques sont différents de ceux dont se servira l'antiquité classique et tardive, prompte à allégoriser ces deux notions et à les concevoir sous un angle éthique. Dans un second temps, nous étudierons les transformations apportées par Hésiode. Pour ce poète, *kairos* et *charis* ne peuvent plus être associées, ou pour être précis, leur association, sous la figure du piège qu'est Pandôra, est une ruine et non pas une joie pour l'homme. Hésiode œuvrera à créer d'autres attelages avec *kairos* et *charis*, dans lesquels on aura le plus grand mal à distinguer les effets de *thauma*, d'étonnement, de bouleversement, mais aussi de charme dont témoignait la tradition homérique.

1. Significations homériques de *charis* et *kairos*

Les *Hymnes* homériques sont une source privilégiée d'expression de la *charis*¹. Le verbe *chairein*, conjugué à l'impératif (*chaïre*), y est employé d'une manière formulaire en signe de salutation à la divinité auquel le chant est dédié. Les dieux sont invités à se réjouir (*chairein*) du chant et des danses, de l'ambiance festive créée pour manifester la joie que l'évocation/invocation de leurs noms et de leurs renoms suscite chez les hommes². Le début de l'*Hymne à Apollon* où sont décrites les réjouissances des habitants de Délos – terre qui voit naître Apollon –, baigne dans une atmosphère qui réjouit autant les participants aux festivités que les spectateurs : « Qui surviendraient quand les Ioniens sont assemblés les croiraient immortels et exempts à jamais de vieillesse : il verrait leur grâce (*charis*) à tous, et son cœur serait charmé en regardant les hommes, les femmes aux belles ceintures, les vaisseaux rapides avec toutes leurs richesses »³.

C'est dans ce cadre où les plaisirs sont rois, où les liens sociaux sont harmonieux, où la joie est partagée que se manifestent la *charis* et les Charites. Ces dernières accompagnent les cortèges festifs d'Apollon, d'Artémis et d'Aphrodite⁴. Les *timai*, les apanages divins, de cette dernière, la séduction, l'érotique, la beauté des apparences, l'odeur envoûtante des huiles, parfums et autres onguents, l'aspect étincelant des bijoux (*daidalla*) donnent des précisions sur le charme, que l'on pourrait qualifier de magique, de la *charis*⁵. Elle produit un effet de saisissement des sens que les Grecs expriment de cette formule : *thauma idesthai*, où l'on avoue être submergé par un sentiment d'admiration (*thauma*) et de désir face à son éclat⁶. Comme l'avaient bien remarqué Bonnie Mac Lachlan et Willy Alfred Borgeaud, les effets de *charis* sont liés à la luminescence, au

¹ Les *Hymnes* sont de courts poèmes en hexamètres dactyliques dont la datation s'étire du VIII^{ème} siècle avant notre ère pour les plus anciens, ainsi l'*Hymne à Apollon Délien* au IV^{ème}, tel l'*Hymne à Arès*. Chacun dédié à un dieu du panthéon olympien, ils étaient chantés par un aède en prélude à une œuvre plus longue. La compilation de 33 compositions mise sous l'appellation homérique serait le fait de Proclus et remonterait au V^{ème} siècle de notre ère. Leur production s'effectuait lors de cérémonies rituelles ou cultuelles. Le lexique est homérique et la diction épique. Pour une analyse de la pragmatique des *Hymnes*, voir C. CALAME, *Masques d'autorité. Fiction et Pragmatique dans la poésie grecque antique*, Les Belles Lettres, Paris 2005, p. 43-71.

² L'*Hymne 30, à la Terre*, 7-19, est particulièrement emblématique de l'économie du plaisir censé s'installer grâce à l'*Hymne* entre une déesse enchantée par les joies et divertissements des hommes et, en retour, voire en récompense, la fertilité des terres que cet enchantement divin produit ; voir dans la même veine, l'*Hymne 26, à Dionysos*, 12-13, l'*Hymne 14, à la Mère des Dieux* et l'*Hymne 9, à Artémis*.

³ *Hymne homérique à Apollon*, 153-155, trad. fr. J. Humbert, Les Belles Lettres, Paris 1936.

⁴ *Charis* est formée sur une racine indo-européenne **gber* déterminant un grand nombre de termes dont la sémantique relève du domaine de la joie, du plaisir et du désir.

⁵ Pour une érotique de la *charis*, voir non seulement l'*Hymne à Aphrodite*, mais aussi *Iliade*, XIV, 169-189.

⁶ Pour l'expression « *thauma idesthai* », voir entre autres, *Hymne homérique à Aphrodite*, 90. Pour D. SAINTILLAN, *Du festin à l'échange : Les Grâces de Pandore*, dans F. BLAISE-P. JUDET DE LA COMBE-P. ROUSSEAU (dir.), *Le Métier du mythe. Lectures d'Hésiode*, Presses du Septentrion, Villeneuve d'Ascq 1996, p. 337, le terme *thauma* « est employé par les Grecs pour dire la manière dont la *charis* se donne à voir et se fait reconnaître ». Pour une analyse approfondie de cette expression, voir R.A. PRIER, *Thauma idesthai. The Phenomenology of Sight and Appearance in Archaic Greek*, Florida State University Press, Tallahassee 1989.

rayonnement⁷. C'est dans ces moments où passe la *charis* que l'intensité des désirs et des plaisirs est à son comble. Les regards sont lumineux et illuminés par son passage. En effet, la *charis* est appréhendée comme un mouvement qui passe sur un support (apparence, mots, idées), l'enveloppe et lui donne un éclat. Jean-Pierre Vernant la décrit comme étant « l'éclat, le rayonnement de la vie »⁸. Bonnie Mac Lachlan écrit, pour sa part, que la *charis* est la notion dominante de la conception de la vie à l'âge archaïque, elle est présente dans tous les moments forts et réjouissants de l'existence⁹. Désir, éclat, lumière, joie, la *charis* est systématiquement évoquée lorsque l'existence prend une tournure extraordinairement favorable à l'homme, lorsqu'il se sent favorisé. La *charis* est aussi l'élément central d'une cosmétologie, d'une *kosmètikè technè*, que partagent les hommes et les dieux¹⁰. Parure, ornement, vêtements, bijoux, elle passe magiquement sur tout ce qui participe à l'amélioration des apparences.

Si l'on se tourne maintenant du côté des descriptions non pas du phénomène manifestant la *charis* et des effets produit par sa présence, mais de ceux qui en maîtrise l'apparition, on sera frappé de constater que la plupart des figures manipulant la *charis* sont également celles qui sont dotées d'un savoir-faire technique, d'une habileté, d'un sens de l'astuce et de l'artifice, au premier rang desquels Athéna, divinité industrielle s'il en est. On trouve la référence à une Athéna *chariergos* dans une épigramme votive, où l'on peut lire que c'est à cette Athéna « qui travaille avec grâce » que le menuisier Léontichos consacra ses outils lorsqu'il mit un terme à son activité¹¹. Dans la tradition homérique, la même divinité, protectrice d'Ulysse, non seulement travaille avec grâce, mais aussi travaille la grâce comme s'il s'agissait d'un véritable matériau, voire d'un outil. De fait, les verbes employés pour décrire les moments où, à la suite de l'intervention d'Athéna, la *charis* embellit, enrichit le paraître, appartiennent au registre de l'activité technique. Au chant VI de l'*Odyssée*, Athéna transfigure le corps d'Ulysse en versant sur lui la *charis* (*katéchein charin*) afin qu'il paraisse moins effrayant aux yeux de Nausicaa¹². Elle embellit le corps de Pénélope (XVIII, 185-200), par une même *technè* de l'enveloppement, du recouvrement, de la parure. Athéna, dont on connaît le penchant pour l'altération des apparences, manipule le paraître d'Ulysse, comme le ferait un potier ou un forgeron en versant sur lui la *charis*¹³. Ceux qui assistent à ces transformations d'apparence sont véritablement subjugués, ébahis, ils assistent à un prodige éblouissant. Non seulement, en passant sur ce qu'elle enveloppe ou recouvre, la *charis* accroît les formes et leur ajoute une beauté étincelante, mais en plus, de cette forme transformée rayonne une lumière qui se transmet au regard de ceux qui assistent à ce spectacle. Cette lumière est celle du

⁷ Cf. W.A. BORGEAUD-B. MAC LACHLAN, *Les Kharites et la lumière*, dans « Revue Belge de Philosophie et d'Histoire », 63 (1/1985), p. 5-14. Des ornements, parures et boucles d'oreille émane la *charis*.

⁸ J.-P. VERNANT, *Mythe et pensée chez les Grecs. Etudes de psychologie historique* (1974), éditions de la Découverte, Paris 1994, p. 331.

⁹ B. MAC LACHLAN, *The Age of Grace. « Charis » in Early Greek Poetry*, Princeton University Press, Princeton 1993, p. 3-4.

¹⁰ L'analyse d'*Iliade*, XIV, 170-189 et de l'*Hymne à Aphrodite* fournit des exemples de cette cosmétologie.

¹¹ *Anthologie palatine*, VI, épigrammes votives, 103 (éd. F. Jacobs, Hachette, Paris 1863).

¹² Voir également, *Odyssée*, II, 12-14, VIII, 18-23, et XXIII, 156-180. On trouve chez Homère de nombreuses occurrences de l'adjectif *liparos*, gras, onctueux, luisant, associé à *charis*.

¹³ On retrouvera le même phénomène et les emprunts au vocabulaire de la technique, de la poïétique, aux chants VIII, 17-23 et XXIII, 156-163.

désir. Dans la *Théogonie* hésiodique, éros est présent à la naissance des Charites : « Eurynomée, fille d'Océan, à la séduisante beauté, lui (Zeus) enfanta trois filles, les Charites aux belles joues, Aglaè, Euphrosunè et l'aimable Thaliè. Des yeux où brillèrent leurs regards coulait l'amour (*éros*) qui rompt les membres ; le regard est si beau qui luit sous leurs sourcils »¹⁴. Le vocabulaire hésiodique condense les données (regard, séduction, luisance, coulure) que nous avons relevées plus haut. Les mêmes Charites « la (Aphrodite) frottaient de cette huile divine qui reluit sur le peau des dieux toujours vivants, puis elles lui passaient une robe charmante, merveille pour les yeux (*thauma idesthai*) »¹⁵.

Pour aborder le cœur de notre propos, à savoir l'association *charis/kairos*, franchissons une étape supplémentaire en maintenant le cap sur la *technè*. En effet, les figures divines de la *technè*, Athéna, Aphrodite (pour une *technè* de la séduction), Hermès, Héphaïstos, Dédale, dont les activités, les *erga*, produisaient de la *charis* étaient aussi celles qui utilisaient et transmettaient les dons acquis grâce à la possession d'une intelligence de l'efficacité intellectuelle et technique, à savoir la *mètis*¹⁶. Cette particularité nous met clairement sur la voie du *kairos*, puisque, comme l'avaient noté Marcel Detienne et Jean-Pierre Vernant, les figures de la *mètis* sont aussi celles qui parviennent le plus aisément à saisir le *kairos*¹⁷, l'occasion. Les mains d'Athéna, qui servent à verser la *charis* sur les corps d'Ulysse et de Pénélope, sont aussi évoquées lorsqu'il s'agit de rappeler l'importance d'une maîtrise du *kairos* lors de la cuisson des poteries¹⁸. Vernant, dans un autre texte, pose que « le temps de l'opération technique n'est pas une réalité stable, unifiée, homogène, sur quoi la connaissance aurait prise ; c'est un temps agi, le temps de l'opportunité à saisir, du *kairos* »¹⁹. Dans les architectures cosmogoniques de la Grèce ancienne, Kairos est proche de Tychè (le changement, la mobilité). « Tychè définit tout un aspect de la condition humaine à travers les représentations convergentes de l'individu, ballotté par les flots, tournant au souffle des vents, roulant sans trêve, de-ci, de-là », écrit Marcel Detienne²⁰. « Pour toute une tradition, Tychè connote l'occasion de réussir, le but atteint, le succès obtenu », ajoute Detienne²¹. Tournée vers la *tuchè*, la conception de la temporalité qui gouverne le *kairos* se distingue d'une conception chronologique. Distinguant ces deux temporalités, Evaghélos Moutsopoulos avance que la chronologie suit la loi de la régularité, de la répétibilité, du cyclique, du périodique,

¹⁴ HESIODE, *Théogonie*, 907-912, trad. fr. P. Mazon, Les Belles Lettres, Paris 1964.

¹⁵ HOMERE, *Odyssée*, VIII, 363-365.

¹⁶ Sur ce point, voir F. DINGREMONT, *Jeu et enjeux de la charis dans la poésie d'Homère et d'Hésiode*, dans « Annuaire de l'École Pratique des Hautes Etudes, Section des Sciences Religieuses », 122 (2015), p. 43-48.

¹⁷ Cf. M. DETIENNE-J.-P. VERNANT, *Les Ruses de l'intelligence. La mètis des Grecs*, Paris, Flammarion, 1974, p. 22-23

¹⁸ « Cette main étendue sur le four, c'est le signe de la maîtrise qu'Athéna exerce sur le *kairos*, le temps de l'opportunité à saisir, le bon potier doit reconnaître le moment où les poteries sont cuites à point, ni trop, ni trop peu », écrit M. DETIENNE, *ibidem*, n. 49, p. 187.

¹⁹ J.-P. VERNANT, *Mythe et Pensée*, cit., p. 317.

²⁰ M. DETIENNE-J.-P. VERNANT, *Les Ruses de l'intelligence*, cit., p. 212. Les deux puissances sont associées dans le domaine de la navigation. « Kairos signifie l'instant propice que doit saisir le bon pilote quand il a su discerner de loin l'occasion qui lui sera donné d'exercer sa *technè* » (*ibidem*, p. 215).

²¹ *Ibidem*, p. 212.

elle est décomposable, analysable. Si Chronos, selon l'auteur, peut prendre les allures du danseur, « Kairos, lui, se révèle à la fois sauteur et acrobate déroutant, sa *sikinnis* saccadée quasi dionysiaque confère à ses mouvements unicité et totalité, défi et irrépétibilité, risque, engagement et aventure ; il invite les consciences à demeurer, comme lui, intrépides. Chronos le docile et Kairos l'indomptable se trouvent en éternel et incessant conflit : Chronos crée le monde et le gouverne ; Kairos l'anéantit pour le recréer à sa guise »²². Il s'agit d'abandonner l'attitude contemplative de l'observateur désintéressé du déroulement chronologique et de « profiter de la temporalité en la restructurant ». Ces définitions du *kairos* reposant sur la possession d'un savoir pratique, expérimental et efficace peuvent être complétées par les réflexions qu'inspirent à Michel De Certeau la *mêtis* étudiée par Detienne et Vernant, « le “tour”, ou retournement qui conduit l'opération de son départ (*moins* de forces) à son terme (plus d'*effets*) implique d'abord la médiation d'un *savoir*, mais un savoir qui a pour forme la durée de son acquisition et la collection interminable de ses connaissances particulières [...] ce savoir est fait de beaucoup de moments et de beaucoup de choses hétérogènes. Il n'a pas d'énoncé général et abstrait, pas de lieu propre. C'est une *mémoire*, dont les connaissances sont indétachables des temps de leur acquisition et en égrènent les singularités. Instruite par une multitude d'événements où elle circule sans les posséder (chacun d'eux est *passé*, perte de lieu, mais éclat de temps), elle suppute et prévoit aussi « les voies multiples de l'avenir » en combinant les particularités précédentes ou possibles »²³. Le *kairos* entre dans le champ des savoirs stochastiques, ceux des pilotes, des artisans, des archers, des pêcheurs, et dans des conceptions plus tardives du médecin *epikairoto*²⁴ et du politicien *phronimos*²⁵, où « l'action est toujours déterminée par le but visé »²⁶. De son côté, Monique Trédé définit le *kairos* « comme le point de jonction dialectique de deux durées : la longue maturation du passé et le surgissement de la crise qui exige rapidité, acuité du coup d'œil tendu vers l'avenir. L'homme d'expérience, tout à la fois prudent et décidé, saisira le *kairos* ; tandis que le sot, le timoré, le balourd le manqueront toujours. Car le *kairos* est fugitif, imprévisible, irréversible »²⁷. « Homme d'expérience » pourrait être un bon qualificatif pour l'individu à *mêtis*. Nestor, dans l'*Iliade*, en est le prototype. Aussi ne sera-t-on pas étonné de l'entendre prodiguer à son fils Antiloque des conseils avisés et

²² E. MOUTSOPOULOS, *Kairos. La Mise et l'enjeu*, Vrin, Paris 2011, p. 11. L'auteur déclare que le *kairos* lie le « jamais plus » au « pas encore ».

²³ M. DE CERTEAU, *L'invention du quotidien. 1. Arts de faire*, Union Générale d'Éditions, Paris 1980, p. 125. Les termes en italique sont pris à Detienne et Vernant. Pour une analyse du *kairos* dans le contexte de la *mêtis*, voir M. DETIENNE-J.-P. VERNANT, *Les Ruses de l'intelligence*, cit., p. 212-214.

²⁴ Cf. PINDARE, *Pythique*, IV, 270.

²⁵ Cf. ARISTOTE, *Ethique à Nicomaque*, 1141 a 25.

²⁶ M. DETIENNE-J.-P. VERNANT, *Les Ruses de l'intelligence*, cit., p. 298. *Stochastikos*, par exemple chez ARISTOTE, *Ethique à Nicomaque*, 1141 b 13, et *stochazesthai*, « prendre pour cible », « viser », chez PLATON, *Gorgias*, 465a, au sujet de la flatterie qui ne vise que l'agréable et *Euthydème*, 277b ou *Lois* 961e-962a où Platon affirme que la Cité ne doit se fixer qu'un seul but. Dans le contexte du *kairos*, il faut ajouter, comme le rappellent les deux auteurs, à *stochazesthai*, *tekmairesthai*, conjecturer. Pour une présentations des arts stochastiques en opposition à la science exacte, basée sur le principe du mesurable, voir PLATON, *Philèbe*, 55e.

²⁷ M. TREDE-BOULMER, *Kairos, l'à-propos et l'occasion, le mot et la notion, d'Homère à la fin du IV^e siècle avant J.-C.*, Klincksieck, Paris 1992.

plus précisément l'inciter à mettre en pratique un sens du *kairos* dont il a hérité²⁸. En effet, dans le chant XXIII de l'*Iliade*, Antiloque doit affronter Ménélas lors d'une course de char. Malheureusement pour le Nestoride, ses chevaux sont de piètres canassons. Nestor reconforte son fils par ces mots: « Tes concurrents ont des chevaux plus prompts. Mais en revanche, ils ne sont pas aussi versés que toi en la matière (*mêtis*). Allons mon fils, combine en toi autant d'expédients (*mêtis*) que tu pourras [...] L'adresse (*mêtis*), plus que la vigueur (*biè*), fait le bon bûcheron. L'adresse (*mêtis*) permet au pilote, sur la mer vineuse, de diriger son fin navire assailli par les vents »²⁹. Il compare le concurrent sûr de sa force à celui prétendument plus faible mais qui « connaît mainte astuce (*kerdè*) ». Ce dernier a le regard fixé sur la borne, il guette, il est sur ses gardes, il est attentif aux signes. Son avantage ne vient pas de la qualité de son attelage mais de son sens de l'espace, de l'anticipation et de la justesse de son coup d'œil. Notons que pour Nestor, conduire un char, diriger un navire, ou abattre un arbre nécessite la même adresse, dans les trois cas il s'agit de donner une direction et d'intervenir dans un moment critique. L'attelage d'Antiloque ne pourra pas tenir la distance, mais Nestor a observé la piste pour son fils, il sait à quel moment ce dernier doit attaquer, à quel moment la qualité du terrain peut lui être favorable : « Je te signale un bon repère (*sèma*), il ne peut pas t'échapper : C'est un vieux tronc, de chêne ou de sapin, haut d'une brasse » (326-327). C'est passant ce repère qu'Antiloque doit attaquer : « Si jamais tu doubles de près la borne dans ta course, nul dès lors ne pourra plus te rejoindre » (345). En effet, à cet endroit, la piste se rétrécit, un seul char peut s'engouffrer. Plus loin, on entend, dans le feu de l'action, Antiloque encourager ses chevaux ainsi : « Allons! Suivez, continuez la course à vive allure ! Je trouverai bien le moyen, si la route s'étrangle, de ma glisser devant l'Atride au moment opportun » (414-416). Par une queue de poisson, Antiloque l'emporte sur Ménélas³⁰. L'exploit d'Antiloque ne consiste pas à être plus rapide que Ménélas, mais à trouver le moyen et l'occasion de freiner les chevaux de son adversaire, de les brider. La saisie du *kairos* nécessite donc un art de la préhension.

Si le périmètre sémantique de *charis* et de *kairos* dans la tradition épique a été délimité et illustré, il nous reste encore à étudier la manière avec laquelle cette tradition les entrelace.

2. *Hermès, ou la charis du kairos et le kairos de la charis*

Si l'on se rapproche des données culturelles et des références littéraires, le *kairos* est le moment critique par lequel l'individu, le héros grec pour prendre le cas d'Ulysse, s'attend à passer et où tout peut se transformer et s'inverser, où les fortunes peuvent se

²⁸ Si le terme *kairos* ne se trouve ni dans l'*Iliade*, ni dans l'*Odyssée*, en revanche, figure l'épithète *kairos* dans l'expression *en kairió*, voir *Iliade*, IV, 185 et VIII, 84, 326, comme manière de désigner un point et un moment décisifs.

²⁹ HOMÈRE, *Iliade*, XXIII, 311-317, trad. fr. F. Mugler, Éditions de la Différence, Paris 1989.

³⁰ Voir également l'analyse de M. DETIENNE-J.-P. VERNANT, *Les Ruses de l'intelligence*, cit., p. 19-23, 29-30.

renverser³¹. Passer, faire passer, la thématique du passage est au cœur d'une sensibilité où se rejoignent *kairos* et *charis*. Le passage de l'un et de l'autre crée des coïncidences thaumaturgiques, surprenantes, admirables et déstabilisantes. Le moment kairique est celui de la faille chronologique, où le cours des événements ne peut plus suivre la même direction, où la répétition cyclique n'est plus possible, où la tension est maximale, où l'individu même démuné peut intervenir tant le moindre geste est susceptible, du fait de cette tension, de bousculer la situation présente. De même la *charis* est vue par les Grecs comme un moment et un événement exceptionnel, inattendu, bouleversant, mais aussi comme un mouvement qui passe et entraîne des modifications, des altérations, des augmentations, des améliorations, bref fournit des circonstances et des expériences où l'individu, ne serait-ce qu'en assistant au spectacle du passage de la *charis*, se sent exister plus intensément, où il acquiert, comme les choses sur lesquelles passe la *charis*, un « plus-être ».

Dans l'antiquité tardive, les représentations allégoriques du dieu Kairos le décrivent avec le vocabulaire de la *charis*. « Son front était paré du rayonnement des Grâces », écrit Callistrate en décrivant la statue de Kairos³². On pourra citer également une autre épigramme : « Bravo ! Ménandre, bravo ! tu as fait un dieu du Hasard (Kairos), en vrai nourrisson des Muses et des Grâces. Souvent, en effet, le hasard fait surgir je ne sais quoi d'inattendu qui vaut mieux que tout ce qu'on a le plus fortement médité »³³. Cette association n'est pas une spécificité tardive.

S'il est réjouissant de voir Antiloque triompher de Ménélas, le plaisir et la joie sont encore plus intenses lorsqu'on suit les industriels agissements du dieu Hermès tels qu'ils sont narrés dans l'*Hymne* qui lui est consacré. Son sens de l'opportunité est matière à de joyeux récits tant ce fripon divin *thaumatopoiôs* (créateur de *thauma*)³⁴ est lui-même une figure prompte à surprendre, intriguer et émerveiller. Avant d'étudier un passage du début de l'*Hymne*, rappelons cette intéressante donnée de la topographie religieuse d'Olympie relevée par Pausanias et qui décrit la proximité d'Hermès et de Kairos : « Au près du stade, on voit deux autels; l'un dédié à Hermès Enagônios, l'autre au dieu de l'Opportunité (Kairos) »³⁵. On retrouve l'épiclèse *enagônios* dans un fragment de Simonide (fr. 555 Page) et chez Pindare (*Pythique*, II, 10) concernant un Hermès « maître des jeux »³⁶. C'est en effet à un Hermès joueur qu'est consacré l'*Hymne* que la tradition homérique lui a consacré³⁷. L'élément le plus parlant pour une étude du *kairos* de la *charis* et de la *charis* du *kairos* se situe au tout début de l'*Hymne*, à l'instant où le jeune poupon qu'est Hermès – il vient de naître – sortant de la grotte où il réside avec sa mère Maïa, il

³¹ Les pythagoriciens faisaient de *kairos* le moment de la *metabolè*, de la transformation, voir A. ALLAN, *Situational aesthetics : the deification of Kairos, son of Hermes*, dans E. STAFFORD-J. HERRIN (ed.), *Personification In The Greek Word, From Antiquity to Byzantium*, Ashgate, Aldershot 2005, p. 127-128.

³² CALLISTRATE, *imagines 6, Sur la statue de Kairos à Sicyone*.

³³ *Anthologie palatine*, X, 52 (éd. F. Jacobs, cit.).

³⁴ Apollon considère les exploits d'Hermès comme des *thaumata érğa*, voir *Hymne à Hermès*, 440.

³⁵ PAUSANIAS, *Periègèsis*, V, 14, trad. fr. N. Gedoyn, Debarle, Paris 1976.

³⁶ C'est ce même Hermès *enagônios* qui figure sur le relief dit des « Trois Grâces » du Musée de l'Acropole.

³⁷ Notre lecture de l'*Hymne* suit celle proposée par L. KAHN, *Hermès passe... ou les ambiguïtés de la communication*, Maspéro, Paris 1978. L'auteure, p. 91-92, insiste particulièrement sur le sens du *kairos* du dieu.

aperçoit une tortue : « Voilà sans doute une rencontre/coïncidence (*symbolos*) qui me présage du bonheur : je ne la dédaigne pas. Salut (*chaïre*)³⁸, aimable produit de la nature qui rythme la danse, compagne des festins, tu me combles de joie en m'apparaissant ».

Si l'on songe que le sens du *kairos* repose sur une intelligence des coïncidences, des *symbola*, on sera frappé par la pertinence de ce passage pour notre propos. On le verra tout au long de l'*Hymne*, l'art du *kairos* permet à Hermès de tirer profit des hasards. Ce passage narre bien en effet une rencontre hasardeuse, une coïncidence, en l'occurrence, à première vue celle d'Hermès et d'une tortue (*chélus*)³⁹. « Ce qui définit la modalité de la rencontre hermaïque avec le sort qui échoit c'est son caractère fortuit, inopiné et extérieur », écrit Dominique Jaillard⁴⁰. Et c'est bien sous le signe du *symbolos* qu'Hermès analyse cette rencontre⁴¹. Elle est pour lui annonciatrice de joie et de plaisir, ce qui nous ramène au cœur de la thématique de la *charis*. Pour autant, on ne pourra qu'être surpris de la manière avec laquelle Hermès décrit la tortue. Si l'on peut admettre qu'elle est un « aimable produit de la nature », on voit mal le rôle de l'animal dans les fêtes et plus particulièrement dans les danses et la musique. Mais ne nous pressons pas trop. Notons d'abord que l'expression employée pour décrire l'apparition de la tortue fait penser à celles que l'on trouve utilisée lorsque la *charis* se manifeste. Le même effet est produit, l'observateur est comblé de joie. Néanmoins, on a plus de mal à saisir l'éclat que peut avoir une tortue comparé à celui d'un pendentif, d'un tissu ou d'un être humain. C'est ici que le *kairos* propre à la duplicité de l'intelligence d'Hermès entre en jeu. En effet, Hermès voit à travers la tortue un double *symbolos*, une double coïncidence : une première, fortuite, liée à sa propre rencontre avec l'animal, puis une seconde de la tortue elle-même⁴². Expliquons-nous. Lorsqu'Hermès parle de la tortue comme ce « qui rythme la danse, compagne des festins », il fait coïncider, pour utiliser le vocabulaire du *kairos* un « déjà plus » de l'animal, son apparence et son identité de tortue et un « pas encore » qu'il anticipe, son devenir lyre⁴³. En effet, il va saisir la tortue, la tuer et la transformer en lyre, instrument qui rythme la danse, accompagne les festins et comble de joie, comme on le verra dans la suite du récit⁴⁴. Hermès est émerveillé car son esprit superpose tortue (*chélus*) et lyre (*chélus*). Il voit ce que la tortue n'est pas encore, en l'occurrence une lyre dont le son produira de la *charis*. Elle le comble de joie par la manifestation, la *thauma* de sa virtualité. Hermès fait montre de *Peustochia* (justesse du coup d'œil, puis sagacité, perspicacité) dont Detienne et Vernant, se référant à ce qu'en dit Aristote dans la *Rhétorique*, parlent en ces termes : « elle permet de deviner une similitude entre des choses à première vue profondément différentes. C'est une opération intellectuelle qui se situe à mi-chemin entre le raisonnement par analogie et l'habileté à déchiffrer les signes

³⁸ Le terme *chaire* est formée sur la même racine que *charis*, il est typique de l'expression hymnique.

³⁹ Pour une autre occurrence de *symbolos* comme rencontre hasardeuse, voir ESCHYLE, *Les Suppliants*, 502.

⁴⁰ D. JAILLARD, *Configurations d'Hermès, Une théogonie hermaïque*, Centre International d'Études de la Religion Grecque antique, Liège 2007, p. 128.

⁴¹ *Symbolon* qui, associé à *teleion*, aura, plus loin dans l'*Hymne*, 526-527, le sens de prophétie.

⁴² En réalité ces deux coïncidences se superposent.

⁴³ A noter qu'en grec tortue et lyre se disent *chélus*.

⁴⁴ Sur l'invention de la lyre par Hermès, voir également, SOPHOCLE, *Les Limiers* et APOLLODORE, *Bibliothèque*, III, 10, 2.

qui relie le visible à l'invisible »⁴⁵. Ce sera une fois l'opération de transformation de la tortue qu'Hermès pourra gagner l'épiclèse attribué dans le second Hymne homérique le concernant : *charidôtès*, donneur de *charis*⁴⁶. En effet Hermès comblera de joie Apollon en jouant de la lyre devant lui⁴⁷.

Parce qu'Hermès parvient à saisir et interpréter l'occasion qu'est la coïncidence de la tortue et de la lyre, il est comblé de joie et comblera de joie ceux qui l'écouteront jouer de la lyre⁴⁸. Ajoutons qu'Hermès transforme un animal qui n'a pas la réputation, à l'état naturel, d'être producteur de *charis*. « La *mêtis* d'Hermès transforme l'animal aux aspects volontiers infernaux, la tortue aphone, en un instrument sonore et mélodieux, à la voix divine », écrit Jaillard⁴⁹. Il fait chanter un animal que la nature avait dépourvu de voix⁵⁰. On retrouve les opérations d'amélioration des apparences chères à Athéna. C'est d'une certaine manière de mêmes altérations gratifiantes dont bénéficiaient les corps d'Ulysse et de Pénélope.

Un dernier élément doit être souligné. Dans ce qui lie *charis* et *kairos* se situe l'idée de faveur. Le *kairos* est l'instant favorable pour agir dont le passage n'est pas déterminé par l'homme puisqu'il relève de la *tuchè*. En ce sens, on peut parler d'une faveur. Celui ou celle sur qui passe la *charis* est favorisé par les Dieux. Cet aspect s'explique par le contexte épique où les jeux d'alliance, les préférences divines, doivent s'exprimer en pleine lumière. Dans les épopées, on ne triomphe pas d'adversaires si l'on n'est pas assisté par des dieux, d'où la référence à Hermès, mais aussi à Athéna, comme puissance assistante dans tout ce qui relève de l'*agôn*. Cette faveur n'est pas de type économique. La présence de la *charis* est le simple fruit d'une volonté divine, elle ne suppose pas un principe réciproque d'échange, de dépense/récompense, ce sera la grande nouveauté hésiodique. C'est en effet avec ce poète que la *charis* va pénétrer dans le système de l'échange, ce faisant elle perd son lien avec l'instant kairique, pur don sans contrepartie. Saisir le *kairos* dans la conception homérique signifie s'accaparer la temporalité, agir lorsque l'adversaire a baissé la garde et est contraint de donner ce que, si la crise n'était pas survenue, il aurait pu garder⁵¹.

⁴⁵ M. DETIENNE-J.-P. VERNANT, *Les Ruses de l'intelligence*, cit., p. 302, commentant ARISTOTE, *Rhétorique*, III, 1412a 11-14. L'*eustochia* est aussi citée par ARISTOTE dans l'*Ethique à Nicomaque*, 1142b 2.

⁴⁶ Pour un Hermès *charidôtès*, voir *Hymne Homérique* 18, 12.

⁴⁷ Cf. *Hymne à Hermès*, 409-462.

⁴⁸ Pour une analyse précise de ce passage de l'Hymne et de la transformation de la tortue en lyre, voir J. SCHEID-J. SVENBRO, *La Tortue et la lyre*, CNRS, Paris 2014, p. 93-124.

⁴⁹ *Ibidem*, p. 172. *Anaudos*, sans voix, est dite la tortue dans le Fragment 314 des *Limiers* de SOPHOCLE, sur son aphonie voir ARISTOTE, *Histoire des Animaux*, IV, 9, 536a 7.

⁵⁰ Faire chanter la tortue est en effet dès le départ le but visé par Hermès, voir 38.

⁵¹ C'est parce qu'Apollon est rendu *amèchanos*, impuissant, par le son de la lyre d'Hermès qu'il est contraint de lui céder une part de son savoir mantique.

3. Le kairos de la charis, un piège pour l'homme, selon Hésiode

Tout le bel édifice hermésien que nous venons d'évoquer s'effondre dans la poésie d'Hésiode. Nous allons voir qu'avec ce poète s'institue l'impossibilité de penser l'association de *charis* et *kairos*, il opère un glissement sémantique des deux termes et adjoint des référents, le *métron* et l'*hóraion*, qui s'introduisent dans la distance créée entre *charis* et *kairos* et donnent à l'ensemble une coloration éthique.

La philosophie des *Travaux et des Jours* pourrait, également, être qualifiée d'anti-hermésienne, c'est en effet le moment hermésien de la liaison *kairos/charis* qui est perdu de vue⁵². Hésiode va même jusqu'à penser, à travers le piège de Pandôra – auquel Hermès collabore activement –, une dangerosité potentielle de l'artifice qui conjoint *charis* et *kairos*. Omniprésent dans la tradition homérique, Hermès apparaît, chez Hésiode, essentiellement dans l'épisode de la fabrication de Pandôra⁵³. Il introduit en elle la ruse et en fait un piège pour l'homme, c'est au seul *dolos* (piège) qu'est consacrée son inventivité. Mais au-delà de la figure d'Hermès, *charis* et *kairos* sont incompatibles dans la logique hésiodique car ils appartiennent à des régimes temporels différents. Le monde où la *charis* se manifeste spontanément, gratuitement est une affaire du passé. En effet, le temps où la *charis* jouait un rôle essentiel pour l'homme remonte à ce que *Les Travaux et Les Jours* décrivent comme l'Âge d'or où « Ils (les hommes de la race d'or) vivaient comme des dieux, le cœur libre de soucis, à l'écart et à l'abri des peines et des misères [...] ils s'égayaient dans les festins (*terpont' en thalièsi*), loin de tous maux »⁵⁴. « Vie originellement festive [...] rapport convivial originaire » sont les expressions qu'emploie Daniel Saintillan pour caractériser cette époque⁵⁵. Ce temps est celui de « Thaliè⁵⁶ – c'est-à-dire du principe d'exubérance, commandant que la vie s'exprime sur le mode de la prodigalité [...] de la générosité [...] sans contrepartie, et en même temps avec profusion »⁵⁷. Cette idylle est de courte durée, « la première race d'homme est périssable » selon la volonté des Olympiens⁵⁸ ; guettent le *zélôs*, l'envie et ce qu'il engendre, l'*hubris*, l'un et l'autre ruinant la convivialité de l'âge d'or et créant les conditions de la discorde, de l'*éris*, dont la plus fameuse oppose Zeus et Prométhée⁵⁹. Les hommes de la race d'argent – race inférieure – « ne ressemblaient ni pour la taille ni pour l'esprit à ceux de la race d'or [...] ils vivaient peu de temps, et, par leur folie, souffraient mille peines. Ils ne savaient pas s'abstenir entre eux d'une folle démesure (*hubris*). Ils refusaient d'offrir un culte aux Immortels ou de sacrifier aux saint autels des Bienheureux, selon la loi (*thémis*) des hommes »⁶⁰. Les autres races souffriront du même mal les menant à l'*hubris*⁶¹. Pour la

⁵² A noter qu'on ne trouve pas de trace chez Hésiode d'épisodes relatant l'invention de la lyre par Hermès.

⁵³ Il est aussi cité dans la *Théogonie*, 939, en tant que héraut des dieux et 444, pour ces pouvoirs d'accroissement du bétail.

⁵⁴ *Travaux et Jours*, 111-115 ; expression *en thaliès* que l'on retrouve dans la *Théogonie*, 64.

⁵⁵ Cf. D. SAINTILLAN, *Du festin à l'échange*, cit., p. 316, pour une description de l'existence festive, p. 319-321.

⁵⁶ Thaliè est le nom d'une Charite.

⁵⁷ D. SAINTILLAN, *Du festin à l'échange*, cit., p. 330.

⁵⁸ *Ibidem*, 109.

⁵⁹ Pour l'*éris* entre Zeus et Prométhée, voir *Théogonie*, 534.

