

PARTE TERZA

OMAGGI

IL LIBRO DA FARE

Cio che si può scorgere, dall'insieme delle pagine che seguono, è come il disegno di un vasto paesaggio, con figure, elementi e colori, aperto su orizzonti che si estendono a perdita d'occhio. È l'eredità che Elmar Salmann lascia alla teologia contemporanea.

A condurci in questo scenario saranno otto teologi, ex-alunni del Professore, che riproporranno in libertà alcuni motivi dei sei corsi sistematici regolarmente offerti da Salmann presso l'Università Gregoriana: Gianluca De Candia, Raffaele Maiolini, Armando Matteo, Adriano Minardo, Stella Morra, Giovanni Cesare Pagazzi; Cyprian Krause descriverà invece la teologia della grazia, proposta da Salmann presso il Pontificio Ateneo Sant'Anselmo e Achim Schütz offrirà un resoconto teorico sui due saggi salmaniani in lingua tedesca *Der geteilte Logos (Il Logos condiviso)* e *Neuzeit und Offenbarung (Modernità e Rivelazione)*.

Questo materiale costituisce l'assetto definitivo di un lungo periodo di insegnamento nel quale Salmann, in seminari pomeridiani di lettura, ha rivisitato tante grandi tradizioni di pensiero accostandole con un proprio metodo che, per così dire, chiameremo di "teologia comparata". Salmann ha osato leggere in parallelo autori quali Agostino e Riccardo di San Vittore, Tommaso e Bonaventura, Cusano ed Eckhart, Lutero e Giovanni della Croce, Petrarca e la sua teologia poetica, Descartes e Malebranche, la mistica e la filosofia nel barocco francese, Kant e Schleiermacher, Hegel e Schelling, Blondel e Teresa di Lisieux, Rahner e Balthasar, De Lubac, Rosenzweig

e il pensiero ebraico, il Catechismo della Chiesa Cattolica e altri catechismi moderni.

Tanti materiali melodici, questi, che hanno trovato la loro fuga musicale nei sei corsi sistematici da lui offerti presso la Gregoriana: *Metafore della Redenzione, L'idealismo tedesco, Anselmo e Tommaso: due stili di pensiero teologico, Esperienza e Riflessione, L'agostinismo nel Seicento francese, La mentalità postmoderna e il cristianesimo come gesto e motivo*. Come si vedrà, una tale prestazione culturale e una tale agilità di movimento non sembra abbia eguali, al momento, in ambito accademico.

L'ipotesi di Salmann è che il Mistero cristiano sia in sé un evento pluriprospectico, che esige una diversità di approcci, differenti tagli longitudinali e trasversali del e nel pensiero. Egli si pone oltre la falsa alternativa fra teologia dogmatica e teologia fondamentale, orientandosi verso una teologia sistematica capace di sostenere questo triplice ritmo: *kairologia dialettica, grammatica esterna del Cristianesimo come motivo, grammatica intrinseca dei misteri cristiani*. È forse questa la *Denkform* che sottende anche i suoi due saggi sistematici in lingua tedesca.

Per sfuggire a un facile fraintendimento dello stile salmanniano, è dunque necessario tenere insieme ciascuno di questi tre movimenti, perché l'uno corregga ed elevi l'altro:

1. *kairologia dialettica*: non c'è un'epoca senza Dio. «Il Medioevo – rimarca Salmann – non era più vicino a Dio e a Cristo che la Modernità». Ogni tempo può e deve essere visto come *locus theologicus*, vaso del passaggio di una possibile rivelazione del divino *sub contrario*, nascosto persino sotto l'apparenza dell'opposto. Su questa linea i due corsi: *L'agostinismo nel seicento francese; La mentalità postmoderna e il cristianesimo come gesto e motivo*.

2. *Grammatica esterna del Cristianesimo come motivo*: chi ci assicura che Dio sia presente nel mentre la storia si fa? La kairologia è sostenuta dall'evento e dalla figura del Cristo, dalla sua opera di Redenzione, che invita la ragione a riconoscere il carattere analogico, polare, paradossale, trascendenta-

le, dialogico della vita e del pensiero. Così come Salmann fa nei corsi *Metafore della Redenzione, Esperienza e riflessione, L'idealismo tedesco*.

3. *Grammatica intrinseca dei misteri cristiani*: la plausibilità della fede, oggi, non sarà garantita tanto dalla discussione sull'esistenza o no di Dio, quanto dalla contemplazione della bellezza e della logica del dogma, ricostruito nel suo senso a partire dall'esperienza umana. Attorno a questo nucleo si snodano tutti i corsi offerti dal Professore nel ciclo istituzionale presso Sant'Anselmo (Trinità, Creazione, Incarnazione, Peccato e Grazia), così come quello su *Anselmo e Tommaso: due stili di pensiero teologico*.

Elmar Salmann, con il garbo e il disinteresse del gran signore, ha tracciato una strada nell'orizzonte della teologia contemporanea, lasciando a ciascuno la libertà di percorrere la propria. È una soglia, quella da lui aperta, come un invito a entrare.

Gianluca De Candia

GIANLUCA DE CANDIA

IL BAROCCO POSTMODERNO. L'ENIGMATICA RIBALTA DI UN'EPOCA

Premessa

Il teologo Elmar Salmann nel corso *L'agostinismo nel Seicento francese*, tenuto presso la Pontificia Università Gregoriana, si rivolgeva al Seicento come alla culla della Modernità, nella quale la ripresa di Agostino e dei diversi agostinismi¹ ha favorito la sperimentazione paradossale di un nuovo rapporto fra ragionevolezza e inconscio, fra verità e romanzo, fra io e l'altro, fra morale e *ethos*, fra emozione e religione. Il Professore, accanto a questa ipotesi interpretativa del *Grand siècle*, proponeva un'idea collaterale, rilevando – con M. Perniola – un *sentire* particolarmente compatibile fra il pre-moderno barocco e la post-modernità. Questa sarà la scommessa di queste pagine.

La nostra tesi è che in Europa, sotto l'aspetto dell'immaginario comune, vi sia una strana e spontanea affezione fra l'evo attuale e la situazione tardo-rinascimentale e che il Barocco – pur con tutte le dovuta estraneità – possa rappresentare culturalmente il prodromo del cosiddetto postmoderno.

¹ Cfr. G. LETTIERI, *L'altro Agostino. Ermeneutica e retorica della grazia dalla crisi alla metamorfosi del De doctrina christiana*, Brescia 2001. Per una ricognizione storiografica intorno all'influsso di Agostino nel pensiero del Novecento, si veda: L. ALICI-R. PICCOLOMINI (a cura di), *Agostino nella filosofia del Novecento*, voll. I-IV, Roma 2000-2003.

D'altra parte nella lingua tedesca il termine «storia» si esprime col vocabolo *Geschichte*, laddove il verbo *schichten* dice la disposizione a strati: le diverse epoche dunque sono compresenti, nella forma della stratificazione geologica, nell'oggi della cultura e non si potrebbe guardare onestamente alla contemporaneità senza includere in modo implicito il passato che la sorregge². La cultura è pertanto permeabile a ciò che è stato e già all'avvenire – come forse accade in ogni adulto, nel quale v'è ancora il fanciullo, l'adolescente e già il vecchio.

