

UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI NAPOLI FEDERICO II



DIPARTIMENTO DI STUDI UMANISTICI

SCUOLA DI DOTTORATO IN SCIENZE FILOSOFICHE TESI DOTTORALE

Esplorando la coscienza

Filosofia, psicologia e letteratura in Pietro Piovani

Coordinatore: Ch.mo Prof. Giuseppe Antonio Di Marco

Tutor: Ch.mo Prof. Fabrizio Lomonaco

Candidata: Claudia Megale

XXV ciclo 2010-2013

INDICE

INTRODUZIONE.....p. 4

CAPITOLO PRIMO

Genesi di una filosofia dell'«assenza»..... 11

CAPITOLO SECONDO

L'«umanologia» incontra la fenomenologia.....68

CAPITOLO TERZO

L'«instaurazione personalitaria» e i fondali dell'umano.....114

CAPITOLO QUARTO

La Recherche di Piovani.....200

BIBLIOGRAFIA..... 246

APPENDICE

Estratti dalle pagine annotate della Recherche..... 285

INTRODUZIONE

A trent'anni dalla morte di Pietro Piovani (1922-1980) è stato pubblicato un volume curato da Fulvio Tessitore che raccoglie le quattro grandi monografie del maestro napoletano, ognuna delle quali introdotta e opportunamente commentata dagli allievi diretti e di prima generazione: Giuseppe Acocella, Giuseppe Cacciatore, Giuseppe Cantillo e Giuseppe Lissa. Stimolata da questa «incompiuta, compiutissima filosofia della morale»¹, è la riflessione sugli ultimi anni di fervido lavoro intellettuale nei quali Piovani ha sentito forte anche l'esigenza di una riflessione sui 'fondali' dell'animo umano, avvicinandosi ad autori e a temi apparentemente lontani dalla sua speculazione, ma di certo essenziali per intervenire sulle grandi questioni dell'esistenza che da sempre hanno alimentato le sue indagini sull'etica e la storia dell'individuale. Il riferimento è all'ultimo ventennio del suo lavoro intellettuale, quello contrassegnato dalle due grandi monografie sui *Principi di una filosofia della morale* del 1972 e su *Oggettivazione etica e assenzialismo* del 1980. Otto lunghi anni per 'Oggettivare' i propri 'Principi' e delimitare i contrassegni teorici della concezione del moderno attraverso la definizione della svolta *umanologica* anche alla luce di un rivisitato *storicismo* critico-esistenziale. Nella monografia del 1972 nuovi interrogativi fanno da corredo alla necessità di un nuovo metodo d'indagine rispetto alle *Linee di una filosofia del diritto* (1958) cui l'autore aveva cercato di rispondere attraverso un'introspezione del soggetto ormai liberato dal rigido razionalismo cartesiano e imbevuto di quella psicanalisi freudiana che, inaugurando il Novecento, aveva condizionato tanto la filosofia quanto la letteratura del nuovo secolo.

¹ F. Tessitore, *Introduzione a Pietro Piovani per una filosofia della morale*, a cura di Fulvio Tessitore, Milano, Bompiani, 2010, p. 9

La mia ricerca tenta di seguire alcune linee fondamentali della meditazione filosofica del Piovani, concentrando l'attenzione sull'*esplorazione della coscienza*, per comprendere se e in che misura si ponga in coerenza con gli studi di fenomenologia e di psicologia, di esistenzialismo e di letteratura. In particolare il lavoro privilegia il confronto con la psicologia contemporanea e la fenomenologia francese, confronto che matura, com'è noto, all'altezza della formulazione teorica dei *Principi* e si orienta sui temi dell'antiontologismo novecentesco in autonomo ripensamento dell'individualità storica e dell'oggettivazione etica. L'impostazione impegna i piani interconnessi della ricerca storica e della riflessione teoretica, utilizzando gli scritti di etica e di filosofia dell'autore, senza tralasciare la miriade di saggi, interventi, note e acute recensioni, nonché annotazioni e postille inedite, anche in un ambito, quello letterario, poco approfondito dalle ricerche già proposte.

Il filo conduttore dello studio che segue non è cronologico, ma attento a inseguire le linee di sviluppo di un tema, il «volente non volutosi», che, nel capitolo primo, incrocia i motivi fondamentali della “genesì e degli esiti di una filosofia dell'assenza”. Ne nasce un'attrazione per il metodo di indagine fenomenologico ma al contempo anche una distanza, per seguire gli sviluppi teorici e storiografici del tema della *datità del soggetto* anche in relazione agli interessi per la cultura francese, emersi trattando di *Filosofia e storia delle idee* (1965) e di *Conoscenza storica e coscienza morale* (1966). Qui viene introdotta l'ipotesi che il linguaggio fenomenologico, al di là delle rigide schematizzazioni e dell'astratta logicizzazione scienziata, partecipa agli sviluppi della filosofia italiana, perché include la ricerca dell'autentico vivente nella vita di ogni individuato fenomeno, intenzionalmente seguito e compreso. Al centro di tale contesto teorico sono privilegiate le questioni del *fondamento* e le origini dell'individuo che danno corpo all' “ontologismo negativo” del Piovani, al suo confronto critico con il nichilismo. Particolarmente interessante è uno dei pochi richiami a Carlo Michelstaedter, il pensatore

triestino che forse Piovani conobbe negli anni brevi ma intensi dell'insegnamento nella città di Svevo. E al centro di tale richiamo è, dentro la consapevolezza critica del «frammentarismo sostanziale» dell'opera del letterato triestino, la sua «filosofia del *deesse*» tra *persuasione* e *retorica*.

Non meno rilevanti e non meno privilegiati risultano i temi della filosofia dell'esistenza, il rapporto con Jaspers nella maturata concezione *umanologica* alternativa a quella *cosmologica* che è il contrario della “filosofia dell'azione”, come insegna un altro classico della filosofia francese privilegiato da Piovani, Blondel.

Originalissimi gli interessi del Piovani, dalla fine degli anni Cinquanta del Novecento, per il metodo fenomenologico di matrice francese che aveva incontrato l'esistenzialismo soprattutto attraverso gli scritti di Sartre e Merleau-Ponty. Con quest'ultimo la fenomenologia aveva conosciuto sviluppi del tutto diversi dai problemi posti da Heidegger, aprendo un vivace dibattito. L'*epochè* fenomenologica, quale abbandono di ogni visione del mondo oggettivo, punta ad un'exasperata logicizzazione dell'esperienza stessa cui la ricerca ha opposto l'approfondimento di due tematiche fondamentali nella filosofia di Piovani e del suo tempo: l'*assenza* come intuizione originaria (*Urimpression*) e il *tempo* quale struttura della soggettività. In proposito è stato tracciato un confronto con Lévinas, Henry e, soprattutto con Merleau-Ponty, non tralasciando gli esiti critici delle meditazioni di Heidegger.

Nonostante Piovani non citi mai Lévinas ed Henry (tranne che in una recensione ripubblicata nel volume di *Scandagli Critici*), i motivi che certo hanno sollecitato la sua meditazione sono stati il primato della *coscienza* e la dimensione dell'*intenzionalità*. Con Merleau-Ponty Piovani ha condiviso almeno tre interessi fondamentali: la critica dell'hegelismo, la ricerca del *deesse*, la ‘possibilità di situazioni’. L'autore de *Il visibile e l'invisibile* è il pensatore che rende possibile il distacco da ogni forma di ontologia, ma anche il gran salto nella ‘coesistenza’, vissuta già a livello percettivo dagli individui

che, avvertendosi come *corpo*, si inseriscono nel *corpo* del mondo. Un altro indiretto ma significativo motivo di confronto con i fenomenologi francesi è rappresentato dalla delicata questione della *temporalità*, l'orizzonte delle accomunanti domande teoriche circa l'originaria struttura della coscienza e l'*intenzionalità* della vita spirituale. Se il primo interesse di Piovani per il metodo fenomenologico era stato dettato dall'interrogazione sulla datità originaria dell'io, con Merleau-Ponty il confronto si sposta verso il mondo, la *Lebenswelt*, oggetto di attenzione teorica in quanto mondo storico delle umane relazioni, dell'esistenza quale *coesistenza* per l'impossibilità del soggetto di essere unico e solo.

La fenomenologia eterodossa di Merleau-Ponty avvicina a temi propri della psicologia e della psicanalisi. Piovani è particolarmente attratto da questi nuovi orizzonti del pensiero filosofico e no, come documentano non solo le citazioni dei suddetti temi che si rinnovano nelle sue pagine, ma anche la particolare predisposizione «all'esplorazione del subcosciente». Da tale punto di vista lo studio che segue ha voluto approfondire come tutta una costellazione di «indagatori dell'inconscio» siano stati interrogati dal Piovani, per poter avvalorare la tesi che la psicologia, nel cogliere l'io come unità profonda ed inscindibile di conscio ed inconscio, aiuta a vedere il dinamico farsi dell'*esserci* non come *persona*, ontologicamente fondata, ma come dinamica *personalità*.

Un'indiretta e originale confluenza di fenomenologia e psicologia matura nella richiamata riflessione di Binswanger (uno psichiatra educatosi alla fenomenologia e all'esistenzialismo), per la definizione dell'«atto estraneo o alienato» quale «arrestarsi del movimento storico dell'esistere». Per Piovani la vita è, invece, *espansione* e solo nei casi patologici – da qui l'interesse per lo psichiatra svizzero –, si arresta, risultando, allora, un'*esistenza mancata*. In questo contesto è stata messa in rilievo la polemica antipersonalistica implicita nella *Psicologia della personalità* (1955) di Gordon W. Allport del quale il

filosofo napoletano può condividere l'identificazione della personalità come organizzazione dinamica. Il tema è stato studiato, tra gli altri, da Kurt Lewin a proposito della personalità in funzione dell'«ambiente» e dell'«autonomia funzionale delle motivazioni». Nei *Principi* si raccolgono interessi finanche per la *Gestalt* che studia le forme della personalità e quelle del conoscere in divenire. Qui, oltre a debiti teorici, contratti con la fenomenologia e il postkantismo, entrano in gioco i possibili contributi della *psicologia delle forme* e la lezione di Brentano.

L'etica antipersonalistica e *personalitaria* del Piovani è stata confrontata in positivo con un'altra esperienza, quella di Adler e del suo «piano di vita», connesso a quel processo di idealizzazione proprio di ogni *instaurazione personalitaria*. L'esistenza non si pone su un piano separato da quello storico ma tende significativamente ad integrarlo. E in tale approfondimento teorico il motivo del «volente non volutosi» è stato documentato e studiato anche nelle significative pagine dell'ultimo Piovani, quello di *Oggettivazione etica e assenzialismo* del 1981, riproposto, enfatizzando, accanto alla presenza dello Heidegger di *Essere e tempo*, la «filosofia» di Dilthey, adottata dal filosofo napoletano nella formulazione dello *storicismo etico-critico*.

E' nelle acute e originali pagine di *Conoscenza storica e coscienza morale* che la ricerca ha potuto individuare i motivi che dalle tesi di Troeltsch e di Meinecke, conducono alle teorie di Jung sulla personalità. Per quanto paradossale possa sembrare l'accostamento di autori tanto diversi tra loro, Piovani identifica un comune denominatore a proposito della tentata «ricognizione dell'individuale». Infatti se il filosofo morale definisce quest'ultimo «come qualcosa di dato, come insolubile mistero della vita», nelle teorie dello psicologo zurighese tale *mistero* prende corpo nei suoi archetipi. Non a caso, a lui ricorrono le pagine piovaniane in cui è possibile condividere la definizione di *personalità* che, come completa realizzazione della totalità della nostra natura, è e resta un ideale irraggiungibile.

Il “mistero dell’individuo” non è estraneo allo storicismo di Troeltsch, quando, tracciando una linea Leibniz-Bergson di sviluppo teorico dei temi in esame, sostiene la radice individuale della «vita spirituale», in forza della sua identità con la «coscienza universale». Questo è l’approdo teorico e la ragione della scelta pioviana che si serve di queste voci dello *Historismus*, per rifiutare la tesi del relativismo dei valori nella sua accezione negativa cui deve corrispondere la necessità in positivo del *relativo* quale prospettiva di conoscenza propria dell’umano. Pertanto, ciò che avvicina Troeltsch a Jung è la comune idea di individualità, ereditata da quel Bergson che, a giudizio del Piovani, ha segnato il passaggio da una filosofia di *puro pensiero* ad una *filosofia dell’uomo*, un uomo nuovo alla ricerca mai compiuta del significato delle proprie esperienze. Lo studio di questa svolta richiede l’approfondimento dei contenuti delle forme dello storicismo meineckiano quale *principio di vita* (come ha notato Fulvio Tessitore) che Piovani legge per quel «destarsi dell’interiorità» in quanto «fermezza dell’interiorità della coscienza» dell’individuale che, «nel profondo, sente di essere anima tra le anime». L’*anima* è, per lo storicista, il centro e il presupposto della vita conoscitiva e dell’etica individuale.

Coerente con tale motivo Piovani, acuto interprete della modernità alla luce dell’originale incontro di filosofia e scienze dell’uomo, sa che i contributi più originali all’etica non possono venire dalla sola speculazione filosofica. Occorre dilatare gli orizzonti della riflessione teorica e scendere nei «meandri» della personalità, incontrando la «letteratura della memoria» che abitua l’uomo a dar credito alla propria riconquistata autogenesi mentale. Da qui il rilevante incontro con Proust che offre il volto inedito del mondo e dell’io, quello di un uomo che, trasformando in arte l’indagine sul profondo, giunge a riconciliarsi con la dimensione *infinita* del proprio io, aperto ad un *oltre* che trascende il dato fisico dell’esperienza ma senza cadere negli imperscrutabili disegni del trascendente. Per lo studio pioviano della *Recherche* questo lavoro si è

potuto giovare di una copia originale e annotata dell'edizione italiana degli inizi degli anni Sessanta, conservata nella Biblioteca della Fondazione "P. Piovani per gli studi vichiani" di Napoli. Da una prima analisi è emersa, oltre alla presenza assidua della lettura bergsoniana, anche una particolare interpretazione fenomenologico-esistenzialistica della *Recherche*. Merleau-Ponty e Bergson costituiscono il retroterra filosofico dell'opera proustiana, permettendo di introdurre interessanti indagini sulla memoria del *Tempo perduto*, diventato *Tempo ritrovato* e in sintonia diretta e no con la dimensione del conoscere storico in Piovani che punta la sua indagine sull'«individuale di ogni esistente (divenuto) problema filosofico centrale». Non è infondato affermare che la *Recherche* è anche la costruzione di una nuova morale, di un'etica coerente con le prerogative dell'uomo del Novecento, analizzato tanto da Freud quanto da Bergson. Le finalità del modello letterario sono molto vicine e coerenti con le questioni di psicologia poste da Freud alla luce di un'esigenza: quella di ricostruire l'integrità della vita psichica, di *riempire le lacune della memoria*, di restituire vita alle leibniziane "piccole appercezioni" cadute in oblio.

Concludendo, nello studio della *Recherche*, il filosofo napoletano ha trovato la conferma del suo modo di guardare gli uomini nel tempo e nello spazio del mondo esterno e, prima ancora, di quello interno. Senza concessioni al trascendente ha riconosciuto nell'arte di primo Novecento quell'universale *infinito ed eterno*, parte dominante la ricerca di senso morale e storico per la vita individuale.

Napoli, 14 marzo 2013

C. M.

CAPITOLO I

GENESI DI UNA FILOSOFIA DELL'«ASSENZA»*

Non è un caso che la corposa letteratura di questi ultimi anni abbia concentrato la ricerca sull'ultima fase del pensiero piovaniano, facendone, a giusta ragione, il teorico e lo storico di una nuova morale *umanologica*. L'analisi del suo itinerario può dare ragione di tale tesi, documentando l'apporto innovativo alla costruzione di quell'etica novecentesca, certo figlia di Kant e delle correnti filosofiche che attraversano l'Europa del secolo breve. La formazione del filosofo napoletano è da riferire a quella cultura italiana che, nel dopoguerra, pur sensibile al grande magistero crociano, tende a un rinnovamento critico significativo nel dialogo mai interrotto con

* I principali scritti di Piovani sono stati citati utilizzando le seguenti sigle: CSCM = *Conoscenza storica e coscienza morale*, Napoli, Morano, 1966; E = *Etica*, voce dell'Enciclopedia del '900, Napoli, Morano, 1977 (poi in PTE); FNV = *La filosofia nuova di Vico*, a cura di F. Tessitore, Napoli, Morano, 1990; FSI = *Filosofia e storia delle idee*, Bari, Laterza, 1965, ristampa anastatica, presentazione di F. Tessitore, introduzione di F. Lomonaco e con un saggio di G. Giannini, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2010; GEM = *Giusnaturalismo ed etica moderna* (1961), Napoli, Liguori, 2000; LFD = *Linee di una filosofia del diritto*, Padova, Cedam, 1958; NS = *Normatività e società*, Napoli, Jovene, 1949; OA = *Oggettivazione etica e assenzialismo*, Napoli, Morano, 1981, II ed., a cura di F. Tessitore, con postfazione di G. Giannini, Brescia, Morcelliana, 2010; PFM = *Principi di una filosofia della morale*, Napoli, Morano, 1972; PTE = *Posizioni e trasposizioni etiche*, a cura di G. Lissa, Napoli, Morano, 1989; SC = *Scandagli critici*, con un'introduzione di G. Galasso, a cura di G. Di Costanzo e F. Lomonaco, Napoli, Morano, 1986.

la cultura europea del tempo¹. In essa si esprimono trasformazioni e ripensamenti, anni vissuti a prendere coscienza della propria inquietudine, a rendere più che mai instabili tutte le certezze tradizionali. Quella di Piovani, però, non è mai la concessione a una moda intellettuale, perché i suoi interessi hanno conosciuto genesi ed evoluzione assai originale.

I primi anni di studio sono stati dedicati alla filosofia del diritto, perché proprio in tale contesto è data la possibilità di verificare in quale modo il pensiero puro si converta nella filosofia del *Logos*, incarnato nella storia². Uno di essi è senz'altro il motivo dell'*azione*: il diritto, infatti, impone al *Logos* di rinunciare all'inattingibilità della sua purezza originaria, per potersi misurare con le determinatezze dinamiche in vista di un disvelamento del suo *essere* nel processo del *farsi*. È in tale prospettiva che la ragione diviene pratica della situazione in cui l'essente vive il proprio *deesse*. L'individuo piovaniano è l'attore principale della sua riflessione filosofica; ogni questione parte e si dipana dal soggetto, protagonista indiscusso del vivere morale e civile. Un uomo autofondantesi che, disperato, ricerca la propria origine; un soggetto che ha la sua origine in altro da sé, non nella propria

¹ Una magistrale collocazione storica della formazione filosofica del Piovani è stata offerta da E. Garin, *Il filosofo*, discorso commemorativo (tenuto a Napoli, il 3 aprile 1981), in E. Garin - F. Tessitore, *Pietro Piovani*, in «Annuario dell'Università degli Studi di Napoli Federico II» (1975-76/1979-80), p. 9 (dall'estratto).