⁶⁰ *Ibidem*, 129-137

race du futur, la négativité sera à son paroxysme, « nul prix (*charis*) ne s'attachera plus au serment (*horkos*) tenu, au juste (*dikè*), au bien (*agathos*) : c'est à l'artisan de crimes, à l'homme toute démesure (*hubris*) qu'iront leurs respects ; le seul droit (*dikè*) sera la force, la conscience (*aidôs*) n'existera plus [...] L'Envie (*zèlos*) au visage odieux, ce monstre qui répand la calomnie et se réjouit du mal, poursuivra sans relâche les hommes infortunés. Alors, promptes à fuir la terre immense pour l'Olympe, la Pudeur et Némésis, enveloppant leurs corps gracieux de leurs robes blanches, s'envoleront vers les célestes tribus et abandonneront les humains ; il ne restera plus aux mortels que les chagrins dévorants, et leurs maux seront irrémédiables»⁶². Dans un monde sans *dikè*, rongé par l'envie, la *charis* des banquets n'a plus sa place faute de coïncider avec un état de joie primordiale. A noter que, dès la fin de la race d'or, *charis* n'a déjà plus le même sens. De la sphère originelle d'une commensalité idyllique, elle migre vers une adhérence non plus à un éclat de l'existence, à une prodigalité naturelle, à un régime d'abondance – ce à quoi les hommes ont tourné le dos, mais à des principes éthiques inscrits dans une normativité censée contrebalancer ce qui a fait pièce à la joie primordiale, à savoir le désir insatiable, l'envie et la démesure. L'unique fonction de la *charis* est de donner un lustre à ces principes. Le poète évoque la *charis* de la parole donnée, de la justice, du bien⁶³. Le rapport d'Hésiode à ce qu'il considère comme une forme originaire et essentielle de *charis* est donc nostalgique. S'ouvre, alors, l'ère de la méfiance vis-à-vis de ce qui se présente sous l'aspect d'une *charis* qui, loin d'être celle des principes éthiques et des relations fondées sur la *pistis* (la confiance)⁶⁴, saute par-dessus eux et renoue avec le *thauma* du désir érotique, de l'éros qui rend *amèchanos*, impuissant, et dont la tradition homérique est si friande⁶⁵. C'est bien dans ce registre qu'il faut placer Pandôra ce chef d'œuvre d'une *charis* trompeuse⁶⁶. L'*hubris* de Prométhée, dont Pandôra sera la sanction, lui fait commettre une première infraction aux règles de la commensalité, à savoir le partage équitable des parts du sacrifice. Il tente de flouer les dieux en partageant inéquitablement les viandes du sacrifice. Son obstination à transgresser les lois du partage est à mettre sous le registre de cet état où *zèlos* et *hubris* font cause commune. En représailles contre cette atteinte à la *pistis*, « [Zeus] commanda à l'illustre Héphaïstos de composer sans délais un corps, en mélangeant de la terre avec l'eau, d'y mettre la force et la voix humaine, d'en former une vierge douée d'une beauté ravissante et semblable aux déesses immortelles ; il ordonna à Athéna de lui apprendre les travaux des femmes et l'art de façonner un merveilleux tissu, à Aphrodite à la parure d'or de répandre sur sa tête la grâce (*charis*) enchanteresse, les violents désirs et les soucis qui brisent les membres, tandis qu'un esprit impudent, un caractère rusé seront, sur l'ordre de Zeus,

⁶¹ Exception faite de la quatrième race, celle des héros, « plus juste et plus brave » (158).

⁶² HESIODE, *Les Travaux et Les Jours*, 195-201.

⁶³ La connaturalité hésiodique de l'éthique et de la *charis* n'est pas centrale dans la tradition épique et pour cause : les héros ne luttent ni pour la justice, ni pour le bien.

⁶⁴ Pour un aperçu de l'importance de la *pistis* chez Hésiode, voir *Théogonie*, 831 et *Les Travaux et les Jours*, 372.

⁶⁵ Dans l'*Hymne* homérique, Apollon est pris au piège du désir (*éros*) de posséder cet instrument, la lyre, dont Hermès joue divinement.

⁶⁶ Que la *charis* soit trompeuse ne pose pas de problème dans l'idéologie de l'épopée, en revanche dans un exposé théologique comme l'est la *Théogonie* ou didactique comme le sont *Les Travaux et les Jours*, où il s'agit d'instituer l'empire de la justice (*dikè*) la chose commence à faire problème.

mis en elle par Hermès, messenger des dieux et meurtrier d'Argus. Tels furent les ordres de Zeus, et les dieux obéirent à ce roi, fils de Kronos. Aussitôt l'illustre Héphaïstos, soumis à ses volontés, façonna avec de la terre une image semblable à une chaste vierge ; la déesse aux yeux bleus, Athéna, l'orna d'une ceinture et de riches vêtements ; les divines Charites et l'auguste Persuasion [Peithô] lui attachèrent des colliers d'or, et les Heures à la belle chevelure la couronnèrent des fleurs du printemps. Athéna entourait tout son corps d'une magnifique parure. Enfin, dans son sein, le messenger, le meurtrier d'Argus [Hermès], crée mensonges, discours séduisants et le caractère perfide, ainsi que le veut Zeus aux lourds grondements. Ce héraut des dieux met en elle la parole, lui donna un nom : Pandore, parce que ce sont tous les habitants de l'Olympe qui avec ce présent, font présent du malheur aux hommes qui mangent le pain »⁶⁷. Dans la *Théogonie* (580), il est indiqué qu'Héphaïstos, pour être *charizoméno*s, pour plaire à Zeus, avait modelé Pandore. Ajoutons encore, toujours dans le récit de la *Théogonie* (575-581), que la voile tissée par Athéna et illuminée d'une *charis* provoque l'expression *thauma idesthai*. Ce qui est narré dans la fabrication de Pandôra n'est rien moins que le mécanisme de la *charis* épique, celle de la tradition homérique où prédominent les effets de *thauma*, l'érotisme d'Aphrodite ainsi que sa *peithô*, la *kosmètikè technè* d'Athéna, les ruses d'Hermès. Par la même occasion, Hésiode montre l'inadéquation de cette manifestation avec le temps présent, sa non coïncidence puisque que Pandora n'est pas un *symbolon* comme dans le cas de la tortue/lyre, mais un *dolos*, un « piège » annonceur de malheurs pour les hommes. Le récit de la *Théogonie* est explicite : « Et quand en place d'un bien, Zeus eut créé ce mal si beau, il l'amena où étaient les dieux et les hommes, superbement paré par la Vierge aux yeux pers, la fille du dieu fort ; et les Dieux immortels et les hommes mortels allaient s'émerveiller (*thauma*) à la vue de ce piège (*dolos*), profond et sans issue, destiné aux humains. Car c'est de celle-là qu'est sortie la race, l'engeance maudite des femmes, terrible fléau installé au milieu des hommes mortels. Elles ne s'accommodent pas de la pauvreté odieuse, mais de la seule abondance »⁶⁸. Pour Hésiode, les manifestations de cette forme épique et érotique de *charis* doivent susciter la méfiance. Prométhée n'avait-il pas prévenu Epiméthée de la dangerosité de cette *charis* qui se donne dans une temporalité kairique, soudaine, inattendue, merveilleuse ? Œuvre de *technè*, Pandore ne respecte aucune *phusis*, aucune forme de développement naturel dans son mode d'apparition, ce dernier étant totalement artificiel. Elle contrevient également à l'idéal de *pistis* qui devrait fonder l'échange matrimonial. Prométhée recommandait la prudence à son frère : « que jamais il n'accepte un présent (*dôron*) de Zeus Olympien, mais le renvoie à qui l'envoie »⁶⁹. A la disponibilité hermésienne fait suite la suspicion prométhéenne. Cette déclaration en appelant à la prudence et à la méfiance est une manière de fermer la porte au *kairos* de la *charis* et à la *charis* du *kairos*, à leur coïncidence sous l'égide la *tuchè*, puisque dans les exemples homériques étudiés plus haut, *kairos* et *charis* relevaient de ce don gratuit, de cette faveur des dieux, de ce *symbolon* expression non pas d'une *dikè*, mais d'une *tuchè*. Prométhée exhorte son frère à refuser la manifestation kairique, spontanée et optimale de la *charis* qu'est Pandôra, car ce *dôron*, ce

⁶⁷ *Ibidem*, 60-82. Pour une analyse de l'épisode de Prométhée et de Pandôra, voir J.-P. VERNANT, *Le mythe prométhéen chez Hésiode*, dans ID., *Mythe et Société en Grèce ancienne*, Maspéro, Paris 1974, p. 177-194.

⁶⁸ HESIODE, *Théogonie*, 585-593.

⁶⁹ *Ibidem*, 87-88.

don, cette faveur injustifiée de Zeus est un leurre, un piège. Pandôra est une occasion à saisir, mais une occasion défavorable, un *kairos* avec une *charis* de façade. Elle est, en tant que pur *dôron* une négation du principe d'échange. Fruit de la *tuchè*, comme la tortue qui deviendra lyre, elle ne récompense aucun effort, aucune peine d'Epiméthée.

Dans la représentation hésiodique, à la *charis* de l'âge d'or, d'une abondance écartant le souci de réciprocité, succède une *charis* qui illumine une socialité et une sociabilité respectueuses de la justice et du bien, bref d'un *nomos*, celui du partage des parts du sacrifice, qu'introduit en le détournant Prométhée. Le piège/Pandôra joue sur l'efficacité érotique d'un *thauma*. Efficacité dont ne se privaient ni Aphrodite, ni Héra dans la tradition homérique. Sa manifestation kairique, spontanée, gratuite, admirable, dans un monde qui bafoue la *dikè* et le *nomos* est le signe du triomphe de l'artificialité. Cette dernière se donne à voir dans la *mèchanè* qu'est Pandôra, où la beauté extérieure ne coïncide pas avec une intériorité, dissimulé à Epiméthée, gouvernée par la perfidie suite à l'introduction par Hermès d'un caractère hostile à l'homme⁷⁰.

La *charis* qui recouvre Pandore fait d'elle un objet dangereux mais néanmoins précieux, un *agalma*, qui exigerait si elle n'était par un leurre, une réciprocité de l'échange. Pour recevoir la *charis* de Pandore, Epiméthée aurait dû donner, il s'agit d'une règle matrimoniale. Mais comment donner en l'absence de *pistis*, si ce n'est en pure perte ? Avec ce *génos gunaikôn* (race des femmes), qui apparaît avec Pandôra, l'homme (l'*anèr*) doit dépenser et souffrir de voir ses biens et ses forces diminuer sans compensation⁷¹.

4. Conclusion

L'exploration des liens entre *charis* et *technè* à laquelle nous avons consacré la première partie de cette étude mène à deux réflexions. Premièrement, la tradition homérique, qu'elle soit épique ou hymnique, accorde une plus grande importance au sens esthétique, voire phénoménologique, de la *charis* qu'à la signification éthique, sans que cette dernière ne lui échappe⁷². Ce choix mérite d'être souligné : dans l'antiquité plus tardive et tout particulièrement chez Sénèque, les caractéristiques éthiques de la *charis* seront cette fois privilégiées, une fois les Charites devenues des figures allégoriques du don et de l'échange. Du « bien fait » homérique on passera à la « bienfaisance », prônée par les stoïciens d'une part, au « charisme » nécessaire dans l'art de gouverner une cité de

⁷⁰ « Cette *charis*, au lieu d'être ce qu'elle est normalement, c'est-à-dire ce qui contribue à produire au dehors la vie qui anime intérieurement le vivant, va assumer la fonction exactement inverse, celle de dissimuler au contraire cet intérieur », écrit D. SAINTILLAN, *Du festin à l'échange*, cit., p. 332.

⁷¹ Daniel Saintillan (*ibidem*) écrit à ce propos, « C'est en effet le plaisir qui enchaînera l'homme à la femme, celui qu'elle procure par les voix de la *charis* qui est en elle, en l'occurrence le plaisir sexuel ». L'auteur (*ibidem*, p. 325) fait également cette remarque, « Quant à la femme, aucune *pistis* ne peut lui être accordée : la *charis* qui est en elle est conjuguée avec la *peithô* (v. 73 [des *Travaux et des Jours*]), elle n'est pas *charis pistè*. Ce qu'on lui donne, elle le dévore – de sorte que “qui se fie à une femme se fie à un voleur” (v. 375 [de *La Théogonie*]) ». Pour des interprétations allant dans le même sens, voir N. LORAUX, *Sur la race des femmes et quelques-unes de ses tribus*, dans EAD., *Les Enfants d'Athéna. Idées athéniennes sur la citoyenneté et la division des sexes*, Maspéro, Paris 1981, p. 75-117.

⁷² Pour le sens éthique de *charis* (cher à SENEQUE, *De Beneficiis*, I, 2-3), en tant qu'enjeu des relations d'échanges et de réciprocité, voir également *Odyssée*, IV, 695.

l'autre⁷³.

Ensuite, la *charis* épique tant impliquée dans des opérations techniques de manipulation, d'augmentation, d'embellissement des apparences apporte un démenti à l'opinion, d'inspiration romantique, selon laquelle les expériences les plus fondamentales de la grâce – terme qui généralement traduit *charis* – sont présociales, voire asociales, et que toute implication de cette dernière dans un jeu et des enjeux culturels est synonyme de désenchantement⁷⁴. La *charis* n'est pas dénaturée par l'artifice technique, par la vie sociale – les *Hymnes* homériques la célèbrent du même mouvement qu'ils célèbrent les dieux –, au contraire, dans la tradition homérique, elle en tire profit.

Dans un second temps, nous avons mis en relief le divorce que prononce Hésiode entre *charis* et *kairos*. Il ouvre une brèche pour l'introduction d'une terminologie éthique qui entraînera un bouleversement du jeu d'alliance entre les deux termes. Le *métron*, la mesure, et l'*hōraion*, l'approprié, viennent s'immiscer dans le couple *charis/kairos*. Ainsi ces deux affirmations hésiodiques, l'une scellant le lien entre *métron* et *kairos* : « Observe la mesure (*métron*) ; l'à-propos (*kairos*) en tout est la qualité suprême »⁷⁵, et l'autre le lien entre *métron* et *charis* : « C'est la mesure (*métron*) des paroles qui en compose la grâce (*charis*) la plus précieuse »⁷⁶. On assiste bien à une vaste entreprise de domestication par le *métron* de la *charis* et du *kairos* et de canalisation des effets de *thauma* que suscitaient leurs manifestations. Hésiode installe *kairos* entre la mesure et une conception du temps fondée sur la période, l'*hōra*, terme employé pour exprimer l'idée que les choses doivent être accomplies en leur temps. On est déjà loin du brusque surgissement du *kairos* créateur, comme nous l'avons vu avec la course d'Antiloque, de *thauma* et de confusion. Saisir le *kairos*, pour Hésiode, consiste à agir au bon moment, à savoir non pas dans un moment critique et hyper-tendu, mais dans le respect d'une règle, d'une loi, d'une *phusis* propre au développement de tout phénomène. La réussite kairique tient à l'habileté à s'adapter à l'ordre de choses, au cours des événements ; si le héros homérique s'adapte dans un premier temps, dans un second, il vise à renverser le cours des choses. Cette seconde étape disparaît chez Hésiode. *Les Travaux et les Jours* mettent en avant l'idée de saison. Il y a une saison pour chaque chose. C'est cette règle qui n'existe pas pour Hermès, puisque le *kairos* est saisi afin non pas de se conformer à une *phusis* mais de créer de la nouveauté, de l'inédit, de l'inattendu, du jamais vu. Le sens homérique du *kairos* ne saurait convenir à Hésiode puisqu'il va à l'encontre d'une morale de l'effort qu'il revendique et de l'échange peine/récompense auquel il tient. Intervenant au moment critique, « la goutte qui fait déborder le vase » le héros homérique n'a pas besoin de déployer un vaste effort pour faire évoluer une situation. Il en résulte, du point de vue d'Hésiode, un déséquilibre entre peine et récompense. « Le *kairos* hésiodique qui règle l'action couronnée de succès aux côtés du *métron* et de l'*hōraion* ne désigne donc nullement ici l'occasion à ne pas manquer, le temps propice à l'intervention ; il n'a rien

⁷³ Voir V. AZOULAY, *Xénophon ou les Grâces du pouvoir, de la charis au charisme*, Publications de la Sorbonne, Paris 2004.

⁷⁴ L'expérience d'une grâce de l'état de nature est particulièrement forte dans l'héritage rousseauiste et platonicien d'auteurs qui accompagnent la découverte du territoire américain, de sa *wilderness*, comme Emerson (*La Nature*) et Thoreau (*Walking*).

⁷⁵ HESIODE, *Travaux et Jours*, 694.

⁷⁶ *Ibidem*, 720.

d'un *kairos* de l'urgence. C'est un *kairos* de la convenance, de l'à-propos, ennemi de toute forme de démesure ou de précipitation – le *kairos* de la soumission à l'ordre de la nature [...] Car *kairos* apparaît comme l'une des notions où se résume la morale archaïque de l'*aidôs* et de la *sôphrosunè*, morale attentive à soumettre les conduites divines à la loi divine que reflète l'ordre de la nature », écrit Monique Trédé⁷⁷.

⁷⁷ M. TREDE-BOULMER, *Kairos, l'à-propos et l'occasion, le mot et la notion, d'Homère à la fin du IV^e siècle avant J.-C.*, cit., p. 96.

Selene Zorzi

IN PRINCIPIO ERA AGLAIA.
STORIA DEL DIVORZIO TRA CHARIS E DIVINITÀ FEMMINILE NELLA
FILOSOFIA (TARDO)ANTICA

Abstract

This study intends to present the traces of the doctrinal development of the figure of Charis within the Platonic tradition and the story of the conceptual divorce between Charis and feminine divinity within Christian theology. This is the story of the absorptions and recompositions of the rays of Beauty through many prisms. In concluding, the essay indicates some obstacles that prevented the history of Christian thought from formulating a complete theory of Beauty and argues that the elimination of such obstacles would bring additional doctrinal development.

In memoriam di Kari Elisabeth Borresen

In questo studio, intendo presentare in modo sintetico le tracce dello sviluppo dottrinale che ha portato, nella tradizione filosofica platonica antica, al divorzio concettuale tra *charis* e divinità femminile¹.

Prima di riflettere sull'incanto della bellezza, il popolo greco lo ha descritto identificandolo nel gruppo inscindibile delle tre Cariti², figlie di Zeus: Eufrosyne è la bellezza nell'aspetto di allegria, gioia, giubilo; Talia è la bellezza come fioritura e abbondanza e Aglaia incarna la bellezza nel senso dello splendore, non separato dalla forma sensibile. *Charis*, infatti, in greco ha un valore sensuale. Ausiliari di Eros e di

¹ Ho trattato il tema in modo diffuso in *Desiderio della bellezza (Eros tou kalou) da Platone a Gregorio di Nissa. Tracce di una rifrazione teologico-semantica*, Pontificio Ateneo Sant'Anselmo, Roma 2007. Per l'evoluzione del concetto di femminilità nella storia della teologia cristiana rimando al mio *Al di là del "genio femminile". Donne e genere nella storia della teologia cristiana*, Carocci, Roma 2014.

² Cfr. ESiodo, *Teogonia*, 945.

Afrodite (facevano parte del suo corteo), le Cariti erano altresì compagne delle Muse e si associavano ai banchetti degli dèi. Eros, da parte sua, presenterà indubbi collegamenti con lo splendore e la luce degli occhi.

Il mito o l'immagine assembla sistemicamente significati che poi la filosofia, o la ragione discorsiva, scompone in vari argomenti, il cui numero è considerevole (eros, donna, corpo, bellezza, sensualità, solo per citarne alcuni). Per seguire tale sviluppo, propongo di lasciarci accompagnare dall'immagine della rifrazione della luce in un prisma. Nella rifrazione prismatica, infatti, la luce non solo si scompone, si rifrange, ma prima di ricongiungersi in parziali o definitive gamme di colori, subisce anche assorbimenti e trasformazioni, nel nostro caso, smarrimenti di tematiche e slittamenti di significato.

Seguiamo allora le tracce del percorso del raggio che ha portato lo splendore di Aglaia a scindersi e ricongiungersi nello spettro dei colori del *Commento al Cantico dei Cantici* di Gregorio di Nissa. Questa sarà anche la storia del divorzio tra divinità femminile e *charis*.

Non si tratta di dare una storia compiuta e lineare, come non si potrebbe comunque tentare nel breve spazio di questo studio, ma solo di segnare le tracce di un gruppo di problemi, tentando di seguirli nel loro percorso.

1. Dal mito a Platone

Quando i Greci passano dalla mitologia ad un approccio maggiormente concettuale e ad una terminologia più tecnica, Aglaia perde la ricchezza del suo significato originario che si scompone in vari temi: l'eros, la divinità, la sessualità, le passioni, la donna, la reciprocità, la bellezza fisica, la bellezza spirituale, la luce, l'esperienza spirituale o addirittura mistica di visione o di unione con la divinità.

Nell'opera giovanile *Ippia Maggiore*, Platone aveva tentato di definire la Bellezza senza arrivare ad alcun esito. Nel *Simposio* egli riprende il tema accorgendosi che il mistero della Bellezza si dischiude solo nella sua connessione con l'eros³. Se, nel suo pensiero, la Bellezza non perde mai il collegamento con Eros, tanto da poter parlare di un binomio "eros-tou-kalon", si fa però problematico quello con l'attrazione e il piacere sessuale, come amaramente dovrà constatare Alcibiade⁴. Platone eleva il concetto di bellezza dal piano socratico-spirituale ad un vero e proprio statuto ontologico, collegando la Bellezza alla Verità: «Essa splendeva fra le realtà di lassù come Essere»⁵. La visione della Bellezza

³ Cfr. J.M. RIST, *Il desiderio da Platone ad Agostino*, in C. CIANCIO (a cura di), *Metafisica del desiderio*, Vita e Pensiero, Milano 2003, pp. 131-149, qui p. 131; C. KAHN, *Plato and the Socratic Dialogue. The Philosophical Use of a Literary Form*, Cambridge University Press, Cambridge 1996, pp. 258-264; M. NUSSBAUM, *La fragilità del bene. Fortuna ed etica nella tragedia e nella filosofia greca*, trad. it. M. Scattola e R. Scognamiglio, Bologna 1996.

⁴ Cfr. A. DE SANTIS, *La bellezza quale via e luogo del divino in Platone e Dante*, in A. LANGELLA (a cura di), *Via pulchritudinis e mariologia*, AMI, Roma 2003, pp. 83-109; P. HADOT, *Esercizi spirituali e filosofia antica*, trad. it. A.M. Marietti, Einaudi, Torino 1988, p. 90; G. SISSA, *Eros Tiranno. Sessualità e sensualità nel mondo antico*, Laterza, Bari 2003, p. 93.

⁵ PLATONE, *Fedro*, 250d 1.

terrena e l'attrazione sessuale sono all'origine del desiderio (eros) che solleva l'anima da questo mondo sensibile a quello sovransensibile, immortale, eterno.

Nel *Simposio*, Platone formula per la prima volta la dottrina compiuta delle Forme e la Bellezza appare come la sola Forma presente⁶. Ma già nel personaggio di Socrate, Platone mostra una certa scissione tra bellezza fisica terrena e quella spirituale, tra attrazione sessuale e bellezza fisica, tra dominio di sé come scopo della vita del saggio e piacere sessuale. Eros è sottoposto ad una trasformazione all'interno della stessa parabola filosofica di Platone passando dal *Simposio* al *Fedro* da *daimon* a dio, cosa che mette in questione la concezione stessa dell'anima⁷. Se l'anima, cioè non riesce a staccarsi dal corpo, il problema deve risiedere nell'anima stessa e nella disposizione delle sue potenze interiori. L'eros per la Bellezza (nella sua triplice forma di attrazione sessuale, tensione ad una relazione con un'alterità personale e ispirazione divina) si rivela quindi luogo privilegiato per l'analisi della relazione tra sensibile e ultrasensibile, ma anche della problematicità di questa connessione nell'uomo empirico e nella disposizione interiore della sua anima (mito della biga)⁸.

Per la Grecia antica, la forma massima della bellezza era costituita dal corpo umano nella sua versione maschile⁹. Anche per questo, in ordine all'avviamento alla filosofia, assumeva così tanta importanza il rapporto omofilo¹⁰. È quindi lecito chiedersi come possa Socrate aver costituito per i suoi discepoli il punto di avvio nel cammino paidetico verso la Bellezza, dal momento che egli non ha avuto un corpo bello, e in che modo egli sia stato implicato in tutta la sua corporeità in questo processo. Come la sua ironia e la sua ignoranza, anche la proverbiale bruttezza di Socrate immette l'interlocutore in una dinamica di ricerca¹¹. Dirà Socrate ad Alcibiade:

⁶ Cfr. J.M. RIST, *Plato's 'Earlier Theory of Forms'*, in "Phoenix", 29 (1975), pp. 336-357.

⁷ «I beni più grandi ci vengono da una mania concessa per dono degli dèi» (PLATONE, *Fedro*, 244a 6-8); cfr. J.M. RIST, *Eros e Psyche. Studi sulla filosofia di Platone, Plotino e Origene*, trad. it. E. Peroli, Vita e Pensiero, Milano 1995, pp. 31-36.

⁸ Cfr. J.M. RIST, *Plato Says That We Have Tripartite Souls. If He Is Right, What Can We Do About It?*, in M.-O. GOULET-CAZÉ ET AL. (a cura di.), *Chercheurs de sagesse: Hommage a Jean Pepin*, Institut d'études augustiniennes, Paris 1992, pp. 103-124; ID., *Real Ethics. Reconsidering the Foundations of Morality*, Cambridge University Press, Cambridge 2002, pp. 95-118; J. MOLINE, *Plato's Theory of Understanding*, University of Wisconsin Press, Madison 1981, pp. 53-78; G.R.F. FERRARI, *Listening to the Cicadas. A Study of Plato's Phaedrus*, Cambridge University Press, Cambridge 1990, pp. 200-201.

⁹ Fino circa alla morte di Socrate. Solo con Prassitele la figura femminile emerge per rappresentare alcune divinità.

¹⁰ Anche se nelle *Leggi* (636a-c; 836c-e) Platone rigetta l'omosessualità, cfr. J.M. RIST, *Plato and Professor Nussbaum on Acts 'Contrary to Nature'*, in M. JOYAL (a cura di), *Studies in Plato and the Platonic Tradition. Essays Presented to John Whittaker*, Ashgate, Aldershot 1997, pp. 65-79; K.J. DOVER, *L'omosessualità nella Grecia antica*, trad. it. M. Menghi, Einaudi, Torino 1985; A.W. PRICE, *Love and Friendship in Plato and Aristotle*, Clarendon Press, Oxford 1990, pp. 224-225; D. O'CONNOR, *The Erotic Self-Sufficiency of Socrates*, in P.A. VANDER WAERDT (a cura di), *The Socratic Movement*, Cornell University Press, Ithaca-London 1994, pp. 151-180.

¹¹ Cfr. G. VLASTOS, *Socrates. Ironist and Moral Philosopher*, Cambridge University Press, Cambridge 1991; T.C. BRICKHOUSE-N.D. SMITH, *The Philosophy of Socrates*, Westview Press, Boulder 2000; C. KAHN, *Aeschines on Socratic Eros*, in P.A. VANDER WAERDT (a cura di), *The Socratic Movement*, ed. cit., pp. 87-106; L. ROSSETTI, *Ricerche sui dialoghi socratici di Fedone e Euclide*, in "Hermes", 108 (1980), pp. 183-200.

«Tu vedesti in me una bellezza straordinaria, molto superiore alla tua avvenenza fisica»¹²,

quella che

«[...] sempre è, che non nasce né perisce, non cresce né diminuisce; qualcosa, inoltre, che non è bello da un lato e dall'altro brutto, né talora bello e talora no, né bello in relazione ad una cosa e brutto in relazione a un'altra, né bello in una parte e brutto in un'altra parte, né quasi che possa essere bello per alcuni e brutto per altri»¹³.

La bruttezza di Socrate è dunque tesa a denunciare un problematico collegamento tra la ricerca della vera Bellezza e la corporeità, collegamento che in Socrate ha un punto saliente nella sua *sophrosyne*, il punto quanto mai problematico e intrigante per la riflessione in genere circa il rapporto tra anima e corpo¹⁴.

Alla fine del cammino filosofico platonico però la Bellezza non sembra avere più nessuna relazione con il corpo dell'altro e con la relazione personale (di cui è indice il termine "contramore", *anteros*, un neologismo creato da Platone per indicare l'amore dell'amato; un amore "di ritorno" e di intensità minore) con chi ha suscitato il cammino. Essa anzi lascia il posto ad una sua aporetica relazione con il Bene, intravisto dall'ultimo Platone come il limite perfetto, la misura di ogni cosa, ma anche come muro di separazione in una mistica impersonale della visione¹⁵.

Oggetto di passione erotica, la Bellezza, nonostante il suo carattere radiante, è impersonale e incorporea e non ha intenzionalità benevolente¹⁶.

Inutile ricordare che, sebbene la verità sulla Bellezza provenga dalla sapienza femminile di Diotima, questa è una voce senza corpo, un corpo assente nel *Simposio*, una figura letteraria, una costruzione narrativa maschile con la sola funzione (rassicurante) di completare la voce narrante maschile¹⁷.

¹² PLATONE, *Simposio*, 218e.

¹³ PLATONE, *Simposio*, 211a 1-5.

¹⁴ Cfr. C. OSBORNE, *Eros Unveiled. Plato and the God of Love*, Clarendon Press, Oxford 1994.

¹⁵ Cfr. A.J. FESTUGIÈRE, *Contemplation et vie contemplative selon Platon*, Vrin, Paris 1936; J.P. VERNANT, *One... Two... Three: Eros*, in D.M. HALPERIN-J.J. WINKLER-F.I. ZEITLIN (a cura di), *Before Sexuality. The Construction of Erotic Experience in the Ancient Greek World*, Princeton University Press, Princeton 1990, pp. 465-478, qui pp. 469-470; G. SALMERI, *Il discorso e la visione. I limiti della ragione in Platone*, Studium, Roma 1999; S. LILLA, *Clement of Alexandria. A Study in Christian Platonism and Gnosticism*, Oxford University Press, Oxford 1971, pp. 114-117. Il problema fondamentale in Platone è che il mondo delle Forme e quello divino hanno diversa origine concettuale: il mondo divino mantiene il collegamento con la religione popolare greca, mentre il mondo delle Forme è un postulato della sua filosofia. Così Platone ammette in un certo senso la personalità degli dèi e la loro azione per gli uomini, ammette una certa "provvidenza" (cfr. PLATONE, *Apologia di Socrate*), ma questo mondo è diverso da quello delle Forme. Nella contemplazione delle Forme gli dèi diventano divini, ma i filosofi no, perché non si assimilano alle Forme ma agli dèi.

¹⁶ Cfr. anche PLATONE, *Timeo*, 39e 7, 29a e 37a; *Filebo*, 27b, 30c e 30e; *Leggi*, 897b e 898a; in *Leggi*, 904e-905b, il Principio metafisico non fa molto di più che contribuire in qualche modo alla punizione dei trasgressori.

¹⁷ Varie identificazioni tra Diotima e Aspasia si poggiano sulle affermazioni del *Menesseno*; cfr. J.M. RIST, *The Mind of Aristotle. A Study in Philosophical Growth*, University of Toronto Press, Toronto-Buffalo-London 1989, p. 193 n. 5, il quale, sulla base di *Pap. Oxy.* 3656, allude al fatto che il nome di Diotima

2. Stoici

La divaricazione tra eros e dominio di sé si tematizza in modo particolare nello stoicismo, nel quale lo scopo della vita del saggio si formalizza nel termine tecnico di *apatheia*¹⁸. Qui l'eros perde ogni riferimento alla sua potenza divina e ispiratrice (la divina mania) e la sessualità diventa un “indifferente” (*adiaphoros*) per il saggio, il quale persegue strenuamente, anche nell'eros, l'unico bene della virtù, cioè la costituzione della relazione di amicizia¹⁹. L'eros è una «[...] tendenza a fare amicizia che il bello suscita al suo apparire»²⁰.

Stranamente, tuttavia, le teorie stoiche sulla percezione della bellezza non si armonizzano del tutto con questo nuovo concetto di eros, il quale si sta evidentemente trasformando, senza riuscire ad abbandonare del tutto le sue eredità platoniche. Resta infatti un elemento di trascendenza, di dono, tradito dal termine *emphainomenon*²¹, ma a conti fatti incompatibile con il monismo cosmico e antropologico stoico.

Gli stoici separano l'eros dalla connessione platonica alla Bellezza e alla divinità, intendendolo solo come amicizia reciproca.

A fronte del primo stoicismo, tendenzialmente anti-istituzionale, la seconda fase dello stoicismo (Musonio Rufo) restringe al modello matrimoniale l'esercizio dell'eros, mentre la terza fase (Seneca ed Epitteto) intende la sessualità come *pathos*, da evitare quindi ad ogni costo, permettendo l'eros solo all'interno del matrimonio e ai soli fini della procreazione.

potrebbe riferirsi alle due allieve dell'Accademia platonica di cui si ricordano ancora i nomi; cfr. anche C. KAHN, *Aeschines*, ed. cit., p. 100 n. 42. Sul significato della “femminilità” di Diotima cfr. D.H. HALPERIN, *Why is Diotima a Woman? Platonic Eros and the Figuration of Gender*, in D.M. HALPERIN-J.J. WINKLER-F.I. ZEITLIN (a cura di), *Before Sexuality*, ed. cit., pp. 259-308.

¹⁸ Cfr. G. BARDY, *Apatheia*, in *Dictionnaire de spiritualité*, vol. 1, Beauchesne, Paris 1936, coll. 727-746; T. RÜTHER, *Die sittliche Forderung der Apatheia in den beiden ersten christlichen Jahrhunderten und bei Klemens von Alexandrien. Ein Beitrag zur Geschichte des christlichen Vollkommenheitsbegriffes*, Herder, Freiburg 1949; P. DE LABRIOLLE, *Apatheia*, in *Reallexicon für Antike und Christentum*, vol. 1, Hiersemann, Stuttgart 1950, coll. 484-487; M. SPANNEUT, *Apatheia ancienne, apatheia chrétienne. I^{re} partie: L'apatheia ancienne*, in *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, vol. 36.7, de Gruyter, Berlin-New York 1994, pp. 4641-4717; P. MIQUEL, *Apatheia*, in ID., *Lessico del deserto. Le parole della spiritualità*, trad. it. V. Lanzarini, Qiqajon, Magnano 1998, pp. 145-171; M. SHERIDAN, *The Controversy over Apatheia: Cassian's Sources and His Use of Them*, in “*Studia Monastica*”, 39 (1997), pp. 287-310; J.M. RIST, *The Stoic Concept of Detachment*, in ID., (a cura di), *The Stoics*, University of California Press, Berkeley-Los Angeles-London 1978, pp. 259-272.

¹⁹ Cfr. M. NUSSBAUM, *Eros and The Wise: The Stoic Response to a Cultural Dilemma*, in J. SIHVOLA-T. ENGBERG-PEDERSEN, *The Emotions in Hellenistic Philosophy*, Kluwer, Dordrecht 1998, pp. 271-104, qui pp. 286-288; cfr. anche M. NUSSBAUM-J. SIHVOLA (a cura di), *The Sleep of Reason. Erotic Experience and Sexual Ethics in Ancient Greece and Rome*, University of Chicago Press, Chicago 2002, pp. 55-94.

²⁰ *Stoicorum Veterum Fragmenta*, III, 718 e 716.

²¹ *Ibidem*, III, 650.

3. Letteratura biblica

Nella letteratura biblica la bellezza non è mai direttamente e immediatamente applicata a Dio, il quale è considerato sempre assolutamente trascendente. Dio è creatore della bellezza ed essa a lui rimanda («Dalla grandezza e dalla bellezza delle creature per analogia si contempla il loro artefice» [*Sap* 13,5]). Ma la bellezza apparente si accompagna anche alla malasorte di un desiderio sempre considerato peccaminoso. Dio ha a che fare con la bellezza, nei testi biblici ma Egli stesso di per sé non è mai identificato con essa: JHWH sembra restare sempre oltre: «maestà e bellezza sono davanti a lui» (*Sal* 96,6; cfr. *1Cr* 16,27).

Piuttosto è il concetto di *doxa*, che significando la magnificenza, implica anche la bellezza, ma indica in particolare il manifestarsi di Dio nella storia della salvezza, negli eventi²². Nei testi biblici appare una grande separazione tra la gloria divina e la bellezza umana fisica. La bellezza cosmica è riconosciuta come opera di Dio e a lui rimanda (*Sap* 13,5; *Rm* 1,20), ma la seconda è ambigua e «perverte chi la desidera» (*Dn* 13,56).

Assiomatica d'altra parte sembra diventare la separazione tra bellezza femminile e sapienza: la bella donna è collegata alla prostituzione (*Pr* 6,25), alla vanità (*Pr* 31,30), alla mancanza di senno (*Pr* 11,22).

La condanna dell'ambiguità della bellezza fisica femminile è esplicitata con durezza nel lungo e drammatico testo di *Ez* 16. La bellezza è un dono di Dio, ma ha un legame immediato con la sessualità e il peccato.

La bellezza fisica umana non appare avere mai un valore particolare, eccetto che nel *Cantico dei cantici*, libro che però entra nel canone solo a prezzo di una interpretazione allegorica²³.

Nella letteratura ellenistica, la sapienza, da attributo divino tende ad ipostatizzarsi: la divina Sophia ha bellezza, viene desiderata dall'uomo in modo erotico, «Questa ho amato e ricercato fin dalla mia giovinezza, ho cercato di prendermela come sposa, mi sono innamorato della sua bellezza» (*Sap* 8,2; cfr. *Sap* 13,5).

Ma il divieto del decalogo *ouk epitymeseis*, verrà inteso nel senso di “non concupire”, platonicamente inteso come negazione di quel desiderio incontrollato del piacere sessuale, con l'aggravante (di provenienza giudaica) della disobbedienza a Dio. K. Gaça

²² Cfr. G. VON RAD, “*doxa*”. *Kabôd nell'Antico Testamento*, in *Grande lessico del Nuovo Testamento*, vol. 2, Paideia, Brescia 1966, coll. 1358-1370, qui coll. 1361 e 1363; C. WESTERMANN, *kbd, Essere pesante*, in *Dizionario teologico dell'Antico Testamento*, vol. 1, Marietti, Torino 1978, coll. 686-701, qui col. 701; P.J. SHERRY, *Schönheit II*, in *Theologische Realenzyklopädie*, vol. 30, de Gruyter, Berlin 1999, pp. 240-247; G. WEHMEIER-D. WETTER, *bādār, Splendore*, in *Dizionario teologico dell'Antico Testamento*, vol. 1, ed. cit., coll. 407-409; A. SISTI, *Bellezza*, in *Nuovo dizionario di teologia biblica*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1988, pp. 161-168.

²³ Cfr. A. LACOCQUE, *Subversives. Un pentateuque de femmes*, Cerf, Paris 1992; ID. *Romance, She Wrote. A Hermeneutical Essay on Song of Songs*, Trinity Press International, Harrisburg 1998; A. ROBERT-R.-J. TURNAY-A. FEUILLET, *Le cantique des cantiques. Traduction et commentaire*, Gabalda, Paris 1963; D. LYS, *Le plus beau chant de la création: commentaire du cantique des cantiques*, Cerf, Paris 1968; G. GARBINI (a cura di), *Cantico dei cantici. Testo, traduzione, note e commento*, Paideia, Brescia 1992; A. NICCACCI, *La casa della sapienza. Voci e volti della sapienza biblica*, San Paolo, Cinisello Balsamo, 1994; G. RAVASI, *Il cantico dei Cantici. Commento e attualizzazione*, EDB, Bologna 1992; L. MAZZINGHI, «Quanto sei bella amica mia!». *Il cantico dei Cantici e la bellezza del corpo*, in “Parola Spirito e Vita”, 44 (2001), pp. 35-50.

ha dimostrato come il *primo* comandamento determini poi un forte aggancio, fatale, tra monoteismo, fedeltà e condotta sessuale in tutto il Primo Testamento²⁴. La fedeltà all'unico Dio e l'obbedienza a lui vengono collegate al divieto di pratiche sessuali fuori del popolo. Inoltre, vengono usate metafore di fornicazione e adulterio per parlare dell'infedeltà cultica: questo ha un impatto psicologico molto forte sulla concezione delle donne e sull'agire morale sessuale. Forse proprio a causa di questa tendenza, ad Alessandria troviamo un fatto sconcertante: nella LXX il sesto comandamento di *Es* 20 e di *Dt* 5 viene collocato prima di “non uccidere” e di “non rubare”. Anche il libro della *Sapienza* accosta il disordine sessuale all'idolatria (*Sap* 14,23-28), come avviene anche in Filone.