Il comun denominatore che ci autorizza ad attivare un certo parallelismo tra l'epoca odierna e quella barocca, è rappresentato dalle due svolte di pensiero realizzatesi nell'arco di tempo fra le due epoche: l'Illuminismo e il Romanticismo. A ben guardare, questi due grandi orientamenti culturali possono essere considerati figli di istanze già emerse nel Barocco. Il Seicento infatti ha percorso il *pathos* per l'assoluto della ragione e del sentimento. Si pensi, solo per citare gli esempi più noti, alle *idee chiare e distinte* di Descartes e all'assolutismo politico del Re Sole, nonché all'esplosione del fenomeno mistico e all'esaltazione del lato emozionale della fede nel protestantesimo.

L'evo attuale, invece, sembra configurarsi come una stagione di *crisi* post-illuministica e post-romantica, generata dall'eccessivo sovraccarico dalla ragione prima e del sentimento poi, a scapito della contingenza e del suo rimando al Dio cristiano. E, in ciò, torna alla ribalta il passato apparentemente remoto del Seicento, che filtra in modo anonimo nell'anima del mondo occidentale.

In definitiva, la post-modernità riprende la tendenza *infinitizzante* dell'atmosfera barocca dopo l'Illuminismo, la Rivoluzione francese e il Romanticismo: sovraccarica e mina la ragione fino alla virtualità e il sentimento fino all'euforia, e

² Cfr. E. SALMANN, *Oramai solo un Dio ci può salvare. Introduzione a una visione speculativa del tempo*, in Id., *Presenza di spirito. Il Cristianesimo come gesto e pensiero*, Padova 2000, 180.

di conseguenza patisce un'irrefrenabile idiosincrasia per ogni realtà o istituzione che inviti a differenziare, ad ammettere una distanza critica e a benedire il limite. In tal modo le istanze illuministiche e romantiche vengono tradite, eppure diversamente riprese con l'idea di libertà e giustizia, dei diritti umani, delle pulsioni infinite o di un inconscio inscandagliabile.

Il peso di un tale assetto è tuttavia insostenibile. L'infinitizzazione di tutto porta a cortocircuiti fra le sfere della medicina, del diritto, dello Stato, dell'etica, della religione, della psicologia e, in gradazioni diverse, conduce verso due opposte tendenze: la paralisi o l'ideologia.

L'uomo infatti viene sopraffatto da una senso di impotenza paralizzante di fronte alla necessità di attingere la propria normatività da se stesso, come ad esempio nella scelta del proprio credo religioso o nella gestione e nel mantenimento di uno stato di vita (con conseguenze che precipitano nella depressività, intesa come collasso di ogni significato).

L'altra conseguenza di questa tendenza all'infinitizzazione sembra invece portare alla *fissazione* su false alternative ideologiche, e favorire nuovi miti e fondamentalismi (fino all'euforia nevrotica o al neo-conservativismo).

In questa luce, data la mancanza di un assoluto positivo e di un ordine del senso (che ancora nel Barocco relativizzava le istanze soggettive), la nostra epoca potrebbe definirsi per molti aspetti una stagione "neo-barocca": la dialettica fra ragione e sentimento si mescola ora in ogni soggetto, portando a una infinitizzazione del finito. È per questo che – con E. Salmann – proviamo a guardare al Seicento come alla «fucina alchimistica del post-moderno»³ che tuttavia, diversamente dal Barocco, ha raschiato via del tutto il punto prospettico dell'Assoluto cristiano.

³ Id., *Perücke und Kniefall. Denk- und Darstellungsweise des Barock*, «Theologie und Glaube», 95 (2005), 347-354. Il saggio è stato ripubblicato in Id., *Geistesgegenwart. Figuren und Formen des Lebens*, St. Ottilien 2010, 145-157.

1. Dal tempo all'epoca

La constatazione attuale del fallimento di tutte le precedenti grandi aspirazioni storiche, politiche, affettivo-sociali, filosofiche, artistiche ha condotto a una strana inversione culturale, a un ritorno a quell'epoca che l'occidente avrebbe voluto superare. Questo strano fenomeno può essere interpretato almeno in due modi: con Habermas come un *neo-conservativismo* rassegnato davanti all'infrangersi delle vecchie idealità, a un'epoca delle *passioni tristi*⁴; con Perniola, invece, come una stagione *neo-barocca*, nel cui *sentire* ritorna quella disillusione solennizzante nata nel Seicento.

1.1. Il post-moderno: *neo-conservatorismo o neo-barocco?*

Accanto a pensatori entusiasti per le conquiste recate dal nuovo sentire novecentesco, ve ne sono altri più scettici e penserosi. Fra questi ultimi, in particolare, Jürgen Habermas. Dalla sua prospettiva neo-illuminista, l'esponente di spicco della Scuola di Francoforte non può che sollevare critiche nei riguardi di un mondo che, sulla scia di Nietzsche e Heidegger, ha tradito le forti idealità della ragione critica.

In un ciclo di lezioni tenute a Francoforte, Parigi e New York, fra il 1983 e il 1985⁵, Habermas chiarisce la sua posizione sul pensiero continentale del Novecento: esso, pur nella sua poliedrica espressione (Heidegger, Derrida, Adorno, Foucault) sarebbe accomunato dalla tendenza a sganciare la filosofia

⁴ M. BENASAYAG-G. SCHMIT, *L'epoca delle passioni tristi*, Milano 2009. È interessante rilevare che l'inventore dell'ossimoro "passioni tristi" sia un autore del Seicento, Spinoza.

⁵ Cfr. J. HABERMAS, *Il discorso filosofico della modernità*, Bari 1987. Il filosofo, da parte sua, propone un rovesciamento di *paradigma*: passare da una filosofia del soggetto a una filosofia dell'agire comunicativo, come ricerca plausibile dell'intesa intersoggettiva.

dalla ragione moderna e a screditare quest'ultima come mera volontà di dominio.

Al contrario, l'uomo contemporaneo – secondo Habermas – avrebbe dovuto portare a compimento il progetto emancipativo della razionalità moderna, nella quale la conoscenza non era slegata dall'arte e dalla morale, né quest'ultima dall'agire comunicativo e dalla giustizia sociale. Abdicando al suo vero ruolo e accontentandosi di una razionalità tecnico-strumentale (che, per sua natura, non può che recare disagi al soggetto umano), il postmoderno ha disinnescato il potenziale di sviluppo del XX secolo, facendo regredire la società verso un «neo-conservatorismo» o «anarchismo estetizzante». Questo ritorno ideale a un passato pre-moderno – che egli ritiene particolarmente visibile in alcune forme politiche (come i *verdi*) – ha favorito un euforico venire alla ribalta delle istanze antiumanistiche, esoteriche e irrazionali⁶. In tal senso, Habermas ritiene che le filosofie del Novecento abbiano perseguito vie del tutto estranee alla matrice illuministica e che, oggi, si respiri in un *dopo* la Modernità. La soluzione habermasiana, a nostro vedere, non considera il vistoso potenziale di *infini-tizzazione* proprio della ragione illuministica e del sentimento romantico, insito nella dominante culturale del nostro tempo.