² «Nel confronto con la concretezza e la determinatezza della realtà giuridica ed etica, - ha scritto un acuto interprete - si sono venuti forgiando gli aspetti più significativi e durevoli del pensiero di Piovani» (G. Cantillo, *Esistenza e storia nel pensiero morale di Pietro Piovani*, in «Archivio di storia della cultura», XIV, 2001, p. 46).

soggettività ma nell'oggettività che è finito e, quindi, non può essere auto-fondante: l'individuo non ha fondamento; si fonda a partire da un'*assenza*³.

La ragione essenziale della soggettività dell'io (da cui l'io non può mai liberarsi) è, all'origine, l'oggettività dell'io. Per quanto io tenti di conoscermi nella nudità del mio sentire e pensare, per quanto io tenti di salire al mio primo atto di consapevolezza, per quanto io riesca a ricostruire, in ipotesi, una per una, la storia delle mie volizioni, devo arrestarmi di fronte ad una constatazione, che mi presenta me stesso come un dato: *Io che voglio non mi sono voluto*⁴.

L'indissolubilità dell'origine rappresenta il limite negativo contro il quale si scaglia il volere della pura coscienza. Nel tentativo di analisi e ricostruzione di sé, l'uomo "inciampa" nella profondità oscura della nascita intesa proprio come principio dell'esistenza: «La verità è che io vorrei quello che non posso: vorrei ricordare quando e perché ho incominciato ad essere; invece come ognuno, sono costretto a dire con Nietzsche: io ho dimenticato perché mai ho cominciato ad essere». All'uomo volente è sottratta la propria origine nolente; egli non ha scelto di esistere, è stato effettivamente "gettato"

³ «Piovani – ha osservato Aldo Masullo – quando afferma che il soggetto si fonda vuole dire che esso si viene costruendo nella ricerca di ciò che gli manca e che questa ricerca è sorretta dal bisogno vitale di cercarlo. È l'assenza che, radicata fin dall'origine nel soggetto lo *fonda*. L'assenza non è fondamento perché non è *dietro* ma *davanti*» (A. Masullo, *Il fondamento perduto*, in *Difettività e fondamento*, Atti del Convegno di studi filosofici in memoria di Pietro Piovani [Napoli, 4-5 dicembre 1982], a cura di A. Masullo, Napoli, Guida, 1984, p. 26). Per Giuseppe Di Costanzo - che non condivide tale interpretazione - è opportuno, invece, parlare di una "*Critica del fondamento*" e di commiato dall'ontologia, prospettata come storicismo assenzialistico: «E, com'è altrettanto inequivocabile, non c'è perdita, né tantomeno rimpianto, per un supposto fondamento perduto, del quale si afferma, al contrario, che l'esistente non ha più bisogno. (...) La critica del fondamento in Piovani non porta dunque affatto a conclusioni di tipo banalmente nichilistico: L'etica del novecento, dopo la radicale critica del fondamento è *una umanologia*» (G. Di Costanzo, *Pietro Piovani e la critica del fondamento*, in «Archivio di storia della cultura» XIV, 2001, pp. 265, 267).

⁴ LFD, p. 505.

nell'esistenza. Non è responsabile della sua ancestrale nascita e non ne possiede né la conoscenza né il ricordo: «Come le cose che reali o apparenti, mi trovo intorno, io orgoglioso del mio volere, mi avverto all'origine non voluto. Il mio trovarmi è un trovarmi coalizzato. Il mio più profondo essere soggettivo è oggettività»⁵. La scoperta piovaniana del limite, come datità originaria è scoperta del vuoto che minaccia la volontà assoluta. Proprio la ricerca affannosa della “pura soggettività originaria” conduce alla sorprendente scoperta che questa soggettività non esiste: «L'essere originario dell'io non è infatti soggettivo ma oggettivo». Più l'individuo cerca di conoscersi nella nudità del proprio sentire e pensare, tanto più si avvicina ad un'ineludibile constatazione, fino ad arrestarsi sconcertato e addirittura sconfitto nel proprio affannoso cercarsi: l'individuo è un dato: «Io che voglio non mi sono voluto. Sono, devo riconoscere di essere un volente non volutosi»⁶.

La logica dell'azione esige che solo l'agente può lavorare a diventare se stesso e nella consapevolezza del suo *deficere*, esposto all'assenza, può solo agire, continuando a volersi in essa. Prendendo le mosse da una osservazione rosminiana («l'uomo non è grande se non è bisognoso»), Piovani ha sempre presente il fenomeno del bisogno nella sua universale unità; chiamare in causa l'indigenza dell'individuo «vuol dire chiamare in causa tutte le leggi della vita». È il senso della fragilità ad essere costitutivo della natura umana,

⁵ PFM, pp. 35, 40.

⁶ LFD, pp. 192-194.

perché la constatazione di un'assenza può farsi convincente testimonianza di un'esigenza da soddisfare. La mancanza non è detrazione o diminuzione di essere, bensì invocazione e preparazione di un altro esistere. «L'essere – scrive Piovani in *Principi di una Filosofia della morale* – è già negato nella sua statica realtà quando è visto, esistenzialmente, come un poter-essere-altrimenti». Veramente essenziale all'uomo non è ciò che non è, bensì ciò che ancora non esiste, l'*assenziale*. La condizione dell'assenza, presa in considerazione per se stessi, è decisiva:

L'assenza ha una presenza cattivante fondamentale perché non è una delle possibilità possibili, ma la possibilità dell'attuazione del mio desiderio, che non è la volizione capricciosa di un fugace istante, ma una volontà già in sé pungente, assillante, imperiosa⁷.

L'assenza come massima forza energetica del vivere è occultata ogni qual volta, in una visione sostanzialistica della vita, l'esistere poggia su un essere. L'esistente disposto a non abbandonare a nessun prezzo la propria effettiva qualità esistenziale può, senza equivoci, riconoscersi in un farsi dominato dall'assenza. Considerata l'assenza come energia e impulso, non bisogna tuttavia commettere l'errore di considerare l'intenzionalità quale itinerario già segnato in cui basta seguire il puro movente degli scopi per salvarsi dai rischi di una fenomenicità legata al solo dato immediato. Gli scopi, ci dice Piovani, non riescono a predeterminare il percorso dell'uomo lungo il tracciato di un'esistenza:

⁷ PFM, pp. 228, 234.

Ciò che è reclamato dall'assenza può essere soddisfatto da uno sforzo umano che, col pensiero e con l'azione, vada oltre lo sforzo medesimo, con un residuo di energia che sia necessario a quel compimento e che, al tempo stesso, lo oltrepassi, subito individuando una nuova mancanza da soddisfare⁸.

E' lo scarto tra il progetto e il risultato che fa dell'assenza il costante movente dell'agire e del fare, caratterizzante la condizione morale come stato di perenne tensione entro cui prende forma la dialettica della vita che è fenomenologia dell'esistenza, antinomica ed ambivalente come lo è la realtà stessa. L'assenza, soggettivizzata ed interiorizzata, diventa tensione conoscitiva e morale, agostinianamente *inquietudine cor*, nel momento in cui non si esaurisce in se stessa, non rimane chiusa nella incomunicabilità della sua sterile scontentezza ma comincia a mediarsi andando oltre, oggettivandosi. La mancanza è, così, sperimentata nella necessità del scegliere, nel prodursi del volersi e dell'agire. La logica dell'azione esige che solo l'agente può lavorare a farsi da sé ma non altri per lui. Il fare nella mancanza trasforma l'indigenza in attività⁹ che non si limita alla constatazione del nulla né si crogiola in un mare desolante di pensieri angosciosi; non è

⁸ Ivi, p. 240. Cfr. G. Moretto, *Assenzialismo e tradizione metafisica in Pietro Piovani*, in *Difettività e fondamento*, cit., pp. 208-209.

⁹ G. Ferraro, *Deesee Dehabere* in *Difettività e Fondamento*, cit., pp. 125-133, p.131. «La conclusione dell'ontologia che ne deriva è il suo scoprirsi negativa come difettiva, ma il nulla qui non significa una presenza dell'essere negativo, l'assunzione delle difettività è radicale, essa ora è assenza» *ibid.*). «L'essere è all'esistente deesse, così è la figura dell'assenza. La difettività è tale in quanto esprime un *deficere*, non è un venir-meno, una rinuncia, piuttosto un fare (*facere*) a partire dall'assenza (*deesse*). Fare della mancanza, l'indigenza è *attiva*, diventa *iniziativa*» (p. 132). Ferraro si richiama all'espressione pioviana di «indigenza attiva» (ivi, p. 127) presente in OA.

l'angoscia a regnare nella consapevolezza della mancanza di fondamento né il delirio del super-uomo a riprendere un ego martoriato e a tramutarlo in volontà di potenza. L'attenzione è incentrata sulla tensione etica dell'individuo verso una meta irraggiungibile per la finitudine umana. La vita è lotta continua contro la precarietà e l'inesistenza. L'instabilità propria dell'umano è constatata attraverso il fare operativo e continuo del soggetto nella storia. L'uomo compie delle scelte, la prima di tutte è quella che lo porta ad accettare l'esistenza invece dell'inesistenza¹⁰.

L'assenza non è da associare all'assenza-essenza, ma è riscontrabile nel concetto di *norma* che implica l'aspetto tensionale senza assoluti contenutistici. Al «principio della normatività» l'individuo deve riferire la propria azione e il proprio pensiero dell'azione; qualcosa che per svolgere la funzione di misurazione e razionalizzazione deve essere altro rispetto all'azione e al volere dell'azione, altro rispetto allo stesso individuo volente

¹⁰ Interessante è quanto osservato da Domenico Jervolino che nel concetto di assenza vede il filo conduttore del pensiero pioviano fino a riconoscere una "fenomenologia dell'assenza": «L'assenza come norma e come incompiutezza, come tensione oltrepasante, *inquietum cor*, l'assenza, saremmo tentati di dire, nelle sue "figure", che costituisce una sorta di filo conduttore dell'opera pioviana, che può essere letta a partire dal presupposto ermeneutico di una sottintesa fenomenologia dell'assenza» (D. Jervolino, *Filosofia dell'azione, logica del concreto e assenzialismo nel pensiero di P. Piovani* in *Difettività e fondamento*, cit. p. 150, poi in Id., *Logica del concreto ed ermeneutica della vita morale. Newman, Blondel, Piovani*, presentazione di F. Tessitore, Napoli, Morano, 1994, pp. 123-136). Sul tema si vedano anche gli aggiornati contributi di D. Murgia, *Azione, razionalità e logica del concreto in Maurice Blondel e Pietro Piovani*, in *Incontri blondeliani. Volontà, norma, azione in Maurice Blondel e in Pietro Piovani*, Cagliari, Edizioni AV, 2005, pp. 40-86; *La logica della vita morale di Maurice Blondel nell'interpretazione di Pietro Piovani*, in *Logica della morale. Maurice Blondel e la sua recezione in Italia*, a cura di S. D'Agostino, Roma, Istituto della Enciclopedia Italiana fondata da Giovanni Treccani, 2006, pp. 219-232.

e pensante. «Può ben dirsi – ha scritto acutamente Cacciatore – che il complesso delle azioni umane, come ogni azione umana, deriva dall’assenza, dal dolore, dalla povertà, dal bisogno, ha natura normativa»¹¹. La norma è interpretata come slancio verso ciò che ancora non è, perché si tratta di un’assenza che implica la possibilità del fare tramutatosi inevitabilmente in azione: «La norma non ha niente di trascendente (nel senso di sovrapposizione al mondo dell’esperienza) e non si configura come un astratto principio intellettualistico»¹². L’analisi dell’esperienza concreta dimostra, infatti, che la norma è immanente all’azione ed è colta nel cuore del concreto e determinato effettuarsi di questa.

Così la razionalità *assenziale* si configura come attività in un orizzonte di modificazioni entro cui l’uomo può cogliere la sua vera coscienza di idee e ragioni che, mentre gli sbarrano la strada della trascendenza, lo inducono ad un interiore trascendimento: «L’assenza – scrive Piovani in *Principi di una filosofia della morale* – non è trascesa ma sa di doversi trascendere». Ogni esistente, divenendo e progettando, per realizzare la propria datità originaria, deve accettare la sua inesauribile tensionalità; deve oltrepassarsi in un trascendimento che riempia l’assenza: «Non c’è agire che non sia

¹¹ G. Cacciatore, *L’etica fra storicismo e fenomenologia*, in Id., *L’etica dello storicismo*, Lecce, Milella, 2000, p. 48.

¹² Id., *Introduzione a Normatività e società* in F. Tessitore (a cura di), *Pietro Piovani per una filosofia della morale*, Milano, Bompiani, 2010, pp. 49-82, p. 50; cfr. *ivi*, pp. 52-53: «Vi è indubbiamente, una forte sottolineatura meta - empirica in questa visione pioviana della norma che, nel corso degli anni e con l’approdo alle più mature ricostruzioni della storia delle idee, da un lato e della filosofia dei principi morali dall’altro, verrà notevolmente stemperandosi grazie alla congiunta azione di un’idea di individualità segnata dall’antiontologismo e dallo storicismo critico-problematico».

modificazione, quindi mutamento di un'integrità»¹³. Per tale via l'esito da sottolineare è l'istituzione di un mondo morale messo in moto da un'inquietudine, quell'*assenziale* del soggetto esistente, che viene alla luce liberandosi della propria immediatezza e del proprio singolarismo. Si comprende, allora, che l'assenza non significa solo condizione della dinamica espansione della personalità ma relazione tra l'azione da compiere e il suo valore, criterio dell'espansione degli esistenti, storicamente definita dalla materialità della situazione dell'esistente. In proposito si delinea una filosofia che avverte il dovere di registrare l'impossibilità dell'indagante di liberarsi di un'originaria datità. Nel percorrere il più ampio orizzonte di esperibilità guadagnato, incontra un limite radicale, ma il problema che gli si pone è ancora più radicale; volere o non volere il rapporto con la datità¹⁴. L'io persuaso di potersi trovare nella sua origine più originaria non disposto ad arrendersi alla datità insondabile, il soggetto si ritrova ora esposto al rischio del dissenso nei confronti della sua costituzione esistenziale. Tale condizione, se per un verso è riferita all'individualità di ciascuno, per un altro verso documenta un *quid* che è altro dalla soggettività stessa: «Difatti, il solo voler ricostruire l'esperienza di me, per risalire alla mia non *riscattata*

¹³ PFM, pp. 246-247, 249.

¹⁴Cfr., in proposito, E. D'Antuono, *L'esperienza della soggettività e la conoscenza limite della morte* in *Difettività e fondamento*, cit., pp. 121-123.

esperienza, contiene già un elemento che non solo oltrepassa l'esperienza immediata ma rompe, anche, la possibilità dell'esclusivo esperirmi»¹⁵.

La consapevolezza di riconoscermi oggetto fra gli oggetti permette di modificare la mia condizione: «In quanto dato fra i dati, situato fra i situati, incontro l'oggettività del mio Io. Questo senso di de-soggettivazione già contiene un invito alla solidarietà. (...). Già traluce a questo punto una verità fondamentale: l'esistere è coesistere: non c'è esistenza che non sia coesistenza». L'oggettività della datità originaria è sicuramente contraria alle filosofie del soggettivismo puro ed estremo. Il soggetto di Piovani è un io sperimentale. Al cogitare il filosofo sostituisce la sperimentazione dell'esperire che si evolve nella consapevolezza di essere consustanziale alle cose e non contrapposto ad esse: «C'è l'essere oggettivo che ci unisce». L'oggettività diventa un dato accomunante l'io e la cosa; l'uomo non è in questa prospettiva un essere soggettivo contrapposto all'oggettivo, ma è posto sullo stesso piano: «In quanto dato fra i dati, situato tra i situati, incontro l'oggettività del mio io. Questo senso di de-soggettivazione già contiene un invito alla solidarietà della coesistenza *erga omnia et omnes*»¹⁶. In realtà il valore di un tale riconoscimento è inafferrato poiché, dinanzi allo scoprirsi volente non voluto, oggetto tra oggetto, delusione, avvilitamento e sconfitta sono il sentito che primariamente cattura il soggetto. Caduta l'ispirazione dell'io come soggettività pura, il soggetto, dinanzi alla propria

¹⁵ PFM, pp. 32-33.

¹⁶ lvi, p. 41.

oggettività, deve abbandonare anche il desiderio di essere sempre e tutto essere volente ed illimitatamente titolare della propria libertà di agire. Per tale rinuncia il soggetto esistente non solo prova a negare la propria datità ancestrale, ma tenta di ribellarsi, costruendo difese di cui spesso la filosofia è sostenitrice. Nel divenire del pensiero filosofico la stessa mitizzazione dell'Essere, secondo Piovani, è strettamente connessa alla riluttanza del soggetto ad ammettere la propria oggettività originaria. Scoprendo di essere così come un oggetto della natura (un sasso, ad esempio), l'uomo è spogliato di ogni posizione privilegiata nella gerarchia della natura. Tale disposizione è tale da dettare lo spostamento dell'attenzione dalle maniere plurime del comune *stare*, dalla differenze nell'esistere fino all'unità di «quel "essere" che unifica il nostro comune stare»¹⁷.