4. Filone Alessandrino

Con Filone Alessandrino, originale e unico rappresentante di un platonismo medio giudaico, fortemente debitore allo stoicismo, viene tematizzata la separazione tra piacere fisico e divina mania dell'eros a causa di un monismo teo-antropologico²⁵: Dio è impassibile e maschio; l'uomo è tale essenzialmente nel *nous*, il quale è creato ad immagine di Dio (*Gn* 1,27) quindi *apathes*, maschio, vergine. Il corpo e l'affettività sono invece femminili perché, come la donna (“creata dopo”), secondari alla natura dell'uomo, e non ereditano un destino comune a quello del *nous* (che è vergine ovvero asessuato, previo alla separazione in maschio-femmina). Il piacere è identificato al peccato originario²⁶.

Adamo è l'intelletto, Eva è la sensazione, creata come “aiuto”, e il serpente è la causa del peccato. Questi parla con Eva (responsabile principale della caduta di Adamo)²⁷. Il piacere dunque, nel *De opificio mundi*, è identificato con il serpente²⁸, esso determina i rapporti tra il primo uomo e la prima donna²⁹ e quindi tra l'intelletto e la sensazione e sbilancia il rapporto verso la sensualità.

Una ulteriore divaricazione avviene quindi tra maschio e corpo e tra *nous* e donna. “Femminile” diventa sinonimo di negativo e il piacere sessuale viene identificato col peccato adamitico di biblica memoria. Ciò implica ricadute sulla morale sessuale, i cui effetti resteranno devastanti sulla spiritualità e la morale cristiana successiva³⁰. Troviamo così formate le tradizionali incompatibilità tra divinità e femminilità, tra sessualità e

²⁴ Cfr. K.L. GAÇA, *The Making of Fornication. Eros, Ethics, and Political Reform in Greek Philosophy and Early Christianity*, University of California Press, Berkeley-Los Angeles 2003.

²⁵ Cfr. D.T. RUNIA, *Filone di Alessandria nella prima letteratura cristiana. Uno studio d'insieme*, trad. it. R. Radice, Vita e Pensiero, Milano 1999; dedicato a Filone è l'intero volume 21.1 di *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt* (de Gruyter, Berlin-New York 1984), con studi specifici su vari aspetti del suo pensiero.

²⁶ Cfr. FILONE ALESSANDRINO, *Legum allegoriae*, III, 113 e ID., *De opificio mundi*, 152.

²⁷ C'è da chiedersi quanto potente sia stato l'impatto di questa simbologia sul pensiero della cultura cristiana successiva.

²⁸ Cfr. FILONE ALESSANDRINO, *De opificio mundi*, 158.

²⁹ *Ibidem*, 161.

³⁰ R.A. BAER, *Philo's Use of the Categories Male and Female*, Brill, Leiden 1970.

amore divino: scomposizioni che resteranno normanti nella cristianità fino al XIX secolo³¹.

La bellezza terrena e umana non ha più nulla di positivo: essa viene in parte bandita assieme ai simposi e all'amore omosessuale platonico, considerato solo orgiastico. La bellezza nel suo aspetto positivo è solo quella trascendente, spiritualizzata, incorporea. Il corpo viene considerato una massa materiale, come il legno³², secondo un uso esagerato dell'antropologia divisiva platonica. Il filosofo quindi che *ama il bello* avrà a cuore l'anima e trascurerà il corpo che è veramente un cadavere (*nekros*); egli curerà solo la parte migliore, cioè l'anima³³.

Si sancisce così il grande divorzio tra bellezza umana e divina mania.

Per la prima volta però nella tradizione "platonica" la Forma della Bellezza è identificata con il Dio personale biblico. Dio è l'Ingenerato³⁴, «Colui che solo è bello»³⁵. Le anime in stato di contemplazione sono possedute dall'eros per il bene supremo³⁶. In Filone abbiamo così la reciprocità tra Dio personale ed essere umano³⁷, che non era presente in Platone, benché si tratti di una reciprocità verticale³⁸.

A causa di una concezione subordinante della donna, Filone mascolinizza la Sapienza divina-Logos stoico:

«Ma come si può essere nel giusto chiamando "padre" la Sapienza, Figlia di Dio? Forse perché il nome della Sapienza è femminile, ma è maschile la sua natura? In effetti, tutte le virtù hanno appellativi femminili ma esplicano poteri e attività di uomini pienamente compiuti. Perché ciò che viene dopo Dio, fosse anche tra tutte le altre cose la più venerabile, occupa il secondo posto, e a esso è stato attribuito un nome femminile a indicare insieme il contrasto con quello dell'Ente creatore dell'universo, considerato maschile [...], infatti il femminile è in una condizione di inferiorità e di subordinazione rispetto al maschile che detiene sempre la preminenza»³⁹.

Il "prisma" Filone risulta praticamente prescrittivo per la successiva ricezione patristica della LXX.

5. *Gli inizi dell'epoca cristiana*

Quando Aglaia entra nell'epoca cristiana, porta con sé ancora le splendide promesse di alleanze eterne dei temi che la caratterizzano (soprattutto quella tra desiderio spirituale e unione con Dio), ma anche e soprattutto le ferite dei rapporti spezzati che lungo la storia ne hanno dilacerato il corpo in mille direzioni.

³¹ Cfr. K.E. BØRRESEN, *From Patristics to Matristics. Selected Articles on Christian Gender Models*, Herder, Roma 2002.

³² Cfr. FILONE ALESSANDRINO, *De posteritate Caini*, 26.

³³ Cfr. FILONE ALESSANDRINO, *Legum allegoriae*, III, 72.

³⁴ Cfr. FILONE ALESSANDRINO, *Quod deterius potiori insidiari soleat*, 158.

³⁵ Cfr. FILONE ALESSANDRINO, *De posteritate Caini*, 182.

³⁶ Cfr. FILONE ALESSANDRINO, *De fuga et inventione*, 195.

³⁷ *Ibidem*, 97.

³⁸ Cfr. C. Noack, *Gottesbewußtsein. Exegetische Studien zur Soteriologie und Mystik bei Philo von Alexandria*, Mohr Siebeck, Tübingen, 2000.

³⁹ FILONE ALESSANDRINO, *De fuga et inventione*, 51.

Tra i primi tentativi di una ricomposizione dei vari fasci di luce di Aglaia ci sono le provvisorie armonizzazioni della teologia patristica, che non restano prive di “assorbimenti”.

La bellezza fisica è ormai assiomaticamente sospetta, la bella donna viene indissolubilmente collegata al peccato e al piacere sessuale; viene esaltata però la bellezza cosmica o della gloria (cfr. *Eb* 1-2), forse perché impersonale e quindi fuori da ogni sospetto di amore illecito. Anche il tema platonico dell'*anteros* quindi, ovvero della reciprocità, viene a mancare, perché sentito troppo legato a contesti omosessuali e l'esercizio della sessualità è sopportato solo all'interno di una ferrea morale matrimoniale procreativa, ereditata dalla morale imperiale. Un'ondata di rigorismo precettista si scaglia alla regolazione/soppressione di ogni esposizione dei contegni femminili⁴⁰; spinte encratite dilacerano anche il fidanzamento tra desiderio e ispirazione divina⁴¹. La bellezza spirituale si svuota della “divina mania”, conformandosi pian piano alla limitata sfera di una rigida precettistica regolamentativa⁴².

La donna non è considerata a tutti gli effetti un vero esponente dell'umanità creata ad immagine di Dio (subordinazionismo creaturale)⁴³ e metafore divine al femminile trovano solo piccole fenditure («E mentre la realtà ineffabile di Lui è Padre, la sua pietà per noi si è fatta madre»)⁴⁴. Dio e il Logos in definitiva restano maschili. Nel genere letterario dedicato alla toletta delle donne compaiono tendenze misogine nei confronti di ogni espressione peculiare di ciò che è considerato “femminile”, di cui è esempio il noto testo di Tertulliano che esordisce così: «Tu, donna non sai di essere Eva?»⁴⁵.

Il Vangelo di Giovanni aveva dichiarato che il «Logos si fece carne [...] pieno di grazia e verità e dalla sua pienezza abbiamo ricevuto grazia su grazia» (*Gv* 1,14.16).

Una tale grazia divina si riconcilia col corpo e con la grazia, ma resta scollegata dalla femminilità e dalla bellezza⁴⁶. Gesù Cristo infatti è identificato al servo senza bellezza di cui parlava *Is* 53,3: «non ha apparenza né bellezza per attirare i nostri sguardi [...]».

⁴⁰ Cfr. A. ROUSSELLE, *Porneia. De la maîtrise du corps à la privation sensorielle*, PUF, Paris, 1983.

⁴¹ Cfr. T.H.C. VAN EIJK, *Marriage and Virginity, Death and Immortality*, in J. FONTAINE-C.

KANNENGISSER (a cura di), *Epektasis. Mélanges patristiques offerts au Cardinal Jean Daniélou*, Beauchesne, Paris 1972, pp. 209-235.

⁴² Cfr. J.M. PRIEUR, *L'éthique sexuelle et conjugale des chrétiens des premiers siècles et ses justifications*, in “Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses”, 82 (2002), pp. 267-282.

⁴³ Si riconosceranno nei termini “subordinazionismo creaturale” ed “equivalenza redentiva” i concetti conati da K.E. BØRRESEN, *Subordination et equivalence. Nature et rôle de la femme d'après Augustin et Thomas d'Aquin*, Universitetsforlaget-Maison Mame, Oslo-Paris 1968.

⁴⁴ CLEMENTE ALESSANDRINO, *Quis dives salvetur?*, 37,2.

⁴⁵ TERTULLIANO, *De cultu feminarum*, I, 1. Cfr. K. ASPEGREN, *The Male Woman. A Feminine Ideal in the Early Church*, a cura di R. Kieffer, Almqvist & Wiksell International, Stockholm 1990; K. VOGT, *'Becoming Male': a Gnostic, Early Christian and Islamic Metaphor*, in K.E. BØRRESEN-K. VOGT (a cura di), *Women's Studies of the Christian and Islamic Traditions. Ancient, Medieval and Renaissance Foremothers*, Springer, Dordrecht 1993; E. GIANNARELLI, *La tipologia femminile nella biografia e nell'autobiografia cristiana del IV secolo*, Istituto storico italiano per il Medio Evo, Roma 1980; S. ISETTA, *Tematiche patristiche del De cultu feminarum*, in U. MATTIOLI (a cura di), *La donna nel pensiero cristiano antico*, Marietti, Genova 1992, pp. 247-277; M.Y. MACDONALD, *Early Christian Women and Pagan Opinion. The Power of Hysterical Woman*, Cambridge University Press, Cambridge 1996.

⁴⁶ Nei cosiddetti studi sulla cristologia sapienziale, si riconosce che il Logos incarna una forma femminile divina, quella della divina Sapienza veterotestamentaria, cfr. E. JOHNSON, *Jesus, The Wisdom of*

Non posso entrare qui a considerare come le motivazioni teologiche tese a giustificare la bruttezza di Gesù contribuiranno ad una sorta di riabilitazione del brutto nella storia dell'arte occidentale⁴⁷. Ci limitiamo a dire che il ripugnante evento del Messia ingloriosamente morto sulla croce offre il manico ad un pesante attacco del paganesimo alla fede cristiana, proprio nel momento in cui il credo cristiano tenta di presentarsi come filosofia.

6. Origene

Sappiamo che Celso scagliò un duro attacco all'incarnazione di Cristo proprio sulla base del testo di Is 53 affermando che

«se uno spirito divino era in un corpo, esso avrebbe dovuto superare completamente gli altri corpi in bellezza»⁴⁸.

Su questo punto Origene risponderà con una delle dottrine più delicate della sua articolata cristologia, quella di Gesù polimorfo⁴⁹. Il Gesù terreno, cioè, ha assunto diverse forme (brutta, bella) in dipendenza del progresso spirituale di coloro che lo guardavano, adattandosi ad essi e alle loro capacità.

Con la sua mistica sponsale, rielaborata allegoricamente dal *Cantico dei cantici*, anche il tema dell'eros si sovrappone in Origene all'amore biblico. Per il Nostro non fa differenza se si parli di eros o agape perché il significato è lo stesso. Il volto di un Dio personale, Padre amoroso, scardina anche la prerogativa dell'impassibilità e lo fa esclamare «Nemmeno il Padre è impassibile»⁵⁰. Lo stato di perfezione è simboleggiato

God. A Biblical Basis for Non-androcentric Christology, in "Ephemerides theologicae lovanienses", 61 (1985), pp. 261-294, qui p. 261 n. 1, con ampia bibliografia sul tema; L. MALCOM, *On Not Three Male Gods: Retrieving Wisdom in Trinitarian Discourse*, in "Dialog. A Journal of Theology", 49 (3/2010), pp. 238-247.

⁴⁷ A. GRILLMEIER, *Der Logos am Kreuz. Zur christologischen Symbolik der älteren Kreuzigungsdarstellung*, Hueber, München 1956; J. TAUBES, *La giustificazione del brutto nella tradizione cristiana delle origini*, in Id., *Messianismo e cultura. Saggi di politica, teologia e storia*, trad. it. E. Strimilli, Garzanti, Milano 2001, pp. 255-281; cfr. anche il mio *Sfiguramento e trasfigurazione. Un apporto teologico per comprendere la «Body Art»?*, in "Reportata. Passato e presente della teologia", 7 (2009), <http://mondodomani.org/reportata/zorzi10.htm>.

⁴⁸ ORIGENE, *Contra Celsum*, VI, 75.

⁴⁹ Cfr. T.J. PRIETO FERNANDEZ, *La polimorfia de Cristo. Su utilización en la literatura cristiana antigua (siglos I al III)*, Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca 2009; J.E. MÉNARD, *Transfiguration et polymorphie chez Origène*, in J. FONTAINE-C. KANNENGISSER (a cura di), *Epektasis*, ed. cit., pp. 367-372; J. MCGUCKIN, *The Changing Forms of Jesus*, in L. LIES (a cura di), *Origeniana Quarta: die Referate des 4. Internationalen Origeneskongresses (Innsbruck, 2-6 September 1985)*, Tyrolia, Innsbruck-Wien 1987, pp. 215-222; P. FOSTER, *Polymorphic Christology: its Origins and Development in Early Christianity*, in "Journal of Theological Studies", 58 (1/2007), pp. 66-99.

⁵⁰ ORIGENE, *Homiliae in Ezechielem*, VI,6. Cfr. T. KOBUSCH, *Kann Gott leiden? Zu den Philosophischen Grundlagen der Lehre von der Passibilität Gottes bei Origene*, in "Vigiliae Christianae", 46 (1992), pp. 328-333; L. PERRONE, *La passione della carità: il mistero della misericordia divina secondo Origene*, in "Parola, Spirito e Vita", 29 (1994), pp. 223-235; B. PSEPHTOGAS, *La passion de Notre-Seigneur Jésus-Christ dans la théologie d'Origène*, in H. CROUZEL-A. QUACQUARELLI (a cura di), *Origeniana Secunda: second colloque international des études origeniennes (Bari, 20-23 septembre 1977)*, Edizioni dell'Ateneo, Roma 1980, pp. 309-321; J.E. MÉNARD, *Transfiguration et polymorphie chez Origène*, ed. cit.; J. MCGUCKIN, *The Changing Forms of Jesus*, ed.

dalla sposa del *Cantico*, colei che è presa dall'eros per la bellezza del Logos e che si unisce a lui in una comunione perfetta e (forse) estatica⁵¹. Con buona pace del testo paolino di Ef 3,14, lo stato maturo del credente è simboleggiato da quello femminile.

7. Metodio

Metodio di Olimpo continua nel suo *Simposio* il riaccostamento tra eros e bellezza coniugando i temi sponsali del *Cantico* e del *Salmo* 44 con la tematica della castità (*hagneia*) che diviene anche sinonimo di una bellezza psicofisica⁵².

Metodio ha assunto una posizione dai toni originali circa il destino del corpo e le responsabilità di questo nei confronti del peccato. Questa originalità si mostra in modo particolare riguardo a due punti del suo uso del concetto di castità: da una parte esso gli permette di mostrare che la natura del corpo può essere indotto al bene (e tale capacità del corpo di essere docile all'azione dello Spirito nega ogni dualismo platonizzante o gnostico); dall'altra Metodio estende il concetto di castità alla sfera spirituale, togliendolo così dalla restrizione alla mera sfera sessuale/genitale.

Il termine “castità” in Metodio è da intendersi in senso ampio come ideale che abbraccia tutte le virtù della vita spirituale cristiana, in quanto lotta contro le passioni sotto la guida della meditazione delle Scritture. Il suo *Simposio* va considerato un manuale di dottrina cristiana, filosofia e teologia, unificato sotto il tema della castità. La complessità del concetto di *hagneia* metodiana «coinvolge anima e corpo nello slancio dell'essere umano verso le altezze di Dio [...] coincidente con l'amore del bello [...] essa è il punto di arrivo della concezione impostata da Platone nell'ultima parte del suo dialogo, circa l'eros come desiderio di generare nel bello»⁵³. Questa novità poggia su una antropologia maggiormente unitaria che porta Metodio ad una riflessione a tutto tondo sulla corporeità, che sfocia nel suo trattato *Sulla Resurrezione*⁵⁴.

cit.; M.I. DANIELI, *Gesù*, in A. MONACI CASTAGNO (a cura di), *Origene. Dizionario. La cultura, il pensiero, le opere*, Città Nuova, Roma 2000, pp. 192-195; M. EICHINGER, *Die Verklärung Christi bei Origenes. Die Bedeutung des Menschen Jesus in seiner Christologie*, Herder, Wien 1969.

⁵¹M. SIMONETTI, *Origene*, in E. ANCILLI-M. PAPAROZZI (a cura di), *La mistica. Fenomenologia e riflessione teologica*, 2 voll., Roma 1984, vol. 1, pp. 257-280; M. SIMONETTI, *La mistica di Origene*, in ID., *Origene esegeta e la sua tradizione*, Morcelliana, Brescia 2004, pp. 29-50.

⁵² Cfr. M.B. ZORZI, *La reinterpretazione dell'eros platonico nel Simposio di Metodio d'Olimpo*, in “Adamantius”, 9 (2003), pp. 102-127.

⁵³ Cfr. E. PRINZIVALLI, *Desiderio di generazione e generazione del desiderio. Metodio d'Olimpo e le polemiche sull'Eros tra III e IV secolo*, in S. PRICOCO (a cura di), *L'Eros difficile. Amore e sessualità nell'antico cristianesimo*, Rubbettino, Soveria Mannelli 1998, pp. 39-66; mi permetto di rimandare ai miei diversi studi su questa tematica: *Castità e generazione nel bello. L'eros nel Simposio di Metodio d'Olimpo*, in “Reportata. Passato e presente della teologia”, 1 (2003), <http://mondodomani.org/reportata/zorzi02.htm>; *La personalità delle vergini e l'epilogo del Simposio di Metodio d'Olimpo: una critica all'encratismo*, in “Reportata. Passato e presente della teologia”, 1 (2003), <http://mondodomani.org/reportata/zorzi03.htm>; *Metodio d'Olimpo, un autore “minore”?*, in “Révue d'études augustiniennes et patristiques”, 52 (2006), pp. 31-56; cfr. anche A. BRIL, *Plato and the Symptotic Form in the Symposium of St. Methodius of Olympus*, in “Journal of Ancient Christianity”, 9 (2005), pp. 279-302.

⁵⁴ METODIO D'OLIMPO, *La resurrezione*, a cura di B.S. Zorzi e M. Mejnzer, Città Nuova, Roma 2010.

8. Plotino

Con Plotino abbiamo una certa ricomposizione tra dimensione mondana della bellezza (anche nella sua valenza naturale, femminile e affettiva), eros e divinità⁵⁵. La bellezza infatti diventa una ipostasi divina e la divinità viene pensata per la prima volta nella storia della filosofia come “infinita”. Non è un caso che nei suoi scritti ricompaia l’arcaico termine *aglaia* ad indicare il trabordare dell’Uno. La dimensione sensoriale “estetica” e affettiva è alzata alla dignità spirituale e il cammino filosofico, attraverso l’intelletto intuitivo amoroso, fa il suo salto nella mistica di unione, che si sostituisce alla visione platonica⁵⁶. La metafora stessa (e non il concetto) viene elevata alla più alta capacità di espressione dell’esperienza di unione con l’Uno, unione che viene formulata smalzatamente nei termini della più intensa reciprocità sessuale⁵⁷. La questione della personalità o impersonalità del primo principio e quindi di una reale reciprocità tra dio e uomo resta però drammaticamente irrisolta.

9. Gregorio di Nissa

Gregorio di Nissa arriva ad applicare la bellezza all’intera natura divina trinitaria. Gregorio sposta nella facoltà desiderante (*epithumia*) il luogo della capacità umana di Dio. Lo stesso limite creaturale umano (il *diastema*), nel suo infinito riproporsi come bisogno, viene trasformato dalla grazia e bellezza di Dio che si donano costituendo il perpetuo appagamento della creatura (la cosiddetta dottrina dell’*epektasis*). La mutevolezza della nostra natura si trasforma nel continuo accrescimento verso il meglio. La bellezza umana appare come un’opera dinamica di ricreazione, opera della grazia divina, perché «Dio ci ha fatto risplendere della sua grazia, luce e bellezza»⁵⁸.

Benché la sessualità resti nel sistema gregoriano incoerentemente fuori dalla creazione ad immagine di Dio, una accezione così positiva data al desiderio umano costituisce, allo stesso tempo, la massima enfattizzazione di quel tema che la filosofia aveva

⁵⁵ PLOTINO, *Enneadi*, VI,8,15. Cfr. J.M. RIST, *Pseudo-Dionysius, Neoplatonism and the Weakness of the Soul*, in H.J. WESTRA (a cura di), *From Athens to Chartres: Neoplatonism and Medieval Thought. Studies in Honour of Edouard Jeuneau*, Brill, Leiden-New York 1992, pp. 135-161; ID., *Back to the Mysticism of Plotinus: Some More Specifics*, in “Journal of the History of Philosophy”, 27 (2/1989), pp. 183-197.

⁵⁶ Rimando al mio *Dall’intelletto amoroso plotiniano all’eros liturgico dionisiano. Tra ragione e mistica nella tradizione neoplatonica*, in “Reportata. Passato e presente della teologia”, 11 (2/2013), <http://mondodomani.org/reportata/zorzi17.htm>.

⁵⁷ Cfr. J.M. NARBONNE, *Epekeina tes gnoseos: Le savoir d’au-delà du savoir chez Plotin et dans la tradition néoplatonicienne*, in TH. KOBUSCH-M. ERLER (a cura di), *Metaphysik und Religion: Zur Signatur des spätantiken Denkens. Akten des internationalen Kongresses vom 13.-17. März in Würzburg*, Saur, München-Leipzig 2002, pp. 477-490; J. DILLON, *Aisthesis Noete. A Doctrine of Spiritual Senses in Origen and Plotinus*, in ID., *The Golden Chain. Studies in the Development of Platonism and Christianity*, Variorum, Aldershot 1990, pp. 443-455.

⁵⁸ GREGORIO DI NISSA, *In Canticum canticorum*, VI,48,8-9.

“nostalgicamente” intuito, ma che non era riuscita a declinare compiutamente⁵⁹. Una tale dilatazione del desiderio, il riconoscimento del suo mutamento continuo, diventa infatti anche la dichiarazione più indubbia che l’unica possibilità della sua soddisfazione risiede in un Tu infinito che si conforma ai limiti della natura umana.

«Non si rattristi chi vede nella nostra natura la tendenza al cambiamento: trasformandosi sempre in un essere migliore [...] subisce un cambiamento che lo rende sempre più grande e migliore giorno dopo giorno e sempre più perfetto, senza farlo mai giungere all’estremo limite della perfezione. La vera perfezione consiste infatti proprio in questo, nel non fermarsi mai nella propria crescita e nel non circoscriverla entro un limite»⁶⁰.

10. *Dionigi Pseudo-Areopagita*

Con Dionigi Areopagita l’eros diventa uno dei nomi divini e spiega le relazioni intratrinitarie. Esso riprende le sue funzioni platoniche con dinamica ascendente, reciproca e provvidente⁶¹.

«Quando parliamo dell’amore, sia esso divino o angelico o intellettuale o animale o naturale, pensiamo ad una forza unitiva e connettiva, che muove le cose superiori a prendersi cura di quelle inferiori, quelle uguali ad un comune rapporto reciproco e quelle superiori, situate all’ultimo posto, a rivolgersi verso quelle migliori e poste in alto».⁶²

A causa del fatto che la dinamica intratrinitaria (*perichoresis*), la relazione di reciprocità, viene attribuita alle funzioni dell’eros, abbiamo un ricongiungimento tra eros e divinità. L’eros è l’amore con il quale le Persone divine si amano. Queste persone tuttavia appaiono come «due uomini e un terzo amorfo»⁶³.

11. *Culto mariano*

Uno dei luoghi di un tentativo, peraltro maldestro, di ricongiungimento tra femminilità e divinità è la formazione del culto mariano che avviene attorno al IV-VI secolo. Prendendo in prestito tutte le funzioni fino ad allora applicate allo Spirito Santo e poi alla Chiesa, Maria viene accostata, identificata e poi forse sostituita alla stessa Chiesa.

⁵⁹ Cfr. C. DESALVO, *L’«Oltre» nel Presente: la filosofia dell’uomo in Gregorio di Nissa*, Vita e Pensiero, Milano 1996; M. ZUPI, *Incanto e incantesimo del dire, Logica e/o mistica nella filosofia del linguaggio di Platone (Cratilo e Sofista) e Gregorio di Nissa (Contro Eunomio)*, Centro Studi S. Anselmo, Roma 2007.

⁶⁰ Gregorio di Nissa, *De perfectione christiana*, 114-115.

⁶¹ Cfr. J.M. RIST, *Pseudo-Dionysius, Neoplatonism and the Weakness of the Soul*, ed. cit.; ID., *A note on Eros and Agape in Pseudo-Dionysius*, in “*Vigiliae Christianae*”, 20 (1966), pp. 235-243; ID., *Love, Knowing and Incarnation in Pseudo-Dionysius*, in J.J. CLEARY (a cura di), *Traditions of Platonism. Essays in Honour of John Dillon*, Ashgate, Aldershot 1999, pp. 375-388; A. GOLITZIN, *Dionysius Areopagita: A Christian Mysticism?*, in “*Pro Ecclesia*”, 12 (2/2003), pp. 161-212; F. COCCHINI, *Eros in Origene. Note su una dottrina dell’ardore*, in S. PRICOCO (a cura di), *L’eros difficile*, ed. cit., p. 35.

⁶² DIONIGI PSEUDO-AEROPAGITA, *De divinis nominibus*, 713b.

⁶³ Secondo la nota espressione di E. JOHNSON, *The Incomprehensibility of God and the Image of God Male and Female*, in “*Theological Studies*”, 45 (3/1984), pp. 441-465, qui p. 458.

La Maria della devozione diventa così simbolo dell'archetipo della divinità femminile. Ciò denuncia il problema di un immaginario religioso in cui Dio è declinato esclusivamente al maschile: una seria "falla" nel linguaggio teologico. Questa operazione non avviene senza contaminazioni e prestiti da divinità femminili di altre religioni (sono noti i contatti con Iside)⁶⁴.

Scordando che Maria è creatura e in quanto tale destinataria della salvezza di Cristo, avviene però in qualche modo una riconciliazione tra corpo femminile e divinità. È un tentativo di ricongiungimento parziale, perché la dea è madre e vergine dunque non riconcilia la sessualità attiva con il sacro, e inoltre Maria è la sola, tra tutte le donne: un caso così unico, singolo, ma anche anomalo, da non valere di fatto per la corporeità femminile di tutte le altre donne⁶⁵.

12. Conclusioni

In questa storia dello scomporsi e ricomporsi del raggio di luce della Bellezza mitica abbiamo potuto vedere alcuni ostacoli che non hanno permesso alla storia del pensiero cristiano di ricomporre la gamma di colori implicito nel fascio di luce delle *chariti* e che possono costituire, se eliminati, occasione di ulteriore sviluppo dottrinale.

L'ostacolo fondamentale va individuato nell'antropologia che subordina e funzionalizza il ruolo della donna. Relativamente a questo, l'incompatibilità tra femminilità e divinità che diventa tendenzialmente una incompatibilità tra divinità e sessualità in generale.

Se l'incarnazione del Logos ha permesso una ricomposizione tra corpo e grazia, solo una antropologia olistica permetterà un recupero degli assorbimenti di quelle tematiche la cui potenzialità attende ancora di essere sprigionata nel campo teologico, antropologico e sociale: ovvero 1) il linguaggio femminile per dire Dio 2) il dipanarsi della grazia nei cammini identitari, amorosi, corporei, sessuali e di genere di ciascun essere umano⁶⁶.

⁶⁴ Cfr. S. HIGGINS, *Divine Mothers: The Influence of Isis on the Virgin Mary in Egyptian Lactans-Iconography*, in "Journal of the Canadian Society for Coptic Studies", 3-4 (2012), pp. 71-90.

⁶⁵ Cfr. M. DALY, *Al di là di Dio Padre. Verso una filosofia della liberazione delle donne* (1973), Editori Riuniti, Roma 1990.

⁶⁶ Cfr. L. VANTINI, *Genere*, Ed. Messaggero, Padova 2016.

Barbara Henry

GRAZIA, RESPONSABILITÀ E TEURGIA IN ALCUNI TESTI KABBALISTICI

Abstract

The Talmudic and Kabbalistic dictates and precepts, accurately handed down in order to create a living connection between Divine and Human, are explored in the essay through the categories of theurgy (“esoteric rituality”), responsibility, and the mystic meaning of “Grace” (Chesed). By accepting even partially what has been passed down of the religious and cultural Hebrew world, the author follows Gershom Scholem’s invitation intentionally to risk ahistorical approaches and parallelisms and glances through the meanders of “esoteric rituality” from the Talmud to the medieval and modern Kabbalah. With due caution, the Kabbalah (literally, tradition, reception), is defined in the essay as a mystical and secret doctrine that began to circulate in the twelfth century, but whose presuppositions are in the esoteric movement germinated in Hebraism starting with the destruction of the second Temple. The author assumes that there is a persisting element of continuity enabling us to speak of a current of mystical and esoteric reflections and practices, open to few initiates according to rigorous phases and rites. By flowing from the supreme to the lowest spheres of reality, Divine Grace (Piety, Loyalty, Love) charges with an asymmetrical moral burden “the initiates,” who are then committed to act for the sake of the whole World. “Grace” and “exceeding responsibility” are Janus’ faces of the same ontological and moral order.

1. Premessa: tre tesi e un’assunzione metodica

Il contributo è dedicato alla relazione fra *Chesed* (חסד), responsabilità e teurgia (pratica sapienziale) in alcune fonti della *Kabbalah*. In esso vengono delineate e poste in relazione le seguenti tesi:

a) che l’ebraico, la lingua santa per i credenti del primo fra “i popoli del Libro”, chiamata *loshn kodesh* (*koydesh*) in *yiddish*, sia stata intesa *ab origine* quale tessitura lessicale e semantica del mondo, come *signum* e *instrumentum* creativo di rango sacrale;

b) che essa sia stata il veicolo della temperie culturale in cui è germogliata e si è irrobustita l’esegesi rabbinica dei primi secoli dell’Era Volgare; tale esegesi a sua volta ha avuto una eccezionale gravidanza simbolica ed esercitato autorevolezza interpretativa anche rispetto ai secoli successivi, quelli in cui è nata la *Kabbalah* in senso stretto. Si intende inoltre affermare che:

c) tale progetto unitario sia stato un programma insieme teoretico e pratico, pensato come pervasivo rispetto a tutti i gradi della realtà. Solo grazie a tale patrimonio poté nascere l’idea che il cammino, di necessità iniziatico, fosse una interconnessione molto fitta di *meditazioni* (teosofia) e di *pratiche sapienziali* (teurgia) rivolte a disvelare e a “mettere

in esercizio” il simbolismo occulto che si trova racchiuso nella *Torab*¹, Libro increato e Nome divino a un tempo; questa viene pertanto analizzata in uno dei suoi molteplici significati, quello che connette all'intervento della Grazia (*Chesed*), promanante dal livello superiore dell'ordine cosmico, le pratiche teurgiche umane di attivazione delle sfere inferiori del medesimo.

Tutte le tesi enunciate sono da vedersi inserite in costellazioni semantiche funzionali, almeno nelle intenzioni, alla migliore traduzione possibile del termine “*Chesed*” e dei concetti connessi. Non si sfugge infatti al problema della traslazione/*traductio* di simboli e lessemi da un universo linguistico ad un altro (aramaico/ebraico, greco, latino), ciascuno storicamente “costretto” a convivere dai tempi biblici e talmudici fino ad oggi². Tuttavia, ci porterebbe molto lontano dal compito affidato a chi scrive la decisione di prendere sul serio le pur legittime contestazioni da parte ebraica a proposito della indebita equiparazione omologante fra *Chesed* e “amore” in tutte le sue occorrenze veterotestamentarie³; queste sono in effetti diversificate e talvolta contrastanti a seconda del

¹ La Legge, ossia il Pentateuco, è la *Torab* terrena. La *Torab* increata è tutt'uno con la Parola, il Nome dispiegato di Dio.

² Il *Talmud* (“studio”, “dottrina”, “apprendimento”) è la raccolta di spiegazioni, dissertazioni, discussioni e commenti concernenti la *Mishnah* (“apprendimento”, “ripetizione”), la legge orale trasmessa da una catena ininterrotta di rabbini maestri in dottrina, i tannaiti, a partire dalla seconda distruzione del tempio (70 d.C.) fino al II secolo, e trascritta dal rabbino Jehuda ha-Nassi, intorno appunto all'anno 200; tale insieme di scritti fu elaborato da allora in avanti entro due accademie, la palestinese e la babilonese, ad opera degli amorei, i rabbini commentatori e chiosatori attivi dal III al VI secolo. Il *Talmud* gerosolimitano (di Gerusalemme) è della fine del V secolo; quello babilonese, il più completo, è collocabile fra il VI e il VII secolo. *Mishnah* è il nome indicante non solo il punto di partenza del *Talmud*, ma parimenti la raccolta di proposizioni dottrinali della *Torab* orale, così come si erano consolidate attraverso i secoli principalmente in Palestina, fino al II secolo. Tale *corpus* è redatto nel cosiddetto ebraico mishnico, cioè post-biblico. La *Mishnah* è ripartita in sei ordini, cioè parti (*Sedarim*). Ogni ordine contiene un diverso numero di trattati (*Massekhtot*), che si dividono in capitoli (*Peraqim*) e proposizioni dottrinali (*Mischnajot*). La dottrina ivi contenuta dice «cosa si deve fare e cosa non si deve fare, cosa è puro e cosa impuro, cosa sia insegnato da un maestro e cosa e come da un altro» (B. di Porto). Oltre ad essa, il *Talmud* (sia palestinese sia babilonese) contiene il commento analitico degli amorei alla *Mishnah*, chiamato *Ghemarà*. A seconda del carattere delle trattazioni, il *Talmud* è suddiviso in giurisprudenza e legislazione (*Halakhab*), di cui più avanti, e in omiletica (*Haggadah*). È redatto in ebraico e in aramaico.

³ Grazia, pietà, gentilezza, amorevolezza, bontà, favore, fedeltà, amore saldo, non da ultimo beltà fascinosa (*charm*), ma anche, ed è qui che si innesta una radicale difformità semantica, riprovazione, vergogna, atto o cosa seduttivamente malvagia (“wicked thing” in inglese). In questo caso la lingua imperiale dei nostri tempi ci aiuta: anche il termine inglese ‘wicked’ vuol dire due cose opposte, “seduttivamente malvagio”, ma anche “fuori misura”, “eccellente” in usi colloquiali. Cfr. N.H. SNAITH, *A Theological Word Book of the Bible*, a cura di A. Richardson, MacMillan, New York 1951, pp. 136-37. I luoghi vetero-testamentari in cui il termine compare in una delle accezioni sopra indicate sono i seguenti: *Gen.* 19,19; 20,13; 21,23; 24,12.14.27.49; 32,10; 39,21; 40,14; 47,29; *Es.* 15,13; 20,6; 34,6-7; *Lv.* 20,17; *Nm.* 14,18-19; *Dt.* 5,10; 7,9.12; *Gs.* 2,12.14; *Gdc* 1,24; 8,35; *Rt.* 1,8; 2,20; 3,10; *1Sam* 15,6; 20,8.14.15; *2Sam* 2,5.6; 3,8; 7,15; 9,1.3.7; 10,2; 15,20; 16,17; 22,51; *1Re* 2,7; 3,6; 8,23; 20,31; *1Cr.* 16,34.41; 17,13; 19,2; *2Cr.* 1,8; 5,13; 6,14.42; 7,3.6; 20,21; 24,22; 32,32; 35,26; *Esd.* 3,11; 7,28; 9,9; *Ne.* 1,5; 9,17.32; 13,14.22; *Est.* 2,9.17; *Gb.* 6,14; 10,12; 37,13; *Sal.* 5,7; 6,4; 13,5; 17,7; 18,50; 21,7; 23,6; 25,6.7.10; 26,3; 31,7.16.21; 32,10; 33,5.18.22; 36,5.7.10; 40,10.11; 42,8; 44,26; 48,9; 51,1; 52,1.8; 57,3.10; 59,10.16-17; 61,7; 62,12; 63,3; 66,20; 69,13.16; 77,8; 85,7.10; 86,5.13.15; 88,11; 89,1-2.14.24.28.33.49; 90,14; 92,2; 94,18; 98,3; 100,5; 101,1; 103,4.8.11.17; 106,1.7.45; 107,1.8.15.21.31.43; 108, 4; 109,

soggetto (Dio o il popolo), del contesto semantico, del tenore del discorso. Sarà sufficiente pertanto indicare il significato predominante nei testi talmudici e kabbalistici presi in esame⁴.

Dunque, prendiamo avvio da quanto ci è stato tramandato del mondo religioso e culturale ebraico dalla diaspora in avanti, e lo riproponiamo con il timore reverenziale che fa dell'interprete – ancor più se non credente come in questo caso – soltanto colui/colei «che occhieggia fra le inferriate» (*Ct.* 2.9); l'interprete sbircia appena oltre i cancelli insuperabili che circondano i misteri divini e, in particolare, i “labirintici sentieri” della *Kabbalah*⁵. Ancor più questo vale per chi scrive, che ha praticato qui e in altri lavori una lettura profondamente rispettosa, addirittura simpatetica, ma esterna al credo e alla *religio* da cui i testi mistici in oggetto promanano.