Il campo in tensione fra modernità e post-modernità, pertanto, meglio si configurerebbe come rapporto di discontinuità, rottura ed esasperazione del nuovo tempo sul precedente. Ed è per questo che riteniamo non poco illuminante il confronto fra l'attuale tipologia culturale e quella del sentire barocco. Ciò che ha anticipato e favorito la genesi della mentalità moderna, infatti, *mutatis mutandis* sembra riproporsi come dialettica paradossale nell'odierno *sentire*⁷. Allo spirito umanistico che elogiava le capacità dell'uomo *imago Dei* è seguita infatti la disillusione solennizzante del Barocco,

⁶ Cfr. ID., *Die Moderne – ein unvollendetes Projekt*, in ID., *Kleine Politische Schriften*, Frankfurt a.M. 1981, 444-464; ID., *Teoria e prassi nella società tecnologica*, tr. it. di C. Dotolo, Bari 1971.

⁷ Cfr. M. PERNIOLA, *Del sentire*, Torino 1991.

che inizia a cogliere il carattere crepuscolare e drammatico dell'antropocentrismo rinascimentale. E tuttavia, come non è corretto guardare al post-moderno come a un tempo di solo conservatorismo (Habermas), così non è veritiero definire il Barocco come una stagione di mera decadenza. Esso, infatti, appare come uno sviluppo *infinitizzante* (e cancrroso) del Rinascimento, parallelamente a un post-moderno che si evolve come un acuirsi anarchico e infinitizzante del moderno. Infatti sono state proprio le tante conquiste dell'uomo rinascimentale ad aver partorito l'uomo barocco⁸. Tuttavia, se nel Rinascimento la misura del mondo era e rimaneva l'uomo, nel Barocco la misura dell'uomo sarà il mondo e il suo oltre celeste.

Il filosofo Mario Perniola propone un'ipotesi interpretativa speculare a quella di Habermas. Egli ritiene che la cultura postmoderna sia caratterizzata dalla ricerca, in tutti gli ambiti, della spettacolarizzazione, di un sentire estremo, capriccioso, stravagante. Essa appare enigmaticamente investita da un processo di solennizzazione neo-barocca, che tende a trasformare in dispositivi autorevoli non solo le opere d'arte (dove scompare il soggetto e si esalta la *cosa*), ma anche i comportamenti e gli stili di pensiero.

Baudelaire, secondo Perniola, è stato il precursore del gusto neo-barocco novecentesco: si pensi alla sua preferenza per l'artificio, al suo sguardo sulla natura considerata come una foresta di simboli, alle sue considerazioni sulla grazia selvaggia dell'infanzia, alla preferenza per le forze tempestose. Questa corrente carsica neo-barocca attraversa la Francia con Verlaine e Mallarmé, Huysmans e Pierre Louys fino a Dubuffet e Bettencourt; l'Inghilterra con Eliot e la sua riscoperta dei poeti metafisici; la Spagna con la lettura che Dàmaso Alonso compie di Góngora; l'espressionismo tedesco con la rivalutazione della pittura di El Greco a opera di Franz

⁸ Cfr. AA.VV., *L'uomo barocco*, a cura di R. Villari, Bari 1991. Il saggio offre una galleria di tipi barocchi (lo statista, il soldato, il finanziere, il segretario, il ribelle, il predicatore, il missionario, la religiosa, la strega, lo scienziato, l'artista, il borghese).

Marc, e l'astrattismo fino a Paul Klee⁹. Già Walter Benjamin, nell'opera *Il dramma barocco tedesco* (1928)¹⁰, aveva colto la tonalità emotiva comune tanto ai barocchi quanto ai moderni, profondamente sconvolti e vuoti eppure esteriormente mondani e leziosi.

Questa tensione solennizzante neo-barocca individuata da Perniola, a ben guardare, investe anche la filosofia postmoderna, esplicandosi nella ricerca di nuove forme di pensiero *oltre* la metafisica dell'essere, del paradosso, della dialettica fra verità e apparenza (G. Deleuze), fino a coinvolgere spesso anche la forma letteraria della trasmissione filosofica, che ora ama rivolgersi alla letteratura (R. Rorty e U. Eco).

Il problema filosofico da cui parte Gilles Deleuze è capire la libertà umana e la scelta in un mondo apparentemente governato da una necessità divina o naturale. Il mondo, per lui, non può più essere concepito come un universo simbolico e metaforico, ma come un cosmo caotico disposto in pieghe.

Nel suo libro *La piega*, dall'eloquente sottotitolo *Leibniz e il barocco*¹¹, assistiamo a un lento abbandono della filosofia intesa come *Erklärung*, illuminazione di qualcosa di oscuro o rivelazione veritativa di un *a priori*, per far spazio a un sapere inteso come esercizio della *spiegazione*, dello svolgere qualcosa che è avviluppato. E in questo solco Deleuze spiega l'attività labirintica del conoscere mediante quattro campi semantici: *volvo*, *plecto*, *flecto* e *clino*, che nell'insieme delineano una concezione del mondo in cui la continuità prevale sulla frattura, il transito sulla stabilità, la fluidità sulla solidità, il pieno (anzi il pienissimo) sul vuoto, la piega che si prolunga all'infinito sull'ermeneutica. «La metafora della piega signi-

⁹ Cfr. M. PERNIOLA, *Enigmi. Il nome egizio nella società e nell'arte*, Genova 1990, 103-108.

¹⁰ W. BENJAMIN, *Il dramma barocco tedesco*, Torino 1971.

¹¹ G. DELEUZE, *La piega. Leibniz e il Barocco*, a cura di D. Tarizzo, Torino 2004. Il filosofo francese si è interessato anche a un altro autore del Seicento, Spinoza: cfr. ID., *Spinoza. Filosofia pratica*, Milano 1998 (laddove interpreta l'*Ethica* spinoziana in un modo di essere e sentire vicino a Nietzsche e oltre ogni morale); ID., *Spinoza e il problema dell'espressione*, tr. it. di S. Ansaldi, Macerata 1999.

fica appunto questa pienezza: tale è il mondo barocco, in cui tutte le cose sono piegate per occupare meno posto possibile; tale è il mondo contemporaneo, in cui tutto è già dato nel presente, tutto è disponibile qui e ora, e nulla manca»¹².

Ora, se per un verso la filosofia di Deleuze ricorre al grande allestimento barocco della metafisica leibniziana, per l'altro verso egli infonda la traversa, travisa e sorpassa in un neo-barocco filosofico. Le ipotesi di un Dio e di un mondo infatti che, leibnizianamente, occupano il centro del sistema, in Deleuze svaniscono per lasciar spazio alla caotica libertà della soggettività. Essa appare come un universo a sé, una monade, chiamata non ad assegnare un ordine alla realtà, ma a recepire quell'isola di ordine che irradia dalle cose stesse. Questa pura recettività del pensiero, attraversato continuamente da velocità illimitate e ripiegato a scogliere pieghe che si estendono *ad infinitum*, è destinata a un nomadismo permanente, che impone al soggetto di non scegliere nulla se non se stesso. Solo così esso scoprirebbe la propria libertà. Questa metafisica del caos, in fondo, ricalca quel primato del presente e quel carattere strategico e scettico caratteristici della mentalità barocca, per la quale il mondo, come che sia, è sempre meglio di nulla, e in ciò è il migliore mondo possibile. La filosofia diviene così mera strategia di pensiero in un universo vuoto, in cui il sapere inizia a non essere più determinato da principi o *a priori* ma da situazioni, tecniche e occasioni specifiche, come nella trama di un romanzo.