Quando è distrutto lo spazio di un'unità che pretenda di essere luogo a sé stante, quando tutto è nella dimensione del problematico si scoprono i motivi di crisi dell'ontologia classica, alla luce delle inderogabili posizioni dell'umana esistenza. Se l'ordine antico ha nella perfezione il suo fulcro dominante, incentrato sulla coincidenza dell'essere e dell'esistere, le ragioni del soggetto umano in quanto imperfetto possono solo aspirare al perfezionamento con un continuo sforzo esistenziale. Il percorso speculativo muove dalla metafisica e dall'ontologia al mondo del *concreto*. Con ciò siamo alle origini di una riflessione sui problemi dell'esistenza che matura

¹⁷ Ivi, p. 43.

nel 1958 nelle *Linee di una filosofia del diritto*. Nelle pagine del capitolo XII è elaborata una meditazione acutissima sulla razionalità umana che *al principio è irrazionale*. Perciò l'uomo trova il segno della propria finitezza, della propria incompletezza e, insieme, avverte la vocazione alla «completezza», la quale gli impedisce ogni esito singolaristico. È il tema della consapevolezza degli uomini che avvertono la loro imperfezione e, insieme, l'ansia del perfezionamento cui cerca di rispondere l'individuazione dell'altro¹⁸. La società si fonda non solo «*interiore homine* ma *inter homines*» in quanto agonistico atteggiamento etico che giunge a misurare l'impegno di ogni soggetto a riconoscere gli altri e comunicare. Per Piovani l'individuo non è se stesso se non diviene, è sforzo per la conquista di se stesso compiuto tra conservazione ed espansione. Mantenendo al centro del proprio interesse il soggetto che si fa, l'Autore delle *Linee* affronta la *querelle* tra la concezione *universalistica* e quella *particolaristica* della storia umana. Con pregnante registro linguistico conduce il lettore nel suo universo filosofico che ruota intorno ai temi dell'universalismo e del particolarismo, alle loro aspirazioni immature, ai loro limiti. L'universalismo

¹⁸ Il soggetto – è stato bene osservato – (...) non ha temuto di affondare la sonda dell'analisi nell'oscura dimensione dell'inconscio per rivivere il momento dell'origine della propria natura. Esso sa ora di appartenersi perché inesorabilmente *deietto*: scandagliando la profondità del suo io ha scoperto non l'ipotesi di un essere trascendente, capace di alterare la sua figura reale, ma la sua più autentica soggettività. Circoscrivendo il suo cercarsi entro i confini della deiezione, si è ritrovato ferito nell'orgoglio del proprio volere: per aver messo a nudo la sua soggettività esistente giunge ad una deludente scoperta ossia quella di essere *dato fra i dati, situato fra i situati*. Pur essendo volente deve constatare di non essersi voluto all'origine: il suo trovarsi è un trovarsi *cosalizzato*. La soggettività indagata nella sua più profonda natura, svela la sua oggettività originaria (A. Perrucci, *L'etica della responsabilità. Saggio su Pietro Piovani*, presentazione di F. Tessitore, Napoli, Liguori, 2007, p. 63).

è la manifestazione della tendenza a sminuire il valore del contributo di ciò che ha individualità particolare, per assegnare effettivo valore solamente all'attività di un universale determinante, col suo contenuto, il contenuto di ogni realtà. Il secondo (il particolarismo) è manifestazione della tendenza a considerare assolutamente autonoma ogni realtà fornita di valore particolare¹⁹.

La filosofia moderna non intende affermare un particolarismo *tout-court*. L'individuo del mondo umanistico e post-umanistico sa di non poter fare della propria singolarità, la "regola dell'universo" (Vico) ma, nella visione dell'idealismo kantfichtiano, tende a proiettare la volontà individuale al di là di se medesima con atti di creazione che determinano la soggettività dell'*Iit*à o dello Stato. La sua forza iniziale per valere ha bisogno di ingrandirsi: questo ingrandimento è appunto, l'*entificazione* della volontà nel Soggetto assoluto e nella realtà statale, nei due enti, cioè, in cui si conclude lo sforzo del pensiero moderno che vuole fondarsi interamente sulla volontà individuale senza tuttavia porlo quale regola universale.

In fondo il particolarismo umanistico, mentre fa appello alla particolarità contro le varie forme di universalismo storico scolastico, intravede l'universalità. Un'universalità che possa essere fondamento alla realizzazione di tutte le individualità. Da questa percezione confusa proviene l'ingrandimento della volontà individuale nella volontà del Soggetto assoluto e dello Stato: l'ingrandimento è un mezzo per evitare che l'individualità cerchi di fondare se stessa sulla sola singolarità²⁰.

Il *particolarismo umanistico* non è semplice tendenza a considerare assolutamente autonoma ogni realtà fornita di valore particolare; è qualcosa

¹⁹ LFD, p. 345.

²⁰ Ivi, p. 497.

di più profondo proprio per questo suo volere essere valorizzazione di individualità, non meramente particolaristica: «L'umanesimo rifiuta di essere assoluto singolarismo, pura celebrazione del singolare come singolare perché non può distaccarsi dall'esperienza cui è germogliato: l'esperienza della formazione concettuale della *persona*»²¹. Il particolarismo moderno non dimentica le origini del concetto di personalità: L'individuo che nel suo carattere particolare e concreto è, parafrasando Hegel, 'spirito non compiuto', diventa, in Piovani, soggetto storico, caratterizzato dalla singolarità e irripetibilità che tende a universalizzarsi. L'individuo è persona che si personalizza, è il soggetto teorizzato da Bergson in *L'evoluzione creatrice* quale processo in divenire senza garanzia di compiutezza; è, nello stesso tempo, l'individuo che 'annaspa' di Jaspers e quello giuridico di Capograssi, l'individuo che scandaglia il suo *cogito*, realizzandosi «nel regno della problematicità opposto a quello della necessità»²². Il nuovo *cogito* piovaniano è incontro della dura datità che è per l'individuo limite alla sua soggettivazione. La scoperta del soggetto di essere oggettività comporta il definitivo superamento dell'opposizione cartesiana tra soggetto e oggetto con un mutamento di prospettiva dell'individuo circa l'analisi della propria struttura esistenziale: «Il soggetto, che nella critica alla tradizione ontologica operante nel cartesianesimo, ha "riscattato la datità di puro

²¹ Ivi, p. 496.

²² Così F. Lomonaco, F. Lomonaco, *Introduzione a FSI*, ristampa anastatica, presentazione di F. Tessitore, con un saggio di G. Giannini, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2010, p. XVI.

razionalizzato»²³. Il soggetto piovaniano non è rigidamente chiuso nella sua razionalità, nell'astratta tautologia dell'essere e del razionale, perché l'uomo è un essere che si conosce nel suo divenire. «L'uomo non è ma *si fa*. Si conosce esistente verificandosi».

Alla luce degli insegnamenti dell'umanesimo è più facile rendersi conto degli errori dell'universalismo astratto che assume *non l'ideale ma un ideale*. L'errore dell'universalismo sta nel voler stabilire quale sia il contenuto dell'universale, pretendendo, cioè, di dargli un volto e un nome. L'universalismo ha il torto di non rendersi conto che i vari contenuti sono testimonianze, rappresentazioni dell'aspirazione dell'individuale, immagini di un volto ignoto che si specchia incerto in una luce lontana nello sforzo di raggiungerne la fonte. Per illuminare l'aspirazione all'universale, l'universalismo tralascia di considerare il soggetto nella sua individualità.

Un idealismo veramente soggettivo che voglia soddisfare le esigenze espresse da un logo no astratto e da un umanesimo aspirante a superare il particolarismo nella storicità della individualità realizzantesi, non deve prendere le mosse da realtà che non sia la realtà dell'io come io: non «soggetto assoluto», ma soggetto disposto a riconoscersi in tutta la sua espansione, dalla soggettività immediata alla soggettività che si amplia e si moltiplica nel bisogno di mediarsi, agendo per se stessa ed oltre se stessa, nella sua solitudine, e nei suoi necessari legami di vita materiale e morale²⁴.

Particolarismo e universalismo sono entrambi parziali: il particolarismo, illuminando il soggetto nella individualità dei suoi atteggiamenti, non ne coglie il divenire nella tensione universale in cui è profondamente se stesso,

²³ OA, p. 58.

²⁴ LFD, p. 503.

deciso ad andare oltre la propria particolare immediatezza. In tale esigenza si rivela la disposizione ad accogliere come principio solo il criterio che elevi a *norma* la stessa tensione per cui ogni pensiero, ogni azione per realizzarsi deve idealizzarsi, riferendosi ad un termine che sia più dell'immediatezza del singolo pensiero e della singola azione. Ogni pensiero-azione non si realizza se non idealizzandosi, elevandosi a una misura più alta; il suo essere *normativo* è il suo essere *ideale*. La conclusione pone al centro l'io come soggetto non assoluto, disposto a riconoscersi in tutta la sua espansione, a moltiplicarsi nel bisogno di mediarsi, agendo per se stesso e oltre se stesso nei suoi legami di vita materiale e morale: «Un umanesimo coerente richiede che l'uomo proceda, senza restrizioni e senza ampliamenti da quel punto di partenza di ogni concezione del mondo: l'io»²⁵. In tale prospettiva il riconoscimento rispettoso del valore autonomo dell'individualità è rappresentato dall'assunzione della realtà della storia (umana) da colui che la indaga per conoscerla. Contro ogni modello di storia universale in quanto divenire del Tutto Piovani guarda alla storia di ognuno. La storia microscopica e non macroscopica riconosce l'insostituibile valore dell'individualità e, come vera fenomenologia concreta, ripensa il problema centrale di Kant, indicando le effettive condizioni di universalità dell'azione, riconoscendo che ogni singolo individuo porta in sé tutta l'universale essenza dell'uomo.

²⁵ Ivi, p. 503.

La ricerca delle origini è argomento centrale anche in *Filosofia e storia delle idee*, testo che Piovani sente l'esigenza di scrivere nel 1965, per chiarire la sua posizione nei confronti della distinzione tra *storia dei fatti* e *storia delle idee*, lontano dai modelli anglosassoni di *History of Ideas* (Lovejoy): «(...) La storia delle idee, come ogni altra storia è una storia di tensioni ideali, che non sono realtà intellettualmente purificate, ma umane azioni colte nel loro slancio più vero»²⁶. Le idee rappresentano lo spettro delle tensioni umane anelanti a una pienezza di senso che, nella temporalità, sperimentano l'invincibile scarto tra il *datum* e l'*idealità* che anima l'esistere, impegnato, tuttavia, nella lotta per le idee che si dispiegano in forze persuasive di esistenze storiche, protese all'ottenimento di consensi intorno ad una determinata comprensione del mondo²⁷. Fare storia delle idee implica un richiamo alle origini in quanto «l'inconscio partecipa al lavoro della storia (...). La storia delle idee è spesso chiamata in causa dalle *ricerche di essenza* che non nascondono la possibilità di ricondurre ogni vera fenomenologia ad una *fenomenologia della genesi*, perché nel pensiero moderno sempre più profondo si è fatto nella sostanza il convincimento vichiano che la *natura* delle cose non possa comprendersi meglio che nel loro *nascimento*»²⁸.

²⁶ FSI, p. 316.

²⁷ L'uomo – commenta Perrucci – è il suo storico coincidere con il suo permanente cercare forme ideali perennemente in moto» (A. Perrucci, *L'etica della responsabilità*, cit., p. 29).

²⁸ FSI, pp. 279, 280.

Piovani riconosce alla fenomenologia il grande merito di essere il metodo più efficace per la ricerca delle origini e, citando il Merleau-Ponty della *Phénoménologie de la perception*, ne condivide la definizione di scienza capace di rivelare «le mystère du monde et le mystère de la raison»²⁹. Nell'impostare la sua *storia* Piovani non può fare a meno di insistere sull'approccio fenomenologico. I richiami a *La filosofia come scienza rigorosa* e alla *Krisis* sono continui e maturano soprattutto nella riflessione sulla nascita della storia come scienza: «Il filosofo parte dal proprio Io, dall'Io che produce tutte le sue validità e diventa lo spettatore disinteressato di queste stesse validità». Non è possibile rendersi conto dello storicizzarsi delle idee, se non si prende atto che ogni realizzazione dell'individualità implica un'idealizzazione. Questa rinnovata impostazione del binomio idea-realtà rappresenta la fine di ogni *cosalizzazione* o *localizzazione* delle idee: «L'idea non si identifica con il *fine* di *una* direzione perché in una simile direzione sarebbe raggiungibile, mentre l'energia da cui ricava tutta la sua forza motrice risiede nella sua inattingibilità». Alla fenomenologia husserliana è riconosciuto il merito «di aver posto molte premesse per quel disvelamento della *reale realtà* dell'idea che, nella comprensione della realizzantesi realtà di quell'*irrealtà*, nel riconoscimento dell'*essere* del *non essere*, può aprire orizzonti nuovi alla filosofia dell'ultimo Novecento. Nella sua intima realtà l'idea si avvia finalmente ad essere vista quale

²⁹ Ivi, p. 167.

idealizzazione»³⁰. La filosofia è pensiero vissuto, «razionalità interiorizzata fondata cioè sui problemi della vita dell'esistente»³¹. L'indagine-indagante l'esistente è preliminare alla «ricognizione dell'individuale» e corrisponde ad un'esigenza consolidata nella cultura europea di quegli anni affatto incentrata sulla vita e i suoi *Erlebnisse*: «Dal pensiero contemporaneo veniva, poi, la spinta a incoraggiare una filosofia anti-tradizionalista che voleva cessare di essere una filosofia del pensiero per farsi fenomenologia dell'umano»³².

Pretendere di conoscere il nostro essere costitutivo autentico è porsi la domanda sulle origini dell'individuo al centro della riflessione su *Conoscenza storica e coscienza morale*: «Chi siamo noi in quanto soggetti che compiono l'operazione di senso e di validità della costituzione universale, noi che, nella comunità dei soggetti, costituiamo il mondo come polisistema, cioè come formazione intenzionale della vita in comune?»³³.

Nelle pagine del 1966 Piovani – ha osservato Aldo Masullo – rivendicò

³⁰ Ivi, pp. 46, 188.

³¹ Così F. Lomonaco, *Introduzione* a FSI, cit., p. XIV. Su quest'opera e, più in generale, sul Piovani teorico e storico della storia della filosofia si vedano i noti contributi di Cacciatore, Malusa e Marcialis, di Nuzzo e Tessitore. Aggiornate indicazioni offrono *Bibliografia degli scritti su Pietro Piovani (1948-2000)*, a cura di P. Amodio, Napoli, Liguori, 2000, *Bibliografia degli scritti di storia della filosofia di Pietro Piovani*, a cura di G. Giannini, in P. Piovani, *Indagini di storia della filosofia. Incontri e confronti*, a cura di G. Giannini, con una nota di F. Tessitore, Napoli, Liguori, 2006, pp. XLIX-LXI e in *Bibliografia degli scritti su Pietro Piovani (1948-2000)*, a cura di P. Amodio, in «Archivio di storia della cultura», XXI (2008), pp. 361-371.

³² Così F. Lomonaco, *Introduzione* a FSI, cit., p. XIV.

³³ CSCM, p. 73. «Proprio l'adesione a quell'esistenzialismo di modulazione jaspersiana – ha osservato il Perrucci – fa di Piovani un attento scrutatore della storia che si individualizza nel suo rivolgersi ad ogni azione attestante l'umanità dell'uomo, che riconosce tra le forme di civiltà l'irripetibile forma di cui ogni uomo dà prova della sua propensione all'infinito» (A. Perrucci, *op. cit.*, p. 32).

soprattutto il carattere pluralistico del genuino storicismo, sostenendo con vigore «il polimorfismo della storia non nega l'universalità dell'uomo ideale, ma combatte i tentativi di restringere quell'universalità dentro formulazioni, descrizioni, definizioni che pretendono una volta per tutte stabilire cosa sia e possa l'uomo». La conclusione di Piovani, continua Masullo, era la stessa di Jaspers: «Sempre l'unità come meta è compito infinito»³⁴. È tale aspirazione a mettere in moto il volere dell'individuale originando, un movimento di espansione oltre se stesso. Tutto ciò prevede una visione nuova del pensiero e del conoscere: «La nozione stessa di *cogitare* muta. Il *cogito* cessa di apparire la perfetta rivelazione dell'*esse* nella contingenza del *sum*»³⁵. Nel divenire esistenziale dell'individuale vanno cercate ragioni e verità, al fine di cogliere non soltanto il senso dell'esistere di ognuno ma anche del proprio individuarsi nella personale partecipazione alla costruzione di quel grande mosaico che è la verità dell'esistenza. In un tale itinerario l'indagante deve orientarsi nella propria esperienza. Questa non si offre depurata e levigata ma ha bisogno di essere *disvelata* in un percorso che è insieme ricostruzione rammemorante ed analitica. Partendo da quella stessa pagina di vita che il soggetto si trova dinanzi appena incomincia a raccontarsi nella ricerca della prima rozza esperienza che ha di sé, egli deve fare i conti con la propria individualità e l'esperienza che egli ne ha: «Nella sfera dell'esistere, mi

³⁴ A. Masullo, *Il fondamento perduto*, cit., p. 36.

³⁵ PFM, p.15.

muovo dalla constatazione dell'esprimermi e non da quella (falsamente esistenziale) del cogitare»³⁶.

L'individualità di ciascuno è espressione della propria soggettività da cui non si può prescindere, perché ciò significherebbe uscire da se stessi. Nel voler lavorare a penetrare dentro la personale esperienza, pur rifiutando ogni intuizione intellettualistica e il pensato di idee ed intuizioni avvertite come preconcezioni, subito si è messi di fronte ad un dato imprescindibile: «Io, nel momento in cui decido di incominciare la mia indagine, non posso fare tabula rasa della mia personalità che vede, in molte parti, condizionato il suo presente dal suo passato, ovvero da quel patrimonio di idee ed intuizioni che è mio, che è il mio stesso esistere»³⁷.

Gli echi ontologizzanti della filosofia moderna sono discriminati dal Piovani maturo in modo da evitare ricadute e inciampi ontologici retrodatati. Se nella sua prima teoresi «l'ontologismo restaurato non è l'antico»³⁸ e se, quindi, di ontologia negativa si può parlare³⁹, essa non è da intendersi quale esito di un'entificazione della negazione del fondamento: «L'interesse al tema del negativo (anch'esso originario e non soltanto conclusivo, quando

³⁶ Ivi, p. 41.

³⁷ LFD, pp. 186-187.

³⁸ F. Tessitore, *Dialettica delle forme morali e anti-ontologismo in P. Piovani*, intr. a P. Piovani, *Oggettivazione etica e assenzialismo*, a cura di F. Tessitore, Morano, Napoli, 1980, p.14 (poi anche in Id., *Contributi alla storia e alla teoria dello storicismo*, vol. V, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2000).

³⁹ «Tuttavia – ha osservato Tessitore nel 1974 – anche quando non esplicitamente, anche se tra difficoltà e ambivalenze non sempre dissimulate, l'ontologismo ammesso aspira a riconoscersi a farsi riconoscere quale ontologismo negativo, tendenzialmente antiuniversalistico, anticosmologico» F. Tessitore, *Tra esistenzialismo e storicismo: la filosofia morale di Pietro Piovani*, Napoli, Morano, 1974, p. 58 (poi anche in Id., *Contributi alla storia e alla teoria dello storicismo*, vol. V, cit.).

certamente diviene determinante)» e profondamente contrario all'utilizzazione fattene dalle filosofie della crisi, rivolte a distruggere ogni fondamento per assicurare la libertà del soggetto dentro la crisi⁴⁰.