Ciò detto, per rendere comprensibile i nessi fra il concetto (*Chesed*) a cui ci rivolgiamo, e che i cristiani colti sanno essere di casa nei *Salmi*, ma non anche altrove, occorre partire dall'ambito di riferimento, i testi mistici ebraici; inoltre, risulta fondamentale dare per vera un'assunzione metodica senza la quale quanto ci si è proposto (a,b,c) sarebbe privo di fondamento: *che si accetti di tracciare parallelismi importanti fra una fase della mistica ebraica e la Kabbalah, nell'arco temporale che va dal III all'XII secolo.* Seguiamo non da ultimo l'invito di Gershom Scholem ad osare, in alcuni casi, accostamenti e parallelismi volutamente diacronici per riscoprire nel periodo talmudico alcune matrici e alcuni costanti della *Kabbalah* medievale e rinascimentale. *Quindi, avremo a che fare qui con gli elementi di continuità, e non con la vera, unica frattura intervenuta nel XII secolo, e di cui si è parlato altrove.*

Quindi, si parlerà di mistica e di *Kabbalah*, e in esse verranno rintracciate il ruolo della Grazia (*Chesed*) e della forma asimmetrica di responsabilità morale su cui si fondano sia la Grazia divina sia la teurgia (inveramento rituale e liturgico di verità sapienziali). È arduo il compito di cogliere il nesso fra la responsabilità e il potere indomabile del Nome divino più ascoso, nelle sue accezioni mistiche e sapienziali (*Torah, Libro increato, Parola*), che si riversa amorevolmente nell'alveo umano, non sempre predisposto a riceverlo; ma si può rendere accessibile tale nesso qualora si segua appunto l'invito di Scholem ad osare, in alcuni casi, accostamenti volutamente ellittici ed astorici⁶. La lettura sinottica di fonti mistiche e fonti kabbalistiche viene giustificata da questo atteggiamento metodico.

La difficoltà esplicativa viene risolta qualora si osservino secondo la precedente visuale le componenti sapienziali-procedurali, ossia teurgiche, della mistica; queste possono definirsi *pratiche sacre rivolte a “mettere in esercizio” il simbolismo occulto racchiuso nella rivelazione: nella Parola, nel Nome, nel Libro, nella Torah.* I quattro lessemi sono da cogliersi simultaneamente, non come alternative, ma come i diversi volti e le diverse

12.16.21.26; 115,1; 117,2; 118,1-4,29; 119,41.64.76.88.124.149.159; 130,7; 136, 1-26; 138,2,8; 141,5; 143,8.12; 144,2; 145,8; 147,11; *Pr.* 3,3; 11,17; 14,22.34; 16,6; 19,22; 20,6.28; 21,21; 31,26; *Is.* 16,5; 40,6; 54,8.10; 55,3; 57,1; 63,7; *Ger.* 2,2; 9,24; 16,5; 31,3; 32,18; 33,11; *Lam.* 3,22.32; *Dn.* 1,9; 9,4; *Os.* 2,19; 4,1; 6,4.6; 10,12; 12,6; *Gl.* 2,13; *Gn.* 2,8; 4,2; *Mi.* 6,8; 7,18.20; *Zc* 7.9. A titolo di esempio, si veda *Is.* 40,6 in cui il significato del termine è reso appunto con “*charm*”; si veda L. KOEHLER-W. BAUMGARTNER, *Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament*, vol. 1, Brill, Leiden, 2001, p. 337.

⁴ Cfr. J.H. SCHOEPS, *Neus Lexikon des Judentums*, Bertelsmann Lexikon Verlag, München 1992, p. 248.

⁵ Cfr. P. ORSUCCI, *Labirintici sentieri*, Belforte Editore, Livorno 2009.

⁶ Cfr. G. SCHOLEM, *Dieci tesi astoriche sulla Quabbalah* (1958), trad. it. A. Fabris, in ID., *Il Nome di Dio e la teoria cabbalistica del linguaggio*, Adelphi, Milano 2001⁴, pp. 93-102.

manifestazioni dell'unico principio divino, eccedente e indomabile ma artefice di un ordine perfetto, internamente dinamico, comunicante *secondo passaggi ben definiti*, e rappresentato dall'Albero sefirotico, il prodotto iconico più longevo della *Kabbalah* matura⁷; quest'ultimo precipitato iconico si ritrova dal punto di vista mistico e teologico espresso *in nuce* nelle fonti intermedie, come lo è il *Sefer Yezirah*, il *Libro della Formazione* (IV Secolo dell'Era Volgare). Mai come nel caso di quest'opera, l'artificio letterario della pseudoepigrafia si mostra nella sua importanza, per giustificare l'uso astorico ed ellittico delle fonti qui impiegate. Lungi dall'essere un mero dispositivo retorico, la pseudoepigrafia è una caratteristica precipua e costante di grandissimo significato filosofico, pratico e sapienziale. Il termine allude alla consuetudine di attribuire alle opere di un certo periodo più tardo la paternità di personaggi prestigiosi e "sacri" del passato⁸. In tal modo, sono stati creati ponti simbolici e semantici consolidatisi nei secoli.

2. *Mistica ebraica e Kabbalah. Il ruolo trasformativo della teurgia e il significato di Chesed*

Qualora, sulla scia di Scholem, la *Kabbalah* (tradizione, ricezione), venga definita una mistica e dottrina segreta diffusasi a partire dal XII secolo in avanti, va detto che i presupposti di essa stanno nel movimento esoterico germinato nell'ebraismo a partire dalla distruzione del secondo tempio⁹. Vi è un perdurante elemento di continuità che ci consente di parlare di un filone di riflessioni mistiche, con tutti i distinguo del caso¹⁰, ed esoteriche, aperte ai pochi iniziati secondo scansioni e ritualità rigorose. Tale filo si dipana attraverso i secoli, dal II secolo fino al XII secolo. Ciò detto, il patrimonio biblico e pre-diasporico a cui gli interpreti tardo-antichi e medievali attingono ha come nuclei fondamentali l'esordio della *Genesi* (*Bereshit* secondo il *Tanakh*, la Bibbia ebraica), che descrive come sia nato il mondo dalla Parola e dalla Volontà di Dio, e il *Libro di Ezechiele*, fondamentale testo di rango profetico ed escatologico. Rispetto alla ricerca sulla continuità fra esoterismo tardo antico e *Kabbalah*, sicuramente centrali sono le pagine (il *Prologo* e il cap. 10 nella Bibbia cristiana) di *Ezechiele*, dedicate alla contemplazione del Carro divino (*l'Opera del Carro*). Le speculazioni successive sul Trono/Carro celeste (*Ma'aseh Merkavah*) dischiudono al discente/discepolo la visione di Dio nella figurazione di un essere umano sovranaturale, da cui deriva l'immagine macroantropica dell'Adamo primigenio come specchio di Dio, nonché le speculazioni immaginifiche e metaforiche sopra le di lui misure (*Schi'ur Komā*); inoltre, le dottrine sull'angelo Metatron si ritrovano nella letteratura degli *Hekhalot* (letteralmente "Palazzi")¹¹ (IV secolo), ma sono del pari

⁷ Si rinvia all'immagine dell'Albero sefirotico riprodotta al termine di questo scritto.

⁸ Il *Libro di Enoch* (I *Enoch*) nonché il *Libro dei Giubilei* rientrano secondo interpreti autorevoli in tale tipologia.

⁹ Cfr. J.H. SCHOEPS, *Neus Lexikon des Judentums*, ed. cit., p. 248.

¹⁰ Per le cautele nell'uso del termine "mistica" rispetto alla spiritualità ebraica si veda G. SCHOLEM, *Le grandi correnti della mistica ebraica* (1941), trad. it. G. Russo, Einaudi, Torino 1993³. Importante, per dare giusta collocazione alla discussione mai sopita sul contributo di Scholem, l'*Introduzione* di G. BUSI alla traduzione italiana di quest'opera (pp. V-XIV).

¹¹ È una raccolta dei tempi dei rabbini commentatori e chiosatori, gli *amorain* (fino al V sec.) e i *geonin* (XI secolo); essa comprende due lavori, *Hekhaloth Rabbati* (i grandi Palazzi) e *Hekhaloth Zutrat* (i piccoli Palazzi). Queste opere sono incentrate sulla speculazione del Carro (o Trono), come pure lo è il *Libro di*

richiamate nella *Mishnah* e nel *Talmud* nel suo complesso, come nel *Libro di Enoch*. Il precipitato simbolico e ideale di tali contributi è l'idea che il cammino, di necessità iniziatico perché consentito ai pochi eletti a motivo della sua complessità e radicalità esistenziale, sia una rete di *pratiche* e *meditazioni* rivolte a disvelare e insieme a “mettere in esercizio” il simbolismo occulto che si trova racchiuso nella *Torah*. Entrambi i versanti del cammino si corrispondono e si compenetrano a vicenda, e definirebbero ciò che Idel, sulla scia di Scholem, ha chiamato “*corrente teosofico-teurgica*”¹², per differenziarla dalla “*corrente estatica*” della *Kabbalah*.

La componente teosofica è a carattere più teoretico-speculativo, essendo una concezione che abbraccia i gradi in cui la presenza (*Shekinah*) di Dio si manifesta e si articola nel Creato, ed i fili analogici che connettono i vari livelli fra loro. Ciò accade, nonostante la *Shekinah* nella sua *pienezza epifanica* sia in esilio dai tempi del peccato originale, e tale assenza abbia segnato la separazione fra l'ambito celeste e l'ambito mondano. Per un verso, tale apparente contraddizione viene sciolta qualora si consideri che la teosofia è fondata sulla mera esegesi e sulla meditazione relativa ai testi sacri. Per un altro, la componente teurgica mette insieme le modalità rituali, liturgiche ed esperienziali volte a stabilire una “rinnovata” condizione di armonia al contempo cosmica e spirituale, secondo quelle corrispondenze analogiche e strutturali fra macrocosmo e microcosmo che non son mai andate perdute completamente, e che sono riconosciute appunto dalla componente teosofica. Il cammino di elevazione mistica prescritto non era soltanto concepito quale percorso di conoscenza, ma del pari quale processo di invernamento della Sapienza; lo era tramite l'adozione di riti miranti alla ricezione e all'attivazione, nella dimensione sensibile/umana, delle energie divine pertinenti alle sfere immateriali superne nonché alle spirituali intermedie. La Parola (Il Nome, la *Torah*, tutte declinazioni dell'Unico) è infatti diversamente accessibile a seconda dei quattro diversi gradi di dispiegamento/manifestazione di Dio, corrispondenti ai quattro “mondi” o dimensioni; emanazione, creazione, formazione, attivazione.

Enoch; quest'ultimo va considerato per la indubbia rilevanza che nella mistica ebraica svolge la figura angelica di Metatron, il piccolo YHWH, il servitore prediletto del Santo di Israele. Il nesso sta nel fatto che Dio avrebbe elevato al cielo e trasformato nell'angelo superno lo stesso patriarca antediluviano che dà il nome a questo “fatidico” libro mistico. Il collegamento fra *Enoch* e la letteratura dei “Palazzi” risiede nella visione della dimensione divina, “occhio a occhio”, *sine simulacra*, ma alla fine di un percorso di elevazione. Le opere sui “Palazzi” sono state attribuite al rabbino Jischmael ben Elischa, vissuto nella prima metà del II secolo dell'Era volgare. Nelle opere si narra della visione del Carro su cui si trova collocato il Trono divino e del viaggio celeste che si svolge attraverso sette palazzi celesti, tutti vigilati da “custodi” angelici, che sottopongono chi intraprenda il viaggio a prove gravose, di significato mistico e di carattere fisico e morale; ciò accade prima di concedere al pellegrino il passaggio ascendente, che culmina con la trasmutazione interiore generata da una rivelazione divina di accecante purezza. Inoltre, tali scritti contengono rappresentazioni dell'anima umana e teorie relative alla creazione del mondo.

¹² La corrente estatica è ispirata, secondo Scholem e Idel, da un atteggiamento eminentemente individualistico, in cui il *focus* sono le modalità effettive con cui il singolo può entrare in contatto con il divino, *indipendentemente dalle ripercussioni di tale incontro sull'equilibrio delle sfere del cosmo e sul livello di purezza e di elevazione morale dell'umanità nel suo complesso*, che invece è al centro della teurgia. Cfr. M. IDEL, *Kabbalah. New Perspectives*, Yale University Press, New Haven-London 1988.

Sottoponiamo a questo punto ad uno sguardo d'insieme l'Albero sefirotico¹³. Se diamo il primato alla decifrazione simbolica più immediata, ed accreditata dalle immagini “classiche” della configurazione dell'Albero sefirotico, *Chesed* è la quarta delle dieci sfere di cui esso si compone; è la stessa che appare sull'asse di destra, immediatamente sotto *Chokhmah* (Sapienza) e che corrisponde al “braccio destro” della configurazione divina e macroantropica e cosmica. Del pari è la prima fra le attribuzioni emozionali (da qui il conflitto secolare fra le interpretazioni sul “nome” di tale emozione) a comparire nella struttura del Creato, inteso come una totalità perfetta di corrispondenze fra macrocosmo e microcosmo, fra linea ascendente e linea discendente del flusso edificatore di mondi, fra cui il nostro è uno dei molteplici. *Chesed* è il primo giorno della creazione, ciò che è chiamato *yom echad*, il giorno dell'uno (*echad*); secondo il computo kabbalistico delle lettere che lo compongono, giungiamo alla cifra dell'amore (*ahavah*). Per questo, *Chesed* come “giorno dell'uno” è associato nell'anima al desiderio di abbracciare e di esaltare tutti gli esseri e le cose create. Non a caso, tale moto interiore è associato al desiderio dell'anima umana di abbracciare e lodare tutta la creazione in un empito di gioia intraspecifica. Niente di più adeguato per descrivere tale affetto è il *Pereq Shirah*, il *Capitolo del Canto*, il Cantico di lode delle creature, di riconosciuta e nobile tradizione per l'omiletica ebraica, e per troppo tempo trascurato¹⁴. La Natura è rivelazione di Dio ed il *Pereq Shirà* ne è la manifestazione intelligibile per la mente umana, ma solo grazie all'originario incedere di Dio nella dimensione di “ciò che è”, perché il Tutto ha avuto inizio da un atto assolutamente libero, eccedente, traboccante di una energia formatrice e vivificante, attiva in ogni propaggine del cosmo.

L'Acqua è infatti l'elemento che corrisponde a *Chesed*; è il principio pervasivo e ubiquitario da cui tutto ha avuto origine, e che prende vita dall'incontro con lo Spirito (*Ruach*) che aleggiava su di lei prima della creazione del mondo (*Gen.* 1-5). In quanto fluido dotato di energia propulsiva ed espansiva originaria, la “Grazia” spinge l'anima umana (*ruach/neshamah*) a congiungersi con tutte le dimensioni della realtà e della vita; *Chesed* accompagna e rafforza tutte le ulteriori manifestazioni della forza emozionale che

¹³ Si rinvia nuovamente all'immagine dell'Albero sefirotico riprodotta al termine di questo scritto.

¹⁴ Il *Capitolo del Canto* è la traduzione in italiano del *Pereq Shirà*, pubblicato da Salomone Belforte & C. di Livorno (2011). Si tratta di un testo antico della tradizione ebraica non più frequentato per un lungo periodo e solo recentemente riscoperto dalle principali guide spirituali ebraiche in Israele. Il testo è conosciuto anche come *Shirà Habrià*, il *Cantico della Creazione*. Yaron Pinhas ha mirabilmente tradotto in italiano e commentato la versione del *Pereq Shirà* attualmente più diffusa in Israele, mentre il codice illustrato contenuto nel volume citato è la riproduzione di un manoscritto miniato nel 1750 in Danimarca da Uri Fayvesh ben Isaac, Heb. 8° 4295, e conservato presso la *Jewish National and University Library* a Gerusalemme. L'introduzione a questa edizione è di Malachi Beit-Ariè, “Ludwig Jesselson Professor Emeritus” di Codicologia e Paleografia alla Jewish University di Gerusalemme. Allievo di Gershom Scholem, questi ha fondato nel 1965 il Progetto Ebraico di Paleografia. Dall'introduzione si evince che sia «opinione corrente fra i Maestri in terra d'Israele che il valore di questo testo sia pari a quello dei Salmi, e ne è attribuita la paternità a Davide stesso e a suo figlio re Salomone. Secondo i Maestri è necessario recitarlo per portare pace e amore sulla terra. Chi si dedica quotidianamente a quest'opera meritoria accelera il processo di redenzione dell'umanità tutta» (M. BEIT-ARIÈ, *Introduzione*, in *Pereq Shirà*, a cura di Y. Pinhas, Belforte, Livorno 2011). Il *Pereq Shirà* ristabilisce con radicalità rivoluzionaria la dignità della natura in quanto tale: gli elementi naturali, le piante e gli animali hanno voce propria, e autonoma, esprimente un sentire universale, altrettanto nobile quanto quello degli umani.

le succedono nella configurazione dell'anima. Una emozione che è da intendersi sia secondo il principio di analogia sia di specificazione, a seconda dei contesti semantici; ad esempio vale il principio di specificazione qualora si considerino i minuziosi regolamenti sui passi pratico-sapienziali che l'adepto deve ripercorrere per ricongiungersi procedendo dal basso verso l'alto al Creato e al Creatore.

Tale premessa giustifica come, nella *Kabbalah* moderna e sincretistica (secolo XVII), sia possibile interconnettere gli Universali della prima regione, *archetipica e intelligibile*, ossia Corona, Sapienza, Intelligenza, con l'Albero della Vita, che in tale tradizione accoglie le sole ultime sette *Sefirot*. La regione *sensibile e materiale*, la terza regione, in cui gli epigoni di Dio sono calati e operativi, è connessa alla regione suprema solo mediante la seconda regione, *quella spirituale e servente*, l'Angelica. Nella regione intermedia, a destra, in qualità di "mano più forte" e quarta sfera, si conferma saldamente la Grazia (*Chesed*), e, come nella mistica tardo-antica, essa accoglie gli Angeli protettori e difensori dei popoli viventi sulla terra, nonché l'elemento della durata e della fedeltà¹⁵.

3. *Significati mistici della Torah e responsabilità asimmetrica del mistico*

L'interpretazione secondo cui i precetti agiscono e retroagiscono sul micro- e sul macrocosmo influenza profondamente l'universo mentale e pratico ebraico, essendo l'ebraismo una ortoprassi, una dottrina della giusta condotta, che permea ogni aspetto della vita quotidiana, scandita da una numerosa serie di atti rituali, con effetti sacrali e cosmici. Ciò dovrebbe far comprendere l'altissimo valore simbolico della liturgia ebraica e, conseguentemente, il ruolo centrale che essa ha assunto nella riflessione mistica ed esoterica nel momento in cui si siano costituite cerchie particolari di adepti, iniziati a regole mistiche selettive e asimmetriche: chi ha poteri superiori, ha responsabilità eccedenti rispetto ai comuni soggetti. Infatti, il sapere non deve rimanere circoscritto per sempre, ma deve venir proposto, con metodi sicuramente selettivi, a cerchie diacronicamente via via più ampie; deve venir trasmesso, tramandato, come è insito nel nome stesso di *Kabbalah*. In tal senso occorre considerare il ruolo strategico della *Halakhab* in questo sistema coeso di rimandi fra *Torah*, teurgia e obbedienza alla *Torah* medesima tramite rituali, procedure, comportamenti rigidamente regolamentati: *Halakhab*, che come già detto è la parte legislativa e giurisprudenziale del *Talmud*¹⁶, letteralmente significa "passo", "cammino", "cambiamento" (nel senso che tramite consulti e decisioni si possono modificare determinate norme). Il termine sta a indicare cinque significati.

Come primo significato indica l'intero sistema legale, il diritto privato, il diritto pubblico, la legge religiosa (rituale). Come secondo, designa la modalità interpretativa delle regole che vengono in questione di volta in volta rispetto al caso concreto; come

¹⁵ In tale concezione tradiva e sincretistica, la "scala" veniva considerata ripartita in tre diverse regioni e livelli, aventi una qualche conformità con l'umano, il cui corpo e viso sono rivolti verso il cielo. La prima e più alta regione è quella del mondo Archetipico, o puramente intelligibile. La seconda è il mondo Angelico, spirituale e servente, il terzo è il mondo visibile, sensibile e materiale. P. D'AQUIN, *Interpretazione dell'Albero della Kabbalah* (1625), trad. it. A. Forte, Atanòr, Roma 2004.

¹⁶ Si rinvia alla nota 2.

terzo, il termine rinvia al comportamento della comunità dei fedeli rispetto a tali decisioni. Il quarto allude al “precipitato” testuale dei primi tre significati, che trova corrispondenza materiale nelle parti legalistiche del *Talmud*, quali sono i commentari, i compendi, le sentenze ed i responsi¹⁷. Da ultimo, sopravviene il significato di “singolo contenuto dottrinal-legale”.

L'*Halakhab* è la via per tradurre in essere secondo i precetti divini ogni aspetto dell'esistenza¹⁸. Il rispetto della legge abbraccia non solo i comportamenti che un sistema giuridico moderno proibisca o imponga, ma include anche regole di buona condotta etica e morale, valedoli sia in ambito pubblico che in ambito privato. Ciò detto, *Chesed* è un moto e sentimento gratuito, privo di causa, e sfugge ai vincoli di tipo legale, perché si riferisce ad un atto di benevolenza non dovuto secondo la precettistica giuridica; non per questo è incompatibile con un'idea più ampia di responsabilità morale. È infatti il genere di responsabilità di chi si trova in una condizione di superiorità e di dominio, e che elargisce la propria grazia verso chi è bisognoso; rimane comunque un atto meritevole, nonostante vi sia asimmetria fra chi dà e chi riceve. Tale è la condizione di Dio, particolarmente quando rivesta l'attribuzione di *Adonai*, il Signore¹⁹; *Adonai* è l'appellativo che i figli di Israele usano da sempre quando sono in veste di supplici, perché si rivolgono al lato benevolente e “eccedente” (non retributivo) di *Chesed*, il lato discendente, sulla destra dell'Albero, nella relazione fra le regioni dell'essere.

Non a caso, lo *Zohar*²⁰ indica che l'efficacia e la risonanza dell'atto rituale teurgico iniziatico si eserciti del pari dal basso verso l'alto, fino a raggiungere Dio attraverso un movimento/dispiegamento potenziato e eccedente, proprio in quanto l'atto sia compiuto dagli iniziati nella *massima purezza* dell'intenzione. Non cambia la sostanza, ma solo il grado e l'intensità delle corrispondenze biunivoche e analogiche fra i livelli-regioni del Creato: rispetto ai diversi livelli, perdura pur sempre la medesima scaturigine, infinita e insondabile, ma questa si manifesta e si articola diversamente nelle sfere intermedie e inferiori a seconda dei *recettori*, e degli *eletti*. L'*En Sof*, l'incommensurabile Alterità trascendente, ha dato alle sfere possibilità di esistenza, ritirandosi per creare il vuoto e lasciar spazio a tutto quanto è stato edificato e formato, di visibile e di invisibile. In parallelo, lo sguardo, l'empito, le risonanze/risposte/reazioni umane si innalzano verso l'alto. Il rapporto stretto e minuzioso fra dimensioni e anelli della catena dell'essere ha qui il suo pieno significato. Ma si ricordi che è unicamente attraverso la contemplazione divina della *Torah* che l'innumerabile molteplicità dei mondi (fra cui il nostro) fu creata. La *Torah* era al principio²¹. Secondo la più diffusa mitografia ebraica di origine talmudica,

¹⁷ Cfr. R. MAYER, *Der Babylonische Talmud*, Wilhelm Goldmann Verlag, München 1963, pp. 653-654.

¹⁸ È questo un *corpus* sottoposto a interpretazione esoterica in molti frangenti, e sicuramente ciò avviene, per esempio, in ampi passi di una delle pietre miliari della letteratura kabbalistica, il *Sefer Zohar*, che, secondo l'interpolazione di carattere pseudoepigrafico, risalirebbe al II secolo, ma che invece è collocabile alla fine del XIII secolo.

¹⁹ È uno sei sette attributi ulteriori rispetto ai suoi tre nomi di *Ehie*, *Iehova*, *Elohim*, come viene rimarcato dalla *Kabbalah* cristiana seicentesca.

²⁰ Cfr. nota precedente.

²¹ Fra gli altri riferimenti, valga il *Beresbit Rabbâ* (I.i): «Il Santo, Egli sia Benedetto, guardò la *Torah* e creò l'universo». Si veda T. FEDERICI (a cura di), *Commento alla Genesi. Beresbit Rabbâ*, Einaudi, Torino 1978, p. 29. Non dimentichiamo le ulteriori propagazioni nel Nuovo Testamento, nell'*incipit* del *Vangelo di Giovanni*: «In principio era il Verbo. Era presso Dio. [...] Niente fu creato senza di lui».

sette “entità o domini” di origine divina già sarebbero esistiti duemila anni prima della creazione del mondo; il *Libro* increato campeggiava come suprema potenza su di essi. La *Torah* celeste, primordiale, non ancora dispiegata, nel grembo di Dio, è la sua Sapienza stessa, che, ad un certo momento, viene da Lui emanata per conferire durata e stabilità ai fondamenti del mondo, e soltanto attraverso di essa. Il precipitato più longevo ed influente nella *traditio* mistica rispetto allo slittamento fra “Parola divina”, “Sapienza” e “Nome” è il seguente: Dio è insieme il Nome più breve (il Tetragramma) e il Nome più lungo (*Torah*). Il più breve, perché già ogni singola lettera costituisce di per sé un nome. Il più lungo, perché si esprime nella *Torah* come ciò che abbraccia e circonda la creazione medesima, sigillandola e tenendola saldamente. Per la sua funzione di amplissima apertura ermeneutica conforme allo spirito della Legge, questa conclusione potrebbe trovar d'accordo sia i kabbalisti sia gli interpreti tardo-antichi.

Nella sua perfezione insondabile la *Torah*, il Nome più lungo di Dio, è inconoscibile, trovando solo parziale corrispondenza nella *Torah* terrena, nella Legge che si può leggere e commentare a livello di precettistica e di regole, come insieme di insegnamenti e di comandi oggetto di *traditio*. Fin qui la concezione rabbinica tardo antica, in cui Dio e la Parola, ovvero la Sapienza (*Chokhmah*), corrispondevano perfettamente. Parrebbe vi sia in questo un primato della conoscenza sull'azione che realizza tale conoscenza. Ma è vero solo a *uno sguardo superficiale*. *Sefirah Chokhmah* (Sapienza), lo Spirito dallo Spirito, è ciò in cui Egli – secondo il *Sefer Yeszirah* – ha scolpito le 22 lettere fondamentali, o numeri-abisso, da cui è scaturito il Creato, il quale a sua volta si è articolato secondo la *Kabbalah* matura nelle dieci sfere dell'Albero cosmico. La Sapienza equivale all'elemento dell'aria e, per via della *Ruach Elohim* di cui è intessuta, interagisce con il primo numero-abisso *Sefirah Keter* (Corona, la suprema Volontà). Si noti che la *Ruach Elohim* è lo spirito del Dio vivente, l'alito di Dio di cui si parla nella Genesi. Per conoscere e per amare si deve prima volere, parrebbe dirci di nuovo l'intelaiatura dei segni e dei significati.

Tale assioma va a confermare la duplicità del movimento, ascendente e discendente, lungo la scala del cammino mistico-iniziatico, e che è stata così rilevante per gli aspetti teurgici della mistica e poi della *Kabbalah*. Ricordiamo la letteratura dei “Palazzi”; vi si narra della visione del Carro su cui si trova collocato il Trono divino e del viaggio celeste che si svolge attraverso sette palazzi celesti, tutti vigilati da “custodi” angelici, che sottopongono chi intraprenda il viaggio a prove gravose, di significato mistico e di carattere fisico e morale, sottolineando qui l'intreccio indissolubile e originario con la dimensione etica e pratico-esperienziale. Si ricordi come essa si possa vedere riflessa nella concezione tardo-kabbalistica «in cui noi incontriamo i nomi di Dio come i veri mezzi per riconoscerlo, e ad essi ci andiamo poco a poco aggrappando come a diversi scalini, difficili da salire e da scendere». E ancora questa ci dice che «Dio ha voluto essere conosciuto dalla sua creatura, al fine di essere da lei glorificato; ogni contemplazione è subordinata ad ogni glorificazione, e l'onore sovrano risulta non da una completa e familiare conoscenza ma da una tendenza che va dal più piccolo al più grande»²².

²² P. D'AQUIN, *Interpretazione dell'Albero della Kabbalah*, ed. cit., pp. 12-13.

4. La Grazia è il luogo del mondo. Ermeneutica e omiletica ricongiunte

Non solo quindi la Parola (*Torah*, il Nome) è facoltà architettonica che sostiene l'operato divino nell'edificazione delle componenti "materiali" dell'universo, come i cieli e la terra, ma essa svolge un ruolo di mentore politico-morale insostituibile, tale da stabilire le coordinate teologico-politiche per una durevole mitigazione, attraverso la longanimità, del potere sovrano dei futuri re e artefici del mondo terreno; la *Torah* ispira la struttura di quella che, nell'Albero sefirotico kabbalistico, sarebbe stata l'ultima *Sefirah*, in senso discendente, il Regno (*Malkut*), su cui, in senso ascensionale verticale, poggia la Corona, la suprema Volontà, *Kether*. Nella sua forma celeste, la *Torah* esiste in eterno, potendo in tal modo avvicinare a sé tutte le cose viventi, e gli esseri umani in particolare. Dai vari accenni precedenti, si evince infatti come la collocazione della *Torah* corrisponda a una visione del rapporto legge-creazione-umanità di stampo teleologico ma di tipo particolare; secondo una prospettiva in cui l'essere umano è il fine del Creato *ma solo in quanto supremo servitore di tutte le creature e del Creatore*; questo ce lo mostrano con luminosi e arditi passaggi le parole dello *Zohar* (il *Libro dello Splendore*)²³, con molta verosimiglianza il più straordinario ed influente testo kabbalistico finora conosciuto²⁴.

Si può dire che «quando il mondo fu creato nulla ricevette il proprio senso compiuto fino al momento in cui Egli decise di creare l'uomo, affinché studiasse la *Torah*, e il mondo potesse esistere per essa. Pertanto, chiunque guarda la *Torah* e la studia fa sì, per così dire, che esista il mondo intero. Il Santo, sia Egli benedetto, guardò la *Torah* e creò il mondo, e l'uomo guarda la *Torah* e fa esistere il mondo. Ne consegue che la *Torah* è ciò che sostiene e realizza tutto il mondo: si dice che beato è chi studia la *Torah*, perché egli permette al mondo di esistere»²⁵. Fino a quando non ci sarà la ricongiunzione nel tempo messianico fra il mondo terreno e il mondo celeste, fra le ultime *Sefirot* in cui concretamente Dio si manifesta, e tra queste e le superne e intelligibili, l'essere umano deve adoperarsi per mettere in contatto *per proprio tramite* i due ambiti, tramite la preghiera e l'osservanza rigorosa della *Torah*.

A maggior ragione, gli iniziati hanno responsabilità maggiori, rispetto alla più perfetta attivazione della dimensione sensibile e materiale; la preghiera è rito teurgico e poietico, ma la riparazione (*Tiqqun*) è altrettanto rilevante. L'amore, la benevolenza, la pratica della povertà che non si aspetta approvazione, riavvicina le dimensioni dei mondi, imponendo la reciprocità fra Giustizia (*Din*) e Grazia (*Chesed*), che in tale contesto semantico prende il significato di pietà, di longanimità, divenendo esplicazione del lato misericordioso e femminile di Dio, pur stando al lato destro dell'Albero, il lato della forza. Senza la

²³ È di per sé un *corpus* letterario sterminato eppur fulminate nei passaggi-chiave, e che ha recato sollievo nei secoli al popolo della diaspora nei momenti più bui della sua storia, con l'immagine splendente della vita divina riflessa nella rivelazione messianica.

²⁴ Lo *Zohar* ce lo conferma sulla falsariga di passi scritturali e *midrashici*, riferentisi questi alle raccolte di commenti rabbinici della *Torah*, aventi struttura narrativa e intento edificante, nonché ai metodi ermeneutici di interpretazione di essi (cfr. G. BUSI, *Simboli del pensiero ebraico*, Einaudi, Torino 1988, pp. VIII-IX).

²⁵ *Zohar* II. 161.a. I riferimenti sono alla numerazione delle carte dell'edizione cinquecentesca apparsa a Mantova. Cfr. G. BUSI, *Mistica ebraica. Testi della tradizione segreta del giudaismo dal III al XVIII secolo*, Einaudi, Torino 2006, p. 7.

prevalenza equilibrata dell'ultima dimensione sulla prima, non dimenticando che *Chesed* possiede il carattere precipuo di anticipazione, di sintesi e di proattività, tutto sarebbe stato da millenni ridotto in cenere.

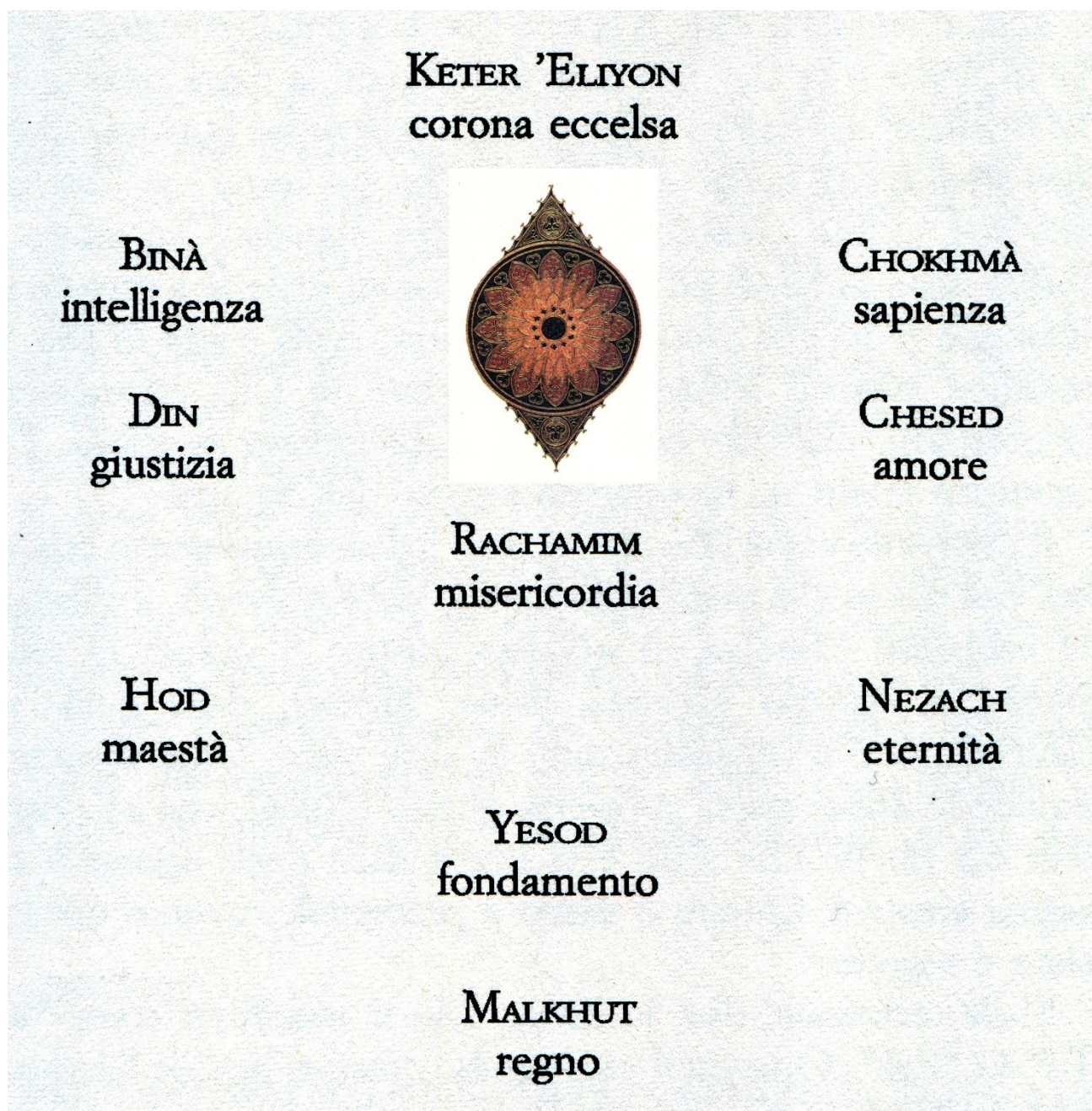
Da ricordare inoltre l'atteggiarsi favorevole rispetto all'umanità di almeno alcune delle potenze angeliche, come Rapha'el, o i settantadue Angeli delle Nazioni, che proteggono ciascuno un popolo mitico²⁶, come si evince da fonti mitografiche talmudiche e moderne. Gli Angeli protettori sono schierati con *Chesed*, sul lato destro dell'Albero sefirotico, della forza mitigante il rigore della Giustizia. Il *Talmud* fra l'altro ci indica una figura angelica particolare, lo Spirito della decisione, *Ruach Pisqonith*, essere intermedio indomito e libero nel giudizio, ma fedele allo Spirito divino, che intercede per il popolo di Israele opponendo le più ardite obiezioni alla collera di Dio (*Sahn* 44b, *Ez.* 16,3), quando altrimenti prevarrebbe il senso di Giustizia retributiva di fronte ai peccati più gravi dell'umanità. È la *Ruach* (soffio, spirito, alito, respiro) il carattere più insondabile delle manifestazioni di *Eheie Iawbe*, sia nella sua accezione di creatore di mondi, sia in quella di divinità longanime e pietosa, come *Arik Anpin* (colui che trattiene il soffio di rabbia nelle narici)²⁷. È colui che si mostra pietoso, pieno di Grazia. Certo, come dicono i Maestri, il Signore è buono anzitutto «verso Israele», ma è ciò che secondo una interpretazione tipica del *Midrash* vuole dire «verso i puri di cuore». La sua Grazia non è ingiusta, rimane fedele alle sue scelte, ma – si dice anche – può aprirsi verso nuove inclusioni; essa si riversa su tutti gli umani che si prestano a riceverla, pur fra estreme difficoltà di ricezione e di comprensione. In questo gli eletti sono testimoni e intermediari privilegiati. Hanno di fronte un compito arduo, tuttavia praticabile, con le dovute cautele, avvertenze, e doti morali e intellettuali; probità, pazienza, umiltà, dedizione, silenzio interiore, studio attento e rigoroso, intuizione e disciplina nella pratica esegetica, assieme ad atteggiamenti misericordiosi, *che facciano da esempio*. Questo è il lato dell'apertura degli esseri umani “giusti e puri” alla Grazia, e al suo correlato mondano, la fedeltà alla scelta di essere moralmente eccedenti, asimmetrici, “superiori nel bene” perché iniziati ai misteri. È questo il lato *ascendente*, dalla terza regione, quella sensibile, alla prima, quella immateriale.