Il discorso filosofico sembra ridursi a una retorica¹³, a un mero artificio barocco sotto il quale pare nascondersi la sfiducia dei filosofi stessi nei riguardi della loro filosofia. E forse proprio per questo il filosofo neo-barocco non si riconosce

¹² PERNIOLA, *Enigmi*, 14. Cfr. ID., *Transiti, come si va dallo stesso alla stesso*, Bologna 1985, 7-49.

¹³ A conferma, ci piace richiamare quanto scrive Gianni Vattimo, con tono ottimista, parlando di fine della modernità: «l'esperienza post-moderna – e cioè, heideggerianamente, post-metafisica – della verità è un'esperienza estetica e retorica» (G. VATTIMO, *La fine della modernità*, Milano 1985, 20).

più nello statuto del maestro o del professore, ma in quello di scrittore. D'altronde già nel Barocco il trattato lascia spazio alla sentenza infranta e sapienziale, alla storiella apocalittica, al saggio, al romanzo o all'ironia e non sarà casuale se la filosofia del Novecento, a partire da Nietzsche (attento lettore di Pascal e Montaigne) e Schopenhauer (traduttore tedesco dell'*Oráculo manual* di Gratián), inizi a utilizzare il *genus* saggistico-aforistico.

È stato l'americano Richard Rorty a tematizzare esplicitamente il passaggio da una filosofia analitica a una intesa solo come *genere letterario*, in un congedo dalle tradizionali categorie classiche (platoniche, aristoteliche, kantiane, hegeliane...) per avventurarsi in un nuovo vocabolario, nato dalla combinazione tra diversi registri culturali (scienza, psicanalisi, filosofia, letteratura, arte). La convinzione rortyana che la forma letteraria della filosofia, fondata sull'*esternalismo*¹⁴ della pura *desiderabilità* e non su principi metafisici, possa organizzare l'umano salvaguardando le sue libertà politiche e sociali, presenta tutti i segni di un pensiero neo-barocco che, a differenza del Barocco, ha eliminato ogni riferimento all'Assoluto.

Rorty infatti, proprio nell'atto di debellare la metafisica classica, attua una enfattizzazione neo-barocca della ragione e del sentimento. Da una parte è la ragione illuminata dell'uomo post-moderno (nella persona del filosofo) a determinare in maniera autoreferenziale il "vocabolario decisivo" e a stabili-

¹⁴ Riteniamo non sia del tutto corretto definire "relativista" il pensiero di rortyano, in quanto pur rifiutando ogni indagine trascendentale di tipo kantiano, il pensatore americano non reputa qualitativamente omologabili tutte le culture. Invece, con Gargani, guardiamo alla sua proposta, tesa a offrire un altro modello di autocomprensione e autorealizzazione, come *esternalista*: «così come *esternalista* è il modo di pensare di Wittgenstein quando scrive che non c'è altra ragione intrinseca in base alla quale certe razze umane hanno praticato l'adorazione delle querce, e la ragione, se ve ne è una, è che "quelle razze e la quercia erano unite in una comunità di vita" e che "se le pulci sviluppassero un rito, esso riguarderebbe il cane"» (A.G. GARGANI, *La vita contingente*, prefazione a R. RORTY, *La filosofia dopo la filosofia contingenza, ironia e solidarietà*, Bari 1989, XVIII).

re il criterio del bene (ovvero la triade: *contingenza, ironia e solidarietà*). Dall'altra, è l'acuirsi del sentimento romantico a suggerire al pensatore sia la possibilità di uno stile sciolto tra le diverse discipline, sia il recupero del potenziale descrittivo che la letteratura ha sulla condizione umana (un tempo affidato invece ai trattati di metafisica). E così, davanti a questo paesaggio, assistiamo all'emergere di una nuova figura del filosofo, affine più al poeta e al romanziere che al fisico.

In Italia uno dei massimi campioni di questo funambolismo barocco fra filosofia e letteratura, fra università e giornalismo è certamente Umberto Eco¹⁵.

La semiologia di Umberto Eco usa il fioretto dell'*ironia* per mettere in forse tutti i valori seri e i concetti "universali" e per difendere invece verità mobili, parziali, valide soltanto in un determinato orizzonte linguistico. La sua ermeneutica riprende, per dir così, la fantasiosità del Barocco sia nella teoria semiotica (che riprodurre, su un livello teorico, il gabinetto degli specchi seicentesco)¹⁶, sia nel *genus* letterario del romanzo come nuova filosofia.

¹⁵ Egli ha vissuto il passaggio dall'orizzonte della filosofia classica medievale (nel 1954 si laureò a Torino con una tesi sul problema estetico in San Tommaso d'Aquino), allo strutturalismo parigino di Lévi-Strauss e Pierce, andando oltre con la sua semiologia. Raschiato via ogni interesse per l'Essere, il Noumeno, Dio, l'ordine e ogni verità assoluta, tutto per lui diviene *flatus vocis*, soffio, linguaggio, involucro vuoto, segno che ironicamente rinvia ad altro, che sorride e deride la verità.

¹⁶ Scrive Eco: «La semiotica ha un solo dovere: definire il soggetto della semiosi attraverso categorie esclusivamente semiotiche: e può farlo perché il soggetto della semiosi si manifesta come il continuo e continuamente incompiuto sistema di sistemi di significazione che si riflettono l'uno nell'altro» (*Trattato di semiotica generale*, Milano 1984, 377). Questo rimando permanente fra significante e significato, fra i sistemi di significazione e le loro interconnessioni, tra questi e il singolo soggetto, non possono non rievocare la riflessione infinita e il rifrangersi permanente della sala degli specchi barocca. Lo specchio – al quale Eco nell'1985 ha dedicato un intero saggio (*Sugli specchi e altri saggi*, Milano 1985) – è infatti un fenomeno-soglia, momento importante nel costituirsi dell'ontogenesi del soggetto, simbolo della percezione di sé, dello sdoppiamento del singolo, della rifrazione speculare del doppio, è *medium* fra reale e virtuale, immaginario e simbolico. E tuttavia, una volta entrati nel labirintico sistema semiotico di Eco, pare non sia più possibile stabilire né il punto di inizio dell'intricato

L'influsso che i romanzi di Eco hanno sortito sull'immaginario comune è stato di gran lunga superiore a quello esercitato dalle sue lezioni accademiche.

Il nome della rosa (1980) è stata la sua prima opera narrativa. Questo romanzo storico-poliziesco ben presto è diventato un vero *bestseller*, contribuendo a diffondere la fama dell'italiano sia in Europa, che in America. La storia è nota, ambientata in un'atmosfera medievale fra monaci, dispute teologiche, biblioteche labirintiche, inquisitori e cruenti delitti. Di questo intreccio narrativo crediamo sia importante rilevare come il protagonista, Guglielmo di Baskerville e il suo discepolo benedettino (che narra tutta la vicenda), mediante l'arguzia della sola ragione riescano a smascherare il vero assassino (che aveva avvelenato le pagine del codice di Aristotele sul comico) e a mostrare infine quale sia la paura della dottrina cattolica ufficiale: l'*ironia*. Sul finire del romanzo, tutto ciò che ostacola la conoscenza e respinge il versante comico delle cose umane è dato in pasto alle fiamme, che mettono fine al monastero, antico simbolo di un universo culturale ormai incapace di reggere all'intelligenza del nuovo mondo.