Nella filosofia contemporanea post-bellica l'essere sostanziale-positivo è stato rifiutato e identificato con il nulla. Piovani è attento ad evitarne l'ontologizzazione che significherebbe un «raffinato omaggio reso nuovamente all'essere. Il nulla così è nient'altro che il rovesciamento dell'essere, vittoriosamente restaurato e salvato grazie allo scaltrito espediente»⁴¹. Occorre evitare di scadere in un nichilismo con accezioni ontologiche che si batte per restaurare il perduto. Né è opportuno teoricamente incorrere in un nichilismo che s'incammini verso il volontarismo arbitrario. La rivelazione della «menzogna metafisica» di Nietzsche è lo strumento che più apertamente la modernità ha adottato per dimostrare ogni discorso sull'essere. Quella *menzogna* è una scoperta de-sostanzializzante e annichilente che conduce l'esserci alla constatazione della sua origine non voluta. Il mondo "vero" è scaturito da un ideale e dalla contrapposizione con il mondo reale; è una mera illusione, offerta dal bisogno di chimere, per superare il negativo dell'esistenza. Piovani può condividere, quindi, l'intuizione della falsità e necessità metafisica della tradizione occidentale, teorizzando una filosofia della finitudine che però non sconfini in nuovi, sofisticati assoluti. Nell'esistenza il soggetto

⁴⁰ Id., *Dialettica delle forme morali e anti-ontologismo in P. Piovani*, cit., p.11.

⁴¹ PFM, p. 230.

sperimenta l'angoscia come apparente impotenza dinanzi al *deficere* del vivere.

L'esistere è un corpo a corpo contro l'instabilità perciò non può essere che divenendo. (...) Alla luce spietata dell'angoscia, addirittura, ontologismo e nichilismo coincidono: l'uno non è che una maniera dell'essere dell'altro. (...) Dalla riflessione sulla sconcertante lezione di Nietzsche la filosofia dell'esistenza approda, paradossalmente, al timore dell'esistere come esistere. La colpa dell'essere, in fondo quale è concepita dalla metafisica Occidentale, è proprio il suo essere assente, qualità rivelata scoperta con chiarezza sempre maggiore⁴².

Nei frammenti postumi del 1887-1888, Nietzsche, per rispondere alla domanda su che cosa sia il nichilismo, avverte la mancanza del fine, della risposta al "perché". Piovani nell'opera postuma *Oggettivazione etica e assenzialismo*, confrontando il proprio pensiero con quello del filosofo tedesco, lo distingue dal nichilismo che è un'ontologia raffinata.

Alla luce spietata dell'angoscia, addirittura (ancora una volta secondo il suggerimento di Nietzsche) ontologismo e nichilismo coincidono: l'uno non è che una maniera d'essere dell'altro. Non si contrappongono; si integrano. Il nichilismo è un'ontologia raffinata. (...) Le caratteristiche che si sono attribuite all'*essere vero* delle cose sono le caratteristiche del non essere, del *nulla*; si è costruito il *mondo* vero sulla base delle sue contraddizioni col mondo reale: è infatti un mondo apparente, in quanto è mera illusione d'ottica morale. Noi ci vendichiamo della vita con la fantasmagoria di una altra e migliore vita⁴³.

⁴² OA, pp. 125-127.

⁴³ Ivi, p.126. In Piovani il termine "nichilismo" «[...] è più atto a sollevare riserve che a raccogliere consensi. E ciò perché, quando parla il nichilismo, egli ha sempre in mente gli esiti ontologici delle "svolte" intervenute-arbitrariamente, a suo dire – nella filosofia esistenziale. Per suo conto, il pensiero di Piovani non ha bisogno di operare "svolte" che portino dall'individuo all'Essere, dalla fenomenologia esistenziale alla ripetizione ontologica» (così G. Moretto, *Pietro Piovani e l'etica della croce*, in «Giornale di Metafisica» III, 1981, p. 483). «Il nichilismo – ha osservato il Perrucci – ci trasmette un insegnamento corrosivo e inquietante, ma al tempo stesso profondo e coerente. Ci ha insegnato che noi non possediamo più una prospettiva privilegiata - non la religione, non la metafisica, non la

Costatato il non-vero e accertatene le illusioni, il soggetto non può arrestarsi al nichilismo e cedere alla non volontà. Il “negativismo” va oltrepassato con uno sforzo di trascendimento che non è riferibile a un’unità monolitica. Il molteplice e il negativo sono motori *assenziali* nel flusso dell’esistenza. Non c’è in Piovani un cedere alla disperazione, nonostante il sentimento di smarrimento che, con echi pascaliani, si riscontra nell’uomo dopo il crollo delle certezze metafisiche:

Altro è il negativismo, altro è il nichilismo. In quanto imperfetto dominato dall’ansia del perfezionamento tormentoso, l’uomo non può acquietarsi al non vero, che sarebbe una specie di soddisfazione metafisica capovolta. Non può perfezionarsi nella verità raggiunta come non può stare contento all’insoddisfazione dell’imperfetto: nella permanente provvisorietà del moto perpetua (gnoseologico e morale) la tensione è il suo destino⁴⁴.

L’approccio al *negativo* è un approccio complicato e Piovani ne è pienamente consapevole, giacché esso implica un modo diverso di pensare rispetto alla tradizione esistenzialistica tradizionale. Il negativo diventa «principio di sapienza» in quanto consapevolezza dei limiti in cui si dà un riconoscimento positivo della negatività quale struttura *deessenziale*. La mancanza avvertita, l’imperfezione riconosciuta si fanno «sapienza: il sapere

morale, né l’arte - in grado di parlare con tutte le altre, che non abbiamo più un punto archi medico facendo leva sul quale potremmo di nuovo dare un nome all’interno. È questo il senso più profondo della terminologia negativa – perdita del centro, svalutazione dei valori, crisi di senso – che il nichilismo ha fatto fiorire e che evidentemente esprime la crisi dell’autodescrizione del nostro tempo. (...) Il nichilismo ci ha insegnato a mantenere quella prudenza del pensiero che consenta di navigare nel mare della precarietà, nella traversata del divenire, nella transizione di un’isola all’altra» (A. Perrucci, *op. cit.*, pp. 28-29).

⁴⁴ P. Piovani, “Perfezione e finitudine”, in «Giornale critico della Filosofia Italiana», LVI (1977) I, p. 55 (poi in Id., *Posizioni e trasposizioni etiche*, a cura di G. Lissa, Napoli, Morano, 1989, pp. 203-228).

positivo è un ottimismo ottuso che esclude la verità dell'autentica saggezza, la quale è consapevolezza della limitazione». Il negativo come limite e indeterminatezza esistenziale assume un ruolo fondamentale, quasi che «la pietra scartata dai costruttori è divenuta testata d'angolo» (*Salmo* 118, 22-23).

La filosofia contemporanea, venuta meno la fiducia universalistica, intravede la necessità di un rovesciamento della teoresi. Sospesa sopra le certezze di un mondo in confusa formazione (nella cui cultura è dubbio se ci sarà più posto per la filosofia propriamente detta), la coscienza critica cessa di preoccuparsi di conciliare a tutti i costi il reale. Si prospetta come filosofia della lacerazione, non di composizione (...)⁴⁵.

Il negativo, il dolore, il contingente – che assumono significativo spazio nella costruzione filosofica del Piovani maturo – sono già presenti nella riflessione sui *Principi della filosofia della morale*:

Il pensiero moderno non soltanto non vuole “disfarsi” della contingenza, della determinatezza ma la sente come problema fondamentale. Non la guarda per oltrepassarla; la considera per penetrarla. In questa visione, l'imperfezione, il male, il dolore dell'umanità sofferente cessano di essere una specie di statistico infortunio sul lavoro cosmico dell'essere che si dona nella sua eterna emanazione⁴⁶.

Prendere coscienza della propria limitazione e accettarla nella negatività che essa costituisce significa liberarsene, significa riscatto dalla limitazione. «La conoscenza della limitazione della mia condizione è al tempo stesso, a suo modo, *principium vitae* e *principium sapientiae*: è l'una in quanto è

⁴⁵ Ivi, pp. 56, 53.

⁴⁶ PFM, p. 226.

l'altra, anzi è l'altra in quanto è l'una». L'individuale è, quindi, protagonista di un progetto attivo, perché la consapevolezza della limitazione è trasmutazione. Diverso da quello nietzschiano che sprofonda nelle volizioni, il soggetto piovaniano si oltrepassa nel momento dell'accettazione del suo non essersi voluto, della sua datità, nella conoscenza dell'a-logicità della sua logicità. Lo stesso concetto di libertà, inteso come superamento del limite, nasce dal presupposto termine negativo, ma un negativo che ha pregnanza e valenza positiva di limite che rende l'uomo quale è, un essere finito teso al trascendimento⁴⁷. Il negativo non viene annullato né riassorbito in un'unità che lo renda provvisorio; esso vale per sé stesso, come forza oppositrice cui l'uomo resiste scegliendo di impegnarsi ad esistere.

Una volta constatato tutto ciò, il pensiero avverte sempre di più l'esigenza di *ri-fondarsi* in quanto la crisi del fondamento è la presa d'atto della finitudine di ogni rappresentazione dell'umano. A questa occorre tornare per trovare proprio in essa il motore della creazione del mondo umano entro cui è possibile realizzare l'integrità dell'esistere⁴⁸. Costitutivo dell'esistente è proprio ciò di cui si scopre mancante. *Desum ergo sum*: questa è la verità profonda che il soggetto deve riconoscere ovvero l'evidenza che il «ciclo dell'esistenza continua nel processo del negativo da cui è nato».

⁴⁷ Ivi, p. 70. «Libero non è chi è senza limitazioni ma è chi si libera oltrepassando le sue limitazioni col riconoscerle col riuscire a fare di un vincolo un appoggio» (ivi, p. 56).

⁴⁸ «Nella razionalità come effettivo *fieri*, l'esistente può fare i conti col primato del negativo e ritenere alla fine: "quod deest me constituit". Rinuncia a trovare un fondamento perché sa esistere solamente se, dinamicamente, non è stabile ma si fa stabile. Il suo fondamento non è perché è mancanza» (OA, p. 131).

Emancipatosi dalla sovranità intellettuale dell'esse, problematizzato nel rovesciato rapporto col *deesse*, la filosofia dell'esistenza si colloca subito in un atteggiamento nuovo di fronte al non-esistere, originario conclusivo. (...) L'esistente si costituisce per quel che gli manca. Ognuno può dire di sé: *DESUM ERGO SUM* se non sono più di quel meno costituente, non sono: il meno mi foggia, mi struttura. Il ciclo dell'esistenza continua nel processo del negativo da cui è nato⁴⁹.

L'uomo de-naturalizzato, consapevole della propria debolezza, privo della perfezione naturale che gli avrebbe dovuto consentire la sopravvivenza, si sostanzia nella sua imperfezione, non ha che il suo agire, ed è in questo che trova il suo fondamento, la sua fondazione etica. Non avendo una natura a cui fare riferimento, egli non cede tuttavia all'inesistenza e con l'accettazione esistenziale e lo sforzo che ne deriva si auto-fonda⁵⁰.

Nei *Principi di una filosofia morale* si legge che «l'esistenza non ha fondamento perché si fonda»⁵¹, un'affermazione, questa, che sradica incisivamente la possibilità di un fondamento ontologico precostituito, di una premessa ipostatizzante che costringe il soggetto in un ordine cosmologico predefinito. L'esistenza non si lascia sottrarre al divenire: è

⁴⁹ Ivi, pp. 109, 132. «L'uomo come esistente diventa se stesso nel momento in cui si esaspera ed esalta il timore di essere cancellato dall'esperienza» (ivi, p. 88).

⁵⁰ «E poiché la vita non è il fondamento, ma l'abisso in cui sprofondano il logo con la sua logica e l'esserci finito che l'uomo è con le sue espulsioni e i suoi affetti, è giocoforza riconoscere che nessuna cosa può mai diventare totale, e che tutto resta precario e frammentario, in definitivamente esposto alla pressione degli opposti che ne determinano il farsi. Nessuna conciliazione è quindi in grado di riportare il divenire all'essere, immobilizzandone la mobilità (...). Nulla è predeterminato o prefigurato nel divenire della sua vita, che frutto di una catena d'atti di fondazione continuamente da rinnovare nella tensione di uno sforzo di chiarificazione e di espansione, è destinato a perseguire indefinitivamente» (così G. Lissa, "Dalla nostalgia allo stupore: la scelta di Pietro Piovani", in *Difettività e fondamento*, cit., pp. 103, 181, poi in Id., *Ami-onotolgismo e fondazione etica in Pietro Piovani*, Napoli, Giannini, 2011).

⁵¹ PFM, p. 232.

perché, in sé, non si arresta. Se il suo *essere* fosse uno stabile *stare*, gli esistenti invece di trasformarsi sarebbero trasformati; sarebbero deformati perché riportati, misurati ad una stabilità data, mentre tutto è instabile per loro. Il soggetto, per la sua difettività, “si fonda” nel suo volersi costruire in reazione a ciò che gli manca. «La difettività esistenziale, - ha scritto Piovani in una delle sue ultime e più penetranti pagine - per rimanere se medesima, deve rimanere agonica, deve rispettare il proprio agonismo nel doppio significato di attitudine alla combattiva contesa e di esperienza di combattuta sofferenza estrema». Se la difettività propria del soggetto è auto-difettiva poiché l'essere soggetto è il non esserlo pienamente, la ricerca del fondamento non è ricerca di un oggetto in sé. Essa assume la forma di una “genealogia” e non di un’ “escatologia”. E ciò per la temporalità che è struttura costitutiva del soggetto esistente: l'esistere è un volgersi al “non più” e al “non ancora”, un continuo costituire tra passato e futuro ove il nulla del presente è il puro limite tra il “non più” e un “non ancora” assolutamente ultimo. Ci si orienta insomma verso l'origine o la fine, verso la nascita o la morte: «La possibilità di comprendere la morte diviene discriminante tra due stili di pensiero che sono due stili di vivere e di morire. (...) Conoscere la morte è la conoscenza più alta. Solo il vivente che viva fino in fondo la sua esperienza esistenziale conosce la morte»⁵². La morte è il dischiudersi delle oscurità del nulla; nella sua accettazione matura la conoscenza privilegiata

⁵² OA, pp. 132, 137, 138.

dell'assenza, colta nella sua interezza, in un unico «spazio conoscitivo, in cui alla linea di displuvio l'esistere e l'inesistere si incontrano». Piovani ritiene che l'essere umano nel corso della storia abbia in qualche modo evitato o trattato solo marginalmente il problema dell'inesistenza e che il fulcro delle filosofie sia stato piuttosto l'*esse*. L'inesistenza fa parte della stessa esistenza e non è né la mera conclusione di essa, da obliare ed esorcizzare attraverso una serie di approcci filosofici che la rendano un aspetto marginale né un mero momento di transito a mondi divini e ultraterreni.

L'uomo rimane nell'esistenza, per la lotta serrata contro l'inesistenza, in una sorta di rivoluzione copernicana. Grazie al terrore dell'inesistenza, l'esistente esiste. Tutta la complessa trama della vita è tessuta, giorno per giorno, dall'esistente che tende a liberarsi dell'inesistenza, per impedirle di prevalere. Ma quando l'uomo riconosce il senso di questa fatica, egli scorge che la liberazione dall'inesistenza non può consistere in una fuga o in un occultamento del suo incombere. Paradossalmente nella compiuta razionalità esistenziale è la comprensione suprema. Individuata l'importanza che, nell'esistere, ha l'inesistenza, la riflessione tende ad isolarla:

Io che esisto e che mi trovo a portare avanti quotidianamente il peso della mia esistenza e a fare tutto ciò che essa severamente pretende e pesantemente implica, avrei potuto non esistere mai: a darmene consapevolezza basta la memoria del rimpianto significativamente espresso dai poeti che sono stati sensibili alla possibilità di quella inesistenza mancata, della mia inesistenza allo stato puro, di ciò che avrebbe potuto non essere e invece è stato⁵³.

⁵³ Ivi, pp. 143, 136. «(...) L'inesistenza – commenta Daniela Murgia – qualifica non solo il concetto generale pioviano di filosofia negativa, ma anche quello più specifico di

La comprensione dell'inesistenza è estremo atto qualificante che opera nell'esistere. In varie forme di nascoste e complesse commistioni e misure, quell'*essenza* si riconosce il principio inverte della realtà, dominata dall'essere deficitario che la spinge al moto del completamento, alla critica e insieme alla conoscenza della finitudine. Viene, così, prendendo corpo quell'«alternativa esistenziale», tanto radicale quanto ineludibile che Piovani scorge alle radici di ogni esperienza e discorso morale: accettare l'esistenza significa accettare ciò che implica. L'esistere esiste grazie all'attrito con l'inesistenza è un resistere, è un prendere coscienza della minaccia dell'inesistere, della morte. È in questa luce soltanto che si può tentare il raggiungimento di un concetto esistenziale della morte: se nell'assenza va riconosciuto il principio inverte della realtà, allora la morte è conclusivo attingimento dell'assenza guadagnato attraverso l'accettazione della vita e la fatica della ricerca. È l'assenza stessa che pur orgogliosamente affermata come fonte di tutte le scelte, di tutti gli slanci e le oggettivazioni etiche dell'individuo, diventa la più eloquente testimonianza di una presenza, della presenza della morte. Se la vita umana è lotta contro la finitudine, l'inesistenza è esperienza quotidiana della morte, è presa d'atto

individualità (...). Diversamente da altri pensatori, egli non colloca la morte alla fine dell'esistenza e non le riconosce unicamente una funzione di conclusione rispetto alla vita, né ritiene che il più autentico significato della morte stessa risieda nella prospettiva futura di salvezza in una vita ultraterrena. Pensare alla morte nell'autentica dimensione dell'inesistenza significa, per Piovani, ricercare genealogicamente in se stessi». (D. Murgia, *Finitudine come valore, morte come «conoscenza»*. *L'etica dell'inesistenza in Pietro Piovani*, in «Archivio di storia della cultura», XII, 1999, pp. 180, 181).

dell'impossibilità di vincerla: «Solo la vita è accettata è, può essere, contemplazione della morte e preparazione alla morte. La coscienza della morte, se si acquista, si acquista vivendo»⁵⁴. La morte in cui vedo il culmine del conoscere è stimata come il fine dell'inesauribile *tensionalità* costitutiva del soggetto; è il momento del supremo capire in quanto coestensiva alla vita come affrancamento dalle oscurità in cui l'io si trova gettato all'origine; è mistero oscuro che si disvela allo sguardo del morente chiedendogli di rinnovare, con l'accettarla, il gesto di assenso e di riconoscimento del negativo che ha reso possibile e sostenuto il cammino della sua vita. Accettarla è dire il sì definitivo che dischiude la compiutezza a cui tutte le assenze si verificano vanificandosi⁵⁵. Perciò si dà un'intensa connessione tra morte e finitudine che conduce Piovanì all'impostazione assenzialistica del suo pensiero. La morte, in tal modo, diventa l'atrio che mette in comunicazione con l'assenza. L'esperienza della morte non è assurda come per Sartre, perché è la forma più alta di conoscenza possibile solo a chi viva interamente la vita e non può accettare un'eterna fuga dall'inesistenza. La

⁵⁴ PFM, p. 64.