Torniamo invece alla dinamica *discendente*, quella che inizia dalla regione immateriale, dalla Triade di Universalì, Corona, Sapienza, Intelligenza. Il *Midrash* la applica al dono della *Torah*, a Mosè che sale sul monte, che prende doni – appunto il dono della *Torah* – destinati agli esseri umani. Ma non solo agli esseri umani pii e giusti, quelli che nel massimo grado sarebbero capaci di inverare pienamente i precetti morali e di riattivare la potenza creatrice delle origini: «è destinata anche ai ribelli». Anche i ribelli possono essere resi giusti, se accolgono il dono di Dio, il quale è fatto proprio per questo: «perché in essi dimori il Signore Dio». Parafrasando un *theologumennon* rabbinico, potremmo forse concludere con le parole dell'omiletica ebraica *contemporanea* dicendo che «la Grazia è il luogo del mondo, il mondo è il luogo della Grazia». Entrambe le affermazioni sono vere, ma la seconda viene fatta solo per far risaltare la prima nel suo significato di verità

²⁶ È il numero delle famiglie menzionate dopo il diluvio fino alla costruzione delle Torre di Babele, secondo una fonte tardiva e sincretistica ma radicata nelle fonti tardo-antiche. Cfr. P. D'AQUIN, *Interpretazione dell'Albero della Kabbalah*, ed. cit., p. 36.

²⁷ L'attribuzione della longanimità a Dio è di fondamentale rilevanza per tutta la letteratura gravitante intorno allo *Zohar*, esprimendo uno dei lati femminili più significativi della divinità mosaica e rabbinica.

ancora più profonda. È vero che il mondo nel quale viviamo è dimora, ricettacolo della Grazia divina. Ma è ancora più vero che questa stessa Grazia è il luogo dove consiste, dove si fonda, dove riposa il nostro mondo. Se noi affermassimo soltanto che «il mondo è il luogo della Grazia» metteremmo ancora al centro noi stessi, con le nostre capacità di accoglienza del dono “selettivo” della benevolenza divina. Conviene dire, piuttosto, che «la Grazia è il luogo del mondo»: la Grazia di Dio è ciò che ci fa sussistere, ciò che ci previene, ciò che, in definitiva, suscita in noi la stessa capacità di accoglierla e di aderirvi liberamente. Non è il mondo che pone in atto la Grazia, ma è la Grazia che pone in atto il mondo: solo perché il mondo si fonda su di essa, possiamo parlare di un “mondo di Grazia”.



Daniele Campesi

NATURA, ARTE, BELLEZZA.
IL TEMA DELLA GRAZIA NELLA *AKADEMIE-REDE* DI SCHELLING

Abstract

Focusing on Schelling's 1807 lecture Über das Verhältnis der bildenden Künste zu der Natur (the so-called Akademie-Rede, given by the German philosopher at the Bavarian Academy of Fine Arts), this essay explores Schelling's conception of "grace" in the context of the wider relationship between art, nature, and beauty. Not only is grace a "feature" of some particular forms of art, as previously stated in the Philosophie der Kunst (1803), but it is also the most perfect achievement of the process of artistic creation. In the wake of his philosophy of nature (Naturphilosophie), Schelling conceives of art as an imitation of the infinite and creative power of nature; therefore, grace can be seen as the highest conjunction of work of art and work of nature, both from a sensible point of view – as "sensible grace," "soul," and "form" of nature – and from a moral perspective – as "moral grace," unity of sensible grace and moral good. This expresses also divine love and beauty.

1. Sguardo introduttivo

«Un'essenza non afferrabile eppure percepibile da tutti»¹. È così che Schelling definisce la grazia, in occasione del suo discorso inaugurale come segretario generale dell'Accademia delle belle arti di Monaco, il 12 ottobre del 1807. Il discorso, intitolato *Über das Verhältnis der bildenden Künste zu der Natur*² e noto anche come *Akademie-Rede*, introduce una descrizione della grazia che appare slegata dalla funzione di "proprietà" o "caratteristica" di forme d'arte particolari – come ancora accadeva nella *Philosophie der Kunst* del 1803³ – poiché viene piuttosto connotata da un'essenza vivente e trascendente che attraversa ogni opera o creazione artistica così come ogni prodotto naturale. In questo senso più ampio, il tema della grazia, assunto nella prospettiva di una rinnovata

¹ F.W.J. SCHELLING, *Über das Verhältniß der bildenden Künste zu der Natur* (1807), in ID., *Sämmtliche Werke*, a cura di K.F.A. Schelling, 14 voll. ripartiti in due serie, Cotta, Stuttgart 1856-61, vol. VII, p. 310; trad. it. G. Preti, *Le arti figurative e la natura*, Abscondita, Milano 2002, p. 42.

² Per un'interpretazione della *Rede* del 1807 nello sviluppo del filosofare schellinghiano cfr. T. GRIFFERO, *L'estetica di Schelling*, Laterza, Roma-Bari 1996, in part. pp. 141-148 e segnatamente il paragrafo *Arti figurative e natura*.

³ Nella *Philosophie der Kunst* la grazia corrisponde alla *proporzione* e alla *misura* nella scultura (l'arte plastica κατ' ἕξοχην), al *chiaroscuro* in pittura e all'*armonia* in musica. Cfr. F.W.J. SCHELLING, *Philosophie der Kunst*, in ID., *Sämmtliche Werke*, ed. cit., vol. V, pp. 602 e 609; trad. it. A. Klein, *Filosofia dell'arte*, Prismi, Napoli 1986, pp. 264 e 270.

metafisica⁴, e forte dei risultati della filosofia della natura – dove quest’ultima è intesa in tutti i suoi caratteri di dinamicità, produttività e organicità – è interpretato in senso meno particolaristico e più universale ed ontologico, come attesta peraltro l’attenzione riservata alla relazione tra il mondo dell’arte figurativa e la natura.

Nel discorso accademico, oltre all’accentuazione del ruolo dell’anima come dimora della bellezza assoluta e sede di manifestazione del divino, si assiste ad un’articolazione della grazia, ad una duplice grazia: una grazia sensibile, manifestazione dell’accordo di corpo e anima nella natura, dal punto di vista della divinizzazione della natura (la trasfigurazione dello “spirito della natura” nell’anima); una grazia “morale” (il grado più alto della grazia), manifestazione dell’accordo di natura e anima nella forma del ripristino della loro unità originaria ed eterna, al di là degli apparenti contrasti del mondo sensibile.

Rivolgeremo pertanto la nostra attenzione a questo delicato *passaggio* – nella descrizione della grazia interna al rapporto, costantemente mediato dall’anima, tra arti figurative e natura – *dalla sensibilità alla moralità*, dalla grazia sensibile, o sensuale, alla grazia morale, una grazia “di ordine superiore”.

Vedremo inoltre come a ciò corrisponda una duplice meta o un duplice compito dell’arte: nel primo caso, dal punto di vista della natura, essa adempie il suo compito riconoscendolo compiuto nell’anima della forma o anima della natura, in cui si esprime la bellezza dell’anima stessa che fa tutt’uno con la grazia sensibile; nel secondo caso, dal punto di vista della morale, essa riconosce il suo scopo più elevato in quel “centro” che è la grazia sensibile congiunta con la virtù e il bene morale, accordo che, riproducendo l’unità originaria di natura e anima, volge l’anima dell’artista al riconoscimento della bellezza e dell’amore divini.

Più in generale, Schelling intende illustrare il rapporto natura-arti figurative delineando il percorso dell’anima dell’artista nella natura stessa e focalizzando in particolar modo il suo discorso sulle arti plastiche e sulla tragedia. Egli mira allora a descrivere il ruolo dell’anima all’interno di queste due forme di produzione artistica, evidenziando il vincolo che la unisce non solo alla bellezza, ma anche, e in modo significativo, alla grazia.

⁴ Si può dire infatti, sulla scia dell’interpretazione di Fuhrmans, che a partire dal 1806, anno del trasferimento nel capoluogo bavarese, abbia luogo una svolta nel filosofare schellinghiano, evidente già da una diversa impostazione metafisica elaborata durante il triennio 1806-1809 (cfr. H. FUHRMANS, *Schellings Philosophie der Weltalter*, Schwann, Düsseldorf 1954, in particolare pp. 75-127; a conferma della svolta “monachese” si veda anche la lettera al padre del 6 dicembre 1807, alla vigilia del discorso: «Questo discorso non rimarrà forse senza influsso sulle mie sorti future» (F.W.J. SCHELLING, *Briefe und Dokumente*, a cura di H. Fuhrmans, 3 voll., Bouvier, Bonn 1962-1975, vol. III, pp. 457-458). Anche Griffero sostiene la tesi di un mutamento nella prospettiva non solo metafisica, ma anche più propriamente estetica, interna alla filosofia dell’arte schellinghiana: «questa conferenza è tutt’altro che una semplice glossa della dottrina professata nei corsi di Jena e Würzburg. Di più: il *Discorso* [...] segnala un ben preciso punto di svolta. [...]. Tanto il contesto biografico quanto quello filosofico sono ora profondamente mutati, e ogni apparente approfondimento dell’estetica dell’identità va piuttosto considerato come un passo laterale nella direzione del suo superamento» (T. GRIFFERO, *L’estetica di Schelling*, ed. cit., p. 141).

2. Natura e arti figurative

Una volta dichiarato il problema fondamentale della conferenza accademica, quello delle arti figurative, Schelling avvia il suo discorso con un'analogia assai significativa: se infatti la poesia è innanzi tutto manifestazione dell'anima, l'arte figurativa invece è «poesia muta»⁵. Essa non esprime i pensieri dell'anima attraverso la parola, bensì per mezzo della forma sensibile: l'arte figurativa, per così dire, “produce” come la natura⁶. Ne deriva che mentre la poesia rappresenta il diretto manifestarsi dell'anima, l'arte figurativa indica piuttosto un rapporto, o, meglio, costituisce un *attivo e vivente* legame fra anima e natura: è questo il principio da cui deve muovere una dottrina delle arti figurative⁷.

Sulla base di questo assunto, Schelling discute le varie teorie artistiche, approfondendole in senso metafisico. Egli muove dalla classica definizione dell'arte come imitazione della natura; non si tratta però di un'imitazione meccanica, imitazione della pura exteriorità di forme senza anima⁸. Qui Schelling accoglie la teoria winckelmanniana della bellezza ideale, che intendeva superare il piano della pura mimesi dell'apparenza esteriore; e però ne respinge la separazione, operata da Winckelmann, tra l'anima e la forma ideale, così che l'arte sarebbe come incapace di creare assolutamente qualcosa, privata del carattere di assoluta e inesauribile creazione⁹. L'arte figurativa viene così privata del suo carattere peculiare, poiché essa non è posta in grado di cogliere la sua stessa anima nella natura, l'anima essenzialmente creatrice¹⁰.

Ora, l'imitazione – ideale – della natura che è all'opera nelle arti figurative, non può essere intesa come una mera idealizzazione astratta, come un eludere la verità del sensibile, cioè la stessa natura¹¹. Non occorre infatti correggere la natura attraverso l'idealizzazione: la natura è già in sé spirituale, ideale, ha in sé la sua anima, il che, nel linguaggio schellinghiano, significa più precisamente che essa è un organismo vivente, è la vita medesima¹². Se «la natura è la sacra forza cosmica primordiale che crea eternamente il mondo e che da sé stessa liberamente produce tutte le cose e le rende attive»¹³, ne deriva che «l'arte deve emulare questa forza creatrice»¹⁴.

In particolare, ciò che l'arte deve imitare è il carattere *individuale* della natura. Schelling si richiama così alla tradizione, di ascendenza soprattutto goethiana, della bellezza artistica come “caratteristico” (*das Charakteristische*), ossia l'affermazione dell'individualità come carattere vivente, dinamico e operante all'interno della natura. Il caratteristico,

⁵ F.W.J. SCHELLING, *Über das Verhältniß der bildenden Künste zu der Natur*, ed. cit., p. 292; it. p. 12.

⁶ *Ibidem*, p. 292; it. p. 13.

⁷ Cfr. *ibidem*, *ivi*.

⁸ Cfr. *ibidem*, p. 293; it. p. 13-14.

⁹ Cfr. *ibidem*, p. 295; it. p. 16.

¹⁰ Cfr. *ibidem*, p. 296; it. p. 17. Come tale, l'anima è il principio, allo stesso tempo divino e umano, identico in Dio e nella natura, che trova propriamente nell'uomo la sintesi, l'equilibrio perfetto tra l'istanza della coscienza e quella della realtà. Cfr. G. PRETI, *Postfazione*, in F.W.J. SCHELLING, *Le arti figurative e la natura*, ed. cit., p. 100.

¹¹ Sul problema dell'imitazione nella teoria schellinghiana dell'arte cfr. A. KLEIN, *Presentazione*, in F.W.J. SCHELLING, *Filosofia dell'arte*, ed. cit., in particolare pp. 19-22.

¹² F.W.J. SCHELLING, *Über das Verhältniß der bildenden Künste zu der Natur*, ed. cit., p. 293; it. p. 13-14.

¹³ *Ibidem*, p. 293; it. p. 14.

¹⁴ *Ibidem*, *ivi*.

tuttavia, non può esprimersi come la pura negazione o la limitazione dell'idea nell'individuo; Schelling intende piuttosto rivendicare l'aspetto positivo e universale anche all'interno del singolo individuo naturale: si tratta cioè di rinvenire una perfezione "relativa" dell'individuo, o, in altri termini, il particolare che esprime la totalità dell'idea (dove è facilmente riconoscibile l'impronta del principio cardine della filosofia dell'identità: l'*Einbildungskraft* come forza dell'informazione dell'ideale nel reale e del reale nell'ideale)¹⁵. Pertanto anche qualora rappresentasse figure individuali l'artista figurativo tenderebbe alla figura più alta e compiuta, quella dell'uomo, in cui poter scorgere l'intera natura.

Questo accenno al caratteristico come tratto peculiare della bellezza artistica, sede della congiunzione di individuo e idea, particolare e universale, sembra poter essere riconosciuto come il *fil rouge* che permette di avvicinarci al tema della grazia. Infatti, proprio la concezione di una bellezza vivente ed attiva che non è espressione di una essenza pura e disincarnata – il che per Schelling sarebbe soltanto l'espressione di una sostanza morta ed inerte –, bensì di un organismo vivente, reale, innesta il discorso di Schelling nel punto in cui la descrizione che egli svolge dell'atto creativo e imitativo dell'artista incontra, al culmine del suo processo, la grazia.

Come tale, tuttavia, la dottrina schellinghiana della bellezza non fa più leva soltanto sul concetto di «caratteristico», bensì su quello di «carattere» (*Charakter*):

«Per carattere [...] intendiamo un'unità di molteplici forze, che rimanda costantemente a un loro certo equilibrio e a una loro determinata misura [...]. Ma se quell'unità vivente deve mostrarsi in azione e in attività, ciò non è possibile se non quando le forze, eccitate da una qualche causa, perdono il loro equilibrio. Tutti converranno che questo è il caso delle passioni»¹⁶.

Tra bellezza e passioni, infatti, si instaura una dialettica tale per cui «la moderazione delle passioni non dev'essere mai un requisito preliminare della bellezza artistica, ma solo un suo risultato interno, e più precisamente la prova del felice dominio delle passioni da parte dello spirito e della natura dell'uomo (stadio inferiore), oppure da parte dell'anima (stadio superiore, rappresentato dal tragico)»¹⁷. Sulla base di questo "sapiente" equilibrio prodotto dalla moderazione delle passioni da parte della bellezza – in ciò consiste il carattere come vivente unità di forze –, Schelling introduce il suo originale discorso sulla grazia.

¹⁵ Per una efficace spiegazione di questo concetto cfr. F.W.J. SCHELLING, *Fernere Darstellungen aus dem System der Philosophie* (1802), in ID., *Sämmtliche Werke*, ed. cit., vol. IV, pp. 414-423; trad. it. C. Tatasciore, *Ulteriori esposizioni tratte dal sistema della filosofia*, in ID., *Filosofia della natura e dell'identità. Scritti del 1802*, Guerini e Associati, Milano 2002, pp. 91-98. Cfr. anche la stessa *Philosophie der Kunst*, dove Schelling descrive l'*Einbildungskraft* come «forza dell'uni-formazione, sulla quale in realtà si basa ogni creazione. Essa è la forza per cui qualcosa di ideale è a un tempo anche qualcosa di reale, per cui l'anima è insieme corpo: è la forza dell'individuazione, cioè la forza propriamente creatrice» (F.W.J. SCHELLING, *Philosophie der Kunst*, ed. cit., p. 386; it. p. 90). Cfr. su questo importante tema T. GRIFFERO, *L'estetica di Schelling*, ed. cit., pp. 107-108. Alla base della *Rede* del 1807 vi è allora una tale metafisica assoluta dell'informazione, come si vedrà a proposito della bellezza e del rapporto anima-natura.

¹⁶ F.W.J. SCHELLING, *Über das Verhältniß der bildenden Künste zu der Natur*, ed. cit., p. 309; it. p. 40.

¹⁷ T. GRIFFERO, *L'estetica di Schelling*, ed. cit., p. 145. Griffiero introduce qui la distinzione tra natura dell'uomo e anima, che nel nostro discorso sarà declinata in quella di *spirito della natura* e *anima*, come due espressioni distinte, eppure interagenti, della presenza della grazia.

3. La grazia, anima della forma

Nella conferenza del 1807 la grazia viene descritta innanzi tutto come qualcosa che appare gradualmente in conclusione di un processo, di uno sviluppo che nelle produzioni della natura così come nelle creazioni artistiche si snoda dalla singolarità puntuale della forma verso un'essenza compiutamente dispiegata. Tale movimento sta alla base di ogni processo dialettico e creativo, inteso da Schelling come sviluppo effettuale e dinamico di un'essenza¹⁸.

«Nella natura e nell'arte l'essenza tende dappertutto alla realizzazione o rappresentazione di sé stessa nel singolo»¹⁹, scrive infatti Schelling. Un'essenza che si racchiude inizialmente in un singolo, nell'individualità, esprime al contempo il *contrasto* fondamentale che riposa all'origine di ogni creazione (che riproduce quello più generale, come vedremo più avanti, tra natura e anima) e l'assunzione della «massima rigosità della forma» come *genesì* del suo sviluppo ulteriore. Schelling sostiene infatti che «senza limitazione non potrebbe apparire l'illimitato: se non vi fosse la durezza, anche la mitezza non potrebbe esistere, e se l'unità deve divenir sensibile, ciò può accadere solo mediante la particolarità, l'isolamento e il conflitto»²⁰.

Esemplificativo di questa dinamica è il concetto di “spirito animatore” o “spirito della natura” (*Geist der Natur*), che identifica proprio quell'essenza tesa alla realizzazione di sé stessa attraverso la natura e l'arte. In principio, tale spirito

«sembra [...] perduto nella forma, inaccessibile e, anche in ciò che è grande, ancora acerbo. Ma quanto più gli riesce di raccogliere tutta la sua pienezza in una sola creatura, tanto più rinunzia [...] al suo rigore, e quando ha perfezionato appieno la forma, e può dunque calmarsi riposandovi appagato, si rasserenare»²¹.

È, quest'ultimo, un punto di capitale importanza per la comprensione dell'intera *Rede* schellinghiana, un autentico caposaldo teorico della speculazione metafisica del filosofo di Leonberg: l'essenza spirituale che si autorealizza nella natura – tanto simile a quel concetto di *Urwesen* tematizzato nelle *Stuttgarter Privatvorlesungen* – si attua infatti mediante un duplice movimento: di contrazione in un punto, chiusura in se stessa (limitazione di

¹⁸ Si veda a proposito l'analogia con il concetto di *Urwesen* sviluppato a partire dalle *Stuttgarter Privatvorlesungen* (cfr. F.W.J. SCHELLING, *Stuttgarter Privatvorlesungen*, in ID., *Sämmtliche Werke*, ed. cit., vol. VII, pp. 417-484, in particolare p. 422; trad. it. C. Tatasciore, *Lezioni di Stoccarda*, Orthotes, Napoli 2013, in particolare p. 38). Cfr. X. TILLIETTE, *Schelling. Une philosophie en devenir*, 2 voll., Vrin, Paris 1992², vol. I: *Le system vivant*, pp. 548-551.

¹⁹ F.W.J. SCHELLING, *Über das Verhältniß der bildenden Künste zu der Natur*, ed. cit., p. 310; it. p. 41.

²⁰ *Ibidem*, ivi.

²¹ *Ibidem*, p. 310-311; it. pp. 41-42. Cfr. C. TATASCIORE, *Introduzione*, in F.W.J. SCHELLING, *Lezioni di Stoccarda*, ed. cit., pp. 22-23.

sé)²²; espansione, apertura di sé come creazione di altro fuori di sé (illimitato), movimento, dice Schelling, che si compie seguendo delle «linee morbide»²³.

Siamo giunti così all'ultimo, più compiuto stadio di maturazione dello spirito della natura, lo stadio in cui esso sfocia nell'anima, con la quale sente ormai l'intima «consonanza»²⁴. Questo momento di “apertura *ek*-statica” in seno allo spirito segnala l'annuncio stesso del sopraggiungere dell'anima, la quale si dispone a sua volta ad accogliere la figura più alta di questo intero processo: la grazia.

«L'anima che sta per giungere si annunzia come una limpida aurora [...]: non è ancora, ma tutto si prepara ad accoglierla con un lieve gioco di delicati movimenti, i rigidi contorni si sciolgono, si mitigano teneramente; un'amabile essenza, che non è né sensibile né spirituale, bensì inafferrabile, si diffonde sulla figura seguendo ogni contorno, ogni vibrazione delle membra»²⁵.

Una tale «amabile essenza», «non afferrabile eppure percepibile da tutti, è quella che nella lingua greca vien designata col nome di *χάρις*: nella nostra con quello di grazia»²⁶. La grazia, proprio in quanto essenza sovrasensibile e meta-spirituale – poiché affranca l'anima dai sensi e trasfigura lo spirito della natura, ciò che è attivo in essa, nell'anima medesima – designa allora il momento di compiutezza dell'opera della natura, conferendole quella «forma pienamente elaborata»²⁷ che trova nella concordanza finale di anima e corpo la sua più chiara manifestazione. Se dunque «il corpo è la forma, l'anima è la grazia»²⁸ sebbene quest'ultima non sia «l'anima in sé», bensì «l'anima della forma, o l'anima della natura»²⁹.

Ora, in che rapporto sta l'arte con questo intero processo? Dal punto di vista dell'accordo con la natura, l'intero suo compito è compiuto, dice Schelling, giacché l'arte ha raggiunto il fine della propria attività, il ricongiungimento di amore e bellezza e di natura e divinità³⁰. In ambito *estetico-metafisico* è questo il suo culmine e il vertice della sua espressione; il discorso di Schelling, tuttavia, contempla, accordandolo con il lato estetico-metafisico, anche un aspetto *etico-antropologico* del rapporto arte-natura, un lato nel quale ancora una volta la grazia assume una posizione centrale, benché non esclusiva, come vedremo nella disamina seguente.

4. *L'anima, il tragico, l'amore. Grazia sensibile e moralità*

Una delle nozioni ricorrenti della *Rede*, improntata com'è ai precetti teorici della *Naturphilosophie* schellinghiana, è quella di contrasto (*Gegensatz*) – quel medesimo

²² «La forma come misura è la condizione stessa della vita e del manifestarsi dell'illimitato, nient'affatto un'inaggrabile difettività» (T. GRIFFERO, *L'estetica di Schelling*, ed. cit., p. 144).

²³ F.W.J. SCHELLING, *Über das Verhältniß der bildenden Künste zu der Natur*, ed. cit., p. 311; it. p. 42.

²⁴ *Ibidem*, ivi.

²⁵ *Ibidem*, ivi.

²⁶ *Ibidem*, ivi.

²⁷ *Ibidem*, ivi.

²⁸ *Ibidem*, ivi.

²⁹ *Ibidem*, ivi.

³⁰ Cfr. *ibidem*, ivi.

contrasto che si produce nella bellezza e che era all'origine del triplice sviluppo (come visto, in forma-spirito-anima) dell'essenza nella natura e nell'arte.

«Lo spirito della natura è solo apparentemente contrapposto all'anima; in sé è lo strumento della sua rivelazione: produce il contrasto delle cose, ma solo perché possa scaturirne l'unica essenza, quale [...] conciliazione di tutte le forze. Tutte le altre creature sono spinte dal solo spirito della natura, e per suo mezzo affermano la loro individualità; solo nell'uomo, in quanto punto centrale (*Mittelpunkt*), sorge l'anima, senza la quale il mondo sarebbe come la natura senza il sole»³¹.

Alla luce del binomio contrasto-conciliazione, il discorso di Schelling assume una direzione più chiaramente “etica”, che vede nella congiunzione dell'anima con la virtù la piena realizzazione della grazia, trasfigurata da ultimo in grazia morale. Prima di vedere questo che è l'approdo dell'anima e la somma espressione della grazia, soffermiamoci ora sullo svolgimento dell'analisi schellinghiana, che può essere descritta come una breve “fenomenologia dell'anima”.

Soltanto nel *Mittelpunkt* che è l'uomo l'anima si eleva al di sopra dell'individualità, divenendo pertanto «capace di abnegazione, di amore disinteressato e di quel che v'è di più elevato [come visto, anche della grazia], ossia dell'osservazione e della comprensione delle cose, e quindi anche dell'arte»³². In tal senso, né l'anima ha a che fare con la materia, essendosene liberata, bensì soltanto con lo spirito, la vita stessa delle cose; né essa appare vincolata al corpo, benché in esso concretamente appaia³³. Essa raggiunge tuttavia la sua espressione più viva quando si palesa “attivamente”, e cioè nel contrasto, in quella dialettica di bellezza e passioni che abbiamo già incontrato – proprio dove l'elemento materiale e corporale è attivo e dominante: «poiché sono principalmente le passioni a spezzare la pace della vita, comunemente si ammette che la bellezza dell'anima si palesa [...] nel sereno dominio sulla tempesta delle passioni»³⁴. Le passioni però, se non dominate o debitamente moderate, provocano l'errore e il dolore, che sovrastano o soggiogano l'anima che ne è in preda come impotente, abbandonata al caos e al destino, come accade nelle tragedie antiche³⁵. Vi sono, infatti,

«casi in cui anche l'anima, per via del vincolo che la lega all'essere sensibile, viene soggiogata dal dolore, che dovrebbe essere estraneo alla sua natura divina, casi in cui l'uomo si sente minacciato nella radice stessa della sua vita, aggredito da potenze morali e non da semplici forze naturali, quando un incolpevole errore lo trascina al delitto e dunque alla sventura, e un'ingiustizia profondamente sentita eccita alla rivolta i più sacri sentimenti umani. È questo il caso delle situazioni realmente tragiche»³⁶.

È precisamente al cospetto del tragico e di una frattura ontologica che sembra incomponibile, che subentra la grazia, autentico “balsamo” dell'anima, dipinta da

³¹ *Ibidem*, p. 310; it. 43.

³² *Ibidem*, p. 312; it. 43.

³³ *Ibidem*, *ivi*.

³⁴ *Ibidem*, p. 312; it. p. 44.

³⁵ Cfr. *ibidem*, p. 313; it. p. 44.

³⁶ *Ibidem*, *ivi*.

Schelling come un «demone protettore» o un «presentimento»³⁷ dell'anima, ciò che trasforma «in bellezza il dolore, il terrore, la morte stessa»³⁸.

Ha luogo qui una complessa dialettica fra anima e grazia, la cui chiave di comprensione risiede nel rapporto che entrambe intrattengono con il dolore, da un lato, e con l'esistenza sensibile, dall'altro. Abbiamo visto, infatti, che la grazia rappresenta come un *daimon* dell'anima, un elemento, cioè, che sempre guida e sostiene l'anima anche nelle situazioni più impervie, come attesta la paradossalità tragica documentata dalla tragedia, nella quale la grazia agisce costantemente al fine di preservarne purezza e bellezza pur nello sconvolgimento morale nel quale, vittima ignara della sua radice passionale, può incorrere. È questo il caso in cui la grazia

«santifica ancor di più il dolore. La sua essenza riposa su questo, che non conosce sé stessa; ma come non è possibile averla volontariamente, così non è neppure possibile volontariamente perderla; quando un insopportabile dolore, o la pazzia inflitta dalla punizione divina, toglie coscienza e senno, la grazia continua a vegliare [...] sulla creatura sofferente, e fa sì che essa non compia nulla di errato, di ripugnante verso l'umanità, per cui, se cade, almeno cada come una vittima sacrificale pura e immacolata»³⁹.

Ciononostante, «la grazia, messa alla prova nella estrema avversità, sarebbe cosa morta se non venisse trasfigurata [per mezzo] dell'anima»⁴⁰. È infatti l'anima stessa che sostanzia la grazia, dandole fondamento e vigore morale. Infatti solo nel vincolo *extrasensibile* prodotto dall'anima la grazia può giungere al suo apice morale (il che apre la *Rede* schellinghiana a una dimensione religiosa fino a questo punto inedita). È questo il piano in cui l'anima, vittoriosa sul dolore e ormai libera dai «vincoli che la legano all'esistenza sensibile» mostra «l'amore soltanto nel dolore, come una sensazione che sopravvive all'esistenza sensibile, e così si eleva a gloria divina al di sopra delle rovine della vita esteriore o della felicità»⁴¹.

Siamo di fronte, allora, al momento di apertura e di passaggio dalla grazia sensibile al piano della grazia morale. È proprio in quanto “morale” che la grazia, come trasfigurazione dello spirito della natura nell'anima – che da sensibile si è fatta morale –, si trova in un intimo accordo con il bene⁴², divenendo anzi «il medio che unisce il bene morale all'apparenza sensibile»⁴³. Unione di bene morale e sensibilità, la grazia rappresenta così il “centro” verso il quale l'arte confluisce come nel luogo della bellezza assoluta. È infatti dalla compenetrazione di grazia e bene morale che deriva la bellezza, la quale produce la fusione e il libero accordo dell'anima con lo spirito della natura, spirito che si mostra ovunque, afferma Schelling, indipendente e finanche contrastante la stessa anima⁴⁴: ne deriva – non solo sul piano della creazione, ma anche dal punto di vista della

³⁷ *Ibidem*, p. 313; it. p. 45.

³⁸ *Ibidem*, p. 314; it. p. 46.

³⁹ *Ibidem*, p. 313; it. p. 45.

⁴⁰ *Ibidem*, p. 314; it. p. 46.

⁴¹ *Ibidem*, *ivi*.

⁴² Al bene non è ancora conferita quella profonda connotazione ontologica (al pari del male) che esso riceverà due anni dopo, a partire dalla *Freiheitschrift*.

⁴³ F.W.J. SCHELLING, *Über das Verhältniß der bildenden Künste zu der Natur*, ed. cit., p. 315; it. p. 49.

⁴⁴ Cfr. *ibidem*, *ivi*.

conoscenza o della contemplazione, poiché si riallaccia al fondamentale concetto platonico di *anamnesi*, centrale in Schelling almeno a partire dagli scritti sull'identità⁴⁵ – «il ricordo dell'unità originaria tra l'essenza della natura e l'essenza dell'anima»⁴⁶ (ecco il vero punto d'arrivo dell'intero discorso di Schelling), il quale sfocia ancora una volta nell'amore – e nell'esito religioso che innerva la disamina schellinghiana: «ogni contrasto è solo apparente», giacché proprio l'amore è «il vincolo degli esseri [...], contenuto dell'intera creazione»⁴⁷.

Ora però, giunti a questo punto, la grazia, che è giunta alla sua vetta più elevata, «torna a essere l'involucro e il corpo di una vita più alta»⁴⁸ – torna ad essere cioè quell'amabile essenza mediatrice tra spirito della natura e anima, e cioè grazia sensibile –, la vita della bellezza, quella in cui l'accordo morale tra la grazia e il bene ha riprodotto l'unità originaria di anima e natura nel supremo vincolo dell'amore.

Con l'opera della grazia tutto è teso a far trasparire l'anima dalla natura, precisamente là dove «il rapporto dell'arte con la natura viene attinto nell'istante in cui l'arte trasfigura la natura in un mezzo che renda l'anima visibile»⁴⁹. Ogni processo di creazione, sia nel mondo della natura che nel mondo dell'arte, è pertanto guidato dalla grazia sensibile, senza la quale verrebbe meno la stessa opera della natura in forma pienamente compiuta ed elaborata; è al cospetto dell'estrema dilacerazione dell'esistenza rappresentata dalla tragedia, tuttavia, che all'anima occorre l'intervento di un altro genere di grazia, quella morale (il “potere” interno della grazia è di avere questa duplice natura, come del resto l'anima), dove l'amore può sorgere dal dolore e il bene manifestarsi nell'accordo che la grazia produce con il mondo sensibile, trasfigurando l'intera esistenza sensibile e rivolgendola all'amore, autentico ricomponimento delle fratture introdotte dal tragico⁵⁰.

Da una diversa prospettiva: non si tratta affatto di un'opposizione interna alla grazia, che vede da un lato la grazia sensibile dall'altro la grazia morale; siamo piuttosto davanti ad un unico processo, ad un'unica grazia che da sensibile si fa morale per giungere al pieno dispiegamento dell'anima dalla natura fino al divino, alla radice della creazione stessa, cioè l'amore. Un processo che, come si legge nella *Freiheitsschrift*, conduce alla «più alta trasformazione della vita morale in grazia e bellezza divina»⁵¹. Né si tratta di cogliere due enti distinti, la grazia da un lato, l'anima dall'altro: è una stessa ed uguale essenza quella che accomuna l'anima alla grazia, un'essenza che tuttavia si duplica, quando deve produrre l'accordo dell'anima con il corpo sensibile (e qui la grazia sensibile rende visibile l'anima della forma o anima della natura) e quando, d'altro canto, deve istituire la riconciliazione ultima dell'anima con il fondamento della creazione – superando in tal senso la ferita incolmabile aperta dal tragico, quella del dolore e della sofferenza che

⁴⁵ Cfr. C. CIANCIO, *Reminiscenza dell'originario ed estasi della ragione in Schelling*, in “Annuario filosofico”, 2 (1986), pp. 97-117, in particolare pp. 97-104.

⁴⁶ F.W.J. SCHELLING, *Über das Verhältniß der bildenden Künste zu der Natur*, ed. cit., pp. 315-316; it. p. 49.

⁴⁷ *Ibidem*, p. 316; it. p. 49.

⁴⁸ *Ibidem*, *ivi*.

⁴⁹ *Ibidem*, p. 316; it. p. 50.

⁵⁰ Cfr. *ibidem*, p. 316; it. pp. 49-50.

⁵¹ F.W.J. SCHELLING, *Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit*, in ID., *Sämmtliche Werke*, ed. cit., vol. VII, pp. 393-394; trad. it. G. Strummiello, *Ricerche filosofiche sull'essenza della libertà umana*, Bompiani, Milano 2007, p. 227.

investono l'anima, soggiogata in tal senso dalla potenza della natura –, riportandola al vincolo originario ed eterno di amore e bellezza.

Ha luogo così un intimo concorso fra anima e grazia: così come la grazia costituisce il coronamento sensibile del processo che dalla singolarità della forma conduce all'essenza compiuta come anima della forma, anima della natura, completa divinizzazione della natura, così l'anima, trasponendo la grazia sul piano morale, la conduce all'intimo accordo con il bene, il che produce non soltanto la bellezza assoluta, ma anche il fine ultimo dell'arte⁵².

⁵² La presente pubblicazione è stata prodotta durante la frequenza del corso di dottorato in Filosofia presso l'Università degli Studi di Cagliari, a.a. 2015/2016 – XXIX ciclo, con il supporto di una borsa di studio finanziata con le risorse del P.O.R. SARDEGNA F.S.E. 2007-2013 – Finanziamento di corsi di dottorato finalizzati alla formazione di capitale umano altamente specializzato.

Florence de Lussy

L'IMAGE CHLOROPHYLLIENNE DE LA GRÂCE CHEZ SIMONE WEIL

Abstract

“The Greeks were haunted by the idea of grace.” Simone Weil analyses this idea on the basis of the Greek word charis understood in the sense of gratuitous gift (with no reference to the sense proposed by the Hebrew language). Her taste for science and her inclination to link sensible realities and spiritual events through analogies bring her to compare the work of grace to the phenomenon of chlorophyll assimilation (or photosynthesis). In all her texts up to the last pages of L'Enracinement, she employs a powerful framework opposing Weightiness and Grace, and considers the notion of Grace in terms of the ascending energy that directs the growth of plants toward light.

Lorsque Simone Weil, arrivée à Marseille, se tourne résolument et ouvertement vers la question religieuse, un long chemin se profile devant elle. Bien qu'attirée par le catholicisme et aimant les offices qui se déroulent dans les églises, elle éprouve des difficultés certaines à épouser les us et coutumes du monde religieux, le vocabulaire aussi. Sa manière de penser, les alliances d'images de sa vie intérieure, ne rencontrent pas les catégories familières au monde chrétien.

Il en va ainsi pour le mot et la notion de « grâce » dont elle se plut dans les années 30 à souligner l'ambiguïté tout en ajoutant que c'est là « le plus beau mot... » (OC VI.1, p. 89)¹.

Son ignorance du monde hébraïque (son refus de le connaître, doit-on préciser) a pour conséquence l'élimination en ce qui concerne la notion de grâce de toutes les nuances qui, pour l'évoquer, font appel à plusieurs mots différents, à savoir les mots *ben* (montrer de la faveur pour quelqu'un), *hesed* (qui crée l'obligation de l'assistance réciproque), *emet* (solidité des engagements), *rahamim* (tendresse de cœur) et *sedeq* (justice inépuisable).

¹ Sigles utilisés :

- OC = S. WEIL, *Œuvres complètes*, sous la direction d'A.A. Devaux et F. de Lussy (puis de cette dernière seule), Gallimard, Paris 1988 ss. (sigle adopté : OC, suivi d'un numéro en romains pour le tome et d'une indication du volume à l'intérieur d'un même tome).
- OC VI.1 : *Cahiers (1933-septembre 1941)*, 1994 (Cahiers 1 à 3, avec 2 cahiers dits « inédits »).
- OC VI.2 : *Cahiers (septembre 1941-février 1942)*, 1997 (Cahiers 4 à 7).
- OC VI.3 : *Cahiers (février 1942-juin 1942)*, 2002 (Cahiers 8 à 12).
- OC VI.4 : *Cahiers (juillet 1942-juillet 1943)*, 2006 (Cahiers 13 à 17 et « Carnet de Londres »).
- OC IV.1 : *Écrits de Marseille. I. Philosophie, science, religion, questions politiques et sociales*, 2008.
- OC IV.2 : *Écrits de Marseille. II. Grèce-Inde-Occitanie*, 2009.

Tout son amour se portant vers l'hellénisme et donc la langue grecque, c'est la *charis* grecque qu'elle interroge. Des deux sens principaux que véhicule ce terme, on choisit *ici* celui de don gratuit, aux dépens de celui de charme (séduction ravissement, rapt) dont Simone Weil fit aussi un ample usage (complémentaire du premier) via le mythe de Proserpine².