Nel suo secondo romanzo, *Il pendolo di Foucault* (1988), Eco mette in ridicolo il sogno messianico dei tre protagonisti (Casaubon, Belbo e Diotallevi) e smantella l'idea che ci sia un regno occulto (quello dei Templari) e un disegno provvidenziale dietro l'avvicinarsi del destino umano. L'oscillazione fra l'ordine di un tempo cosmico-universale e il fluire di un tempo biografico-particolare – che a ben guardare sottende le vicende dell'intero romanzo – pende, infine, dalla parte del non-senso: le attese messianiche di Belbo – non senza un'amara ironia – alla fine moriranno con lui, appeso al famoso pendolo di Foucault, utilizzato un tempo per garantire l'attendibilità della rotazione terrestre nell'universo.

Ne *L'isola del giorno prima* (1994), Umberto Eco proietta espressamente il mondo postmoderno nell'epoca barocca.

gioco di rifrazioni né il suo fine, dove l'immagine sembra prendere il sopravvento sulla realtà (perché non v'è più il punto prospettico della Verità divina a garantire l'ordine e le proporzioni).

Sotto le mentite spoglie del protagonista, Roberto de la Grive, il pensiero dell'autore naufraga su Daphne, nave abbandonata nei pressi di una delle isole Salomone, e lì ricerca, duella, nuota, trotta, sogna, dubita.

Un giorno però Roberto si accorge di non essere solo su quel legno gettato in mare. Sulla nave c'è un altro passeggero, il gesuita Caspar Wanderdossel, tutto preso dal verificare dove sia il "punto fisso", ovvero l'incrocio fra il primo e il secondo meridiano terrestre dove ciascun giorno si incontra e sovrappone all'altro. La Bibbia dice che esso si trovi sulle isole di Salomone. Il gesuita è giunto sino lì, perché brama dimostrare la plausibilità del Diluvio universale. La Daphne però, dispettosa, gli impedisce di sciogliere gli ormeggi e di toccare terra. Così Padre Caspar, desideroso di realizzare finalmente il suo studiato progetto, costruisce uno scafandro che dalla nave, sott'acqua, gli consenta di toccare terra. In questo ardito esperimento egli perderà la vita.

Come ne *Il nome della rosa*, anche in queste pagine si esibisce il certificato di morte di una sapienza ecclesiastica che prende bestialmente sul serio la verità delle Scritture. E si celebra invece la fantasiosità del naufrago Roberto, personaggio dal linguaggio seicentesco e dall'indole postmoderna: rimasto solo sulla barca, dà fiato all'immaginazione, alle finzioni, agli esperimenti, ai sogni fantastici e prende a vivere nella sua mente una esistenza virtuale, fra amore, dispute e avventure. È questo insieme a costituire il vero corpo del romanzo che, alla fine, ingoia il suo stesso protagonista, forse anch'egli soltanto virtuale.

Eco ne *L'isola del giorno prima*, introducendo il lettore *in medias res* nella minuziosa atmosfera barocca del racconto (ricchissimo di citazioni e parole forbite), mescola finzione e realtà, e legge la prima come se fosse reale, la seconda come se fosse tutta una finzione¹⁷. Anche qui – come già nel *Don Chisciotte*, primo romanzo della modernità – si celebra festosamente il primato della possibilità sul principio di realtà.

¹⁷ Cfr. Id., *Sei passeggiate nei boschi narrativi*, Milano 2007, 145-147.

Dopo aver incenerito la rispondenza fra parola e realtà e l'ordine divino-monastico ne *Il nome della rosa*, e aver mostrato il non senso del destino umano ne *Il pendolo di Foucault*, Eco inaugura il regno del pensiero fantasioso e virtuale ne *L'isola del giorno prima*, unico punto d'appoggio a un uomo che si bea ormai unicamente del proprio naufragio.

2. Dall'epoca al *kairos*

2.1. *La sala degli specchi: dall'anima barocca all'indole postmoderna*

La strana affinità culturale che lega l'ambiente seicentesco alla genesi dei macrosistemi contemporanei e che ci fa parlare del sentire post-moderno come di una ripresa ardita, spigliata e inconsapevole del Barocco, si attua mediante una serie di dialettiche paradossali e di strutture tettoniche sotterranee.

L'insistenza sull'autoriflessione del singolo, l'esplorazione razionale del versante sensibile ed emozionale di ogni cosa (persino della religione) e l'abolizione generalizzata del principio di autorità (in medicina, astronomia, esegesi, politica...) avviano quel processo di dilatazione del ruolo del soggetto, da una parte, e di smantellamento dell'immagine paterna di un Dio garante e ordinatore del cosmo, dall'altra, che rappresentano i veri prodromi del post-moderno. Analizzeremo di seguito alcuni di questi elementi che sembrano riemergere nel «neo-barocco» contemporaneo.

Il soggetto neo-barocco

Nel Seicento l'uomo diventa il *soggetto*. Questa mutazione di paradigma si deve da una parte alla nascita del romanzo moderno con Cervantes¹⁸, dall'altra alla filosofia di Descartes.

¹⁸ Cfr. M. KUNDERA, *L'arte del romanzo*, Milano 1992, 15-38; E. SAL-

Sia *Don Quijote*, nell'infinito della sua anima, che il *cogito*, nell'infinito della sua ragione, possono dubitare di tutto, ma non del fatto che loro stessi dubitino e che Dio voglia ingannarli. Dio è ancora, per Descartes, il garante dell'auto-cerchezza del soggetto conoscente. Saranno la rivoluzione copernicana con la sua cosmologia eliocentrica e le nuove scoperte a favorire quel processo di autocomprensione emancipativa¹⁹ che con Kant, Feuerbach e Nietzsche congederà definitivamente la supposta mediazione del pensiero e del mondo nell'essere e nell'ordine divino²⁰.

A partire dal Seicento l'attenzione all'io e al suo ruolo, proprio dell'antropologia rinascimentale, è stata sottoposta a un graduale processo di acutizzazione, sfociato nell'idea di una *sogettività inviolabile*, dogma fatto proprio dall'uomo postmoderno.

L'emblema barocco di un tale sentire, oltre al gusto cortigiano per le parrucche e alla grandiosa diffusione degli autoritratti borghesi (si pensi alla pittura olandese e fiamminga, all'io autoriflettentesi di Rembrandt nei suoi tanti autoritratti, o ancora alle donne davanti allo specchio di George de la Tour), è dato dalla moda architettonica di collocare al centro dei palazzi seicenteschi la cosiddetta "sala degli specchi": il soggetto, appena introdotto, assiste al miracolo di una rifrazione continuata della propria immagine, in una profondità di sovrapposizioni parallele che forse già anticipano visivamente l'ossessione neobarocca e narcisistica di riflettersi infinitamente (tipico della psicanalisi). Dietro l'ossessione barocca del riflettersi si nasconde forse la malinconia narcisistica dell'uomo seicentesco.