⁵⁵ «La morte – ha osservato Emilia D'Antuono – è il dischiudersi dalle oscurità del nulla, con tante cure e cautele occultate da secoli di cultura, oscurità tanto più angosciose quanto più rimosse. In fondo l'angoscia per il dissolversi dell'essere è proporzionale al terrore che ha da sempre accompagnato quel non-essere, che è effetto indotto dal pensiero metafisico dell'essere, quel non essere inteso come puro vuoto, puro negativo, insondabile, inesprimibile, passivante che insidia l'attività». La negatività della morte possiede, il valore della conoscenza e mette in risalto la positività dell'esistere. «Se è vero che pochi conoscono la morte, è altrettanto vero che pochi sanno meritarsela riconoscendola quale massima aspirazione, quale suprema ambizione, perciò abbracciandola nella sua negativa totalità liberatrice» (E. D'Antuono, *L'esperienza della soggettività e la conoscenza limite della morte*, cit., p. 124).

morte è il dischiudersi delle oscurità del nulla, quanto più rimosse tanto più angosciose e occultate con cura dalla filosofia tradizionale. In fondo l'angoscia per il dissolversi dell'essere è proporzionale al terrore che ha da sempre accompagnato il non-essere, inteso per effetto del pensiero metafisico dell'essere, come puro vuoto e negativa passività che insidia l'attività. Nella prospettiva piovanaiana è proprio l'attingimento dell'inesistenza a qualificare una vera filosofia dell'esistere. La comprensione dell'inesistenza, quale estremo atto qualificante, può essere raggiunta soltanto stando dentro l'esistere e vivendo la dolorosa inattingibilità del soddisfacimento e della compiutezza: la morte è legata alla realtà *deessenziale* dell'esistere, intimamente connessa alla capacità di ognuno di partecipare al recupero dell'inesistenza. Il soggetto libero di affrancarsi dalla vita, dal dolore e dal negativo che essa comporta, è libero di dire il suo no all'esistenza. L'aspirazione del soggetto alla pura soggettività potrebbe essere realizzata attraverso la morte libera; il "nichilismo coerente" – osserva Piovani – ammette questa possibilità: «La ragione ontologicamente fondata, di derivazione cartesiana, non gli appare più sufficiente a riproporre il nodo problematico dell'inesistenza e ad argomentare più esplicitamente una concezione della morte»⁵⁶. Nessuno è costretto ad accettare l'esistenza; con la scelta per la morte, ognuno è padrone di rifiutarla, attuando così l'ansia di purezza integrale del soggetto

⁵⁶ OA, p.182

in una libertà divenuta veramente inalienabile e definitiva. A questa alternativa nessuno sfugge, poiché essa giace nella costituzione del semplice esistere. Vi sono, così, due sole scelte esistenziali coerenti: per la libertà senza limitazioni esistenziali col suicidio, l'una; per la possibilità della liberazione all'interno dell'esistenza e nell'orizzonte dei suoi inevitabili condizionamenti, l'altra. «Fuori dell'alternativa radicale, non c'è coerenza. Se non si sceglie per la libertà come illimitatezza si sceglie per la possibilità della liberazione che agisce dentro l'esistenza e dentro i suoi impliciti condizionamenti»⁵⁷. La libertà per Piovani non è un astratto concetto metafisico; essa piuttosto si costruisce dolorosamente, riconoscendo i molteplici aspetti della personalità umana. La via della liberazione richiede un coraggio più prolungato, uno sforzo, una resistenza, a volte, sovrumani, poiché diversamente dall'«andarsene», il restare è durata e pazienza, non attimo e insofferenza. Perché la morte diventi momento supremo della costituzione di se stessi, occorre che, dunque, l'uomo rifiuti di anticiparla e ne rispetti la datità, e con ciò anche l'imprevedibile ora dell'arrivo. Il suicidio è un atto che vuole essere rottura dell'eticità, interruzione voluta dell'esistenza: «Ogni valutazione etica è per dir così, esistenziale; mai inesistenziale»⁵⁸ e vale solo per chi rimane nell'esistenza. Qui interviene uno dei pochi richiami a Carlo Michelstaedter, il pensatore triestino che forse Piovani conobbe negli anni brevi ma intensi del suo insegnamento nella città

⁵⁷ PFM, p. 64

⁵⁸ lvi, 63.

di Svevo. E al centro di tale richiamo è, dentro la consapevolezza critica del «frammentarismo sostanziale» del pensiero di Michelstaedter, la sua «filosofia del deesse» tra *persuasione* e *retorica*, consapevole che la «vita deesistenziale (..) esistenzialmente si consuma in una logorante economia di suicidio». Contro la *retorica* delle illusioni della vita la *persuasione* è la capacità di cogliere l'assolutezza del vivere che si realizza mai patteggiando con la vita ma lasciandosi sedurre dalla «non esistenza, «la sola autentica evasione che sia data all'uomo»⁵⁹.

Piovani non rigetta la sofferenza, il negativo dell'esistenza, insito nella struttura stessa dell'essere dell'uomo ma giudica la decisione di anticipare l'incontro con l'inesistenza un gesto "ritardato". Il diniego esistenziale avrebbe dovuto già realizzarsi appena l'individuo avesse chiara la consapevolezza della vita e fosse mosso dal desiderio di rifiutarla per non essere dominato dal negativo e dalla continua lotta all'inesistenza. Il "gesto ultimo" e "ritardato" «si addice più all'uomo estetico che all'uomo etico». Il suicidio come atto libero non mette veramente a confronto il soggetto con l'inesistenza, perché non mette in azione l'individuo. La morte libera in quanto decisa, diventa un atto falsato, una manipolazione soggettivata dell'assoluto negativo. La vita deve familiarizzare con la morte, perché

⁵⁹ P. Piovani, *Michelstaedter: filosofia e persuasione*, a cura di F. Tessitore, in «Nuova Antologia», 2141 (1982), pp. 214, 220. Nell'opera del 1972 l'altro richiamo al pensatore triestino matura a proposito dell'«esplorazione dell'abesse» e della alogicità della vita dentro la tradizione ontologica del pensiero occidentale (PFM, p. 235).

solo nell'interezza della vita si prende confidenza con la finitudine e con le sue ragioni. Solo la vita accettata è, può essere, contemplazione della morte e preparazione alla morte. La coscienza della morte, se si acquista, si acquista vivendo. La "morte libera" è meno se stessa della morte guadagnata (...). Per vivere, e solo per il vivente che ammetta e accetti d'essere e rimanere tale, la morte è promozione: acquisto di "altro insondabile"⁶⁰.

L'«altra morte» è inconcludente, perché l'anticipazione è il contrario della conclusione. La morte in cui si vede il culmine del conoscere è connessa alla capacità di partecipare al recupero dell'inesistenza. Matrice e motrice del vivere, l'inesistenza si rivela nel morire al di là di ogni utilizzazione; non ha più la funzione di trasformare l'individuo in agente vitale, così come non si ha più ragione di utilizzarla come energia originaria. È nella ricerca del fondamento che la temporalizzazione, di cui consiste il soggetto, temporalizza se stessa come inizio e come fine. L'inizio e la fine sono i termini entro cui è vissuta l'itera dialettica della vita; entrambi portano con sé la presenza della mancanza, che altro non è che l'inesistenza adesso finalmente delucidabile come radicata nell'interezza dell'esistenza. Nell'agonia della morte l'azione umana culmina nella resistenza al dolore e la personalità sperimenta il suo compiersi nel suo stesso definitivo annientarsi. Si chiude, così, «coerentemente il ciclo dall'incognito all'incognito. Dentro il quale il raggiunto silenzio non ha motivo di rinnovare o di rinnegare la speranza perché, *in gurgite tacito*, già la include». A questo punto l'individuo che ha scelto di vivere è per tale scelta profondamente modificato:

⁶⁰ OA, pp. 141, 142.

Dire sì all'esistenza è impegnarsi alla trasformazione di "essere" in ciò che in natura "non è". La scelta è così condizione di possibilità della storicità. Spingendo a fondo l'interrogazione critica la soggettività si riconosce come movimento che toglie la "mancanza" originaria, attraverso un'opzione che istituisce un orizzonte diverso da quello finora abitato. Ma con ciò la mancanza è sperimentata solo mediatamente, nella necessità del dover scegliere, nel prodursi, nel volere e nell'agire, o come nostalgia dell'inesistenza, rimpianto operante in tanta letteratura poetica⁶¹.

È quanto Piovani osserva in *Oggettivazione etica e assenzialismo* con un dire liricamente espresso e dolorosamente vissuto, rendendo presente alla soggettività il negativo. L'opera si conclude con un capitolo dal titolo «Approccio esistenziale all'inesistenza», in cui l'Autore sottolinea ancora che «l'essenza di ogni realtà fenomenica è l'assenza. (...) La sua struttura ontologica è letteralmente de-ontologica in quanto letteralmente deficitaria»⁶².

La filosofia diventa un'acuta analisi dello statuto esistenziale dell'umano, una fenomenologia della personalità che, congedata la tradizione ontologica, si qualifica per un agonismo costitutivamente teso al costante miglioramento. Nella crisi dei valori assiologici Piovani pone attenzione proprio «all'oggetto dello scandalo, l'individualità (...)»⁶³. L'immediato dopoguerra presentava uno scenario inquietante: da un lato un primato dell'individuale che, esaltando l'attivismo, aveva rinunciato all'uso della

⁶¹ OA, pp. 143, 136. In tale opera – ha osservato Di Costanzo – «l'autore ha sintetizzato nel modo più efficace il senso della sua critica del fondamento, che si conferma come l'asse portante del suo storicismo, critico e problematico esistenzialistico e assenzialistico: nulla è stabile per l'uomo, il quale stabilisce proprio perché è non-stabile e non stabilito» (G. Di Costanzo, *Pietro Piovani e la critica del fondamento*, cit., p. 270).

⁶² E. D'Antuono, *op. cit.*, pp. 122, 129.

⁶³ F. Tessitore, *L'etica assenzialistica di Pietro Piovani*, in «Filosofia», XXXII (1981) 4, p. 487.

ragione. Spezzato l'unitario mondo della teoria e della pratica, la conoscenza sembrava essersi sganciata dalla condotta esistenziale e viceversa; dall'altro, la realtà statale contemporanea, nata dall'individuo per farlo riconoscere compiutamente e difenderlo dalle invadenze collettivistiche, lo negava come mai era avvenuto, lo spersonalizzava, impedendogli di conoscere e rispettare il rapporto con l'altro. Era «l'ambiguità dell'individuo contemporaneo»⁶⁴ che a Piovani veniva mostrata dalla lucida diagnosi approntata dal suo maestro Capograssi, il "cattolico filosofo" che, rispetto alla finitudine dolorosa, prospettava la finale coincidenza col tutto, all'insistenza esistenziale sull'esperienza concreta faceva scaturire una conclusione collettivizzante nella prospettiva della salvezza dal dolore attraverso la riunificazione nella vita⁶⁵; una soluzione, questa, non condivisa dall'allievo, teso a rifiutare ogni resurrezione del finito, considerato in sé e per sé per la sua *inseità* insuperabile che non è momento provvisorio ma capacità d'azione.

Piovani condivide, invece, la mancanza di compiutezza, la tensione e l'aspirazione alla verità con Jaspers dal quale eredita la ricerca mai compiuta della verità della vita come esercizio del pensiero soggettivo. L'oscillazione tra finito e infinito propria di Kierkegaard («l'esistenza è ciò

⁶⁴ G. Capograssi, *Opere*, vol. V, Milano, Giuffrè, 1958, p. 158.

⁶⁵ P. Piovani, *Un'analisi esistenziale dell'esperienza comune* in *La filosofia dell'esperienza comune di Capograssi*, Napoli, Morano, 1976, pp. 48-49.

che fa l'intervallo»⁶⁶) e di Jaspers («la verità nel tempo è sempre in cammino, sempre in movimento e non diviene definitiva neppure nelle sue mirabili cristallizzazioni (...); una verità compiuta si mostra nel naufragio come non-verità»⁶⁷) diventa faticosa ricerca nel filosofo napoletano che approda ad uno «storicismo esistenziale». Quanto di Jaspers ci sia in Piovani è stato ricostruito acutamente da Giuseppe Cantillo che ha segnalato suggestioni e analogie sostenibili da un duplice punto di osservazione storico e storiografico. È significativo che uno dei primi scritti di Piovani sia un'accurata recensione alla raccolta di pagine jaspersiane *La mia filosofia*, edita da Einaudi nel 1946. Tutta la metafisica del non-essere si riduce a una constatazione che diventa premessa per la ricerca di un altro *essere*. Heidegger e Jaspers «hanno avuto il merito di rendersi conto della impossibilità di guardare all'esistente senza guardare allo storico, e viceversa. Se l'esistenza *hic et hunc* vivente non può essere colta che nella storia, la storia cessa di essere la storia dell'universo per diventare la storia di ognuno»⁶⁸.

Per attribuire senso all'individualità occorre rifiutare ogni forma di cosmologia. Piovani considera come evento fondante la modernità la scomparsa dell'immagine del cosmo tramandata dalla grande tradizione. Questo era ai suoi occhi un fenomeno di grande portata storica: l'uomo

⁶⁶ S. Kierkegaard, *Postilla conclusiva non scientifica alle "Briciole di filosofia"*, in Id., *Opere*, a cura di C. Fabro, Firenze, Sansoni, 1972, pp. 232-235.

⁶⁷ K. Jaspers, *Von der Wahrheit*, München, Piper, 1947, pp. 839-961.

⁶⁸ P. Piovani, *Storicità e preoccupazione cosmologica* (1965), poi in CSCM, p. 108.

aveva perduto il suo essere, un “luogo” sicuro che gli rendeva possibile affrontare le durezze di una vita, ordinandola a un fine superiore. L’antico mondo, costruito su un’alleanza fisica e metafisica, prospettava un ordine all’interno del quale ogni realtà umana e non, aveva un posto. Occorreva uniformarsi a quel sistema per poter essere sicuri della ricompensa. Ma la disintegrazione dell’ordine medievale, sostituito dal «disordine moderno», segna la fine del cosmo che era stata la dimora dell’uomo per più di due millenni. «La tradizione filosofica occidentale è stata per molta parte un’ontologia in cui *l’essere* è stato il compimento *dell’esistere*»⁶⁹. L’esistente incluso in un ordine di perfette armonie protetto dall’Essere partecipa di questa perfezione in quanto parte di un tutto. Ma all’alba dell’era moderna⁷⁰ si squarcia il velo, l’utopia della perfezione si rivela nella sua cruda realtà. Svanisce il cosmo perfetto, crollano tutte le certezze, si produce il distacco tra l’Essere infinito e l’esistente finito che gettato nel mondo diventa cosa tra cose. Il pensiero moderno può essere considerato quale critica di ogni tentativo di sostanzializzazione in quanto consapevole decosmologizzazione, smantellamento di quell’ordine in cui l’Essere, per assicurarsi stabilità, aveva cercato una struttura inglobante. La rivoluzione scientifica del secolo XVI è tipica di tale atteggiamento critico. La

⁶⁹ OA, p.78.

⁷⁰«Il passaggio al moderno non si identifica semplicemente con un movimento di spostamento del divino, che si limiterebbe a slittare magari dal mondo alla coscienza dell’uomo, ha uno spessore ben più ampio e fa tutt’uno con una sorta, non so se posso azzardare l’espressione, di *éclatement*, di scoppio dell’Essere» (G. Lissa, *Anti-ontologismo e fondazione etica in Pietro Piovani*, cit. p. 250).

trasformazione galileiana dei concetti di spazio e di esperienza, la formalizzazione matematica della natura sono premesse di una conquista speculativa che connette definitivamente l'Essere alla pura intelligibilità nel momento stesso in cui attribuisce alla razionalità una funzione nuova. La coscienza umanistica e rinascimentale sorge dalla nuova conoscenza dell'individuo umano con un'«antropologia» rivolta a un nuovo soggetto-oggetto, perché nuovo è l'uomo indagato e indagante. La meccanica celeste che disintegra i cieli perfetti nelle rotanti armonie, prese in prestito dal *Timeo*, non ritrova più in mezzo ai frantumi della vecchia cosmologia l'uomo aristotelico. Scosso dalla «nuova scienza», l'albero del sapere sa di dover essere scrutato nei solchi più profondi. Perciò si indaga sulle origini della logica, nata dalla non-logica, costituitasi e prodottasi nella testa di un uomo pervaso dalla ricerca di un principio supremo e, insieme, consapevole del rischio dell'inesistenza. Dissolta la cornice universalistica, solida e rassicurante nella sua plurisecolare continuità, il conoscente è guardato come universo da esplorare; cessa d'essere un accidente che la logica deve essenzializzare ed è conosciuto nella sua pienezza. L'individualità diventa un bene molto più complesso e, perciò, molto più ricco. Il pensiero si fa, da *cosmologico, umanologico*. Il nuovo uomo microcosmico ha una razionalità diversa, assai più ragionante che razionale.

L'abbandono del mondo delle essenze dev'essere deciso e radicale, non sono possibili altre strade: «In un cosmo logicamente ripristinabile è

l'inevitabile scacco della storicità dell'esistenza»⁷¹. Quello di Piovani è uno storicismo esistenzialistico che prospetta una duplice distanza dall'eccesso di storicismo e dai fraintendimenti dell'esistenzialismo. Nell'ontologia come illusione d'ottica morale, l'*essere* non è, ma deve essere. La realtà si realizza nell'assurdità di tale ascesi necessaria. Ma proprio questo si rivelava l'errore di quelle filosofie esistenzialistiche che rischiavano di compiere un ancoraggio dell'esistente all'essere, ipostatizzato in una nuova formula, e di porre la ragione individuale in una nuova dipendenza dal logos universale⁷².