Pour comprendre les raisons de l'usage que la philosophe fit de ce terme de chlorophylle, emprunté à la science biologique, on examinera trois points : Tout d'abord, ce qui tombe sous l'évidence, à savoir l'intérêt pour cette science; en second lieu, on passera en revue les images et mythes platoniciens qui ont concouru à l'émergence de cette image biologique. Enfin on abordera ce que j'aimerais appeler le grand jeu analogique auquel se prêta avec tant de virtuosité tout au long de ses écrits Simone Weil.

1. *Les recherches de Simone Weil relatives à la thermodynamique et à la biologie*

Pour remonter à la toute première source de cette image de la chlorophylle, il faut interroger la notion et le principe d'entropie eux-mêmes engendrés par le deuxième principe de la thermodynamique, appelé aussi principe de Carnot, lequel établit l'irréversibilité des phénomènes physiques, en particulier lors des échanges thermiques. Dans le langage usuel, l'entropie est assimilée à la notion de désordre qui ne peut que croître au cours d'une transformation réelle. Le manuel de Max Planck, *Leçons de thermodynamique* (traduction française par R. Chevassus, Paris, A. Hermann et fils, 1913), présente les nombreuses généralisations et formulations qui se sont succédé. Or non seulement Simone Weil connaissait l'existence de l'ouvrage mais elle l'a longuement étudié et annoté dans son exemplaire personnel³. On en a la preuve dans le Cahier 5 de la série des *Cahiers*, qui est très largement consacré à des notes de lectures d'ouvrages de science. Ce cahier témoigne de lectures approfondies qui ne s'épargne pas la reconstitution des processus et la reproduction des formules-clés.

Simone Weil y énonce – en raccourci – ce phénomène de l'entropie dans ces quelques lignes :

« Entropie, distance au repos définitif.

Deuxième principe : dans un système clos, tout changement rapproche du repos définitif. » (OC VI.3, p. 189).

² *Charis* possède un troisième sens : « reconnaissance, gratitude » auquel S. Weil n'accorde pas d'attention particulière.

³ Voir OC VI.2, p. 229-233. Tout ce travail a comme point de départ la parution en 1941 de la traduction française de l'ouvrage de Planck, *Initiations à la physique* (Flammarion, Paris), qui a suscité chez S. Weil un grand « coup de colère » contre l'affaire des quanta, lequel se concrétisa dans deux grands textes : l'un, *La science et nous*, dont elle suspendit la rédaction après avoir couvert de son écriture serrée de longues et hautes pages ; l'autre, *Réflexions à propos de la théorie des quanta*, qui ne fut publiée qu'en décembre 1942 aux *Cahiers du Sud*. Rappelons que S. Weil a pu avoir connaissance de ces *Leçons* lorsqu'elle a préparé en 1929-1930 (l'année du Diplôme d'études supérieures) le certificat de S.P.C.N. (Sciences physiques, Chimiques et naturelles), un certificat de sciences étant alors nécessaire pour pouvoir s'inscrire au concours de l'agrégation de philosophie.

C'est précisément en méditant cette tendance à l'irréversibilité dans les échanges thermiques que Simone Weil pose, avec une intensité rare (elle prend soin d'encadrer le paragraphe) la question de la validité de ce principe dans le domaine de la biologie :

« Trouver quelqu'un qui puisse me dire si le second principe de la thermodynamique est regardé comme valable en biologie ? » (OC VI.2, p. 205).

Sans attendre la réponse, elle cherche à se documenter⁴ et se plonge dans les ouvrages disponibles à la Bibliothèque municipale de Marseille où elle a pu les consulter. Les pages 221 à 225 du volume 2 des *Cahiers* qui sont truffés de notes de lecture avec transcription des formules des réactions chimiques, permettent de repérer les ouvrages utilisés. Il s'agit tout d'abord d'un *Précis de biologie végétale* (Masson et Cie, Paris 1937), dû à A. Guillermond et G. Mangenot, lequel fut le manuel de base jusqu'à la guerre des candidats au «Certificat d'études physiques, chimiques, et biologiques et à la licence ès sciences». Par ailleurs Simone Weil a utilisé le cours photocopié de *Biologie générale-Biologie végétale* professé par Henri Prat, maître de conférences à la faculté des Sciences de Marseille en 1940.

Quelle est l'intuition qui guide Simone Weil dans ses exercices menés avec opiniâtreté pour tenter de comprendre le mécanisme complexe de l'assimilation chlorophyllienne ? Cette intuition qui traverse toute son œuvre et qu'elle proclame avec assurance est celle de l'analogie qu'elle lit entre les phénomènes du monde sensible et les vérités divines; sans aller jusqu'à évoquer une interdépendance du profane et du spirituel – où l'on peut lire quelque chose qui répondrait chez elle à un penchant profond –, on pourrait ici user du mot interférence.

Cependant, analysant le mythe de l'âme ailée dans le *Phèdre* de Platon, dans le cycle de conférences qu'elle donna à Marseille dans le couvent des Dominicains à la fin de 1941 et au début de 1942, elle pose avec la plus grande netteté un principe de quasi équivalence qui, selon elle, va bien au-delà d'un système d'images :

« Ce n'est pas là simplement une image, c'est réellement un essai de théorie psycho-physiologique des phénomènes qui accompagnent la grâce. La grâce vient d'en haut, mais elle tombe dans un être qui a une nature psychologique et physique, et il n'y a aucune raison de ne pas rendre compte de ce qui se produit dans cette nature au contact de la grâce. » (OC IV.2, p. 115).

Simone Weil a beau dire que l'âme ailée du *Phèdre* n'est pas « simplement » une image, c'en est quand même une. On surprend ici un « dérapage » de la philosophe dont il serait possible de dérouler les raisons à partir des influences subies, mais qu'il n'y a pas lieu de développer ici.

Le mécanisme de l'assimilation chlorophyllienne (ou photosynthèse) la retient tout spécialement, car elle y voit une traduction dans le domaine des réalités physiques de l'action de la grâce dans celui des réalités spirituelles. Ce qui lui permet d'affirmer en une

⁴ Ainsi il est plus que probable qu'elle ait enquêté auprès de la Société des Études philosophiques de Marseille dont elle suivait assidûment les conférences. Henri Prat était membre de cette société.

de ces formules éclatantes dont elle a le secret que « la grâce est notre chlorophylle ». (OC VI.3, p. 44).

Enfin – et cela nous permet de retrouver le second principe de la loi de Carnot, à savoir le phénomène de l'entropie –, Simone Weil voit dans le mécanisme complexe de l'assimilation chlorophyllienne la seule chose qui constitue une force antagoniste à la pesanteur. Plus précisément, l'énergie chlorophyllienne est à la base du principe d'une *énergie ascendante* susceptible de contrebalancer l'effet de la pesanteur. Simone Weil ne cessera d'opposer ces deux forces dans ses écrits – et cela jusqu'à la fin, comme nous le verrons.

Déjà, dans le Cahier 5 (OC VI.2, p. 205), elle est en mesure d'écrire : « Toute énergie sur cette terre vient du soleil, sauf la pesanteur. Tout est combinaison d'énergie solaire et de pesanteur. » Ce propos est repris avec force dans le Cahier 9 (OC VI.3, p. 237), et très éloquemment :

« Il n'y a ici-bas, dans l'univers sensible, que deux forces : la pesanteur d'une part, et d'autre part toutes les énergies qui nous permettent de contrebalancer la pesanteur, et qui toutes [...] procèdent du soleil, c'est-à-dire de la même source que la lumière [...].

L'ordre du monde est une balance entre ces deux forces. »

Ces notations du journal d'une pensée sont développées dans un article rédigé à la fin du séjour de Marseille, en mars 1942, intitulé *Condition première d'un travail non servile*, qui était destiné à la revue *Économie et humanisme*. Ce texte à visée pédagogique donne la plus grande clarté à l'argumentaire qui est déroulé comme suit :

« Le soleil et la sève végétale parlent continuellement, dans les champs, de ce qu'il y a de plus grand au monde. Nous ne vivons pas d'autre chose que d'énergie solaire. [...] Elle est peut-être, sous des formes diverses, la seule chose dans l'univers qui constitue une force antagoniste à la pesanteur ; c'est elle qui monte dans les arbres, qui par nos bras soulève des fardeaux, qui meut nos moteurs. Elle procède d'une source inaccessible et dont nous ne pouvons pas nous rapprocher même d'un pas. Elle descend continuellement sur nous. Mais quoiqu'elle nous baigne perpétuellement nous ne pouvons la capter. Seul le principe végétal de la chlorophylle peut la capter en nous et en faire notre nourriture. »⁵ (OC IV.1, p. 424-5).

Ainsi Simone Weil a-t-elle défini puissamment les deux grands principes qui régissent chez elle le domaine de l'éthique et du religieux, à savoir la pesanteur et la grâce. En donnant ce titre aux pensées et adages qu'il a extraits des *Cahiers* que Simone Weil lui avait confié au moment de son départ pour les USA, les regroupant en un petit livre qui a connu une large fortune, Gustave Thibon a vu juste. *Tout se joue entre ces deux forces*.

⁵ S. Weil reprendra peu après ce développement, dans des termes très voisins, dans les pages de *Pensées sans ordre concernant l'amour de Dieu* ; mais le message est alors à consonance morale, la pesanteur étant mise en lien avec l'attachement charnel. Voir OC IV.1, p. 283 : « La seule puissance capable de vaincre la pesanteur est l'énergie solaire. [...] Elle est l'image de la grâce, qui descend s'ensevelir dans les ténèbres de nos âmes mauvaises et y constitue la seule source d'énergie qui fasse contrepoids à la pesanteur morale, à la tendance au mal. »

2. Platon, le grand modèle – Prégnance des images et des mythes platoniciens

Cette interrogation fortement soulignée de la spécificité du processus chlorophyllien, qui peut étonner certains de ses commentateurs, repose chez Simone Weil sur une méditation des textes de l'antiquité grecque, ceux de Platon en premier lieu. Outre le fait qu'elle redécouvre le *Timée*, couvrant son exemplaire (qui lui a été envoyé de Paris) d'annotations et de traductions de son cru, elle fait un large usage des grands textes platoniciens en vue des conférences qu'elle s'apprête à faire au couvent des Dominicains à l'instigation du père Perrin.

Comme on peut s'y attendre, Simone Weil part de l'équivalence que Platon pose entre le soleil et l'idée du Bien développée dans la *République* (507b-509b) : « Ce que le Bien est dans le milieu intelligible, le soleil l'est dans le milieu visible par rapport à la vue et aux objets visibles⁶. » (507c). Néanmoins, il convient de compléter cette image avec une séquence prise plus loin (509b) : « le soleil donne aux objets visibles non seulement la faculté d'être vus, mais aussi la genèse, la croissance et la nourriture [...] ». L'analogie n'est d'ailleurs pas parfaite, puisqu'on ne retrouve dans les objets connaissables ni croissance ni nourriture : c'est en prenant au pied de la lettre la première branche de l'analogie que Simone Weil peut interpréter la seconde comme une métaphore énergétique.

Une autre image platonicienne a fortement retenu l'attention de Simone Weil : celle de l'homme assimilé à une plante dont la racine plonge dans le ciel (*Intuitions pré-chrétiennes*, OC IV.2, p. 174). Elle a redécouvert cette image dans le *Timée* dont elle a repris l'étude attentive à la fin de l'année 1941 : « nous sommes une plante non terrestre mais céleste » (90a) ; et en a fait un usage remarquable dans le premier texte de ses mois londoniens, *La Personne et le Sacré*. Dans la première esquisse de ces pages qui porte dans la marge le croquis explicite d'un arbre aux racines tournées vers le ciel, elle s'exprime ainsi : « Un chêne ne pousserait de puissantes racines si les feuilles n'étaient montées par la lumière du soleil. Le ciel lui verse l'énergie nécessaire pour s'enraciner dans la terre. » (Inédit). La version connue de ce texte donne l'énoncé suivant : « Seule la lumière qui tombe continuellement du ciel fournit à un arbre l'énergie nécessaire qui enfonce profondément dans la terre les puissantes racines. L'arbre est en vérité enraciné dans le ciel. »⁷

3. Une quête spirituelle – Le grand jeu analogique

Énergie descendante ; énergie ascendante. Ce double principe dont Simone Weil a découvert l'application la plus évidente, la plus forte et la plus concrète dans le mécanisme de l'assimilation chlorophyllienne, via la relecture et la méditation des grandes allégories platoniciennes, constitue, certes, pour la philosophe une voie d'accès privilégiée aux réalités surnaturelles. Il reste que, ayant bénéficié de la grâce (c'est là le

⁶ Traduction de S. Weil dans *Dieu dans Platon* : « le bien est dans le monde intelligible [*corr. en* : spirituel (*noëtos*)] à l'intelligence [*corr. en* : l'esprit] et aux objets de l'intelligence [*corr. en* : choses spirituelles (*vooumena*)], ce qu'est le soleil dans le monde visible à la vue et aux choses qu'on voit. » (OC IV.2, p. 89).

⁷ Voir S. WEIL, *Écrits de Londres et dernières lettres*, Gallimard, Paris 1957, p. 29-30.

mot exact !) d'authentiques rencontres à caractère mystique, Simone Weil demeure d'une certaine façon une catéchumène et, à ce titre, interroge avec assiduité les Écritures. Texte majeur pour elle et pierre de fondation de sa quête, l'adage fameux de la *Seconde lettre aux Corinthiens* de Paul : « *to pneuma zōopoiei* » (3,6), qui se traduit ordinairement par l'expression « l'Esprit vivifie » (par opposition à la « lettre »)⁸.

3.1. *Le Christ médiateur.*

Cependant, avant de nous pencher sur les spécificités de ce vocabulaire, il nous faut revenir au mystère de l'assimilation chlorophyllienne selon son processus opératoire propre. Car s'il s'agit là d'une *synthèse* dont on n'a pas encore percé tous les secrets, on sait que les feuilles de l'arbre se nourrit de la lumière en absorbant du CO₂ et en rejetant dans l'atmosphère de l'oxygène⁹. Cette photosynthèse – dont l'appellation est assez révélatrice en elle-même – se réalise selon un mode opératoire complexe mais précis pour lequel Simone Weil use du mot « vertu » (au sens de puissance énergétique). Cette vertu chlorophyllienne, seule, est apte à *capter* l'énergie solaire.

Dans cet extrait de *Condition première d'un travail non servile* que nous avons cité plus haut, relatif à l'énergie solaire qui descend continuellement sur nous mais que nous ne pouvons pas capter (« Seul le principe végétal de la chlorophylle peut la capter pour nous et en faire notre nourriture »), l'important se trouve dans la dernière phrase du paragraphe : « Tout le travail du paysan consiste à soigner et à servir cette vertu végétale qui est une *parfaite image du Christ*. »¹⁰ (Notre soulignement).

Ainsi est mise en valeur cette notion de Christ médiateur, au sein de laquelle le Christ est *l'opérateur* de cette transmutation complexe, laquelle se voit confirmée dans le Cahier 9 dans un raccourci saisissant : « La chlorophylle est aussi une image de la médiation. » (OC VI.3, p. 237). Cette grâce, au sens de don absolument gratuit qu'est l'énergie solaire descendant sur nous, est captée par la médiation de la vertu chlorophyllienne. C'est là une grâce au second degré ; ce que Simone Weil exprime dans les notes du Cahier 10 : « La chlorophylle est l'intermédiaire entre l'énergie solaire et nous ». Et, un peu plus loin (p. 253), on peut lire ceci : « Nous ne pouvons capter l'énergie solaire. C'est elle qui d'elle-même se transforme, prend une forme telle que nous puissions la saisir. C'est une grâce. Nous ne pouvons que disposer les choses pour qu'elle y descende. Nous ne faisons rien. ».

⁸ S. Weil a pris l'habitude, en excellente helléniste qu'elle était, et parce que le grec était la langue de Paul, d'utiliser le *Novum Testamentum graece et latine*, éd. Erwin Nestle (Privileg. Württ. Bibelanstalt, Stuttgart 1937¹²) dont elle avait fait l'acquisition à Marseille.

⁹ Dans le Cahier 10, S. Weil donne quelques précisions sur le processus chimique qui intervient dans la photosynthèse : « L'énergie solaire entre dans les végétaux sous la forme du passage du couple eau-carbone au sucre [etc.] » (OC VI.3, p. 272).

¹⁰ S. Weil va reprendre quelques semaines plus tard dans les *Pensées sans ordre concernant l'amour de Dieu*, mais en quittant le ton pédagogique du premier texte, la même analyse qui conclut au même rapprochement avec le Christ médiateur : « Comme le soleil est image de Dieu, de même la sève végétale qui capte l'énergie solaire, qui fait monter les plantes et les arbres tout droit contre la pesanteur, qui s'offre à nous pour être broyée et détruite en nous et entretenir notre vie, cette sève est une image du Fils, du Médiateur. Tout le travail du cultivateur consiste à servir cette image. » (OC IV.1, p. 284).

Enfin, on retrouve la même image de la médiation, mais sous un énoncé un peu différent, dans les *Intuitions pré-chrétiennes*, au sein d'un commentaire du rôle de l'Amour dans *Le Banquet* de Platon : « La propriété de la chlorophylle de capter l'énergie solaire est aussi une image de la fonction médiatrice de l'Amour divin. » (OC IV.2, p. 201).

3.2. La grande synthèse touchant la « vertu chlorophyllienne » de la grâce.

Une longue note de synthèse ouvre le Cahier 8. Du moins Simone Weil a-t-elle réuni sur le contreplat de ce cahier les réflexions accumulées au long des premières pages. Elle l'a intitulée *Baptême*¹¹ ; et, en effet, cette synthèse est le fruit d'une transposition – selon le mode d'un processus scientifique et avec le vocabulaire dont usent les chercheurs dans le domaine de la biologie végétale – de l'entretien de Jésus avec Nicodème dans l'Évangile de *Jean* 3,1-8, dont nous extrayons ce paragraphe :

« Personne, à moins de naître de l'eau et de l'Esprit¹² ne peut entrer dans le royaume de Dieu. Ce qui est né de la chair n'est que chair ; ce qui est né de l'Esprit est esprit. Ne sois pas étonné si je t'ai dit qu'il vous faut naître. Le vent souffle où il veut : tu entends le bruit qu'il fait, mais tu ne sais pas d'où il vient ni où il va. Il en est ainsi de tout homme qui est né du souffle de l'Esprit. »

Tout a été réuni par Simone Weil dans cette longue note de synthèse qui mériteraient de longs commentaires et où elle fait jouer – brillamment – les analogies multiples que permettait le vocabulaire des anciens Grecs selon diverses strates de sens qu'elle prend soin de déployer.

« Eau et esprit ? *Pneuma*, c'est l'énergie naturelle ou surnaturelle (en ce cas le Saint-Esprit). La sève végétale, synthèse de l'eau et de l'énergie ignée du soleil, par la vertu chlorophyllienne, entre en nous et devient sang. (*Timée*¹³). (Parenté du vin et du sang.) Les Hébreux pensaient que le sang est la vie. Nous devons d'une certaine manière – très difficile à apercevoir clairement – décomposer la vie en nous, mourir, redevenir eau. Ou plutôt nous devons comprendre de toute notre âme que la vie en nous est morte au regard du surnaturel. Savoir que sur le plan surnaturel, nous n'avons pas en nous du sang, mais seulement de l'eau. Quand nous le savons de toute notre âme et que nous désirons la lumière du Soleil de la pensée, alors l'analogue surnaturel de la vertu chlorophyllienne apparaît en nous, et l'énergie surnaturelle, qui descend du Soleil spirituel, s'unit grâce à elle avec l'eau qui nous constitue pour former une vie nouvelle, un autre sang. C'est là le sens de la parole : « Quiconque n'est pas engendré à partir de l'eau et du *pneuma*. » Et c'est là le sens du baptême. »

Simone Weil considéra qu'elle devait conserver à portée de main cette synthèse qui était le fruit de longues recherches. Aussi, lorsqu'elle prit la décision, au moment de quitter la France, de confier à Gustave Thibon ses *Cahiers* (Cahiers 2 à 11), elle prit soin au sein du cahier entamé (Cahier 12) de recopier cette page en ne conservant que ses traits essentiels (sans faire mention du baptême), et – chose importante pour notre présentation – en précisant que le processus de photosynthèse est une *grâce* :

¹¹ Ce baptême dont on sait qu'il fut un sujet d'infinies discussions entre elle et le père Perrin et qu'elle ne se résolut pas à recevoir.

¹² Que S. Weil traduit ainsi : « Quiconque n'est pas engendré à partir de l'eau, et du *pneuma* » ; ou, juste après : « Si quelqu'un n'est pas engendré (d'en haut) à partir de l'eau et de l'esprit. » (OC VI.3, p. 42 et 43).

¹³ Voir PLATON, *Timée*, 77c-79a ; 80d-81b.

« – *ex hūdatos kai pneumatos* – à partir de (composition). La sève végétale, synthèse de l'eau et de l'énergie ignée du soleil par la vertu chlorophyllienne, entre en nous et devient sang (*Timée*). Les Hébreux pensaient que le sang est la vie. Nous devons décomposer la synthèse, décomposer la vie ne nous, mourir, redevenir eau. L'énergie surnaturelle se combine alors avec cette eau par la vertu chlorophyllienne de la grâce pour constituer une vie surnaturelle. » (OC VI.3, p. 383).

3.3. *Le grand jeu analogique.*

La grande synthèse du Cahier 8 fait jouer – on le voit – toutes les parentés, c'est-à-dire les analogies, d'un vocabulaire qui était familier à Simone Weil mais dont elle cherchait les clés ultimes. Nous avons vu le grand cas quelle fait de l'idée platonicienne du Soleil qui est l'équivalent du Bien (au-delà d'une simple image). La philosophe renforce l'image en la triplant, pourrait-on dire : « Nous désirons la lumière du Soleil de la pensée. »

Mais elle veut faire entrer dans le grand jeu des analogies les images dont usent Héraclite ainsi que les Stoïciens « qui procédaient d'Héraclite », écrit-elle (OC IV.2, p. 145). Elle a redécouvert Héraclite dans les *Fragments der Vorsokratiker* d'Hermann Diels dont elle possédait un exemplaire. Elle traduit quasiment l'intégralité des fragments et réunit quelques réflexions à ce sujet sur une feuille séparée, les intitulant *Dieu dans Héraclite* (OC IV.2, p. 144-146). Nous en extrayons ces quelques lignes :

« Feu en trois sens reliés par l'analogie :

Feu comme élément ; la flamme, du bois qui brûle.

L'énergie dans tous les phénomènes (au sens moderne).

Feu divin, transcendant ; la foudre, qui n'est pas ici-bas, qui tombe du ciel. » (OC IV 2, 144).

Puis elle passe aux Stoïciens :

« Les Stoïciens, qui procédaient d'Héraclite, avaient encore un autre nom pour le feu au sens de l'énergie. Ils le nommaient le souffle, *pneuma*. Ils disaient que le souffle soutient le monde. Ils entendaient par là l'énergie, exactement au sens de la science moderne, l'énergie à ses différents niveaux. Au niveau le plus élevé, elle est l'énergie surnaturelle par laquelle se définit l'inspiration. Ils donnaient aussi ce nom de souffle, de *pneuma* au feu divin. Vraisemblablement ce mot de souffle était aussi synonyme du feu au 3^e sens. »

Suit alors la traduction des vers 7-13 de l'*Hymne à Zeus* de Cléanthe : « La chose à double tranchant, la chose de feu, l'éternel vivant, la foudre¹⁴. » (v. 10).

Cette analyse est reprise plus sobrement dans le Cahier 8, mais la volonté de souligner la proximité avec le vocabulaire scientifique et aussi avec celui des Évangiles est ici affirmée :

« Le *pneuma* chez les Stoïciens, qui procèdent d'Héraclite, c'est l'énergie (au sens où nous employons ce mot dans la science, physique ou psychologique), dont l'image dans leur pensée était le feu.

¹⁴ Sur l'équivalence de la foudre et du *pneuma*, voir des notes sur Cléanthe rédigées à Londres (OC IV.2, p. 323-324) : « Les Stoïciens nommaient *pneuma* l'énergie ignée qui selon eux sous-tend la nature. La foudre est la forme céleste, transcendante de cette énergie. Ce qui établit à travers eux une filiation entre les textes d'Héraclite et ceux du Nouveau testament. » (p. 324).

L'énergie surnaturelle, c'est l'Esprit, dont l'image dans l'Évangile est le feu. La foudre et le feu sont dans Héraclite les images du Saint-Esprit.

Dans le vocabulaire des anciens, *pneuma* est aussi l'énergie vitale chez les vivants, la même chose qu'*anima*. » (OC VI 3, p. 43).

Simone Weil est consciente de l'imbroglio où peut conduire l'usage inconsidéré (et donc superficiel) de ces entrecroisements d'images, et elle le dit au feuillet 6 de ce même cahier :

« Idées de Platon, feu d'Héraclite, etc. Les anciens avaient une manière d'employer les mêmes mots à différents niveaux par transposition analogique qui brouille tout si on ne la reconnaît pas. » (OC VI.3, p. 46).

Il reste qu'elle ne put s'en maintenir là et poursuivit plus avant sur ce mode de transposition analogique qu'elle savait être son don particulier, allant jusqu'à s'engouffrer avec une audace extrême là où ne l'attend pas. Si on regarde de près les feuillets du Cahier 11 où elle cite, traduit et commente les pages de la fin du *Timée* (essentiellement la séquence 90a-91), on ne peut qu'être frappé par l'assurance dont elle fait preuve, exultant à l'idée d'avoir découvert la « doctrine cachée » du dialogue fameux, à savoir la doctrine de la semence. Selon elle, chez les anciens, il y a synonymie entre les mots « sève » et « semence ».

Dans le *Timée*, la colonne vertébrale est assimilée à un arbre, l'arbre du bien et du mal, l'arbre de vie. L'un et l'autre à la fois. « La semence surnaturelle est en nous un être vivant autre que nous, un être vivant, un médiateur [...]. Il est la charité, l'organe de l'amour surnaturel. » Cette semence peut retomber au bas de la colonne vertébrale, où réside l'âme végétale, et violenter la volonté. (Voir OC VI.3, p. 333 et 336-337). On retrouve donc là ce double mouvement de la Grâce et de la Pesanteur qui informe toute la réflexion de Simone Weil dans le domaine de l'éthique.

Un autre développement – relatif, cette fois, à la pensée indienne – entre dans la même « logique » de transposition. « Les Hindous faisaient de la respiration un art sacré, comme pour nous la nourriture dans la communion. » (OC VI.3, p. 272). Simone Weil reprendra cette idée à Londres au sein d'une série d'extraits d'*Upanishads* qu'elle avait choisis à l'intention du père Perrin (et qu'elle recopie à Londres). Il s'agit ici d'un extrait de la *Bhrad-âranjaka-Upanishad*, I, 5, 21-23, qu'elle intitule *Texte relatif au yoga respiratoire*. Le commentaire qui l'accompagne mérite d'être cité. On y retrouve l'intégralité de la chaîne des images, indéfiniment mariées et entrecroisées, que l'on a évoquées ici.

« N.B. Les mots traduits ici par souffle et Vent sont équivalents au mot grec que nous traduisons par Esprit, c'est-à-dire *pneuma*. *Pneuma* est un souffle igné, et c'est l'équivalent antique de la notion scientifique moderne d'énergie. L'air de la respiration était regardé comme un souffle igné. Les anciens savaient que la respiration est une combustion et par suite fournit de l'énergie. Ils disaient aussi que la semence mâle dans la génération est un *pneuma*, ce qui explique *pneuma zôopoion*¹⁵, l'Esprit créateur de vie – *vivificans*¹⁶ –. Héraclite exprimait la notion d'énergie par le mot feu, non par celui de *pneuma*. »¹⁷

¹⁵ Ici le verbe *zôopoiein* est au participe neutre.

¹⁶ Selon la formule du *Credo* du rite romain.

À quelques semaines de sa mort, dans le « carnet de Londres » (= Cahier 18) (OC VI.4, 379), Simone Weil effectua ces mêmes rapprochements, en se raccordant à la même source : « Le yoga respiratoire authentique repose sûrement sur la conception du *pneuma*. C'est lui qu'on nomme souffle vital. [Etc.]»

L'image de la chlorophylle reliée à celle de la grâce recelait pour Simone Weil une telle importance qu'elle ne quitta plus son esprit. On la retrouve dans un cahier de New York énoncée en un raccourci saisissant :

« L'arbre de vie, c'est l'axe des pôles dont les fruits sont les astres.
Qui mange la lumière vivra.
Si nous avons de la chlorophylle, nous nous nourririons de lumière, comme les arbres.
Le Christ en tient lieu. » (OC VI.4, p. 328).

Songons enfin que l'essai de *L'Enracinement* porte à son comble ce schéma puissant. Outre le fait que Simone Weil reprend une nouvelle fois le « merveilleux circuit » (décrit dans le texte *Condition première d'un travail non servile*) qui, de l'énergie solaire et descendu dans les plantes, est fixé par la chlorophylle, puis entre dans l'homme, elle conclut l'immense manuscrit par un éloge que l'on pourrait qualifier d'exalté s'il ne touchait au sublime, de la notion d'énergie qu'elle met au centre de tout :

« Tout phénomène est une modification de la distribution de l'énergie, et par suite est déterminé par les lois de l'énergie. Mais il y a plusieurs espèces d'énergies, et elles sont disposées dans un ordre hiérarchique. La force mécanique, pesanteur ou gravitation au sens de Newton, qui nous fait continuellement sentir sa contrainte, n'est pas l'espèce la plus élevée. La lumière impalpable et sans poids est une énergie qui fait monter malgré la pesanteur les arbres et les tiges des blés. Nous la mangeons dans les blés et les fruits, et sa présence en nous nous donne la force de nous tenir debout et de travailler. »¹⁸

Aussi a-t-elle pu ajouter à la page suivante (p. 345) : « Ainsi ce n'est pas seulement la mathématique ; c'est la science entière qui, sans que nous songions à le remarquer, est un miroir symbolique des vérités surnaturelles. » Avec l'image de l'assimilation chlorophyllienne nous dépassons le statut premier de l'image. Nous touchons le réel.

3.4. *Qu'en est-il de l'autre sens du vocable grec charis ?*

Pourquoi en effet Simone Weil a-t-elle pris soin de distinguer les deux sens principaux du vocable *charis* ? Nous pouvons de plus nous étonner de ce que l'autre sens de ce mot (du moins le second sens que Simone Weil a privilégié...) demeure étranger à notre

¹⁷ Elle continue en émettant une hypothèse, cette fois excessive, sinon aventureuse, comme il lui arrive parfois (sinon souvent !) : « Il se pourrait donc que le mot de *pneuma* employé par les Stoïciens et transmis par eux au christianisme (en même temps que *logos*) fût la marque d'une influence directe de la doctrine hindoue ? Non pas bouddhiste, mais hindoue. » (OC IV.2, p. 636).

¹⁸ Voir S. WEIL, *L'Enracinement*, Flammarion, Paris 2014, p. 153 et 344.

étude¹⁹. La raison de ce silence est aisée à expliquer. La « grâce » au second sens, à savoir celui de « rapt, « ravissement », « charme » (au sens courant qu'il a pris dans la langue française) n'intervient que dans la relation de Dieu et de l'homme, plus précisément dans la « quête de l'homme par Dieu », telle qu'elle est présentée au début des *Intuitions pré-chrétiennes* (OC IV.2, p. 150).

« L'opération de la grâce »²⁰, un des sous-titre utilisés dans ces premières pages (*ibidem*, p. 160) passe par un stratagème de Dieu, un piège (*ibidem*, p. 151 et 153, par exemple), à savoir celui de la séduction qu'exerce la beauté. Toute l'analyse – très raffinée – que mène Simone Weil dans cette direction a pour origine et centre l'*Hymne à Déméter*.

Le soleil et la lumière qu'il dispense constituent une énergie « descendante ». Simone Weil précise par ailleurs que « la grâce, c'est la loi du mouvement descendant » (Cahier 7 in OC VI.2, p. 431). Et cette énergie descendante se répand sur tous indifféremment, comme il est dit dans l'*Évangile de Mathieu* (5, 45) qu'elle se plaît à citer : « [...] il fait lever son soleil sur les méchants et sur les bons et tomber la pluie sur les justes et les injustes. » Cette énergie dispensée par le soleil est une image de la grâce considérée sous l'aspect d'un don rayonnant de la générosité du donateur. Ce n'est point un hasard si la première section des *Intuitions pré-chrétiennes* porte en titre la mention suivante : *Descente de Dieu – Quête de l'homme par Dieu*. (OC IV.2, p. 150).

À cette énergie « descendante » correspond une énergie « ascendante » selon un schéma que Platon a longuement développées dans les allégories de l'Amour ailé²¹ dans le *Phèdre* et de la Caverne dans la *République*. On notera que cette montée vers la lumière s'accompagne de douleurs qui peuvent aller jusqu'à l'extrême, ce que Simone Weil souligne abondamment dans ces mêmes notations de *Dieu dans Platon*²². Ce qui l'amène – de la façon la plus naturelle, oserait-on dire – à citer et commenter les vers 160-178 du chœur de l'*Agamemnon* d'Eschyle, particulièrement l'adage « par la souffrance la connaissance » (*tô pathei mathos*) (v. 173), et à mettre en exergue, par le biais d'une admirable traduction, l'expression de « grâce violente, grâce faite de violence » (*charis biaios*) (v. 177) (OC VI.3, p. 69).

¹⁹ N'écrit-elle pas dans le Cahier 8 ceci : « Les Grecs ont été hantés par l'idée de la grâce. Le rapt de Coré. *Charis biaios* d'Eschyle (*par' akontas sôphronein*) – Caverne et *Phèdre* de Platon. La mort et le viol, deux images de l'action du Saint-Esprit sur l'âme. » (OC VI.3, p. 67) ?

²⁰ En revanche, avec le premier sens du mot *charis*, tel que nous l'avons analysé dans notre étude, le mode opératoire est un processus au sens scientifique du mot, en l'occurrence un processus *chimique* relatif à l'opération de transmutation qui agit via la photosynthèse. On serait tenté ici d'opérer un rapprochement avec la notion de « transsubstantiation », terme savant de la doctrine de la catholicité fixée par Thomas d'Aquin pour définir la transformation qui s'opère dans le sacrement de l'Eucharistie. Le terme de « substance » indique par son étymologie même le caractère caché de la réalité de cette substance élevée dans un ordre supérieur. C'était, selon nous, s'approcher au mieux de la réalité chimique qui s'opère dans le monde végétal.

²¹ Ce que S. Weil confirme dans ce propos sur le *Phèdre* (246b) de *Dieu dans Platon* : « La propriété essentielle de l'aile est d'amener en haut ce qui est pesant. » (OC IV.2, p. 108).

²² Ainsi pour l'allégorie de la Caverne : « Si on le tirait par violence loin de là, à travers les rudesses de la montée et de l'escarpement, sans le lâcher jusqu'à ce qu'il soit arrivé à la lumière du soleil, ce serait pour lui un supplice [...] » (OC IV.2, p. 95). Sur la souffrance de l'âme lorsque ses ailes commencent à pousser, S. Weil traduit ainsi : « Elle bouillonne et est irritée, elle a des démangeaisons pendant que les ailes lui poussent. » (251c) (OC IV.2, p. 114).

1942E

Baptême

Eau et esprit. $\pi\rho\epsilon\upsilon\mu\alpha$, c'est l'énergie naturelle ou surnaturelle (en ce cas, le Saint Esprit). La sève végétale, synthèse de l'eau et de l'énergie ignée du soleil par la vertu chlorophyllienne, entre en nous et devient sang. (Timée.) Mais c'est la ~~synthèse~~ $\mu\alpha\tau\epsilon\rho\alpha$ (Parenté du vin et du sang). Les Hébreux pensaient que le sang est la vie. Nous devons d'une certaine manière - très difficile à apercevoir clairement - décomposer la vie en nous, mourir, redevenir eau. Ou plutôt nous devons comprendre de toute notre âme que la vie en nous est morte au regard du surnaturel. Savoir que sur le plan surnaturel nous sommes morts, nous n'avons pas en nous du sang, mais seulement de l'eau. Quand nous le savons de toute notre âme et que nous désirons la lumière du soleil de la pensée, alors l'analogie surnaturelle de la vertu chlorophyllienne apparaît en nous, et l'énergie surnaturelle qui descend du soleil spirituel, s'unit grâce à elle avec l'eau qui nous constitue pour former une vie nouvelle, un autre sang. C'est là le sens de la parole "qui conque n'est pas engendré à partir de l'eau et du $\pi\rho\epsilon\upsilon\mu\alpha$ ". Et c'est là le sens du baptême.

On remarquera ici que Simone Weil utilise un autre schéma duel, non plus le schéma opposant la pesanteur et la grâce, mais une énergie « descendante » (laquelle n'est pas un effet de la pesanteur) à une énergie « ascendante ». Elle passe, si l'on peut dire, d'une « imagerie » à une autre ; elle évolue dans son usage du mode analogique avec la plus grande liberté. Mais cela ne va pas sans entraîner une certaine équivoque... Une vive attention est requise de la part de ses commentateurs...

*
* *

Pneuma zôopoiei. Cet adage constitue assurément la pierre angulaire de la quête de Simone Weil touchant le mystère de la Vie.

La « lumière du Soleil de la pensée », et toutes les images qui s'agrègent presque naturellement à cet énoncé principal, telles le feu, la foudre, culminant dans la notion de *pneuma* qui donne la vie et qui est la vie. Une même vertu, empruntée au monde végétal, celle de la vertu chlorophyllienne, livre la clé suprême qui unifie, sous une forme concrète et universellement expérimentée, toutes les manifestations de la grâce. Par la grâce de la vertu chlorophyllienne, l'être vivant est vivifié, nourri et peut s'élancer en altitude.

Puissance énergétique, fournisseuse d'énergie, la grâce est assimilable à l'haleine de vie que Yahvé insuffla dans les narines de l'homme dans la *Genèse* (2, 7) (*nephesh* et *ruah* en hébreu). Grâce, souffle, esprit, ce sont trois mots quasiment interchangeables ; et c'est ainsi que Simone Weil – qui pour une fois, *entend* le message de l'Ancien Testament – l'entendit²³.

²³ *Nota bene* : Ces pages ont été revues par Michel Narcy, helléniste reconnu et grand spécialiste de Simone Weil. L'excellence de ses remarques nous a permis de corriger des erreurs dont quelques-unes n'étaient pas vénielles. Nous tenons à lui exprimer ici notre reconnaissance.

Marie Cabaud Meaney

UNDERSTANDING SIMONE WEIL'S "SCIENCE OF THE SUPERNATURAL" WITHIN THE CONTEXT OF RATIONALISM

Abstract

In her oeuvre, Simone Weil focused on that "other reality," as she termed it, situated outside space and time, otherwise called the supernatural. Though it is inaccessible to human faculties, it is, paradoxically, essential to an accurate anthropology, central to the just constitution of a state, and, indeed, key to the accurate perception of reality. But how can the twain meet? And how can its existence be proven philosophically and scientifically, when it is not empirically verifiable and appears to be experienced only by a select few? Weil suggests a number of approaches demanding a rethinking of positivist tenets. She shows how the supernatural or grace changes the relationship of forces (such as power and necessity) that rule the world. Like nature, the supernatural has its own laws which Weil traces in a philosophical "science of the supernatural," seeing in Plato's allegory of the cave an image of its action on the soul. It is the Archimedean point from which the world can be lifted out of its hinges, when it would otherwise submit to evil as necessarily as a stone obeying the law of gravity. It is an element that cannot be left out of the mathematical equation of the world, since it lies at its very center.