MANN, *La teologia è un romanzo. Un approccio dialettico a questioni cruciali*, Milano 2000, 15-38.

¹⁹ Cfr. G.H. LAFONT, *Immaginare la Chiesa cattolica. Linee e approfondimenti per un nuovo dire e un nuovo fare della comunità cristiana*, Cinisello Balsamo 1998, 24-25.

²⁰ E. JÜNGEL, *Dio mistero del mondo. Per una fondazione della teologia del crocifisso nella disputa tra teismo e ateismo*, Brescia 2004, 189-225.

Eppure, in età postmoderna, sembra che il soggetto non sia più interessato al proprio mondo interiore e al proprio sé reale (come invece sarebbe tipico di una personalità narcisistica). L'uomo postmoderno appare del tutto rapito dall'elaborare la propria immagine esterna e il proprio profilo virtuale, finendo col venire ingoiato da un video-specchio fino a diventare egli stesso un "uomo-specchio" – come nella favola di Charles Perrault *Lo specchio o la metamorfosi di Orante* (1661). Si pensi all'egemonia anarchica dei video e del mondo virtuale nella determinazione delle mode, dei canoni estetici e della stessa formazione dell'immaginario collettivo. In questo senso, Mario Perniola definisce il soggetto post-sessantottesco un "uomo-video", la cui sensibilità coincide con la tecnologia e la cui attività ricalca all'infinito, e in modo speculare, l'eterno esercizio di una riproduzione mimetica di modelli virtuali. «Se il narcisismo si fonda sul fenomeno dello specchiarsi e sulla problematica dell'immagine, lo specularismo invece nasce da una identificazione simbolica dell'uomo con lo specchio e dall'esercizio di un assoluto mimetismo»²¹.

Si potrebbe dunque dire che, a nome di un iper-narcisismo neo-barocco, è stato ormai messo da parte l'atteggiamento introspettivo e l'interesse per il lato emozionale e affettivo dell'identità umana proprio del narcisismo barocco. Un'eccezione a questo atteggiamento – che pure sembra confermare la regola – è forse data dal successo che continua a riscuotere la consulenza psicanalitica in Europa. Una certa prassi psicanalitica, oltre a garantire la riflessione narcisistica dell'individuo (in quanto la terapia sembra non debba finire mai), addita la soluzione ai propri complessi nella possibilità che ognuno ha di autoassolversi, a scapito della realtà.

Il primato del medesimo sull'altro

Nella prima metà del Settecento, in un lento congedo dall'epoca barocca, insieme a un nuovo razionalismo si dif-

²¹ PERNIOLA, *Enigmi*, 35. Cfr. ID., *Transiti*, 217-229.

fonde in modo massiccio il romanzo di intrattenimento. In quest'epoca la letteratura borghese testimonia un crescente interesse verso l'indagine psicologica, il contrasto fra felicità e virtù, l'invenzione dell'*alterità* a opera del soggetto (concetti che saranno trionfanti nel Novecento).

In Inghilterra riscuote grande successo il racconto *Robinson Crusoe* (1722) di Daniel Defoe, considerato il primo grande romanzo di costume, per la tendenza ad affrescare paesaggi e situazioni. Non è un caso se Jean Jacques Rousseau, nel suo *Emile* (1762), suggerisca al suo allievo immaginario la lettura di quest'unico racconto, che egli valuta «il più felice trattato di educazione naturale»²².

Il protagonista del romanzo, naufragato su un'isola, è solo, privo di ogni sostegno sia umano sia divino e tuttavia è capace di provvedere da se stesso alla propria sussistenza, e persino al proprio benessere. Per il pedagogo francese Robinson Crusoe è il prototipo dell'soggetto moderno e la statura ideale dell'uomo adulto: «il modo più sicuro per elevarsi al di sopra dei pregiudizi e per ordinare i propri giudizi secondo i veri rapporti delle cose, è di mettersi al posto di un *uomo isolato*, e di giudicare di tutto come quest'uomo ne giudicherebbe lui stesso in rapporto alla sua propria utilità»²³.

L'utilità personale è diventata l'unico criterio di giudizio per un uomo che ormai deve vivere come naufrago emancipato, chiamato a tracciare arbitrariamente confini intorno a sé. Proprio come i recinti che il protagonista Robinson Crusoe innalza, una volta sbarcato sull'isola.

Nel romanzo di Defoe è possibile, inoltre, cogliere *in fieri* il processo di costituzione dello straniero, dell'*altro*, definito con la nuova categoria di «selvaggio». Robinson, autodefinitosi *Padrone*, nomina l'indigeno incontrato sull'isola col nome di *Venerdì*. È lui ormai il creatore sovrano che, nel suo *Diario*, pagina dopo pagina, chiama all'esistenza e governa la realtà e gli esseri.

²² J.-J. ROUSSEAU, *Emilio*, a cura di A. Visalberghi, Bari 2008, 160.

²³ *Ibidem*, 161.

Il soggetto occidentale borghese (bianco) è egemone perché capace di provvedere alla propria sussistenza (produttivo), di definire i propri confini (maschio) e di giudicare la realtà mediante la scrittura (sano di mente): “selvaggio” e sottomesso è chi non è capace di elevarsi a queste altezze. Eppure, sul finire del racconto, Venerdì, dalla cucina dei servi, scrive. Civilizzato da Robinson, il selvaggio ha guadagnato il diritto di guardare la realtà, perché è entrato nell’economia della scrittura, nel segreto del potere occidentale.

Questo primato del Medesimo sull’Altro, che emerge prepotentemente in quest’epoca, ha attraversato per lo più tutta la filosofia occidentale, dall’egologia socratica fino all’ontologia heideggeriana, restituendoci un pensiero della violenza che neutralizza l’altro comprendendolo²⁴.

Nella nostra epoca neo-barocca sembra tuttavia di assistere a un ulteriore ribaltamento. A prevalere, oggi, pare sia l’Altro sul Medesimo.

È illuminante, a riguardo, richiamare alla memoria il romanzo più bello di Michel Tournier, *Venerdì o il limbo del pacifico* (1967), nel quale l’autore ridisegna con ironia il *Robinson Crusoe* di Defoe. Nel racconto di Tournier è Venerdì a fare da maestro al naufrago Robinson, a iniziarlo verso una completa regressione allo stato naturale. Sebbene Robinson continui a presentarsi come un quacchero del Settecento, la sua indole è del tutto postmoderna, un po’ agnostica e un po’ pagana. E quando arriva una nave inglese, è il selvaggio che stranamente salpa verso la civilizzazione, mentre il naufrago inglese decide di rimanere sull’isola.

Tournier rovescia ludicamente il mondo di Defoe, forse per renderlo più vicino al suo: l’ordine naturale scalza quello borghese, la xenologia mina l’eurocentrismo, il soggetto post-moderno è del tutto colonizzato dall’Altro, vittima dello straniero.

²⁴ Cfr. E. LEVINAS, *Totalità e infinito. Saggio sull’esteriorità*, Milano 2010, 40-50.