L'interesse privilegiato incontra uno storicismo delle esistenze, in cui prevale la preoccupazione fenomenologica per l'individuale storico che è rilevante in sé stesso e nel movimento delle relazioni e delle connessioni interpersonali, in cui le diversità e le differenze più che le uniformità devono affermarsi. Il pensiero del Novecento insiste sulla condizione umana e sulle strutture esistenziali che la costituiscono, rifiutando ogni unico vero. L'esistenzialismo vuole essere il richiamo insistente al valore o al disvalore delle esistenze individuate, rendendo esplicito l'interesse per la storicità. L'esistenza può essere colta solo nella storia che cessa di essere storia dell'universo per diventare quella di ogni esistente. L'esistente che vuole conoscersi nella propria determinatezza, nella sua contingenza, vuole uscire dal mondo hegeliano dove tutto è impersonale. La storia dell'individuale è

⁷¹ CSCM, p. 122.

⁷² Si veda G. Lissa, *La filosofia della morale: comprensione del negativo primato dell'etica*, in *L'opera di Pietro Piovani*, Napoli, Morano, 1972, pp. 5-77, poi in G. Lissa, *Antologismo e fondazione etica in Pietro Piovani*, cit.

qualcosa di assolutamente unico e irripetibile, come sostiene Piovani, in sintonia con lo Heidegger esistenzialista:

In ragione della complessità del suo dominio, la filosofia concepisce se stessa come prospettiva nella convinzione che essa non è mai circoscrivibile ma è sempre possibilità di ulteriorità. Se questo risponde a verità, allora si converte in coscienza di un divenire con la conseguenza che la sola oggettività che l'essere possa conservare è quella dell'universale tendere al Nulla - liberante. Così la "storicità di ciascuno, individuata da Heidegger nell'essenzialità e nella temporalità di ogni esistente, non sconfessa ma conferma l'individualismo universalistico dello storicismo"⁷³.

Proprio l'adesione a quest'esistenzialismo fa di Piovani un attento scrutatore di ogni azione che attesta l'umanità dell'uomo, che riconosce tra le forme di civiltà l'irripetibile forma di cui ogni uomo dà prova della sua propensione all'infinito⁷⁴. Piovani si serve - per operare tale passaggio al "riconoscimento" - di un complesso testo di Jaspers dedicato alla *Psicologia delle visioni del mondo*. Il filosofo tedesco non può essere iscritto allo psicologismo, perché il suo metodo è ricco di filosofia che non pretende di descrivere l'uomo come un invasato, posseduto dallo spirito del mondo, ma tenta di avviare un'indagine antropologica. Lo scopo è di analizzare un individuo che è prima di tutto una continua tensione verso il proprio compimento. Piovani condivide in pieno tale "fenomenologia", osservando:

Dunque, se scopro, con maggior franchezza che in ogni altra occasione speculativa, l'oggettivo che è in me, non ne rimango prigioniero, ma, per quello stesso scoprimento, me ne libero. C'è sì una mia oggettività che mi lega alle cose, mi accomuna ad esse, mi

⁷³ CSCM, p. 117.

⁷⁴ A. Perrucci, *op. cit.*, p. 32.

rende connaturale ad esse; ma non per questo devo pentirmi della spregiudicatezza estrema del mio esplorarmi (...). Riconoscendomi nella mia oggettività io me ne approprio: la de-oggettivizzo. Il riconoscimento de-cosalizza la mia oggettività originaria⁷⁵.

Questo senso di oggettivazione già contiene un invito alla solidarietà della coesistenza, facendo trasparire una fondamentale verità: l'essere è *coesistere*, non c'è *esistenza* che non sia *coesistenza*. Per non cadere nell'universalismo occorreva puntare su un individuo non individualistico. Piovani, allora, si impegna nella critica spietata delle forme più rigorose di individualismo (attivismo e solipsismo), giungendo alla conclusione che, per essere se stessa, l'individualità non deve farsi assoluta, ma deve essere qualcosa di limitato da ciò che, proprio limitandola, la forma e non la nega come, al contrario, avviene nelle soluzioni assolutizzanti che sacrificano l'individualità nella solitaria *egoità*. La filosofia contemporanea non può ignorare la voce dell'individuale che si storicizza, ponendo in atto il valore del concreto senza mistificazioni assolute.

Opposta alla speculazione sull'essere, la scelta per una filosofia dell'azione, che pone al centro l'eticità, lascia comunque aperta la questione del riparo da un'insufficienza di un individuo non volutosi («c'è un limite alla mia esperibilità di me stesso»⁷⁶). Il vuoto da riempire, lo sforzo del fare - che nei *Principi* pareva non trovare soluzione di continuità - trovano adeguata sistemazione nell'opera postuma. Qui Piovani, congedatosi da ogni

⁷⁵ PFM, p. 45.

⁷⁶ lvi, p. 34

ontologismo, alla domanda «perché l'esistenza invece dell'inesistenza», risponderà positivamente, identificando il valore della vita con l'oggettivazione etica.

Riempire l'assenza dell'esistenza per Piovani è agire, meglio ancora tendere all'*azione*. Perciò Blondel rappresenta un autore chiave anche per il confronto con l'esistenzialismo⁷⁷. Il filosofo francese sostiene la centralità dell'azione in cui «va trasferito il centro della filosofia perché è là che si trova anche il centro della vita». La filosofia dell'azione è l'idea di un «pensiero del pensiero, che vive, si incarna nella luce e nella fecondità»⁷⁸. Azione, dunque, non opposta, come nella filosofia tradizionale, alla conoscenza, alla contemplazione, ridotta alla dimensione del puro irrazionalismo. Sottratta al regno dell'illogico, l'azione è posta al centro di un discorso rivolto a rinvenire la “logica del concreto”. L'esistenza è intesa da Blondel come un “laboratorio” in cui verificare, sperimentare ogni problematica morale. La logica della vita morale porta in primo piano la sproporzione fra volontà volente e volontà voluta che pone l'uomo nell'*aut aut*, del chiudersi in sé, in una pretesa autosufficienza o dell'aprirsi alla trascendenza. Oltre tale condizione metafisica radicale si pone la logica della vita morale. Infatti è nella concretezza dell'azione che, scrive Blondel, «si

⁷⁷ Blondel è l'autore di *Principio di una logica della vita morale*, presentato con comunicazione al primo Congresso internazionale di Filosofia svoltosi a Parigi nel 1990, tradotto e pubblicato in Italia nel 1924, 1936 e nel 1969, nella traduzione di Castelli su iniziativa di Piovani che ne scrisse la *Premessa*.

⁷⁸ Cito da D. Jervolino, *Logica del concreto ed ermeneutica della vita morale: Newman, Blondel, Piovani*, cit., pp. 110, 111.

opera una sintesi esperienziale dei contrari». Già Piovani, nel suo scritto postumo, aveva ripreso questa istanza del pensiero francese, osservando:

La radicalizzazione contemporanea del filosofare si opponeva alla tradizionale emarginazione dell'etica, portando la genealogia della morale al centro del problema conoscitivo, ritrovando i legami originari fra gnoseologia e assiologia, fra scienza e coscienza. La tradizione filosofica occidentale è stata per molta parte un'ontologia in cui l'essere è stato il compimento dell'esistere, scoperta la centralità dell'esistere, l'etica acquista una nuova posizione nell'orizzonte della filosofia. (...) L'albero del sapere sa ormai di dover accettare di essere radiografo per intero, anche nelle sezioni del sottosuolo; così il primo problema della logica risale perentoriamente alla non-logica⁷⁹.

Si tratta di un trascendimento etico che si compie nell'esistenza a partire dalla scelta di restare nel suo orizzonte, attraverso il rinvenimento del concreto che si richiama alla blondeliana logica della morale, che individui storicamente la misura di pensiero e azione, guardati nell'unità della dinamica individuale. La proposta nasce dall'esigenza di non applicare più alla pratica «i principi del conoscere e del giudicare, e di capire con nuova consapevolezza che nella prassi quegli stessi principi nascono e si realizzano in verace unità di pensiero e azione»⁸⁰. L'azione è la chiave di svolta all'esistenzialismo:

⁷⁹ OA, p. 146. «Con critica sintomatica Piovani trova che “Nella prima *Action* l'agente è, forse poco *inachavé* o, grazie ad un troppo naturale, ovvio commercio con l'infinito appare poco consapevole della propria incompiutezza a volte poco preoccupato di vincerla con atti irresponsabili.” (...). Qui c'è tutto Piovani; c'è la diffidenza nei confronti degli olismi, cosmologici o teologici, che possono esonerare il soggetto dall'assunzione rigorosa delle sue responsabilità; c'è la sua esigenza di prendere sul serio l'incompiutezza del soggetto umano» (così G. Moretto, *Assenzialismo e tradizione metafisica in Pietro Piovani*, cit., p. 205).

⁸⁰ La citazione di Blondel è tratta dal saggio di D. Jervolino, *Filosofia dell'azione, logica del concreto*, cit.

La vita è qualcosa da fare» - scrive Piovani parafrasando Ortega y Gasset - in quanto sarà grazie all'unità di pensiero e azione che, compiuta la svolta dell'*alternativa esistenziale* dell'accettazione del mio essere incompleto, cercherò di colmare «l'assenza che ambisce ad essenzializzarsi»⁸¹.

Sensibile ai mutamenti storici e agli influssi della cultura novecentesca tra esistenzialismo e fenomenologia, Piovani è critico nei confronti della chiarezza del *cogito* cartesiano e dell'identificazione di essere e pensiero. Il soggetto si costruisce esistendo nell'effettività che non è «un momento isolabile di un processo razionale», ma il frutto di riconoscimenti, mediazioni, connesse alla stessa esistenza. L'io avverte allargata l'area della sua soggettività ma nel suo esprimersi ha incontrato un limite invalicabile e si scopre estraneo alla propria origine che non può contenere in nessun possesso conoscitivo. Opportuno è il ricordo della citazione piovania di Pascal, per osservare che «l'uomo smarrito nel mondo senza sapere chi ce lo ha messo»⁸². All'insondabile datità l'individuo tenta di ribellarsi perché non riesce a persuadersi dell'impossibilità di potersi espandere indefinitamente. La scoperta del limite è scoperta della datità non voluta da me ma creata da altri. Piovani accentua il peso del possibile dissenso dell'individuo, rivolto contro la propria condizione, fino a vedere nel mito del peccato originale il

⁸¹ PFM, pp. 66, 242.

⁸² Ivi, pp. 57, 35. Si rilegga un celebre brano pascaliano: «Io non so chi mi ha messo al mondo, né che cosa è il mondo, né che cosa sia io stesso (...). Come non so di dove vengo, così non so dove vado, e so solamente che uscendo da questo mondo cadrò per sempre nel nulla o nelle mani di un Dio sdegnato, senza sapere quale di queste condizioni avrò in sorte» (B. Pascal, *Pensieri, Opuscoli, Lettere*, intr. e note a cura di A. Bausola, tr. it. di A. Bausola e R. Tapella, Milano, Rusconi, 1978 fr. 335, p. 522).

risentimento di una umanità coerente con l'annuncio del rifiuto dell'essere voluto⁸³.

L'uomo non può sottostare alla finitezza non voluta che pure gli è cosostanziale, ponendolo nella condizione inevitabile di essere-storico che si sperimenta nella realtà esistenziale in quanto soggettività irriducibile a pura razionalità. Interessante, a questo proposito, è l'interrogativo posto da Maria Nieddu: «Come non prendere atto della presenza nella sfera interiore umana di quei condizionamenti emotivi e pulsionali che caricano di elementi nuovi il concetto di razionalità dell'uomo e lo rendono più aderente alla *complicatezza* della sua natura?». Scopo del Piovani, secondo l'acuta interprete, è quello di dare concretezza al soggetto. Il dato negativo della sua origine diventa slancio, costruzione anti-ontologica dell'esistenza soggettiva e «de-ontologizzata». Sostituendo al concetto tradizionale di persona quello dinamico di personalità, Piovani ne individuava l'autenticità in un concetto «rinnovato ed esteso rispetto a quello di Heidegger» perché «(...) calato nella concretezza del costruirsi storico e biografico di ogni individualità nei suoi percorsi esistenziali e coesistenziali»⁸⁴. In questo modo “esistere” non si

⁸³ Non è mancato chi nella riflessione pioviana ha visto uno sforzo incompiuto con un epilogo di carattere metafisico che, a mio giudizio, risulta definitivamente eroso. «Nei *Principi di una filosofia della morale*, riprendendo una riflessione svolta già dettagliatamente nelle *Linee di una Filosofia del diritto*, una conclusione di carattere metafisico, Piovani è tacitamente costretto a trarla: il suo soggetto non si definirà cartesianamente in virtù del cogito, non sarà una *substantia cogitans*, ma quando di lui si dice che è un volente non volutosi, non si vede come una simile definizione non possa essere detta metafisica» (così G. Moretto, *Assenzialismo e tradizione metafisica in Pietro Piovani*, cit., p. 209).

⁸⁴A. M. Nieddu, *Personalità e autenticità in Pietro Piovani* in «Archivio di storia della cultura», XIV (2001), p. 318. «Lo sfondo esistenziale del percorso filosofico pioviano, di

entifica alla maniera heideggeriana, ma è da intendere come condizione dell'autofondazione etica. De-ontologizzare, de-sostanzializzare significa dilatare lo spazio della libertà dell'uomo entro cui il destino, il «non-voluto», l'oggettività, vengono a configurarsi primariamente come realtà da modificare e non come mistero da esprimere. L'indefinitezza e, insieme, l'in-finitezza sono la risposta soggettiva a contrassegnare la libertà dell'individuo e non la struttura delle cose e dell'esistere. La dinamicità dell'esperire è il terreno su cui si costruisce, si evolve e si modifica, poiché non è legato a nessuna struttura fissa; è un processo e una ricerca: «Il mio essere libero è un farmi libero. Proprio qui trovo la conferma che io sono se mi faccio: il mio autentico essere è un esistere perché è un farsi riempiendo il desse, soddisfacendo l'assenza, modificando il bisogno»⁸⁵.

Una volta accordato che la più perfetta realizzazione dell'essere è il pensiero, il circolo si chiude tra pensare e pensante: il *sasso* diventa “pensato”, come tale strutturalmente diverso dalla natura dell'uomo di privilegiato qualificante. La gerarchia della natura, lungo la scala dell'essere, è così ristabilita e l'uomo si libera dall'avvilimento di sentire oggettivata la propria soggettività. Si comprende allora perché, per Piovani, la filosofia sia in gran parte de-cosalizzazione dell'uomo, tendenzialmente antropologica, in

cui *conoscenza storica e coscienza morale* rappresenta una delle tappe più significative, diventa quello di una ricerca che, contro le rinnovatesi pretese ontologiche delle diverse filosofie dell'*esistenza*, si pone invece, come filosofia degli *esistenti*, ovvero, come uno storicismo esistenziale inteso in un senso “del tutto anti-esistenzialistico” secondo una precisa indicazione offerta fin dai primi studi su Piovani comparsi in Italia» (ivi, pp. 320, 321). Su questo tema cfr. G. Cantillo, *Esistenza e storia nel pensiero di Pietro Piovani*, cit., pp. 45-47.

⁸⁵ PFM, pp. 26, 56.

cui poco plausibile appare la preoccupazione di riportare tutti i pensieri ad un pensiero o, peggio, tutti gli uomini ad un concetto. Non si guarda più all'uomo quale strumento gnoseologico di una umanità compiuta da riconoscere, ma ad una «pluralità di diverse dimensioni di pensiero». In esse l'autentico concetto di realtà non si lascia ridurre alla pura forma astratta dell'essere ma mette capo alla varietà e alla ricchezza delle forme della vita spirituale, sulla quale è impressa l'impronta dell'interna necessità e quindi dell'oggettività. Per riscattarsi dalla temuta riduzione a cosalità, il soggetto non ha bisogno di nessuna entificazione che, unificando ed ipostatizzando, giunga a de-oggettivare la soggettività di ognuno, ma può limitarsi a mettere a frutto la più raffinata nozione di oggetto. Non c'è oggetto che non sia soggettificato dal suo essere conosciuto: è vero che all'origine, analizzandosi quanto più profondamente può, l'uomo si trova non-voluto, dato, oggetto a se stesso e gettato dentro un'esistenza non richiesta. Eppure, nel trovarsi in questo modo, modifica tale modalità, conoscendo. È lo scoprimento e il riconoscimento della datità originaria a liberarsi da sé, perché una datità scoperta è già una datità mutata, *soggettivizzata*: il più aperto riconoscimento del dato è la sua più energica trasformazione. Riconoscere la propria oggettività originaria vuol dire appropriarsene ovvero de-oggettivarla e de-cosalizzarla, vuol dire non ritrovarsi più come *res*. È una scoperta deludente quella della cosalità, poiché l'uomo attua una de-soggettivazione, spogliandosi della sua presunzione che lo induceva a

credere di appartenersi completamente: «Per quanto riguarda io nella mia comunità, mi senta a torto o a ragione, padrone e dominatore delle cose, c'è una cosalità perfino in me»⁸⁶. Per superare l'angoscia del sentirsi oggetto gettato fra altri, occorre scegliere una strada già percorsa da Kant ed accogliere la più affinata nozione di oggetto secondo cui il fenomeno non è scindibile da chi lo osserva. Da ciò scaturisce che il conoscere è un modificare, kantianamente, il conosciuto così come accade nel mio conoscermi come dato.

La ragione e l'umano procedono all'unisono e, come l'umano, la ragione non è se non si fa, non è se non assume la configurazione di mobile conoscenza. Così il conoscere si afferma come penetrazione di esistenze individue e il problema dell'universalità viene affrontato come problema dell'universalizzazione di esse. Secondo Piovani ad affrontarlo è proprio Kant che, a partire dal suo criticismo, ha sancito il definitivo commiato dall'ontologia nel pensiero e nell'azione, nella gnoseologia e nell'etica. L'universalizzazione diventa legge del soggetto che si oggettiva individualizzandosi. Nella «Dialettica trascendentale» il concetto di un essere assolutamente necessario viene considerato quale concetto puro della ragione, cioè una semplice idea, la cui realtà oggettiva è ben lontana dall'essere provata⁸⁷.

⁸⁶ Ivi, p. 43.