Given the Enlightenment, the French Revolution, empiricism and the *laïcité* on which *la République* prides itself, one might be surprised that a non-Christian French philosopher of the 20th century analyzes the supernatural from a philosophical perspective¹. Despite an education in the tradition of rationalism, Simone Weil (1909-43) does precisely that – unfalteringly and unapologetically². Her point is that the supernatural is not merely a

¹ However, the Catholic philosopher Maurice Blondel had written about the supernatural and Henri de Lubac brought it back to the forefront of Catholic theology in the 20th century. But as P. DAVID points out in *L'absolu peut-il faire l'objet d'une science expérimentale?* (in "Cahiers Simone Weil", 35 (1/2012), pp. 29-87, in particular p. 30), philosophers like Emmanuel Levinas, Henry, Marion, the later Jacques Derrida, Louis Lavelle and Gabriel Marcel (as well as Blondel and Jacques Maritain), analyze phenomena that reveal the absolute, while Simone Weil turns her investigation of the supernatural into an experimental *science* in its own right. Weil is only in terms of her background non-Christian, having been brought up in a Jewish agnostic family, and having adopted agnosticism herself in her teens, as she later explains in her famous autobiographical letter to Father Perrin from May 1942 (S. WEIL, *Attente de Dieu*, Fayard, Paris 1966, pp. 36-37). Yet even in her teens, her understanding of life and of some key-virtues was Christian (*ibidem*, p. 40). She states she had always been Catholic in a sense, in terms of her values and virtues, at least by right if not in fact (*ibidem*, p. 53).

² See A.-A. DEVAUX, *Raison et mystère chez Simone Weil*, in M. CAILLE-E. GRUBER (eds.), *Simone Weil: La passion de la raison*, L'Harmattan, Paris 2003, pp. 181-189, in particular p. 181 (quoted in J.M. PACHECO

religious topic, reserved to theologians, but a reality of universal importance for believers and non-believers alike, while being at the center of every authentic religion, whatever its particular creed. More than that, it has its own scientific laws, more certain and immutable than the laws of nature. The supernatural is so essential that she places it at the center of her reflections during her work for the Free French in London in 1942-43. To her, it is essential to philosophy. Yet, one might ask how something so elusive can become an object of philosophic enquiry. I intend to show that Weil's attempt is convincing in this day and age, as well as her analysis of the supernatural's features, its impact and its significance.

1. *A Preliminary Clarification*

Though the supernatural and grace cover more or less the same reality in Weil's thought, they emphasize different aspects and also have different connotations³. The supernatural refers to the sphere of the absolute good, as shall be shown, while grace is its manifestation in this world, counteracting *pesanteur*, the moral law of gravity⁴. The supernatural shall be the focus of this article, rather than grace (brought perhaps wrongly to such prominence through Gustave Thibon's choice of *La Pesanteur et la Grâce* as title to his selection of quotes from Weil's notebooks). For Weil attempts to prove its existence in multiple ways which she does not to the same degree, when it comes to grace. As a response to rationalism, her thoughts on the supernatural are therefore more pertinent.

2. *That Other Reality*

Her *Draft for a Statement of Human Obligations* is the preamble to *L'Enracinement*, an unfinished book she had written for the Free French in England, supposed to provide the basis for a new constitution and government in post-war France⁵. She refers to the

GONÇALVES, *Le mystère du surnaturel: Simone Weil et Henri de Lubac*, in "Cahiers Simone Weil", 35 (2/2012), pp. 233-254, in particular p. 246).

³ See also P. DAVID, *L'absolu peut-il faire l'objet d'une science expérimentale?*, pp. 30-31. Weil referred to the term "supernatural" for the first time in her third notebook in 1941 according to Pascal David (see *ibidem*, p. 34), and shortly before to "grace" in her article on the *Iliad* published December 1940 and January 1941 (S. WEIL, *L'Iliade ou le poème de la force*, in EAD., *Œuvres complètes [= OC]*, vol. II. 3: *Écrits historiques et politiques: vers la guerre (1937-1940)*, ed. by S. Fraisse, Gallimard, Paris 1989, pp. 227-253).

⁴ Weil often spoke of "grace" (or of supernatural, spiritual or transcendent "energy") at the same time as "*pesanteur*", the first descending to lift one up while the second pulls one down. But "grace" remained part of her vocabulary even when she hardly referred to "*pesanteur*" anymore, preferring the terms of "*force*" and "*necessity*". See G. KAHN, *Les notions de pesanteur et d'énergie chez Simone Weil*, in "Cahiers Simone Weil", 9 (1/1986), pp. 22-31, in particular p. 22 and S. WEIL, *A propos du Pater*, in OC IV.1: *Écrits de Marseille (1940-42)*, ed. by R. Chenavier et al., Gallimard, Paris 2008, pp. 337-345, in particular p. 341.

⁵ See J. CABAUD, *Simone Weil à Londres*, in "Cahiers Simone Weil", 16 (4/1993), pp. 275-311, in particular p. 296.

supernatural already in her first sentence, but in veiled terms, calling it “this other reality” thereby hoping to reach a wider audience: “there is a reality outside the world, that is to say, outside space and time, outside man’s mental universe, outside any sphere whatsoever that is accessible to human faculties”⁶. Weil holds on staunchly to the independent existence of this “other reality”, shying away from calling it the “supernatural” in her draft, probably to preempt confusion (with the eerie, wondersome and demonic), or prevent the rationalists’ prejudices from rearing their ugly head. But this is the only way she caters to the modern mind’s skepticism *vis-à-vis* its existence. Otherwise, she simply expects her readers to do justice to the complexity and paradoxes of reality, rather than cutting them down in a Procrustean fashion to suit their expectations and protect their comfort-zone⁷.

She does not pretend that this other reality is easily accessible. Instead, one may wonder how to be cognizant about it at all let alone analyze it philosophically, if it is beyond human beings’ faculties, their mental universe, space and time and the world itself. In her notebooks, she therefore writes about the necessity of an indirect approach: “The supernatural is the light. One should not dare to turn it into an object for fear of lowering it”⁸. Yet, this does not absolve one from scientific rigor without which the social sciences would become impossible, as she writes in *L’Enracinement*⁹. Whether she can meet the high aim she has set herself, is a different question.

3. *An Existential Proof of the Supernatural as the Good*

Anthropology yields such an indirect path to the supernatural, for something within the human person points to this reality, even calls for it. For there is this need for an absolute good which is “at the centre of the human heart”, defining human experience, as Weil writes in her draft. One can assume that human beings, when not in total despair, long for something better in life, for fulfillment, even if incapable of putting a name to it. They might, Wordsworthlike, turn to their youth, thinking the happiness they experienced there, is to be found in its innocence. Like the Romantics, they might try to look nostalgically for the “blue flower” of utter fulfillment. Or, they might erroneously believe to find it in their work, friends, passionate love *et al.* Philosophers like Augustine

⁶ S. WEIL, *Selected Essays 1934-43*, ed. and trans. by R. Rees, Oxford University Press, London 1962, pp. 219-227, in particular p. 219.

⁷ For her understanding of philosophy, see *OC IV.4: Cahiers (juillet 1942-juillet 1943): La connaissance surnaturelle (Cahiers de New York et de Londres)*, ed. by M.-A. Fourneyron *et al.*, Gallimard, Paris 2006, p. 362.

⁸ *OC VI.2: Cahiers (septembre 1941-février 1942)*, ed. by A. Degrâces *et al.*, Gallimard, Paris 1997, p. 245. All translations from the French are my own, unless otherwise indicated. As ROBERT CHENAVIER writes in *Les usages du surnaturel chez Simone Weil* (in “Cahiers Simone Weil”, 34 (4/2011), pp. 385-394, in particular p. 389): “Like light, the supernatural renders visible; it is neither visible nor sayable if one separates it from its real manifestation in the world.”

⁹ See *OC V.2: Écrits de New York et de Londres (1943): L’Enracinement*, ed. by R. Chenavier and P. Rolland, Gallimard, Paris 2013, p. 358.

and Blaise Pascal have written about this phenomenon, pointing out that only something absolute can satisfy this infinite longing¹⁰.

They, like Weil, draw on an existential argument that starts with the basic human experience of an infinite longing fraught with frustration. For if honest, the subject will come to realize that no finite being, no work, art, honor, power, spouse or lover will give the complete fulfillment he is seeking; that disappointment follows upon disappointment, despite success, health, a happy marriage, power and money. Yet, realizing this is so daunting and terrifying, it means such a painful death to human strivings, that he might well prefer to continue pursuing these red herrings¹¹. Thus, as Pascal says, people spend their life in pursuit of vanities, holding them up like a shield, thereby blocking the view to the abyss everybody is running toward, namely death¹². Yet, courageously facing the painful truth that nothing in this world can assuage this existential thirst means the beginning of a journey that will, if one persists, lead to an encounter with that other world¹³.

Weil merely points to this existential proof in this context before speaking of alternative ways of perceiving the supernatural: only something absolutely good can satisfy the human heart, as experience teaches, and the pure good is that “other reality” or the supernatural¹⁴. Its main feature is therefore not of being outside this world, as its name misleads one to think, but that it is of intrinsic value, unconditionally good in all respects, for all times and in all places, independently of an individual’s interests, culture and beliefs. The latter might make it challenging for him to realize its existence, and he might even reject it, but that doesn’t change the fact that it is good independently of his acceptance.

4. *The Absolute Good is Known through the Heart*

What makes the perception of the absolute good difficult is that it cannot enter this world in its pure, stainless state through mere human effort – not because it cannot

¹⁰ Because, as she writes in *Human Personality* (in S. WEIL, *Selected Essays 1934-43*, pp. 9-34), there is something “sacred in every human being”, making him expect “in the teeth of all experience of crimes committed, suffered, and witnessed, that good and not evil will be done to him” (*ibidem*, p. 10). It is this orientation towards the good that defines human beings and constitutes their dignity according to Weil.

¹¹ S. WEIL, *Formes de l’amour implicite de Dieu*, in OC IV.1, pp. 285-336, in particular p. 285-6; EAD., *Réflexions sans ordre sur l’amour de Dieu*, in OC IV.1, pp. 272-9, in particular p. 277.

¹² B. PASCAL, *Pensées*, in ID., *Œuvres complètes*, ed. by Jacques Chevalier, Gallimard/La Pléiade, Paris 1954, No. 226.

¹³ But is the belief in the supernatural then not simply a form of escapism, making the thought of death bearable? Weil is scrupulously aware of this danger. Yet, the absolute good demands an adherence for its own sake, with no promise of happiness in this world or in the other for that matter. Seeking it demands death to self and does not remove the experience of suffering as drugs would. Furthermore, Weil was skeptical of the idea of a personal resurrection. She even spoke of the necessity of a “purifying atheism”, stripping the self of its idols in order to seek the good for itself.

¹⁴ Since the good is something *sui generis*, of its own right, it cannot be proven by anything other than pointing to it, showing the way it manifests itself to human beings, and by delineating its features. It can be brought to relief, while trying to reduce it to something else means distorting its nature.

penetrate reality, but because human beings tend to live in a world of shadows. Though it cannot be forced to reveal itself, there are certain laws that, if obeyed, will assure its manifestation – though in its own time. For if a person directs all her attention and love towards it, as Weil states in her draft, she will eventually perceive it. Indeed, success is assured to every individual doing so. The good will firstly “descend upon him” in the form of grace and secondly shine “through him upon all that surrounds him”¹⁵. Between the longing of the human heart and its capacity to focus with loving attention on it – even if doubtful of its existence – everybody can be assured to experience the supernatural.

Weil does not propose an experiment that can be reproduced in a lab nor one accessible to the senses, but subject to laws just as, if not more, rigorous than the laws of nature. If certain conditions are met (intense longing and loving attention), then this other reality will make itself known¹⁶. However, this will not happen primarily through perception or reason (though they can confirm it) but through the heart, of which Pascal already said that it “has its reasons which reason does not know”¹⁷.

This is not a Romantic notion, an irrational excuse when hard facts are missing, but the recognition of different kinds of perception appropriate to other modes of reality. This, of course, goes directly against the precepts of rationalism, empiricism, positivism etc. as Weil was well aware. But it is precisely because of her rigorous and scientific bend that she believes science demands an openness to all of reality, not only that which happens to fit certain kind of criteria. She is not alone in this, as realist phenomenologists like Max Scheler, Dietrich von Hildebrand and Edith Stein have shown. They have analyzed how the heart gives access, for example, to realities central to human life and happiness¹⁸. What sufferings and emotions the other person is experiencing cannot be known closely and intimately any other way. Though these perceptions rely on being expressed in manners accessible to the senses and reason like words, a sorrowful look or a loving touch, they cannot be reduced to these. Another person cannot be known in any profound way, from the inside, without the heart coming into play. Some persons are easier to “read”, due to family bonds or similarities. Others will remain a closed book, if they hide their true character or if not looked at through the lens of love¹⁹. Why this mode of perception should, *par excellence*, apply also to this “other reality” will soon become clearer.

¹⁵ S. WEIL, *Selected Essays 1934-43*, p. 220.

¹⁶ OC VI.2, pp. 236 and 360; OC VI.3, pp. 119-20; OC V.2, p. 328. Though intelligence “cannot control the mystery itself”, it can control “the ways that lead to the mystery [...]” (OC VI.4, p. 174).

¹⁷ B. PASCAL, *Pensées*, No. 477. I am somewhat bending Pascal’s meaning here, since he was talking about *l’esprit de finesse* in contrast to *l’esprit de géométrie*, rather than thinking of knowledge obtained through love or empathy (see H. ISHIGURO, *Myths and False Dichotomies*, in “Social Research”, 52 (2/1985), pp. 363-381, in particular p. 370).

¹⁸ See M. SCHELER, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, Francke Verlag, Bern 1966, pp. 386-389. Mentioned by J.F. CROSBY, *On Empathy*, in “Fides Quaerens Intellectum”, II (1/2002), pp. 23-53, in particular p. 29. See also E. STEIN, *On the Problem of Empathy*, Engl. transl. W. Stein, in EAD., *Collected Works*, vol. 3, ICS, Washington DC 1989³ and D. VON HILDEBRAND, *The Heart: An Analysis of Human and Divine Affectivity*, Engl. transl. ed. by J.H. Crosby, St. Augustine Press, South Bend IN 2012.

¹⁹ Though these philosophers’ analysis covers ground Weil did not investigate, her concept of *lecture*, of how to read certain situations and people, is similar in some respects (S. WEIL, *Essai sur la notion de*

5. *The Relationship between Nature and the Supernatural*

This other reality is, as Weil points out in her draft, the “unique source of all the good” in this world, of “all beauty, all truth, all justice, all legitimacy, all order” and all good acts²⁰. Unblemished goodness, great beauty, truth and justice unaffected by ideology, prejudice and passion cannot be explained merely in human terms. They harken back to something else, stir longing in the heart, making it aware that immanence does not have the last word²¹.

Thus the supernatural good is not “a sort of supplement to natural good, as we are told, with support from Aristotle, for our greater comfort”, as Weil writes in her essay, *Human Personality (La Personne et le Sacré)* from 1943²². Human nature cannot be imagined without it (as if the human person could exist without this inbuilt orientation towards the good without imploding). In that way, Weil is close to Henri de Lubac’s analysis of the supernatural (whose works she probably did not read), as outlined by Pacheco Gonçalves’ above-mentioned article.

Does Weil cynically imply that true goodness does not exist in this world? No, but that it cannot be explained merely in terms of the mere immanent data of this world and must have its source somewhere else. A seemingly infinite love (like in Mother Teresa’s case) towards those often perceived as the most repugnant, beckons for an explanation beyond humanitarian altruism, self-seeking activism or profit²³. Though Weil is wary of the fanaticism feeding on ideology or a false faith, these motivations do not seem to apply in this case²⁴.

Weil’s concept of that other reality is strongly Platonic from the time of her Greek lessons as an adolescent, as Monique Broc-Lapeyre writes in *L’autre côté du ciel*²⁵. From Plato, she took the idea that there are two realities, one subject to necessity and the other where the absolute good reigns. The paradox of how these two can exist side by side (as, for example, theodicy attempts to understand) became a topic of reflection for the rest of her life. The absolute good does not shy from being incarnate however – as seen in the previous point. It can be experienced in the concrete example of a heroic love or of a person radically committed to the good. More than that: these instances can become bridges to its absolute reality.

lecture, in OC IV.1, pp. 73-79, in particular 77-78; *Dieu dans Platon*, in OC IV.2: *Écrits de Marseille (1941-1942)*, ed. by A. Castel-Bouchouchi *et al.*, Gallimard, Paris 2009, pp. 75-130, in particular pp. 91-92). In order to reach an adequate understanding of the other, one needs to attain *non-lecture* that excludes judgment, using love as lens.

²⁰ S. WEIL, *Selected Essays 1934-43*, p. 219. See also OC V.2, p. 272.

²¹ S. WEIL, *Sur le Phèdre*, in OC IV.2, pp. 689-691, in particular p. 690. Indeed, the person who is in contact with the supernatural defies the pressures of the fleeting *Zeitgeist* and creates in himself a center of gravity. Therefore, Weil calls him a “king” whatever his social position may be (OC VI.3: *Cahiers (février 1942-juin 1942): La porte du transcendant*, ed. by A. Degrâces *et al.*, Gallimard, Paris 2002, p. 180).

²² S. WEIL, *Selected Essays 1934-43*, p. 23.

²³ OC VI.2, pp. 473-474.

²⁴ *Ibidem*, p. 192.

²⁵ M. BROC-LAPEYRE, *L’autre côté du ciel*, in “Cahiers Simone Weil”, 35 (2/2012), pp. 215-231, in particular p. 216.

6. *The Metaxu – Bridges to the “Other Reality”*

In different parts of her work, Weil speaks either of bridges (*metaxu*) leading to the transcendent, implicit ways of loving God or the good, or holes through which the supernatural can enter, like pure science, beauty in art and in the world, religious ceremonies, one’s neighbor, friendship and suffering²⁶. Beauty is the “easiest” to access, since, in her eyes, it is the only transcendental to descend into Plato’s allegorical cave. Human beings are shackled, surrounded by shadows, incapable of seeing reality before they go through a radical transformation of self, break their chains, move their atrophied limbs and climb up the steep hill leading them into the blinding sunlight with its eventual revelation of the good, truth, justice etc. But beauty, as she interprets it, manifests itself already in the cave, speaking of a different world before any inner change has happened. One might add that the good *et al.* also reveal themselves within the cave through those who have been outside. They reflect the good, having made it their own²⁷.

Everybody comes across these *metaxu*. But how conscious is the subject of their presence? As Simone Weil writes in *Morale et littérature*, we live in a dream-world, imaging our past, projecting our future²⁸. Weil interprets Plato’s shadows in the cave not only as people’s desire to escape thinking about suffering, death, and their own failings, but also as the effects of ideology furthered by propaganda and the group-think of collectivities. The worst consequence of this shadowy world is to reverse the nature of good and evil. Influenced by Romanticism, one tends to think the good is monotonous and unattractive, while evil is supposedly surprising and exciting; in reality, the reverse is true. Only when thinking of the good as its counterfeit, namely as self-righteousness, bigotry and sanctimoniousness, is it unattractive. In reality, the authentic good surprises each time anew, delights the heart and never becomes boring. Evil, on the other hand, sickeningly only gives more of the same. Don Juan desires monotonously ever more conquests, the avaricious additional money. Even the whole range of vices cannot remain exciting, but merely leads to a dependency one soon loathes. Dante’s depiction of the devil impacted in ice, incapable of transcending his hatred, embodies the nature of evil therefore perfectly.

But how can human beings break through the shadowy world into which they are born²⁹? As already mentioned, beauty is key, as are the perception of eternal verities in the domain of mathematics, *caritas*, friendship, the good as reflected in the saints or as present supernaturally in the Eucharist, and the liturgy³⁰. In *Morale et Littérature*, Weil

²⁶ OC IV.1, pp. 285-286; OC IV.2, pp. 262, 288-289 and 292. See also OC VI.3, p. 127.

²⁷ Chenavier wonders in his article *Les usages du surnaturel* if there are two paths to the supernatural: one intellectual, as depicted in the allegory of the Cave, and another seeking love like in the *Phaedrus*, where the charioteer has to control his wild horse in order to see and taste the heavenly Ideas (p. 386). Weil gives the answer herself in her notebooks where she writes that “ultimately, there is only one path to salvation in Plato; the different dialogues indicate different parts of the way” (OC VI.3, p. 60).

²⁸ S. WEIL, *Morale et Littérature*, in OC IV.1, pp. 90-95, in particular p. 92.

²⁹ Weil calls the situation of the prisoners in Plato’s allegory of the cave as being chained by original sin (OC IV.2, p. 96 [*Dieu dans Platon*]).

³⁰ OC VI.3, p. 310; OC IV.1, pp. 285-286; OC IV.2, pp. 262, 288-289 and 292.

states that only the encounter with extreme evil or holiness can shake people out of this lie³¹. When witnessing closely the evil of genocide, they can no longer fool themselves as to its true nature (except when blinded by ideology like the perpetrators). So paradoxically, evil can lead to the absolute good by contrast, without being strictly speaking a *metaxu* itself.

Hence, there are many modes of perceiving the supernatural, making it universally accessible³². Every person, according to Weil, unavoidably has to make a choice for or against the absolute good at some point in her life³³. More dramatically still, the choice is either for the supernatural good or for evil. Furthermore, if the individual does not affirm the absolute good, but only the kind of good that is the contrary of evil, then he has not really rejected evil. Such an immanent good would, for example, be the disdain of the so-called good, self-righteous woman *vis-à-vis* a prostitute³⁴. The first woman is no better than the latter – nay, perhaps even worse because of her hypocrisy – and her choice of “the good” is to her detriment. Had she selected the absolute good, she would reach out to the other without any judgment (*non-lecture* in Weilian terminology) but with compassion. Similarly, the person who expresses humanitarian views, but does not help concretely a person in need, has failed to choose the absolute good. Failing to choose is in and of itself a choice; it means rejecting the supernatural, the absolute good itself. No cozy compromise like pretending to live in an immanent world without radical demands is therefore possible. The consequence is to become a weathervane to the *Zeitgeist*, becoming subject to passions and ideologies; it means failing to follow the authentic call of every human being who is always in the making, for an actualization of his ultimate potential can only happen in response to the good.

However, this does not mean that merely believers or the pious can make this choice (indeed, like the Pharisees, they might select only the apparent good). The choice for the absolute good may well be implicit, just like the choice for God, according to Weil in *Formes de l'amour implicite de Dieu*³⁵. A person adhering to a secular worldview can, without realizing it, be acting in accordance with the absolute good. This would explain the surprise of those in Christ's depiction of the last judgment who weren't aware of having clothed and fed him, but did so in tending to the least.

7. Other Lines of Argument

However, Weil does not merely offer an existential proof for the existence of “that other reality”, but also gives other arguments. Interestingly, it is in her article *Is There a Marxist*

³¹ OC IV.1, p. 92.

³² In her notebooks, she writes, for example, that “man only escapes the laws of this world for a moment of a flash. Moments of pause, of contemplation of pure intuition [...]. It is through these instants that he is capable of the supernatural” (OC VI.2, p. 201).

³³ S. WEIL, *Selected Essays 1934-43*, p. 23; OC IV.2, pp. 288-289. Unfortunately, however, the choice for evil happens in a semi-conscious way, having rejected the truth and chosen shadows instead (S. WEIL, *Lettre à Joë Bousquet*, in EAD., *Pensées sans ordre concernant l'amour de Dieu*, Gallimard, Paris 1962, pp.73-84, in particular pp. 77-8).

³⁴ OC VI.2, pp. 125-126.

³⁵ OC IV.1, pp. 285ff.

Doctrine? that she makes the longest analysis of the supernatural. Marxism defends materialism. Yet it is impossible to be a consistent materialist and Marxist, she states, except if all concern for the good were ignored. But instead, Marxism presupposes that the good, namely absolute justice at least for the proletariat, will be brought about by a dialectical materialism that denies its very existence. This is because, as Weil writes, “the very being of man is nothing else but a perpetual straining after an unknown [or ignored] good”, of some kind of absolute fulfillment which only the infinitely good can provide³⁶. He may defend determinism, but will want to break out of it despite himself. Hence, Marxism itself, in her eyes, is an inferior religion, an “opium of the people”, trying to provide them some illusory kind of good set in a distant future³⁷. This is at the core of every ideology and totalitarian regime: the claim of bringing about an utopic good while the means suggested could never of their own accord bring forth such an absolute. It falsely claims to unite necessity and the good – necessity reigning over this world and subjecting everybody while each person desires the good in some form – by stating that somehow necessity itself could produce the good. The temptation is great to believe like Marxism that this painful tension can be overcome by denying its existence. Yet both necessity and the absolute good have to be taken into account to do justice to reality³⁸.

Though one cannot verify or refute the pure good since it is above human faculties, the supernatural has ramifications – accessible to reason and perception – on a lower level of reality, which are open to verification³⁹. Weil uses the analogy of an island of blind inhabitants, cut off from the world, for whom light would be like the supernatural is to us. They could develop their own system of physics without referring to light. Since the latter is weightless, cannot be touched, smelled, heard or tasted, and offers no resistance, it would seem non-existent to them. But if one leaves light out of account, one cannot explain the growth of plants despite the law of gravity, nor how fruits and vegetables ripen⁴⁰. To explain reality fully and rationally, light needs to be included in the equation of things. Similarly, one cannot understand sanctity, great beauty or *caritas* without their supernatural source.

Another confirmation of the supernatural’s existence is the universal consent of all “authentic religions”. For Weil, an authentic religion does not adore *force* or power in the guise of a worldly messianism (by wanting to crush all non-believers, for example). All genuine religions have at their core a mystical element, an encounter with the pure good, as she states. Though people tend to become sceptics when looking at the variety of religions, Weil believes that this common mystical core is a binding element. That it seems present in so many cultures is a confirmation (though not a proof in the strict

³⁶ In S. WEIL, *Oppression and Liberty*, Routledge, London 2002, pp.160-184, in particular p. 164.

³⁷ *Ibidem*, p. 165

³⁸ This, for Weil, constitutes the greatness of Christianity: that it does not seek to find a false solution for this contradiction – by falsely promising to eliminate suffering, for example – but by discovering in suffering a supernatural meaning, in the cross a painful union of necessity and the good (*OC VI.3*, p. 64).

³⁹ S. WEIL, *Oppression and Liberty*, p. 167.

⁴⁰ *Ibidem*, p. 166.

sense) of the supernatural's existence. It would be too long to compare various religions here, but Weil's point is worth pondering⁴¹.

8. *Mystical Experiences – The Absolute Good is a Divine Person(s)*

Finally, Weil points to mystical experiences as an indirect and external mode of verification. Since they “escape [...] their faculties”, they remain mysterious, even to mystics. They only happen to some; but when these individuals seem neither deceitful, hysterical nor delusional, then their witness carries great weight. Simone Weil was speaking with the authority of her own mystical encounter, which she did not make public during her life-time⁴². Since her teens, Weil had been an agnostic, believing that the question of God's existence could not be resolved. She never expected that God could decide to reveal Himself. When He did so in November 1938 while she was reciting George Herbert's poem *Love III* and “Christ himself came down and took” her, it came as a great surprise⁴³.

Weary of auto-suggestion, she did not start praying until three years later, when learning by heart the “Our Father” in Greek. Each time she would recite it with the utmost attention, she would be torn out of space and time in a mystical encounter. The divine person she would meet there would be more real than a close friend⁴⁴.

Referring to mystical encounters seems the weakest argument philosophically. It is the hardest to verify, since it depends on the individual's honesty and on a divine person's initiative. Yet it reveals what is at the heart of the good. That good which reveals itself in some form (not necessarily mystically) to everyone seeking it with attention and love is ultimately a divine person⁴⁵. This explains a number of things: first of all, why the supernatural is not perceived by everybody at all times. Though everyone with the right disposition will discover it, the moment cannot be predetermined, for it depends on another person's decision. Just as one cannot force another to give his attention or talk to someone at a specific instant, so one cannot coerce a divine person to do so⁴⁶.

⁴¹ *Ibidem*, p. 167. One might object that Weil is glossing over the differences between religions both in their content as well as in their historical development. In his later comment on his article *The Unity and Diversity of Religions*, J. RATZINGER therefore speaks about the fundamental difference between religions adhering to a “mysticism of identity” where the subject loses his personhood to unite with the Divine, and those presupposing “a personal understanding of God”, where the distinction between the human person and a personal God is never effaced despite close union (in J. RATZINGER, *Truth and Tolerance: Christian Belief and World Religions*, Engl. transl. by H. Taylor, Ignatius Press, San Francisco 2003, pp. 15-54, in particular pp. 39 and 45).

⁴² She only wrote about them confidentially to Father Joseph-Marie Perrin (S. WEIL, *Attente de Dieu*, pp. 44-49) and the writer Joë Bousquet (EAD., *Pensées sans ordre concernant l'amour de Dieu*, p. 81).

⁴³ This doesn't mean that it had come unprepared. See Weil's autobiographical account in S. WEIL, *Attente de Dieu*, pp. 38-45.

⁴⁴ OC IV.1, p. 278; S. WEIL, *Pensées sans ordre concernant l'amour de Dieu*, p. 81; EAD., *Attente de Dieu*, p. 49.

⁴⁵ See OC VI.3, p. 120: “God who is nothing else than the good itself”. A mystical experience is characterized by intense union with God, which often comes with ecstasy that the more usual experience of the good through the *metaxu* or in ordinary prayer does not yield.

⁴⁶ See M. SCHELER, *Vom Ewigen im Menschen*, Francke, Bern 1968, p. 331: “Only a person can keep silent”. Quoted by J.F. CROSBY, *On Empathy*, p. 24.

Though one can assume that an infinitely good, divine being doesn't act or refrain from acting for facetious reasons, it is still His choice – though one regulated by laws, as Weil would add. The attitude of waiting, so important in the gospel and in spiritual life, watching for the master who will come like a thief in the night is a necessary condition for meeting him⁴⁷. Otherwise, one will sleep through one's life only to be woken up in the next to realize one has rejected the absolute good by failing to desire it.

One could add that the longing for the good is ultimately – if one pays close attention – a desire for absolute, unconditional love, something that only an absolutely good and infinite person could offer: a person – since a being without reason, will or heart could not desire union. For this union to be completely fulfilling, the divine person would have to be absolutely and infinitely good (for even the faintest trace of evil would prevent a consummating communion) to assuage the infinite longing of the human heart. Not only that: this divine person would need to desire communion. All of this presupposes love to be of his very essence⁴⁸. Here too one can find an implicit pointer as to the nature of that “other reality”.

These kinds of arguments drawn from the philosophy of religion will not satisfy somebody with purely empiricist and rationalistic presuppositions⁴⁹. But Weil's claim is that this “other reality”, even if it is not recognized as God, is verifiable in the realm accessible to reason, has an important explanatory function and follows strict laws that are no less stringent than the laws of nature. Indeed, part of Weil's project was to chart out a map of these laws.

The knowledge of the relationship between the human person and the supernatural demands a precision greater than that of mathematics and of science, as Weil formulates perhaps hyperbolically in her notebooks⁵⁰. But to achieve this kind of exactness, perception needs to be focused through attention and sharpened by the lens of love, leading to “supernatural knowledge”. It is like touching, feeling, or tasting something: “The soul only knows certainly that she is hungry [...] the reality of her hunger is not a belief, but a certitude”. And “when one eats bread, and even when one has eaten, one knows that the bread is real”⁵¹. Once one has tasted the absolute good and experienced fulfillment (though it implies the cross), one is in no doubt about its existence⁵².

⁴⁷ OC IV.1, p. 278. S. WEIL, *Réflexion sur le bon usage des études scolaires*, in OC IV.1, pp. 255-262, in particular pp. 257 and 259.

⁴⁸ OC IV.2, p. 91. God is love “like an emerald is green” (OC VI.4, p. 171).

⁴⁹ In her article *En quoi consiste l'inspiration occitanienne*, Weil writes that if the Age of Enlightenment had read Plato, “it would not have called knowledge and mere natural faculties ‘light’”. For “the image of the cave makes manifest that man's natural condition is darkness, that he is born in it, that he lives and that he dies in it if he does not turn towards the light that descends from a place situated on the other side of heaven [...]” (OC IV.2, pp. 415-424, in particular p. 424).

⁵⁰ OC VI.2, p. 338.

⁵¹ OC IV.1, pp. 333-335. See also p. 278.

⁵² “Nonetheless the logic of supernatural reason is more rigorous than that of natural reason” (OC VI.4, p. 139). For lack of space, I have only hinted at the role of suffering and of the cross in Weil's thought in general and in regards the supernatural.

9. *A Science of the Soul*

Though the supernatural works in hidden ways like yeast in contrast to collectivities and totalitarian regimes that influence the masses, as Weil writes in *Cette guerre est une guerre de religions*, it is therefore no less real⁵³. The latter's impact may be more immediate and visible on a broad scale, but is not lasting since it doesn't rely on an informed and conscious choice; the masses can easily be moved to change in one way or another. Therefore, power wavers and switches sides, while a supernatural motivation like heroic love can move mountains⁵⁴. Therefore, Weil thought radical love could change the balance of forces between occupied France and Germany. A love for authentic justice which is nothing else than a "folie d'amour" could, for example, inspire the French to sabotage on a large scale the German communication lines, bringing German action to a halt. It gave England the capacity to stand up against Germany when all odds seemed to be going against it during the Battle of Britain. This folly of love, inspired by the absolute good, should not be disregarded by *Realpolitik*, for it changes the scales⁵⁵. Who would have expected that the USSR would come down after 70 years of reign, triggered by massive peaceful demonstrations?

This other reality can change the play of forces, for like the small mustard-seed – Weil is using New Testament language here – it can grow into a tree in which the birds of the sky sit⁵⁶: grace can counteract *pesanteur*, the law of gravity within the moral realm; the supernatural goes against *force* that subjugates the whole world. It exists side by side with necessity, and it invisibly – yet sometimes clearly – alters things⁵⁷. Those suffering, crushed by necessity, can mysteriously still be transformed by the good. Power and prestige may rule the world, bringing about war at times, but islands of true love can suddenly appear, inexplicably, as if parachuted into this world. Gravity may pull everything downward, yet grace – like the influence of light on plants – can allow persons to grow wings⁵⁸. Though Marx did pioneering work by recognizing force at the center of human interaction, as Weil points out, he missed a central element by omitting the supernatural in his analysis, an "energy" that can alter the play of forces⁵⁹.

This other reality is transformative, if responded to with longing and love. Only in its light can human beings realize the need for such a transformation in the first place⁶⁰. Only love itself, i.e. a divine person, can turn hearts of stone into hearts of flesh – which is the greatest miracle of all. Hence, "the only supernatural fact down here is sanctity itself [...] it is the fact that the divine commandments become for those who love God a

⁵³ In S. WEIL, *Écrits de Londres et dernières lettres*, Gallimard, Paris 1957, pp. 98-108, in particular p. 108.

⁵⁴ OC II.3, pp. 236-237 ; S. WEIL, *Luttons-nous pour la justice*, in EAD., *Écrits de Londres et dernières lettres*, pp. 45-57.

⁵⁵ S. WEIL, *Écrits de Londres et dernières lettres*, pp. 57 and 106-7.

⁵⁶ OC IV.2, p. 153.

⁵⁷ *Ibidem*, p. 287.

⁵⁸ OC VI.3, pp. 44, 61, 65 and 383.

⁵⁹ S. WEIL, *Oppression and Liberty*, pp. 162 and 167.

⁶⁰ In her notebooks, Weil writes that "life in us is dead from the supernatural perspective". Yet knowing and desiring the good, means that the supernatural appears in us like chlorophyll in plants uniting itself with grace coming down like light from the sun to create a new life (OC VI.3, p. 42).

motive, an acting power [...] like gas in a car”⁶¹. Their motives are nourished directly by the good of which the Eucharist is the incarnate presence here⁶².

Weil is very skeptical of miracles in the sense of a direct intervention of God, however, since He lets the sun shine on the good and evil. Having withdrawn from creation out of love to give human beings freedom, He lets necessity take its course⁶³. What we consider miraculous, however, like walking on water, is simply the expression of other laws, less familiar than the laws of nature, but no less stringent. Hence, these kinds of wonders would be the sign that a certain level of spirituality has been achieved. It would go too far, however, to analyze Weil’s ideas on miracles here. Suffice it to say that she does not see them as an embodiment or proof of the supernatural *per se*.

Similarly, there are principles regarding the soul and psyche of human beings, making a science of the soul possible, and which she started establishing⁶⁴. The immanent laws of this world lead people to get tired of the long-lasting suffering of others, to make them responsible, like Job’s friends. Human beings react like chicken who peck on the weak⁶⁵. While mere humanitarianism fails to give people the energy to help people with their whole heart on a continuous basis, they can stand in line for hours to obtain food for themselves⁶⁶. To alter this play of forces, a different element needs to enter the picture, an energy coming from the outside, namely grace, making individuals tend to the chronically ill when the flesh recoils⁶⁷. Mere warmth, humanitarianism, natural goodness will not last. It takes *caritas*, feeding on the infinite source of Love itself, to weather these storms. When people adhering to a secular worldview exhibit this goodness, then – Weil would say – they are implicitly loving God.

10. Concluding Thoughts: The Relationship between Supernatural Knowledge and Reason

Weil’s analysis is still pertinent for our times. A false understanding of the natural, the supernatural and their relationship is dangerous, as the 20th century has shown. For ideologies, on which totalitarian regimes were built, turn a relative, natural good into an absolute, pseudo-supernatural one, promising an utopic future never to come. Though the temptation of idolatry is as old as mankind, modern times have made it particularly destructive. It is therefore vital to avoid this trap.

The supernatural exists, as Weil tried to show. It can be known not because it can be verified scientifically, but because its impact can be traced, its laws can be drawn, and its presence can be experienced. It would, on the contrary, be narrow-minded and reductive to limit philosophy to a certain kind of perception. Why the scientific method should

⁶¹ OC V.2, p. 332.

⁶² OC VI.2, p. 151.

⁶³ For an analysis of Weil’s approach to theodicy, see chapter 6 of my book *Simone Weil’s Apologetic Use of Literature: Her Christological Interpretations of Ancient Greek Texts*, Oxford University Press, Oxford 2007, pp. 143-177.

⁶⁴ OC V.2, p. 357; OC VI.1: *Cahiers (1933-septembre 1941)*, ed. by A. Degraçes *et al.*, Gallimard, Paris 1994, , p. 309.

⁶⁵ OC IV.1, p. 350.

⁶⁶ OC VI.2, p. 110.