Il primato dell'emozione sulla religione

Fra il Cinquecento e il Seicento assistiamo, in ambito religioso, all'esplosione del fenomeno mistico, quale esperienza di una fede soggettiva che mette in second'ordine ogni mediazione concettuale e istituzionale²⁵. Parallelamente la Riforma protestante, smantellate le mediazioni istituzionali e sacramentali, enfatizza gli aspetti emozionali dell'esperienza religiosa e l'interpretazione soggettiva della Scrittura. L'Europa del Cinquecento conosce la nascita di nuovi movimenti religiosi che propongono un libero cristianesimo oltre il dogma: anabattisti, spiritualisti, umanisti, mentre nel Seicento prenderà forma il pietismo, rigorismo, metodismo, puritanesimo come connubio fra etica evangelica e interessi mondani. In ambito cattolico, con il movimento riformatore nato dal Concilio di Trento e alimentato dalla morale di sant'Alfonso Maria de Liguori, si inizia a riconoscere un alto valore all'intenzionalità del cristiano nelle proprie azioni. Il travaglio del Cristianesimo europeo vive qui un inizio che continua fino a oggi.

A ben guardare, la prassi spirituale-emozionale cristiana da una parte (intesa sia come pietismo e intimismo protestante, sia come *praxis pietatis* cattolica e in particolare gesuitica) e il moderno romanzo borghese, dall'altra, hanno inciso molto più della filosofia sulla formazione della coscienza europea. In tal senso Descartes riscrive in termini filosofici il sentire generalizzato di una intera epoca.

In un contesto di crisi per la cristianità occidentale, Ignazio di Loyola elabora una forma integrale di Cristianesimo, inteso come esperienza ed esercizio di intelligenza pragmatica,

²⁵ Cfr. E. ANCILLI-M. PAPAROZZI, *La mistica. Fenomenologia e riflessione teologica*, 2 voll., Roma 1984; C. GINZBURG, *L'alto e il basso. Il tema della conoscenza proibita nel Cinquecento e nel Seicento*, in *Miti emblemi e spie*, Torino 1986, 107-133; M. BERGAMO, *La scienza dei santi. Studi sul misticismo del Seicento*, Firenze 1984; B. PAPASOGLI, *Gli spirituali italiani e il «grand siècle»*, Roma 1983; M. DE CERTEAU, *Fabula mistica. La spiritualità religiosa tra il XVI e il XVII secolo*, Bologna 1987; AA.VV., *Michel de Certeau ou la différence chrétienne*, Paris 1991.

psicologica, sensibile, razionale, aperta all'universalità. Egli vive e intende la conversione religiosa come un processo introspettivo, immaginativo e rigoroso, sotto la guida di un maestro spirituale che aiuti il discepolo in quattro tappe (ciascuna delle quali della durata di una settimana) a tematizzare gli umori del suo animo, a ingradarsi in un cammino che va dal riconoscimento del proprio peccato fino alla contemplazione del mistero pasquale. L'io del soggetto spirituale, piegato su esami particolari e meditazioni, inizia ad autocomprendersi come un campo di battaglia e di sperimentazione e a ritenere interessanti le verità dogmatiche (Trinità, Incarnazione, Redenzione) nella misura in cui esse riescono a farsi scuola del sentire. La fede cattolica diviene laboratorio pratico di purificazione, verso una nuova coscienza di se stessi e del proprio autorapporto con Dio e col mondo.

Il genio del cristianesimo gesuitico sta proprio nella miscela fra razionalità e sentimento, metodo e interiorità, istituzione e mistica: la biografia e l'autocoscienza divengono palcoscenico dello scambio tra psicologia e sperimentazione cristiana, quale incontro fra la volontà personale e quella divina. E forse l'intuizione ignaziana potrebbe dischiudere nuove possibilità anche per l'oggi, laddove la religione è affidata alla "scelta" di ognuno. L'uomo neo-barocco, infatti, appare interessato al lato estetico del sacro (si pensi al progetto editoriale della casa Adelphi), al versante carismatico ed emozionale della fede, e l'emotività resta uno dei pochi ingressi ancora lucrati per l'interiorità. La spiritualità postmoderna vive l'esperienza religiosa in modo immediato, soggettivo, esoterico, slegato dalla prassi sacramentale e dall'appartenenza ecclesiale²⁶. In modo selvaggio e agnostico ritorna il sentire religioso barocco, che – per dirla con Perniola – si esprime in una fede senza dogma, in una speranza senza superstizione e in una carità senza avvillimento²⁷.

²⁶ Cfr. P. SEQUERI, *La spiritualità del postmoderno*, «Regno-attualità», 18 (1998), 637-643.

²⁷ M. PERNIOLA, *Del sentire cattolico. La forma culturale di una religione universale*, Bologna 2001.

Il primato della possibilità sulla realtà

La vita dell'uomo neo-barocco avanza al ritmo di una implicita e stravagante misura, retta dal primato del senso di possibilità sulla realtà. Le prime avvisaglie di questo ormai diffuso sentire sono da ricercarsi in quello che i letterati considerano (insieme al Robinson Crousoe) il primo romanzo della modernità: il *Don Quijote* (1605-1615) di Miguel de Cervantes. È infatti con le mirabolanti avventure di Don Chisciotte che la verità del racconto è catalizzata e rovesciata dal virtuale.

In questo romanzo barocco fanno capolino molti dei tratti tipici dell'uomo postmoderno, fra i quali l'*ironia* ne rappresenta la dominante – come Cervantes stesso confessa all'inizio dell'opera. Il satirico autore vuole infatti gettare in discredito l'enfasi attribuita all'universo della letteratura cortese, diffusasi con grande entusiasmo nella Spagna del Cinquecento. Ed è al suo tragicomico *hidalgo* che Cervantes affida il compito di decostruire l'immagine fiera e ormai anacronistica del cavaliere medievale. Raddoppia l'ironia poi il fatto che il bizzarro paladino intende liberare tutti quelli che incontrerà sul suo cammino, proprio lui, il più bisognoso di essere liberato dalle sue pazzesche proiezioni.

È questa la parabola dell'uomo barocco, nascosto sotto le mentite spoglie di Don Chisciotte, che tenta di vincere il proprio smarrimento e la propria delusione davanti alla vulnerabilità dell'esistenza, mediante un universo virtuale e rocambolesco. Le tante messa in scena del romanzo infatti mettono a nudo una realtà infranta, rovesciata, senza ordine alcuno, nella quale il soggetto – cavaliere errante – è chiamato a escogitare da solo il proprio assetto, fosse pure stravagante come quello di Don Chisciotte per il quale un contadino diviene scudiero, un asinello ronzino, una popolana è eletta donzella, dei mulini a vento si fanno giganti, le locande castelli, le greggi di pecore interi eserciti nemici. Ma, in fondo, sotto le astruse invenzioni dell'*hidalgo* che patisce il crollo degli antichi ideali cavallereschi, sanguina un'invincibile malinconia, un senso di impotente ribellione contro la decadenza del mondo a lui

contemporaneo, verso la quale follemente tenta di opporre resistenza, fino a rendersi ridicolo.