⁸⁷ «Il venir meno del mondo *uno*, coincide con il ritiro dal mondo del Dio descritto dal pensiero cosmologico. (...) Le prove della sua esistenza - le prove ontologiche, metafisiche, filosofiche e teologiche - che apparivano ragionevoli e vere nel mondo chiuso, non

Non si può negare a questo proposito - ha osservato Perrucci - come il giovane studioso sia lacerato da due opposte tendenze: da un lato, ricusa di condividere la conclusione kantiana quando dichiara che ogni dovere autonomo è, per definizione un dovere anomico e che la norma è vincolante solo se trascenda la coscienza del singolo. Dall'altro lato sembra cedere ad alcune conclusioni bergsoniane quando mostra di intendere l'operatività della norma in relazione a quello slancio personale atto a proiettarla in una progettualità creativa». ⁸⁸

Kant è il filosofo che rivede il concetto di perfezione e il suo rifiuto della "prova ontologica" di S. Anselmo è l'attestazione di questo riesame e il "presupposto" di «un auspicato capovolgimento d'impostazione» ⁸⁹. Piovani concorda con il filosofo della *Kritik*, per aver scisso tra piano logico e realtà ontologica che sovverte la metafisica positiva tradizionale. Distinguere tra *noumeno* e *fenomeno* significa distinguere l'empirico dal razionale e, quindi, l'ideale dall'esistenziale: «Il criticismo è il commiato da un'ontologia, non semplicemente da un suo argomento». Avvalorando un linguaggio filosofico kantiano, Piovani abbraccia l'idea della pensabilità dell'ideale che se vuole rimanere tale, non può concretizzarsi. «Le idee non devono fenomenicamente mescolarsi all'esistenza, parteciparvi, ma devono vivere soltanto in una tensione regolativa che è fundamentalmente dominata dalla noumenicità» ⁹⁰. La filosofia dichiaratamente "critica", con e dopo Kant, non solo ha avuto il merito di richiamare l'attenzione centrale dell'osservatore

persuadono più e non hanno più alcun senso nell'universo infinito. L'essere eterno si nasconde e nessuno più è in grado di provare la sua esistenza a partire dalla sua essenza» (così G. Lissa, *Anti-ontologismo e fondazione etica in Pietro Piovani*, cit., p. 277).

⁸⁸ Cfr. A. Perrucci, *op. cit.*, p.11.

⁸⁹ P. Piovani, *Posizioni e trasposizioni etiche*, a cura di G. Lissa, Napoli, Morano, 1989, p. 208.

⁹⁰ Ivi, pp. 209, 210.

sulle condizioni del pensiero, ma ha anche favorito un ripensamento della propria ragione ragionante. Eppure la critica del proprio conoscere non può essere integrale perché, pur nel criticare i modi del suo ragionare, pur preoccupandosi di perfezionare, dall'interno, il suo metodo, la conoscenza non può distaccarsi dalla personalità del conoscente e non può sopprimere il sottinteso di ogni conoscenza: la fiducia di poter conoscere. Nella concezione pioviana è vero che non c'è conoscenza senza conoscente, ma al pensante non è dato pensare se non affidandosi al pensiero, se non accordandogli credito: limitato o no, non può farne a meno. Il pensiero non può rinunciare alla fede almeno in se stesso, poiché in quanto "intelletto", "ragione" e consapevole intendimento, può criticare se stesso solo con se stesso. Questo è il limite insuperabile: ogni critica della ragione è autocritica e nulla di ovvio è ammissibile per il pensiero tranne che il pensiero stesso.

La «ricognizione individuale»⁹¹ è il nuovo campo da esplorare ed è con l'umanesimo che si comincia a conoscere l'uomo scisso «da un ordine, in cui era universalisticamente circoscritto»⁹². I soggetti diventano consapevoli della solitudine che tutto ciò comporta e ricercano nuove certezze. L'io assolutizzato della filosofia post-kantiana è la risposta a questa ricerca, una risposta che non è risolutiva: «Piuttosto che riconoscere, con più consapevole approfondimento, che la coscienza individuale può aspirare alla verità ma non contenerla, non dominarla, la filosofia, preferisce annegare la

⁹¹ CSCM, p. 66.

⁹² P. Piovani, *Totalismo, idealismo, conoscere storico* (1964), poi in CSCM, p. 81.

finitudine del soggetto nella totalità onnisciente di un falso infinito»⁹³.
«L'anti-ontologismo criticistico è il collocamento in congedo definitivo della concezione platonica, quindi della perfezione come idea e fenomeno [...]»⁹⁴.
La rimeditazione della kantiana impossibilità di ammettere la prova ontologica dell'esistenza di Dio giunge a fondare il mondo dell'esistere, accettandone il costitutivo essere limitato da una essenziale deficienza. Capire che l'unità degli oggetti è determinata solamente dall'intelletto vuol dire emancipare la conoscenza da ogni residuo di realismo ingenuo e da ogni velleità di sostanzializzazione dell'Uno come unità ontologicamente contrapposta al soggetto. Il lievito kantiano contribuirà a sollevare altre riflessioni, volte ad indagare se ogni individuale storico contenga una forza in cui l'interezza dell'universale possa manifestarsi⁹⁵. La presunta universalità può essere verificata dalla conoscenza umana solo nel divenire, esplicantesi nel divenuto. Ma l'arduo percorso verso l'universalità dell'individuale verrà abbandonato, nel momento in cui una nuova strada sarà inaugurata da Fichte con la noumenizzazione del fenomeno che sta alle origini dell'idealismo. Quest'ultimo, quale filosofia dello spirito assoluto, non può attenersi al fenomeno come fenomeno, proprio perché conosce la cosa in sé e, attraverso la sua mediazione, il tutto. La totalità della

⁹³ Ivi, p. 85.

⁹⁴ P. Piovani, *Posizioni e trasposizioni etiche*, cit., p. 211.

⁹⁵ «Ne deriva quella visione tanto frequente in Piovani, per cui la vera universalità deriva sì dalla volontà generale, ma si esprime istituendo infinite libertà particolari che devono tutte tendere all'universalità» (così G. Marini, *Motivi kantiani nella filosofia di Pietro Piovani*, in «Archivio di storia della cultura», XIV, 2001, p. 98).

conoscenza è il suo punto di partenza e il suo punto di arrivo. La *Dottrina della scienza* è una conoscenza di assoluti, tutta in positivo; e lo è proprio perché nasce dalla consapevolezza che l'universalizzazione, proposta da Kant e negli approfondimenti promossi, rompe l'alleanza tradizionale di *pensiero* ed *essere*. Congeda l'ontologicità del pensiero, smontandone le premesse, invitando a ricercarne le origini. Separato dalla cosa in sé, il soggetto del *criticismo*, mentre riconosce la capacità creativa dell'intelletto, non totalizza la soggettività nella razionalità. L'idealismo, invece, è questa totalizzazione. Sarà la storia hegeliana a proporsi quale storia del mondo in quanto storia dello spirito; entrambe servono ad una dialettica che è, solo se positiva, solo se rivolta a spiegare nella sintesi l'antitesi, conciliandola con la tesi, quindi, eliminando ogni antitesi. Il fenomenico, il determinato, l'esistenziale, esistono solo se sacrificati sull'altare del concetto del quale il panlogismo hegeliano prevede il trionfo finale. L'io ingigantito fino al tutto non ha più bisogno di spiegarsi, chiarirsi, conoscersi come io e di stabilire i modi del rapporto condizionante col *noumeno*, perché lo comprende in sé e si ingrandisce proprio per non diversificarsene. Il problema non è affrontato né risolto, è cassato. Con la totalizzazione idealistica è frustrato ogni sforzo di desostanzializzazione ontologica dell'io. L'idealismo eleva lo stesso io a sostanza: l'elevazione dell'io a soggetto assoluto è la mistificazione dell'universalizzazione.

L'oggettificazione conosciuta è una realizzazione soggettiva: è la condizione della soggettificazione dell'oggettivo in noi che conferma e rinsalda la soggettività oltrepassandola. Il prendere atto della datità originaria se, per un verso, è invito alla convivenza esistenziale nel rispetto delle fondamentali e feconde diversità, per un altro verso porta con sé un grave pericolo, quello di cadere nel soggettivismo assoluto. Avvertita la funzione del pensare nel riconoscimento dell'oggettivo, il soggetto si inebria di soggettività e vorrebbe affidarsi totalmente all'esercizio della sua funzione conoscitiva. Il pensare che soggettivizza il reale appare strumento di illimitato e divinizzante dominio sulle cose. Non si verifica dunque la ricaduta in un oggettivismo né in un soggettivismo assoluto. Il filosofo napoletano assume una posizione filosofica che lo mette a riparo da questi eccessi: «Il riconoscimento de-cosalizza la mia oggettività originaria. (...) Da quel mio essermi umilmente costatato oggetto fra oggetti non possono derivare conseguenze vicine alle pretese di un oggettivismo puro»⁹⁶. L'oggettività originaria non è più sentita come momento fondamentale risolto nell'esperienza della accettazione ed acquisizione soggettiva, bensì quale evento cancellato grazie alla supremazia della soggettività cosciente. Fare di una modificazione, frutto del riconoscimento, una distruzione è possibile solo con l'espedito di cancellare il veduto che non si vuol vedere». L'uomo che Piovani stigmatizza è un soggetto che «si muove al

⁹⁶ PFM, p. 34.

termine di un processo di estrema soggettivazione»⁹⁷. Tale constatazione rende consapevole il soggetto del suo essere oggettivo, ma il riconoscimento è già modificazione, è un'oggettività soggettivata, per cui l'uomo è insieme soggettività e oggettività: «Simile riconoscimento è la condizione della soggettificazione dell'oggettivo che è in noi (...). Avvertita la funzione soggettificante del pensare nel riconoscimento vorrebbe abbandonarsi a una specie di *furor rationalis*». Piovani usa il termine "modificazione" e non "distruzione" della scoperta datità originaria; il soggetto nel riconoscerla, sostiene il filosofo, la "modifica", ma non può annientarla. Il soggettivismo, in questo senso, compie l'errore di non valutare il limite della razionalità stessa, che è «un dato: o si prende o si lascia»⁹⁸. L'uomo s'imbatte nel dato oggettivo della sua razionalità che funziona da strumento per la scoperta della sua irrazionalità in un processo lento e non semplice verso le proprie origini: «Alla base del pensiero c'è una fiducia pre-conoscitiva. Non posso pensare senza aver fede nel mio pensiero (...). All'origine la razionalità è irrazionale; tuttavia è per sé medesima un limite alla soggettività». Insomma,

se, all'origine, la mia soggettività è oggettiva; se, all'origine, la mia razionalità è irrazionale, questa frettolosa conclusione pare irriscattabile: lo smacco del mio fallito voler essere libero sembra davvero capace di assoggettarmi una volta per tutte, condannandomi a una condizione più dolorosa di ogni altro esistente, perché consapevole della irresolubile illibertà primaria⁹⁹.

⁹⁷ Ivi, pp. 101, 9.

⁹⁸ Ivi, pp. 48-51.

⁹⁹ Ivi, pp. 55-56.

La scoperta piovaniana del limite, come datità originaria è scoperta del vuoto che minaccia la volontà assoluta. Io che sono volente scopro che all'origine non mi sono voluto. Proprio la ricerca affannosa della "pura soggettività originaria" conduce alla sorprendente scoperta che questa soggettività non esiste:

L'essere originario dell'io non è infatti soggettivo ma oggettivo». Più l'individuo cerca di conoscersi nella nudità del proprio sentire e pensare, tanto più si avvicina ad un'ineludibile costatazione, fino ad arrestarsi sconcertato e addirittura sconfitto nel proprio affannoso cercarsi: l'individuo è un dato: «Io che voglio non mi sono voluto. Sono, devo riconoscere di essere un volente non volutosi»¹⁰⁰.

Domenico Jervolino ha acutamente definito "il volente non volutosi", la «cellula melodica che genera tutta l'opera e che ritorna arricchita in ciascun capitolo (...). Essa comporta una datità dell'assenza, l'assenza non è concettualizzazione o, se lo é, lo diventa sulla base di una donazione esperienziale, nel non voluto che mi connota io sperimento l'assenza; detto con altro linguaggio, l'assenza diventa un *dato fenomenologico originario*»¹⁰¹.

¹⁰⁰ LFD, pp. 192-194.

¹⁰¹ D. Jervolino, *Il volente non volutosi. La questione del soggetto in Pietro Piovani* in «Archivio di storia della cultura», XIV (2001), pp. 307, 314 (corsivo mio).

CAPITOLO II

L'«UMANOLOGIA» INCONTRA LA FENOMENOLOGIA

Certo la fenomenologia apre un campo di ricerca estremamente produttivo che consente di restituire piena dignità filosofica al *concreto* in tutte le sue molteplici manifestazioni. Il “ritorno alle cose stesse” si configura come la possibilità di portare all’attenzione le questioni dell’individualità e dell’alterità, della coesistenza e della situazionalità, privilegiati dal filosofo napoletano. Tutto il Novecento non può prescindere dalla svolta fenomenologia husserliana e anche Piovani in certo qual modo ne rimane affascinato. Si converte ad un linguaggio fenomenologico-esistenziale senza però rinunciare, a differenza della scelta husserliana, alle ricerche psicologiche e psicanalitiche proprie di un itinerario che vuole andare oltre la “semplice” scienza di *essenze* per diventare scienza degli *individui*.

In coerenza con la scelta dell’«umanologia» che ha abbandonato la vecchia “logica formale”, il filosofo napoletano avverte il bisogno di un “metodo” che lo porti a svelare il soggetto per poterlo ricostruire. Il tema è centrale trattando, nel 1964, di *Conoscenza storica e coscienza morale*, in particolare nel saggio «Ricognizione dell’individuale, scienza storica, filosofia italiana, interesse

fenomenologico». Qui l'Autore propone la tesi che il linguaggio fenomenologico, al di là delle rigide schematizzazioni e dell'astratta logicizzazione scienziata, partecipi agli sviluppi della filosofia italiana, la ricerca dell'autentico che vive nella vita di «ogni individuato fenomeno intenzionalmente seguito e compreso» con una «ricerca di mobilità e di correlazioni (...) per una “nuova storicità della vita umana”». Così osserva Piovani, citando della *Crisi* le pagine del capitolo su «La via di accesso alla filosofia trascendentale fenomenologica attraverso la riconsiderazione del mondo della vita già dato»¹.

La fenomenologia incide sull'evoluzione del pensiero piovaniiano che dalla prima fase speculativa segnata da un' "ontologia" normativistica approda al suo definitivo superamento in una "filosofia degli esistenti". La fenomenologia come scienza nuova ed autonoma ha assunto il compito di presentare l'articolazione dinamica delle parti che entrano nel processo conoscitivo: il soggetto conoscente, l'oggetto percepito, nonché l'orizzonte unitario in cui si struttura la conoscenza, rinviando ai rapporti di significazione in cui sono compresi sia gli oggetti nel loro insieme sia gli individui nel mondo. Lo scopo è di chiarire in modo critico la natura del conoscere non solo nei suoi momenti strutturali, ma soprattutto a partire da ciò che si trova alla base dei vissuti e dei relativi atti intenzionali. Tuttavia, l'*epochè* fenomenologica, quale abbandono di

¹ CSCM, pp. 72, 73, 74.

ogni visione del mondo oggettivo, rischia di puntare ad un'exasperata logicizzazione dell'esperienza stessa:

Proprio perché ormai sa di potersi esperire ai livelli sottintesi alla coscienza, la riduzione fenomenologica – osserva con acutezza Piovani – pretende essenzializzare l'esperienza intenzionandola fino ad una rinnovata purificazione. L'epochè fenomenologica è la tentata depurazione dell'esperienza dalla sua attualità esistenziale².

Alla luce di tutto ciò è bene subito avvertire che Piovani ha approfondito le questioni poste dalla fenomenologia, studiandone soprattutto la fortuna nella cultura francese del suo tempo. Grande conoscitore della lingua d'oltralpe, ha potuto leggere e studiare letterati e filosofi che nella Francia del primo Novecento hanno unito, in una forma del tutto suggestiva, la fenomenologia all'esistenzialismo e allo spiritualismo di matrice bergsoniana. Ed è merito di tali incontri se il lettore attento e l'acuto recensore del «Giornale critico della filosofia italiana» prendono in esame, nel 1971, le pagine di Jean Lacroix dedicate al *Panorama della filosofia francese* in cui vengono raccolte ed esposte le teorie di Lavelle, Alain, Henry, Lèvinas, Marcel, Merleau-Ponty, Sartre e altri; pagine presentate come un insieme di «recensioni truccate da capitoli»: «Se spesso Lacroix, non coglie il centro dei ragionamenti – osserva Piovani – è perché quei ragionamenti non hanno un centro, anzi, sono, tipicamente centrifughi»³. L'interesse per l'individuo spinge l'acuto interprete

²PFM, p. 20.

³ SC p. 369.

allo studio di quelle correnti filosofiche che hanno fatto del soggetto il centro della loro speculazione. Superato il binomio soggetto–oggetto, acquista una dimensione diversa l’interiorità dell’individuo e il suo rapporto con il mondo. Fenomenologia prima ed esistenzialismo poi hanno avuto il merito di aver trovato il senso dell’essere dell’*ego* anche se «Heidegger e Husserl hanno guardato, in fondo, ai progressi della psicologia contemporanea più per negarli e combatterli che per accoglierli e favorirli»⁴.

Problematico è il confronto con Husserl del quale condivide l’assioma: “Io sono mi è offerto in un’evidenza apodittica”, ma ne critica la fase del riduzionismo più radicale:

Posso anche tentare - scrive Piovani nelle *Linee* - di risalire ad un momento diverso del mio essere, mettendomi alla ricerca del mio io tentandone di coglierne gli aspetti essenziali della sua (cioè della mia) individualità. (...) Ma non posso mai spogliarmi della mia soggettività. (...) Non posso uscire da me stesso⁵.

Gli studi di fenomenologia e di esistenzialismo diventano la base teorica per la costruzione del nuovo soggetto morale, un individuo in cui «particolarismo» e «universalismo» si fondono senza escludersi, perché nell’uomo coesistono problematicamente oggettività e soggettività. Ed è proprio in queste pagine che inizia il confronto con Husserl, suscitato da un’attrazione per il metodo di indagine e, nello stesso tempo, da una distanza, giacché l’autore delle *Ideen*

⁴ Ivi, 331.

⁵ LFD, pp. 503, 504.

pretende con la sua *epochè* cioè la soggettività non può fare: «uscire dalla mia pelle», così commenta Piovani in una nota a margine dei *Discorsi parigini*⁶.