⁶⁷ *Ibidem*, p. 136.

necessarily apply to the humanities is a methodological question that first needs addressing. Isn't it more rational to choose a method that is appropriate to the object investigated rather than to deny the very existence of that object because it doesn't fit the methods used in one area? This would be narrow-minded and a quite irrational reason for failing to do justice to reality. It means putting the cart in front of the horse – like eliminating colors because I happen to be blind, or denying the existence of music because I am deaf. Of course, in the case of defective sense-perception, the person in question has the witness of the majority of people who can tell her about colors and sounds. But if the supernatural is only experienced with difficulty, perceived through a glass darkly, depends on certain attitudes, and on the decision of a divine person, then it would make sense that only a few have experienced a mystical encounter. Others will have to make do with the more indirect means that have been listed above in order to gain awareness of the absolute good's existence.

It would be wrong to reject *prima facie* what is incomprehensible to us. As Weil writes in her notebooks: “We know through the means of intelligence that what the intelligence does not apprehend is more real than what it apprehends”⁶⁸. Since reality is rich, it is normal for much to remain obscure. This is all the more the case since it contains paradoxes, or as Weil prefers to say, contradictions⁶⁹. Rather than embracing an Hegelian dialectics where two contradictory positions are “synthesized”, Weil defines the method of philosophy as “conceiving clearly insoluble problems in their insolubility, then to contemplate them, nothing more, fixedly, unremittingly [...] while waiting”⁷⁰. It would be treacherous to deny one element of the apparent contradiction, in order to reach an easy, but false solution. Instead, paradoxes constitute a leverage, allowing to enter the mystery of the absolute good. It takes radical love of truth to accept reality in its unfathomable depth, with its painful tension of the good and necessity, with its sorrows and messiness.

To eliminate the supernatural and grace therefore means falsifying reality. It means removing the paradoxical that is a sign of reality offering us resistance, showing us that it is not merely a product of our own imagination, mind or unconscious desires⁷¹. The mystery of paradoxes such as grace and freedom, necessity and the good, offers a depth that dwarfs us. It is not non-sense, something that might be simply the result of a scrambled brain, but shows us that we stand before something greater than our reason. It takes wisdom, much reflection and contemplation to enter more deeply into paradox,

⁶⁸ *Ibidem*, p. 343.

⁶⁹ She does not mean thereby states-of-affairs or propositions contradicting the principle of non-contradiction or of identity.

⁷⁰ OC VI.4, p. 362. “Having faith in the reality of something if it can neither be verified nor demonstrated”, as Weil writes in her notebooks, “only means giving it a certain level of attention” (OC VI.3, p. 65). Her approach is therefore anything but fideistic.

⁷¹ “Our thought tries to rid itself of contradiction and cannot. It comes from outside. It is real” (OC VI.3, p. 64). De Lubac also said in *Le Surnaturel* that theology constitutes the unique situation “where the paradox is the necessary sign of the truth” (quoted in J.M. PACHECO GONÇALVES, *Le mystère du surnaturel: Simone Weil et Henri de Lubac*, p. 249). The heretic denies one side of the paradox as PACHECO GONÇALVES writes in *Le Mystère du surnaturel* (*ibidem*, p. 252).

which is “the doorway towards the supernatural”, indeed, its manifestation and path. She continues: “one can only knock. It is another who opens”⁷².

Apprehending reality with all its facets, knowing people from the inside through the means of empathetic love and perceiving what lies at the very center of the universe, namely the supernatural, entails an engagement of the whole person – even more, demands her transformation. Human beings are not monads, pure intellects, living in a solipsistic world where merely empirically verifiable things exist or matter. Living in such an aseptic, sterile world would lead to the end of civilization, a brave new world in which human beings have lost their heart and moral sense. Indeed, Charles Dickens in *Hard Times* expresses the inhumane effects of such a worldview. Between the empiricist’s world and a Dickensian, Weilian or indeed Dantean, i.e. one that sees Love at the center of the universe, the choice is easy. To my mind, it is intellectually much more satisfactory. Indeed, the supernatural may be small like a mustard-seed, but it can become the Archimedian point from which the world can be lifted out of its hinges⁷³. It is to our detriment to ignore it.

⁷² OC VI.3, p. 98.

⁷³And it demands death to self (*ibidem*, p. 272).

Enrica Lisciani-Petrini

LA “GRAZIA” DEL REALE.
ALCUNE CONSIDERAZIONI A PARTIRE DA JANKÉLÉVITCH¹

Abstract

Following up on Vladimir Jankélévitch, this essay considers the category of “grace” (charis) in its rich polysemy and inseparable connection with the notion of “occasion” (kairós). Jankélévitch’s philosophy is focused precisely on the notion of “charme”, which is one of the most emblematic cognates of the ancient term charis. In Jankélévitch, “grace” becomes the “motivation” of the real, understood (according to a register that echoes Bergson’s teachings) as movement, producer of forms, without substance. While giving Jankélévitch’s metaphysics an exquisitely meontological flavor, such a factor explains the inseparable connection between charis and the notion of kairós understood as entirely marked by unforeseeability and non-causality. This semantic and meontological intertwining ultimately affects the musical form as the “site” par excellence where such an intertwining is displayed.

1. Premessa

Se c’è un filosofo apparentemente “inattuale”, che in pieno XX secolo si è occupato di temi affatto desueti come “la grazia”, “la compassione”, “l’innocenza”, “l’occasione” etc., questo è senz’altro Vladimir Jankélévitch. Dunque, in un discorso che riguarda la questione della “grazia”, non si può non partire proprio dalle riflessioni di questo filosofo, precisamente per mostrarne la profonda attualità². Ma prima sarà bene allargare il giro d’orizzonte facendo un breve *excursus* intorno alla poliedricità semantica che si riverbera da questa parola antica e densa di echi suggestivi: *charis* – sempre tenendo sullo sfondo le analisi di Jankélévitch, caratterizzate da quel fecondo eclettismo che sa stringere in un sapiente intreccio la tradizione plotiniana con elementi provenienti dal

¹ Nel seguito saranno utilizzate le seguenti sigle:

- FI = V. JANKÉLÉVITCH, *Fauré et l’inexprimable*, Plon, Paris 1974.

- JP = ID., *Le Je-ne-sais-quoi et le Presque-rien*, 3 voll., Éd. du Seuil, Paris 1980; trad. it. C.A. Bonadies, *Il non-so-che e il quasi-niente*, Einaudi, Torino 2011.

² Sulla caratteristica “inattualità” di Jankélévitch, che in realtà nasconde una profonda “attualità”, cfr. il volume F. SCHWAB (a cura di), *Présence de Vladimir Jankélévitch. Le Charme et l’Occasion*, Beauchesne, Paris 2010, nel quale si veda in particolare il saggio di F. SCHWAB, *Vladimir Jankélévitch: Actuel, Inactuel* (*ibidem*, pp. 13-23). Sul medesimo tema è da vedere anche il volume E. LISCIANI-PETRINI (a cura di), *In dialogo con/ En dialogue avec Vladimir Jankélévitch*, Vrin-Mimesis, Paris-Milano 2009. Cfr. anche *infra*, nota 6.

cristianesimo senza mai smarrire l'importante retroterra contemporaneo legato soprattutto alla figura di Bergson³.

2. Charis: una feconda polisemia da riscoprire

Charis: grazia – come viene tradotto, in prima istanza, questo polisemico termine greco. Di cui ora è importante, sia pur brevemente, ripercorrere i vari significati, perché proprio da questo terreno filologico polivalente emergeranno gli elementi utili al discorso da sviluppare in questa sede.

Innanzitutto è Plotino che ci fa da battistrada sul piano filosofico. Naturalmente si potrebbe fare un veloce riferimento alla già di per sé assai significativa genealogia mitologica della parola *charis* nel mondo greco classico, dove essa era utilizzata per designare le (o meglio era personificata nelle) tre *Càriti*, ossia le “tre Grazie” secondo la traduzione latina, figlie di Afrodite e Dioniso: *Aglaia*, ovvero l’Ornamento e lo Splendore; *Eufrosine*, ovvero la Gioia o la Letizia; e *Talia*, ovvero la Pienezza o la Prosperità. Ognuna di queste personificazioni divine, a partire dagli stessi “genitori”, Afrodite e Dioniso, andrebbe attentamente studiata, perché foriera di spunti ellittici e molto significativi, che ritroveremo celati fra le righe di quello che dirò. Ma, senza poter allargare troppo il discorso, torniamo a Plotino.

Plotino utilizza questo lemma in vari punti delle *Enneadi*. Qui ci interessa un punto in particolare, citato (in vari scritti) da Jankélévitch: una piccola cellula quasi nascosta, ma emblematica, che Jankélévitch preleva dandole un inaspettato e decisivo risalto⁴. Plotino, infatti, allorché vuol spiegare la qualità specifica, inconfondibile, di un volto bello, dice: «un viso può essere sì bello, ma incapace di commuovere perché su di esso non s’effonde la grazia della bellezza [*charis epiteousa to kallei*]. Si deve riconoscere che [...] la bellezza non consiste tanto nella simmetria, quanto invece nello splendore che brilla nella simmetria». *Te symmetria epilampomenon*: «una specie di lucentezza – traduce Jankélévitch – che irradia [risplende] dalla simmetria stessa» (*JQ*, pp. 89-90; it. p. 76; corsivo mio). Cosa vuol dire Plotino? Questo: *non* una totalità, le cui parti siano messe meccanicamente o astrattamente insieme secondo criteri pre-stabiliti di proporzione e simmetria, è bella; *ma* un tutto le cui parti siano strette fra loro da qualcosa di inafferrabile, da una *charis epiteousa* appunto, da una grazia diffusa, che si irradia fra le varie parti creando fra loro, scrive ancora Jankélévitch, una sorta di «campo magnetico irradiante», ovvero facendo subire loro «una specie di contagio magico», di «operazione incantatrice» (*JP*, pp. 95, 93 e 98; it. pp. 81, 78 e 83)⁵.

³ Per un profilo ragionato della figura di Jankélévitch, cfr. E. LISCIANI-PETRINI, *Charis. Essai sur Jankélévitch*, Vrin-Mimesis, Paris-Milano 2013, pp. 11-25.

⁴ *Enneadi*, VI 7.22,24. Il passo in questione detta: «Se però l’anima si arresta all’intelligenza, essa contempla sì le cose buone e sante, ma non possiede ancora pienamente ciò che cerca: è come quando ci si avvicina a un viso, che è sì bello, ma incapace di commuovere perché su di esso non brilla la grazia della bellezza. Si deve riconoscere che anche quaggiù la bellezza non consiste tanto nella simmetria, quanto invece nello splendore che brilla nella simmetria».

⁵ Altrove Jankélévitch scrive anche, a proposito dello *charme*: «in una parola non è, ma opera», è «come la fattura dei maghi: non è niente, ma *fa*» (*FI*, pp. 346-347).

Contagio magico, operazione incantatrice. Perché queste parole? Ecco, qui si allude a un altro significato di *charis*, che, per sotterranee derivazioni e interpolazioni semantiche, dal mondo greco arriva fino al *carmen* latino, nonché al “carne” italiano e allo *charme* francese. *Carmen*, infatti, è un’altra lontana traduzione di *charis* – interpolato con *cānēre* – che significa *cantare*, ma anche *incantare*, *formulare vaticini*. E *carmen*, non a caso, ha due significati principali: quello di “componimento poetico”, “poesia”, “canto” – da cui derivano appunto l’italiano “carne” e il francese *charme* (si pensi agli *Charmes* di Valéry) –; ma *carmen* ha anche il significato di “rito incantatorio”, “incantesimo”. Dunque – ecco il punto che ci interessa – *carmen* indica, in entrambi i significati, *qualcosa che sfugge alla ragione, qualcosa di inafferrabile* e che seduce, incanta (si pensi alla *Carmen* di Bizet: mai nome fu più indovinato per esprimere un eros seducente che sfugge alla ragione).

Ma questa è solo una traiettoria semantica, lungo la quale si snoda la parola *charis*. C’è poi un’altra traiettoria, di derivazione cristiana. *Charis*, nel linguaggio teologico cristiano, diventa “carità”: una delle tre virtù teologali (insieme a fede e speranza) – detta anche “grazia santificante” (ecco che ritorna il termine “grazia”). E che cos’è la “grazia” nella teologia cristiana? La grazia è ciò che “est gratis data”, cioè: è donata (ovviamente da Dio) *gratis*. Il che significa: senza alcuna “ragione” o “causa” – per puro dono. Dunque, la grazia è ciò che non ha alcuna ragion d’essere *se non se stessa* – essendo appunto “gratis data”, data “per grazia”. Dunque, è pura “ef-ferenza”: fuoriuscita da sé per donarsi oltre se stessa. Circolazione che si effonde e *fa essere* (è quanto avviene, per esempio, col battesimo: con esso ci viene donata da Dio una “grazia” che – solo da quel momento – ci *fa essere* veri e propri cristiani).

Naturalmente – per chiudere questo giro semantico, alleggerendo un po’ il discorso – nascono infine da questo vasto e sotterraneo retroterra tutte quelle espressioni comuni, “secolarizzate” potremmo dire, a cui siamo quotidianamente abituati: come “la grazia elargita da un Sovrano o da un capo di Stato”; o anche “la grazia” intesa come *charme*, fascino emanato da una persona. Ma anche in questi casi “secolarizzati” – così come in quelli ricordati prima, poetici e teologici – un elemento accomuna tutti i significati incontrati: *la grazia è qualcosa che non ha una “ragione”, una “causa”, un “fondamento”*. Come dicevo, la grazia, nella teologia cristiana, è ciò che riceviamo in dono da Dio al momento del battesimo – dunque senza nessun merito acquisito, senza nessun motivo dato, ma per puro spirito donativo di Dio. Del pari, il Sovrano o il capo di Stato elargisce “una grazia” per puro intento di dono – non come ricompensa a qualcosa di dato. Ma persino quando parliamo di *charme* o di “fascino” di una persona, nel senso più comune, o anche di *glamour* che è la sua derivazione inglese, intendiamo riferirci a qualcosa di inspiegabile e perciò illocalizzabile. Il fascino di una persona non risiede nella perfezione dei tratti, al contrario spesso la perfezione è priva di fascino; non risiede in questo o quell’elemento; non si può dire “sta qui o là”, ovvero è “per” questo o “per” quello che una persona è affascinante. Non è una cosa individuabile. Al contrario: il fascino, in una persona, è “ovunque e in nessun luogo” – è la circolazione di qualcosa di imperscrutabile, che la *fa essere* affascinante. Insomma, di nuovo: qualcosa che è senza ragione – *senza perché*.

In tal senso, come dice Jankélévitch, la *charis*, lo *charme* «non è, ma opera» (FI, p. 346). È «un’operazione» più che un «operatore» (JP, p. 98; it. pp. 83-84). Un movente, più che un movimento effettivo.

Siamo così arrivati al punto cruciale di questa breve ricostruzione filologica. Proprio i significati di *charis*, fin qui ripercorsi, sono infatti quelli con i quali Jankélévitch delinea ciò che per lui costituisce l'essere profondo del reale. Perciò da lui nominato *Charme* – lemma che, come si sa, rappresenta una sorta di “marchio di riconoscimento” della sua filosofia⁶. Ed è questo il nucleo teorico sul quale ora dobbiamo soffermarci: la visione, elaborata da Jankélévitch, dell'essere del reale – appunto come *Charme*. «Grazia vivente», come egli stesso dice (*JP*, p. 92; it. p. 78). Perché tale visione oggi ha qualcosa da dirci. Può aiutarci a posizionare nel modo giusto il nostro sguardo. A diversi livelli.

3. “Grazia vivente”: un'ipotesi meontologica.

Ovviamente, per poter comprendere la visione di Jankélévitch, occorre risalire a quella che, secondo me, è l'ascendenza più feconda del suo pensiero (anche se non la sola), e cioè a Bergson. Nonostante le indubbe differenze⁷.

Almeno su un punto fondamentale Jankélévitch segue, quasi fedelmente, il grande “*maître à penser*”. Basta ricordare alcune celebri affermazioni di Bergson: «non è esatto dire che io ammetto l'esistenza di una realtà assoluta distinta dalle apparenze, alla maniera della metafisica tradizionale [...] o che pongo una unità anteriore alla molteplicità, al contrario [...] [io miro a] qualcosa che partecipa dei due senza essere né l'una né l'altra e che io chiamo “molteplicità qualitativa”»⁸. E poi: «Ci sono sì dei cambiamenti, ma non c'è, sotto il cambiamento, [una sostanza] che cambia: il cambiamento non ha bisogno di un supporto. Ci sono dei movimenti, ma non c'è un oggetto [...] invariabile, che si muove: il movimento non implica un mobile»⁹. Dunque, se di “sostanza” ancora (ma impropriamente) si vuol parlare, si può dire solo che essa è piuttosto un «movente» che «come un tema musicale [...] è ovunque e in nessun luogo. Invano si cercherebbe di annottarlo in termini rappresentativi».¹⁰

⁶ Come dimostra, già nel titolo, una delle migliori monografie pubblicate sul filosofo: J. HANSEL, *Jankélévitch. Une philosophie du “charme”*, Éditions Manucius, Paris 2012.

⁷ A partire da quella principale: che la visione di Bergson si basa su una “Pienezza” affermativa, su un flusso diveniente in continua espansione; mentre la visione di Jankélévitch è articolata da un “Quasi-niente” che fende di continuo e rende poroso il flusso della realtà. E tuttavia, non nonostante, ma proprio grazie a queste differenze – che rielaborano fecondamente il discorso bergsoniano in una chiave meno ottimistica e lussureggiante – il pensiero jankélévitchiano ci dischiude una prospettiva assai interessante.

⁸ H. BERGSON, *Mélanges*, PUF, Paris 1972, p. 1192.

⁹ H. BERGSON, *La pensée et le mouvant*, in ID., *Œuvres. Éd. du centenaire*, PUF, Paris 1970, p. 1382.

¹⁰ H. BERGSON, *L'évolution créatrice*, in ID., *Œuvres*, ed. cit., p. 641. Nel ricondurre l'intera realtà al *solo* dinamismo dello “slancio” efferente della Durata, Bergson opera una torsione importante, colpendo un preciso bersaglio metafisico: l'idea di Sostanza come ipostatizzazione di un insieme di forme pre-date *ab aeterno*, ovvero come Uno ideale separato dal Molteplice concreto. Il rivolgimento del quadro teorico è palese. Per un verso è eliminato alla radice ogni Fondamento sostanziale; dall'altro è indicato che noi siamo già da sempre e *solo* sul piano dell'universo materiale delle immagini, ossia delle molteplici e stratificate durate temporali. Non c'è altra “realtà” che questa. Il che significa: *non c'è altra “sostanza” che il molteplice* incessantemente differenziandosi in sé da sé – senza Uno. Il radicale rivolgimento metafisico operato da Bergson, già evidenziato da Jankélévitch (cfr. V. JANKÉLÉVITCH, *Henri Bergson*, PUF, Paris 1959), è stato portato, come si sa, alle sue conseguenze ultime da Deleuze (cfr. in particolare G.

Jankélévitch si rifà a Bergson riprendendo esattamente questo nucleo nevralgico. Egli infatti scrive: «esiste al di là del possibile e del reale un non-so-che [...] che si chiama Divenire [...] [e che] potrebbe essere definito un'ontofania continua [...]. Bergson aveva già evidenziato queste due verità: l'essere è completamente diveniente [...] *non c'è un essere prima, un essere dopo, e uno zoccolo o supporto del cambiamento, ma è l'avvento-all'altro che costituisce la sola sostanza*»: «l'alterazione [...] [che] è dunque alla lettera *produzione di modi*» (JP, pp. 34-35; it. p. 26; corsivo mio). Produzione senza sostanza. Senza Fondamento.

Ebbene, in qual modo Jankélévitch sviluppa e approfondisce questa sua visione delle cose – arricchendola rispetto a Bergson di inedite sfumature? Proprio rifacendosi al tema della *charis*, della grazia. Lì, in quella variegata polisemia antica – che egli magnificamente riattualizza mostrandone la inesaurita carica euristica –, egli trova conferme importanti alla visione dell'essere delle cose da lui prospettata. Un “essere” – necessariamente fra virgolette – che, proprio come la *charis* di cui parlava Plotino, è qualcosa di impendibile, che sfugge ad ogni rappresentazione e tuttavia produce un’“ontofania continua”. Non una “*res*”, non una sostanza, dunque, ma un puro movente. Davvero un “non so che”, tale da sventare ogni residuo “mito sostanzialista” o ogni tendenza a “ipostatizzare”. Perché tale “essere”

«non è qualcosa, e sotto questo aspetto esso non “è” veramente niente, nel senso copulativo del termine “essere”, poiché non è né questo, né quello e rifiuta, come il Dio della teologia negativa, ogni predicazione; propriamente parlando, non è nemmeno un “essente”» (JP, p. 68; it. p. 57).

Di esso – precisamente come per la grazia – si può dire solo che «*fa essere senza essere*» – poiché «ciò che fa essere è [...] infinitamente di più di un essere». Talché

«la formula che meglio si adatta a questo regime inafferrabile della non-cosa o dell'anti-res, sarebbe forse: “c'è”, che è la formula *impersonale* del puro “*autoporsi*” *senza soggetto sostanziale, né copula, né attributo*» (*ibidem*, ivi; corsivo mio).

Come si vede, si tratta di un discorso dal piglio teoretico deciso – ben lontano da qualsiasi impressionismo filosofico.

Ora, perché è importante per noi oggi confrontarci con questa prospettiva che si può ben definire “meontologica” – dato che questo essere, come dice Jankélévitch, «*somiglia stranamente a un non-essere*»¹¹? Perché questo discorso apre il nostro sguardo a una

DELEUZE, *Le bergsonisme*, PUF, Paris 1968; trad. it. a cura di P.-A. Rovatti e D. Borca, *Il bergsonismo e altri saggi*, Einaudi, Torino 2001).

¹¹ È questa la ragione per la quale Jankélévitch – contrariamente a Heidegger e in generale alla filosofia del XX secolo – non ha mai parlato di “ontologia”. Come, *et pour cause*, Levinas, grande amico di Jankélévitch, col quale quest'ultimo condivideva la convinzione della inaccessibilità, per la conoscenza, dell'Essere, che semmai è il “totalmente Altro”. Al di là dell'ascendenza ebraica, pur essa determinante, l'elemento filosoficamente decisivo, in questa postura, va rintracciato nel pensiero del movente del reale come “virtualità” – e dunque “tutt'altro” da ogni “effettività” data. Ciò che lo sottrae, per principio, a ogni afferramento attraverso concetti ed elimina alla radice, appunto, ogni ontologia. Sicché, tutt'al più, si può parlare di “me-ontologia”. Sull'intera questione indispensabile il volume di V. JANKÉLÉVITCH,

completa rotazione di prospettiva sulla realtà. Con il netto superamento o abbandono di ogni idea di Sostanza – verso cui ci sollecita proprio il dispositivo della *charis*, come movente insostanziale – lo sguardo è riportato al solo *piano dell'effettività*. L'effettività si presenta – sotto questa diversa luce – come l'*unica* realtà nella quale stiamo, che non cessa di differire in sé da se stessa, di “alterarsi”, di diventare continuamente “altra”, grazie ad uno slancio interno che la fa uscire fuori di sé: una pura efferenza, come si diceva prima. Dunque: *non c'è altro che il molteplice* incessantemente differenziandosi in sé da sé. Senza quel raddoppiamento tipico della visione tradizionale delle cose, che vedeva la realtà scissa su due livelli: da una parte l'effettività empirica presente e dall'altra una sostanza trascendente ad essa soprastante (o sottostante).

Sicché, in primo luogo, Jankélévitch ci aiuta a riportare la barra del discorso ontologico su un registro completamente insostanziale, alieno da qualsiasi fondamentalismo. Da qui discende un'altra conseguenza importante, che cambia il modo consueto col quale guardiamo alla realtà.

Se la realtà è un differire in sé da sé, un “alterarsi”, un diventar “altro” incessante – ma senza nessun a priori che lo preceda e lo fondi, lo causi – questo significa che esso è completamente imprevisto e imprevedibile. Non necessario, ma del tutto *virtuale*. *Virtuale* proprio perché non preceduto da nulla: non c'è nessuna causa antecedente – una “ragione” o un Fondamento retrostante come si diceva prima – che determini il movimento del reale. Ma questo significa immediatamente che ogni evento che si dà nel mondo, ogni esistenza, qualsivoglia creatura, vive in quanto sospesa solo a se stessa. Dunque è un puro *kairos*: un evento o un'occasione del tutto imprevista, unica e irripetibile. Ecco l'inscindibile legame della *charis* con il *kairos*. Tolto ogni stabile fondamento, il divenire perde qualsiasi presunta continuità e necessità causalistica di effetti l'uno predeterminato rispetto all'altro, per diventare la dimensione di infiniti eventi imprevedibili e incausati: kairologici appunto.

Del resto, se osserviamo le cose con occhio sgombro dagli schemi che secolarmente hanno prodotto in noi un vero e proprio regime intellettualistico e percettivo, è proprio così che le cose stanno. Per fare un esempio banale e immediato: anche le parole, che sono state scritte o vengono via via scritte in questo testo, sono l'una assolutamente diversa dall'altra, anche quando si ripetono esattamente (apparentemente) identiche fra loro. E lo stesso vale in un discorso. La parola *charis*, detta all'inizio di un brano, è del tutto diversa e in sé unica, rispetto a quella che viene pronunciata in un momento successivo, la quale, a sua volta, è altrettanto in sé imprevedibile e unica. Perché nel frattempo è cambiato il tempo dentro il quale essa viene pronunciata e sono mutati – imprevedibilmente – i contorni della realtà circostante nella quale essa si cala. Sono queste assolute singolarità e imprevedibilità qualitative, di *ogni* ente, che Jankélévitch vuole riportare sotto i nostri occhi (come del resto aveva fatto anche Bergson parlando di “molteplicità qualitativa”).

Philosophie première. Introduction à une philosophie du “Presque” (PUF, Paris 1954). Si cfr. anche A. FABRIS, *L'impossibile relation avec l'absolu. À propos de Philosophie première de Vladimir Jankélévitch*, in E. LISCIANI-PETRINI (a cura di), *In dialogo con/En dialogue avec Vladimir Jankélévitch*, ed. cit., pp. 69-83; V. VITIELLO, *Necessità dell'Ineffabile, ibidem*, pp. 55-68; E. LISCIANI-PETRINI, *Vladimir Jankélévitch*, in A. FABRIS (a cura di), *Il pensiero ebraico nel Novecento*, Carocci, Roma 2015, pp. 200-217.

Ora si comprende perché questo discorso cambia completamente il modo col quale siamo abituati a pensare le cose e il loro svolgimento: secondo rapporti consequenziali di causa-effetto, spesso meramente quantitativi, e in base a schemi universali, fondati sul pre-supposto che ci sia un sistema di verità su cui basare necessariamente le classificazioni delle cose reali. E si pensi a come oggi – val la pena di osservare – la nostra vita, addirittura a livello globale, sia fatta letteralmente dipendere da schemi quantitativi, che ci vengono imposti come necessari e inviolabili.

Come si vede, si tratta di un discorso che ha rilevanti conseguenze a vari livelli. Su quello etico soprattutto e, latamente, su quello politico. Infatti, se è vero che nella vita quotidiana – per il “bisogno utilitaristico”, come diceva Bergson, di stabilità e continuità – possiamo e persino dobbiamo dimenticare l’assoluta imprevedibilità degli eventi e delle cose nel loro divenire ordinario e dobbiamo affidarci a schemi omogeneizzanti, è però altrettanto vero che la vita si ricarica proprio attraverso alcuni momenti – gesti o azioni – assunti esattamente nella loro dimensione kairologica. Tali cioè da rompere – verticalmente – lo scorrimento continuo e orizzontale delle cose, per produrre, nella ripetizione, una nuova differenza. Una sospensione del sempre-uguale – per dirla con Benjamin. Si tratta di quell’“istante felice”, di quell’*exaiphnes*, ovvero di quella “estemporaneità flagrante” – per usare ancora le parole di Plotino, come vengono tradotte da Jankélévitch – che è insieme dentro e fuori del tempo, giacché ne taglia verticalmente il flusso aprendovi ogni volta una nuova linea di fuga, e dunque un nuovo spazio temporale. Una nuova figura di mondo. Si tratta di quel *fare esistere l’inesistente* – come diceva ancora Benjamin – che produce ciò che nell’oggi è inimmaginabile, ma che improvvisamente salta fuori e diventa il *kairos* – l’occasione felice – di un radicale mutamento dello sguardo. Ed è questa, propriamente, la grazia che ogni volta si apre o riapre nella storia e nella realtà. Conferendo alla storia e alla realtà stesse una configurazione davvero nuova. Prima, del tutto imprevedibile.

4. “Grazia” musicale

Ebbene se c’è un luogo dove possiamo massimamente sperimentare, in presa diretta si potrebbe dire, il senso della *charis* come fin qui si è venuto delineando, questo luogo è l’opera d’arte. E segnatamente musicale. L’ascolto di un brano di musica è un evento che racchiude in sé, in modo privilegiato, i tratti della *charis*, in quanto circolazione produttrice ogni volta di un *kairos* – unico e per certi versi imprevedibile.

Intanto, per comprendere il punto in questione, anche in questo caso è sufficiente rivolgere l’attenzione a un aspetto del tutto banale e continuamente sotto i nostri occhi: quando ascoltiamo dei brani di musica, appena finita l’esecuzione, di essi non resta assolutamente nulla (se non la nostra memoria): i suoni svaporano nell’aria e di essi non rimane che il silenzio. Dunque l’esecuzione e il nostro ascolto avranno dato luogo a un evento del tutto singolare e unico: “semelfattivo”, per dirla con la creatività lessicale di Jankélévitch, ossia che vive una sola volta e mai più. E non solo, ma un altro aspetto conferma e rafforza tale unicità. Quei brani presumibilmente sono stati eseguiti e verranno eseguiti infinite volte. Eppure, ogni esecuzione è un evento ogni volta nuovo e diverso: l’ennesima ripetizione non è mai veramente identica a quella precedente e non

lo sarà rispetto alla successiva. Ogni esecuzione è veramente, alla lettera, un *kairos*: unico e per qualche verso del tutto imprevedibile.

Questo differente sguardo sull'opera d'arte musicale – che Jankélévitch ci aiuta a mettere a fuoco¹² – ci consente allora di rivolgerci ad essa in un modo diverso da come usualmente si fa. Che cosa facciamo, infatti, abitualmente, quanto ci accostiamo a un lavoro musicale? O – rispettando i dettami di Adorno – cerchiamo di coglierne le strutture sintattiche e logiche, le inflessibili leggi compositive che ne hanno determinato la costruzione, per non cadere in un “ascolto regredito” come Adorno si esprimeva¹³. O altrimenti, cadiamo esattamente in questo tipo di ascolto: regredito alla dimensione emotiva o sentimentale, oppure meramente sensoriale.

Niente di tutto ciò con Jankélévitch. Vale a dire con la prospettiva che lui ci dischiude e che abbiamo fin qui ripercorso. Il discorso sulla “grazia”, infatti, consente di guardare all'opera d'arte proprio cogliendone appieno lo statuto – “meontologico” per dir così – singolare, irripetibile e incausato. Il suo originare – per dirla con Klee, Rilke e Schönberg – da una “necessità interiore”. Espressione che non ha nulla a che vedere, come spesso invece si crede, con l'intimità psicologica dell'artista; ma sta a indicare invece la “grazia”, la circolazione dinamica interna a degli elementi (linee, colori, cerchi ecc.; oppure suoni; ovvero parole ecc.), che ogni volta fa sorgere, da essi, una “forma” nuova. Un'opera d'arte appunto. Sicché questa è l'esito di una “formazione”, di una “*Gestaltung*” come diceva Klee, che ogni volta “fa essere” una figura di mondo nuova, unica e irripetibile. Una “formazione”, una dinamica, determinante eppur inafferrabile. Ci si ricordi delle celebri parole di Klee: «Nell'al di qua sono inafferrabile, piuttosto abito volentieri vicino ai morti, così come ai non-nati»¹⁴. Certo. Perché questa “grazia”, questa circolazione dinamica formatrice, non sta “di qua”, nel mondo realizzato, come una cosa fra le cose, *ma* è la *potenza virtuale* che ogni volta porta a realizzazione un essere, ovvero stringe in una circolazione unitaria prima inesistente vari elementi, attraendoli l'uno all'altro come in una sorta di “contagio magico” (ricordiamoci di quanto si è detto prima a proposito del *carmen* latino) – e così li fa essere “un essere” inedito. Ed è questa la “necessità interiore” – appunto come si esprimevano non casualmente Klee, Rilke e Schönberg – che circola fra le parti di una forma artistica facendola essere quell'organismo unico e insostituibile che s'innalza davanti a noi e diventa, per dirla ancora con Rilke, “*una cosa di qui*”, un essere che è.

Ma allora, se l'opera d'arte è l'esito di una “circolazione di grazia” insostanziale, questo significa che essa è una forma *che si regge esclusivamente su se stessa*. Ecco perché per spiegare un'opera d'arte non è sufficiente, ma anzi persino fuorviante per certi versi, ricorrere al contesto storico, alle verità costituite, alla psicologia dell'artista, così come

¹² Decisivo e illuminante, per comprendere l'intreccio fra la musica e la visione meontologica jankélévitchiana, V. JANKÉLÉVITCH, *La Musique et l'Ineffable*, Armand Colin, Paris 1961 (ried. Éd. du Seuil, Paris 1983); trad. it. E. Lisciani-Petrini, *La musica e l'ineffabile*, Bompiani, Milano 1998.

¹³ Ovviamente qui il riferimento è a T.W. ADORNO, *Über den Fetischcharakter in der Musik und die Regression des Hören*, in ID., *Dissonanzen*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1958², pp. 9-45; trad. it. G. Manzoni, *Il carattere di feticcio in musica e la regressione dell'ascolto*, in ID., *Dissonanze*, Feltrinelli, Milano 1974², pp. 7-51.

¹⁴ P. KLEE, *Gedichte*, Arche, Zürich 1980, p. 7; trad. it. U. Bavaj e G. Manacorda, *Poesie*, Abscondita, Milano 2000, pp. 14-15.

alle leggi tecnico-compositive ecc. Tutte queste spiegazioni possono essere esatte e utili, ma non ci fanno cogliere la vera natura dell'opera artistica. Come quella musicale. La cui bellezza non risiede in questa o quella nota, in questo o quel passaggio più o meno virtuosistico, nella "simmetria delle parti" come diceva già Plotino, ma in qualcosa di illocalizzabile che brilla dentro la simmetria: «una specie di lucentezza che s'irradia dalla simmetria stessa: *te symmetria epilampomenon*» – come ci diceva prima Jankélévitch – e si effonde sulla superficie sonora conferendole "grazia", fascino, incanto. E rendendo perciò i brani per noi, letteralmente, affascinanti, pieni di *charme*.

Un'esperienza musicale così vissuta ci consente, allora, non solo di cogliere il misterioso, illocalizzabile fascino che sprigiona da qualsiasi opera d'arte, ma soprattutto – ed è questo, forse, il vero messaggio celato in tutto questo discorso – ci restituisce in assoluta lucentezza la cifra profonda di ogni essere vivente. Il fatto che ogni essere vada visto come un *kairos* del tutto imprevedibile di una *grazia del reale*, che non smette di operare intorno a noi.

SUGLI AUTORI/
ABOUT THE AUTHORS

Marie Cabaud Meaney è stata Docente di Filosofia presso la Villanova University. È autrice di *Simone Weil's Apologetic Use of Literature: Her Christological Interpretations of Classic Greek Texts*, Oxford University Press, Oxford 2007.

<http://www34.homepage.villanova.edu/marie.meaney/CV.htm>

Massimo Cacciari è uno dei più noti filosofi italiani. Partendo da posizioni vicine al marxismo ha sviluppato un “pensiero negativo”; le sue ricerche, soprattutto nell’ultimo periodo, si sono spesso intrecciate con la teologia.

https://it.wikipedia.org/wiki/Massimo_Cacciari

Daniele Campesi è Dottorando in Filosofia presso l’Università di Cagliari.

<https://unica.academia.edu/DANIELECAMPESI>

Mariano Carou, formatosi a Buenos Aires, Universidad del Salvador, svolge attività di ricerca presso l’Università di Valencia.

Alessandra Cislighi è Professore Associato di Filosofia Teoretica presso l’Università di Trieste.

<http://www.units.it/persona/index.php/from/abook/persona/7320>

Belén Colom è Professore Ausiliare di Filosofia presso l’Universidad del Salvador (Buenos Aires).

Enrica Cozzi è Professore Ordinario di Storia dell’Arte Medievale presso l’Università di Trieste.

<http://www.units.it/persona/index.php/from/abook/persona/8047>

Florence de Lussy è Conservatore Generale Onorario presso il Dipartimento di Manoscritti della Bibliothèque Nationale de France; è curatrice delle *Œuvres Complètes* di S. Weil.

François Dingremont è Ricercatore in Antropologia presso l’Institut d’Études Avancées di Nantes, e presso il Centre de Recherche en Arts et Esthétique dell’Université de Picardie. Collabora con l’EHESS di Parigi.

http://www.iea-nantes.fr/fr/resident/francois_dingremont

Enrico Guglielminetti è Professore Ordinario di Filosofia Teoretica presso l’Università di Torino.

http://educazione.campusnet.unito.it/do/docenti.pl/Show?_id=eguglie

Barbara Henry è Professore Ordinario di Filosofia Politica presso la Scuola Superiore di Studi Universitari e di Perfezionamento Sant'Anna di Pisa.

<http://www.sssup.it/barbara.henry>

Luce Irigaray è una filosofa, linguista e psicoanalista belga di fama internazionale; vive a Parigi; propone la costruzione di una cultura a due soggetti maschile e femminile, sviluppando i temi del linguaggio, della democrazia, del corpo, della natura, della spiritualità.

<https://workingwithluceirigaray.com/>

Enrica Lisciani-Petrini è Professore Ordinario di Filosofia Teoretica presso l'Università di Salerno.

<http://www.unisa.it/docenti/enricaliscianipetrini/index>

Roberto Mancini è Professore Ordinario di Filosofia Teoretica presso l'Università di Macerata.

<http://docenti.unimc.it/roberto.mancini>

Ugo Perone è Guardini Professor presso la Humboldt Universität di Berlino; tra le sue ricerche si segnala in particolare l'interpretazione nella modernità come nesso tensivo tra finito e infinito.

<https://www.theologie.hu-berlin.de/de/guardini/mitarbeiter/li>

Lenart Škof è Professore di Filosofia presso l'Università di Primorska.

<http://www.fhs.upr.si/sl/o-fakulteti/zaposleni/pedagoski-sodelavci/lenart.skof>

<https://globalcenterforadvancedstudies.org/member/lenart-skof/>

Selene Zorzi è Docente Stabile Straordinario di Patrologia e Storia della Teologia presso l'Istituto Teologico Marchigiano.

<http://www.epektasis.eu/index.php/fondatori/95-selene-zorzi>