Sul finire del romanzo, nonostante la lacerante scissione che attraversa il protagonista lungo tutte le sue avventure, Don Chisciotte ritorna in sé e muore rinsavito. Egli ha anticipato e vissuto nella sua carne i paradossi e le fratture del suo tempo, eppure il tragicomico Cervantes ha avuto pietà di lui, concedendogli finalmente la pace e il ristabilimento dell'ordine reale. E non è un caso che Nietzsche abbia criticato aspramente un tale lieto fine, quale segno di debolezza e di remissività dell'uomo davanti all'*altro* da lui. Con Nietzsche infatti si entra nella stagione neo-barocca, nella quale il donchisciottesco *primato del senso di possibilità sulla realtà*, con l'abolizione di ogni eteronomia, giunge alle sue estreme conseguenze fino alla derealizzazione visionaria in Kafka, ai sentieri labirintici e ai vicoli ciechi di Borges o al risucchio dell'immaginario sul reale in Hesse.

E non sarà necessario rivolgersi ai romanzi per verificare come, oggi, la virtualità e la pulsione per le infinite possibilità abbiano sfaldato quasi del tutto gli stati di vita e abbiano scombinato il senso delle proporzioni.

3. Dal *kairos* all'*eone*

Il Seicento, mistico e miscredente, è forse il secolo che oggi più ci attrae. Se la crisi culturale che ci tocca vivere è in qualche modo congiunta a ciò che è avvenuto allora, forse nel rapporto fra le due epoche riposa la possibilità di un medesimo *kairos*, perché l'Eterno intersechi ancora l'eone presente. Il che non significa che la ripresa della sapienza barocca sia la risposta soddisfacente, la soluzione del paradosso attuale, ma forse essa ci addita vie percorribili, un più alto paradosso che strappi il nuovo da una antinomia apparentemente insolubile²⁸.

²⁸ Cfr. C. CIANCIO, *Il paradosso della verità*, Torino 1999, 256-263.

Nel Seicento, per la prima volta dopo Costantino, il Cristianesimo fa l'esperienza della sua irrilevanza nella società civile. In risposta all'incedere di una nuova visione del soggetto, all'emergere di una società mondanizzata e atea, sorge una nuova forma di intendere il cristianesimo come scuola dei sentimenti e della vita: nasce il moralismo²⁹.

I moralisti classici sono ritrattisti del chiaroscuro, esperti dell'ambivalenza del cuore umano, amanti della solitudine e della conversazione, di uno stile pratico, di un umanesimo cristiano senza alcuna pretesa di riformare il mondo o condannarlo, ma esperto nell'indicare le tracce del *Deus absconditus* e offrire, in lui, uno stile che accresca la vivibilità della vita³⁰. È la civiltà di Baltasar Gracián, una meraviglia di devozione e tattica; Jean Paul de Coussade, medico dell'esultanza e dell'abbandono in Dio; Francesco di Sales, maestro di mistica con un senso pratico stupefacente; Blaise Pascal, osservatore del paradosso al cuore della ragione; Fénelon, un sensibile che non sente più Dio; Ignazio di Loyola, cavaliere attratto dal disinteresse del vero amore; Guicciardini, settico ma attento ai ribaltamenti dei tempi; Descartes, illuminista delle passioni dell'anima; La Rochefoucauld e la solitudine mondana del cristianesimo; Baldesar Castiglione, austero artefice della *sprezzatura*; Nicolas Malebranche, un mistico dell'intelletto, attento al *kairos*³¹.

²⁹ Il *moralismo* è stato un movimento quasi del tutto trascurato dalla teologia di scuola. Sulla scia di Francesco di Sales, che ha fatto dell'amore l'integrale della sua teologia, abbiamo già tentato un recupero teologico-fondamentale e *kairologico* del suo umanesimo, sotto le condizioni del nostro tempo, cfr. G. DE CANDIA, *La vera amabilità del Cristianesimo. Charme e stile di una fede postmoderna*, Soveria Mannelli 2009, 106; cfr. 23-34. Nella prefazione al saggio, Elmar Salmann esprime la propria idea sul tema.

³⁰ Cfr. G. MACCHIA, *Il teatro delle passioni*, Milano 1993; ID. (a cura di), *I moralisti classici: da Machiavelli a Le Bruyère*, Milano 1988; B. PAPASOGLI, *La lettera e lo spirito: temi e figure del Seicento francese*, Pisa 1986; ID. (a cura di), *I moralisti classici*, Bari 2008; B. CRAVERI, *La civiltà della conversazione*, Milano 2001.

³¹ Per un'analisi particolareggiata della mistica intellettuale e della filosofia cristologica di Nicolas Malebranche, rimando a G. DE CANDIA,

Nel Barocco il cristianesimo è stato coniugato in queste forme e configurazioni. Ora, dopo questo percorso attraverso la Modernità e le trasposizioni post-moderne, quale potrebbe essere lo stile, la gestualità e il paesaggio dei misteri cristiani?

Elmar Salmann ha cercato di dare una risposta a questo. Nel suo insegnamento ha provato a custodire e trasmettere una intelligibilità del dogma attraverso una molteplicità di tagli longitudinali e trasversali del pensare e filosofare umano, come tensione analogica, paradossale, drammatico-storica, fenomenologica, trascendentale dei misteri e del simbolismo cristiani. Il suo occhio sinottico, malinconico, pluriprospectico eleva il carattere polare, ambivalente e inesauribile del cristianesimo e della vita, e allaccia goethiane *affinità elettive* tra sponde inconciliabili, favorisce rapporti tra mondi che di per sé non si salutano. Con ironia pertinente e lieve, ha composto nel corso di questi anni una serie di saggi dove ha ritratto i paesaggi della teologia, il loro carattere sapienziale, le im-possibili corrispondenze tra filosofia e mistica³², mistica e illuminismo, felicità e salvezza, ispirazione divina e letteratura, agnosticismo e tradizione apofatica, letteratura e teologia, umorismo e teologia, amore e violenza³³.

La sua teologia *ad extra* mostra fenomenologicamente il cristianesimo come invito e motivo quasi musicale, come evento e fermento di uno stile che non esclude il dogma, anzi lo trasforma in un gesto benefico di vita – nello spirito della migliore tradizione del moralismo.

Forse, il nostro eone neobarocco è la possibilità di un cristianesimo moderno, che controbilanci le istanze dell'illuminismo e del romanticismo (oggi screditate o enfatizzate),

Il peso liberante del Mistero. Saggio sulla grazia del necessario, Assisi 2011, 103-160.

³² Questa sua intuizione ha trovato una configurazione oggettivata nel biennio di specializzazione in *Filosofia e mistica*, presso il Pontificio Ateneo S. Anselmo in Roma, proprio negli anni in cui il Prof. Salmann era Decano del dipartimento di Filosofia.

³³ Cfr. E. SALMANN, *Presenza di spirito. Il cristianesimo come stile di pensiero e di vita*, Assisi 2011, 7-23.

che sappia essere autocritico e anti-ideologico, eticamente qualificato, soggettivamente sperimentato, che sappia cogliere le stagioni epocali e la cultura, quali che siano, come *kairos*. L'èone che nasce dal postmoderno potrebbe essere questo cristianesimo ermeneutico, realistico e interlocutore, esperto della vita concreta, psichico e mistico, rituale ed ecclesiale, ma anche povero, esposto, laboratorio di una fede autentica e culturalmente qualificata.