L'uso del metodo fenomenologico servirà allo studioso napoletano non solo per liberare la propria filosofia da residui "ontologici", ma anche per proporre due tematiche fondamentali della propria antropologia: l'*assenza* come intuizione originaria (*Urimpression*) e il tempo come struttura della soggettività. È innegabile che su queste due tematiche si concentri l'attenzione di fenomenologia e esistenzialismo sia di matrice francese che tedesca; ed è quindi altrettanto innegabile che le letture del Piovani siano approfondite in tale direzione anche riconoscendone gli esiti non del tutto positivi: «Sotto la bandiera dell'esistenza, fenomenologia ed esistenzialismo contrabbandano la riconquista del Tutto, che è l'essere perduto, la Totalità restaurata»⁷. La fenomenologia di matrice husserliana aveva conosciuto un imprevedibile epilogo: dopo la presenza in Heidegger che, in *Essere e Tempo*, aveva valutato il metodo fenomenologico come filo conduttore dell'ontologia («il recupero del profondo favorito dalla filosofia più vicina all' 'esperienza vissuta', va affidato alla 'metafisica dell'esserci' come 'ontologia fondamentale'») e dopo le applicazioni soprattutto nel campo antropologico ed etico assai feconde condotte da Scheler (per il quale «gli atti razionali sono extra-individuali»⁸), aveva avuto in Francia una ricezione originale e innovativa, soprattutto

⁶ E. Husserl, *Meditazioni metafisiche e Discorsi parigini* (1950), tr. e intr. di F. Costa, Milano, Bompiani, 1960, p. 11.

⁷ PFM, p. 25.

⁸ Ivi, pp. 23, 129.

attraverso gli scritti di Sartre e Merleau-Ponty. Con questi la fenomenologia conosceva sviluppi del tutto diversi dai problemi posti da Heidegger. Tre sono le questioni che interessano Piovani e che aprono un vivace dibattito tra Lévinas e Henry: la prima richiamava il motivo dell'*intenzionalità* che intendeva chiarire il rapporto soggetto-oggetto e metteva in luce la strutturale apertura al mondo da parte della coscienza, sia in chiave anti-idealistica sia con il proposito di risolvere il dualismo del pensiero moderno tra mondo interiore e realtà esterna. La prospettiva "intenzionale" sembrava aprire nuove possibilità teoriche non solo sul piano gnoseologico ma anche su quello più propriamente antropologico ed etico:

L'intenzione che l'etica può conoscere e giudicare è *intenzionalità*: non natura inalterabile nella proprietà fissa della sua essenza, ma attività coscienzialmente rivolta a *tendere-a*, esistenzialmente concretantesi soltanto in tale intenzionalizzarsi, che è un farsi. Di questa immagine della *Intentionalität* così configurabile l'etica va debitrice specialmente ad Husserl⁹.

La seconda questione investiva il tema della corporeità, in grado di superare il dualismo cartesiano: «Cogitare ed esse sono termini che indicano un reciproco richiamo di percezioni possibili». Infine, il terzo problema coinvolge l'intersoggettività, cioè la possibilità di conoscere l'altro e partecipare alla sua vita interiore: una questione sempre irrisolta per ogni concezione che veda nella coscienza il luogo in cui deve compiersi la conoscenza adeguata e in cui l'immediatezza trovi il suo punto archimedeo. Anche su quest'ultimo tema,

⁹ Ivi, p. 186.

centrale nel 'ritorno ad Husserl' della fenomenologia francese, l'interesse di Piovani è molto marcato:

Nel pensiero contemporaneo, il tema dell'intersoggettività è stato affrontato da Husserl con motivazione che non sempre appaiono persuasive (...); non c'è dubbio, però, che quel tema in Husserl manifesti esigenze che sono comuni a molta parte della filosofia novecentesca, icasticamente espresse in osservazioni con cui dalle più varie prospettive, è possibile concordare: "La soggettività è ciò che è soltanto nell'intersoggettivo"¹⁰.

Tuttavia questo ritorno a Husserl non può ignorare le analisi heideggeriane e i risultati cui esse sono pervenute: in particolare il filosofo napoletano accetta di tale 'ritorno' il congedo da ogni impostazione metafisica, da ogni prevalenza della dimensione teoretica rispetto alle altre attività della coscienza; inoltre, come i filosofi francesi, prende le distanze da Husserl, allorché questi appare legato a interessi di metafisica. Resta fondamentale quel motivo dell'«intenzionalità» che in Husserl è in funzione del primato della coscienza e della sua immanenza e che insieme è svolta neometafisica in direzione dell'«intenzionalità reale»¹¹. L'essere -soggetto di Piovani – che prende avvio dal non-voluto di fatto – è un non-intenzionale. Tutta la sua speculazione, quindi, parte dall'esclusione di un'originaria e atemporale intenzionalità.

Anche se non in chiave fenomenologica il soggetto compie quel passaggio

¹⁰ Ivi, pp. 16, 99.

¹¹ «Al centro della riflessione di questi filosofi francesi, da Lévinas che costituisce un punto di riferimento impreteribile, a Henry, sta un tema che anche in Husserl ha svolto un ruolo fondamentale: quello del primato della coscienza, dell'immanenza cioè alla coscienza e dell'intenzionalità, giocata in funzione e al servizio di tale immanenza. È noto che in Husserl l'intenzionalità si sviluppa secondo due direzioni: da un lato, essa indica apertura al mondo, all'altro da sé, e quindi risolve ogni dualismo tra soggetto e oggetto; dall'altro, solo nella percezione immanente essa trova il riempimento adeguato, perché qui l'identità intenzionale diventa anche identità reale» (così con acuta interpretazione M. Lenoci, *Presentazione* di V. Peregò, *La fenomenologia francese tra metafisica e teologia*, Milano, Vita e Pensiero, 2004, p. XI).

dalla fase non intenzionale del non-voluto a quella intenzionale della scelta esistenziale:

Il soggetto che non è ordinato nell'essere, che ordina la sua esistenza nella complessità delle esperienze (...) mai deve commettere lo sbaglio di affidarsi all'intenzionalità dell'*andare-verso* come ad un itinerario già segnato in cui basti seguire le indicazioni degli scopi per raggiungere una teleologia che salvi dai rischi di una fenomenicità tutta empirica, soddisfatta dell'immediato e ferma ad esso¹².

Né mancano riserve sull'*epoché* fenomenologica quando essa sottende una «logicizzazione» e «tipicizzazione»¹³ dell'esperienza e rafforza direttamente e no una filosofia del concetto. Piovani può essere confrontato con Lévinas. Lo prova l'acuta lettura di Amodio che, partendo da *Totalità e infinito*, traccia una perspicace analisi dell'etica contemporanea comune ai due pensatori dal punto di vista del rifiuto che entrambi esprimono della fenomenologia husserliana. Il bersaglio polemico accomunante è, innanzitutto, Heidegger che con la sua «questione dell'essere chiude definitivamente l'accesso all'etica. (...)». Tuttavia, «là dove Lévinas sembrava aver riconosciuto ad Heidegger una sensibilità e lo sforzo significativo per una rielaborazione della storicità esistenziale, Piovani, con buona pace della differenza ontologica, pare interpretare l'essere di Heidegger come un raffinato ricalco del cosmo e della natura (nel quale la questione dell'individualità e della natura è una simulazione da rifuggire), un Tutto universalisticamente compiuto che domina

¹² PFM, p. 242.

¹³ Ivi, p. 21.

o quanto meno si chiude alla *differenza* storicamente individuantesi della possibilità etica»¹⁴. Eppure, le interpretazioni della fenomenologia in Lévinas ben si conciliano con la filosofia pioviana, laddove il primo sia pure privilegiando il ricorso alla trascendenza ne teorizza la possibilità di apertura all'altro, riconoscendone, cioè, il suo “avvenire” pur sempre all'interno dell'immanenza coscienziale dove può rivelarsi solo attraverso una dimensione etica.

Nel panorama della cultura francese di primo Novecento per la dialettica di immanenza-trascendenza una voce originale è quella di Henry, certo non inscrivibile tra le fonti primarie della filosofia pioviana, eppure cartina di tornasole di posizioni attente a privilegiare il momento dell'immanenza come decisivo nella costituzione dell'io. Si tratta, infatti, di un'immanenza originaria della vita a se stessa, della sua autodonzione come documentano le pagine di *L'Essenza della manifestazione* che inaugurano quel *pensiero di una vita*, vale a dire quella “fenomenologia materiale”, impegnata ad attirare l'attenzione sul carattere *soggettivo* dell'esistenza¹⁵.

In Piovani, come in Henry e Lévinas, il tema dell'Altro è centrale. Essi, però, si distinguono circa la possibilità di raggiungere questo *altro*, giacché sotto lo stesso nome si celano concezioni radicalmente diverse della fenomenologia e

¹⁴ P. Amodio, *Per la possibilità dell'etica nel Novecento: Piovani e Lévinas*, in «Archivio di storia della cultura», XIV (2011), p. p. 285.

¹⁵ «Nel 1963, l'anno in cui compare per la prima volta l'opera, Michel Henry si chiede se sia opportuno *restituire un senso* al concetto di *vita interiore*» (così, F. C. Papparo, *Nota introduttiva* a N. Henry, *L'essenza della manifestazione* (1990), tr. it. di M. Anzalone e D. Sciarelli, Napoli, Filema, 2009, p. 10 ma si veda anche p. 78 (per il testo di Henry).

del suo “funzionamento”. In Lévinas si assiste a una distorsione e a un rifiuto della fenomenologia come metodo: l’esteriorità, l’esperienza assoluta, si configurano “pure”, non istituite dalla coscienza. Le analisi fenomenologiche di *Totalità e infinito* non propongono nessun legame con le procedure metodologiche husserliane, ma hanno lo scopo di liberare il metodo fenomenologico dai presupposti gnoseologici che legano la fenomenologia alla metafisica moderna. In realtà la posizione assunta da Lévinas ben si conforma all’uso che di tale metodo viene fatto dallo stesso Piovani: liberare il pensiero da ogni forma di ontologismo metafisico. Questa radicalizzazione della fenomenologia viene giustificata dalla peculiarità e singolarità dell’ambito di esperienza preso in esame: non si tratta di semplici fenomeni, ma dell’*altro* quale dimensione originaria (Lévinas) e dell’auto-rivelazione patica della vita divina (Henry). In tal senso la fenomenologia husserliana verrà spinta ai limiti del proprio legittimo esercizio fino ad interrogarsi sul darsi di qualcosa che non è più un “fenomeno”. Ed è tale spinta che Piovani coglie nei discorsi dei fenomenologi francesi non commentati né citati, perché al filosofo napoletano non interessa la soluzione levinasiana della trascendenza deontologizzata o quella dell’immanenza della vita divina di Henry, accomunate dall’attenzione all’emergere dell’intuizione originaria (*Urimpression*) quale sorgente ultima dell’esperienza e alle analisi della coscienza interna del tempo. Entrambi hanno in comune con Piovani l’esigenza di escludere il punto di vista del soggetto

nell'esercizio del suo comportamento intenzionale, al fine di giungere a tematizzare l'originario.

Immerso nella profondità della mia memoria, per quanto lunga mi appaia la catena del mio ancoraggio, confusamente testando anello per anello, devo sospendere il mio volermi ricostruire, devo fermarmi ad una data condizione originaria, a una constatazione che sta alla base della stessa constatazione esistenziale: Io che voglio non mi sono voluto¹⁶.

Piovani matura la lettura delle *Ideen* di Husserl agli inizi degli anni Sessanta, dopo aver formulato il suo “paradigma esistenziale” del *volente non volutosi*. Tra il 1964 e il 1966 pubblica la seconda edizione delle *Linee* e la già citata raccolta di studi su *Conoscenza storica e coscienza morale*, opere nelle quali a chiare lettere dichiara un interesse per il fenomenologico non senza riserve. Allo studio delle *Ideen* giunge per necessità teorica, giacché la stesura del *Principi di una filosofia della morale* impone la domanda sulla natura della «datità originaria», la stessa cui un altro pensatore tenta di dare una sistemazione più reale. E' ancora Lévinas che da fenomenologo resta legato anche al linguaggio husserliano, quando affronta il binomio *hyle* e *morphè* che può essere confrontato con il sopracitato “paradigma esistenziale”, considerando, però, che il primo è un vissuto sensoriale-reale, ma non intenzionale, percepito dalla coscienza prima della coscienza: «Esplorare la mia esperienza, raccontandola per cercare di trovare le radici del mio esistere è

¹⁶ PFM, p. 34.

già un procedimento di oggettivazione che distingue tra presente e passato, tra l'io immediato ed il me che è mediato come oggetto»¹⁷.

La dimensione originaria dell'esperienza è tema comune a Lévinas e ad Henry come a Piovani. Nonostante partano da posizioni teoretiche completamente differenti, identificano tutti tale esperienza nel non-intenzionale. Questa convergenza non è casuale, poiché scaturisce dal tipo di soggettività che essi tematizzano con accenti teorici impegnati a sottolinearne la pura *passività* nella fase di costituzione. Questa non è certamente riconducibile all'oziosità o all'inerzia; parlare di passività per Piovani, Lévinas o Henry è analizzare il non-più (morte) e il non-ancora (datità originaria), accertando, così, i limiti della filosofia heideggeriana dell'«essere per la morte». Il tema è inteso da Lévinas fin da *Il tempo e l'Altro* come esperienza nella quale il soggetto sperimenta una passività radicale.

Criticando le analisi di *Sein und Zeit*, tese a includere la morte in un progetto di comprensione, Lévinas sostiene che la soluzione prospettata da Heidegger impone di abbandonare il piano della passività, obliando, di conseguenza, il carattere originario di quell'evento. Le osservazioni di Henry si muovono nella stessa direzione, sottolineando che l'anticipazione della morte è un progetto del *Dasein* di appropriarsi della morte e, quindi, come tale misconosce la passività del soggetto. Piovani – come già distesamente richiamato – si interrogava sulla

¹⁷ PFM, p. 32. Ancora, nell'opera postuma, si legge: «Io vorrei che il mio vero essere, in quanto perfetto coincidesse con la razionalità; invece mi trovo ad essere esistente in una originarietà impenetrabile e ambigua nelle sue radici» (OA, p. 50).

morte come non-più e non-ancora, concordando con le critiche dei filosofi francesi in *Oggettivazione etica e assenzialismo*, laddove osservava acutamente che la prospettiva heideggeriana allontanava l'*inesistenza* dall'*interezza dell'esistenza*. Legando in un nodo indissolubile dimensione originaria e morte, «l'inesistere non è solamente alla fine dell'esistere, ma anche prima dell'esistere, non prima, a rigore, temporalmente nel localizzabile»¹⁸. Nell'inesistenza come assenza, c'è tutta l'ontologia negativa del pensatore napoletano che, superando ogni forma di ontologia classica, cede ad una filosofia dove tra l'inesistere e l'esistere è compreso un arco temporale durante il quale il soggetto animato dalla tensione a vivere si espande personificandosi.

Un'altra indiretta tensione tra Piovani e i fenomenologi francesi è possibile circoscriverla alla fondamentale questione della temporalità che è l'orizzonte proprio delle accomunanti domande teoriche circa l'originaria struttura della coscienza e l'intenzionalità della sua vita spirituale. Anche in tale prospettiva si ravvisa l'oltrepassamento della fenomenologia husserliana da parte tanto di Lèvinas ed Henry quanto di Piovani. Per quest'ultimo la struttura della soggettività è il tempo. L'uomo è impegnato in una vera e propria vicenda esistenziale che si svolge tra i limiti invalicabili del nascere e del morire; la trama che gli dà consistenza è temporale¹⁹. Il soggetto non può prendere il qui e

¹⁸ OA, p. 136.

¹⁹ G. Lissa, *Posizioni e Trasposizioni etiche*, Napoli, Morano, 1989, p. 18-19.

l'ora come un rifugio protettivo da cui respingere gli slanci trasformativi della vita: si tratta di punti di un fluire cui l'esistente, mosso dal coraggio di vivere, non può sottrarsi. L'esistenza non è se non si esistenzializza, fuori del divenire e delle sue accidentalità ineliminabili non diviene. Il soggetto, infatti, solo nel confronto con la sua finitezza può dar corso al suo vivere e permettere alla temporalità che lo costituisce di ordire una trama in cui, raccolto nella propria interiorità e rapportato liberamente alle sue possibilità formative, si pone quale principio vero e proprio della *differenza*, differenza dalla trama di un tempo uniforme su cui imprime un nuovo inizio e un nuovo, diverso ordine. E' così che il terreno della temporalità diviene terreno di storicità come situazionalità, di una storia che non è storia universale ma tessuto di bisogni, speranze, aspirazioni dove l'azione dà consistenza e forma al divenire stesso del soggetto. Il tempo è la struttura della soggettività, segnando il passaggio da un non-voluto (che è la mia prima intuizione, *Urimpression*) al mio essermi voluto, alla consapevolezza della mia esistenza.

Il tempo – ha osservato Masullo – non è un volgersi al “non più” o “non ancora” del fondamento; ma nel volgersi-al-non-più e nel volgersi-al-non-ancora, è un lasciare che vi si nasconda, sparisca il fondamento. (...) Ora come il nascondersi del fondamento è la temporalizzazione, il volgersi-al-non-più e il volgersi-al-non-ancora, così la ricerca del fondamento perduto si orienta o verso un “non più” assolutamente primo, o verso un “non ancora” assolutamente ultimo. Ci si orienta insomma o verso la *nascita* o verso la *morte*²⁰.

Alla base di tutto l'edificio della fenomenologia trascendentale di Husserl, la temporalità diventa il problema spartiacque per quei pensatori che,

²⁰ Così A. Masullo. *Il fondamento perduto*, cit., p. 27.

confrontatisi con essa, ne prendono le distanze, approdando, come Piovani, allo 'storicismo esistenziale', Lévinas a una fenomenologia eterodossa ed Henry a una 'fenomenologia materiale'. Il problema segnò la frattura tra Husserl e Heidegger poiché se per il primo il fenomeno del senso non è stato determinato dalla storia, perché il tempo e la coscienza restano 'sintesi passiva' di una condizione interna e profonda che non è più essere, per Heidegger, al contrario, il senso è condizionato da qualcosa che è già stato. L'intimità del senso al pensiero risulta dal compimento della storia, la cui introduzione al fondo della vita mette in secondo piano l'*evidenza* propria della riduzione trascendentale. E, non a caso, è questo il motivo per cui Piovani rivaluta Heidegger rispetto ad Husserl: «La storicità di ciascuno, individuata da Heidegger nell'essenzialità e nella temporalità di ogni esistente, proprio per questa suggerita visione della totalità non sconfessa ma conferma l'individualismo universalistico dello storicismo»²¹.

Le considerazioni sulla temporalità che Lévinas formula nelle prime opere (*Dall'esistenza all'esistente* e *Il tempo e l'Altro*) mostrano una decisa presa di distanza dalla posizione heideggeriana. In particolare, attraverso l'analisi fenomenologica di determinati vissuti (la fatica, la pigrizia, il gioco), si tematizza l'assoluta specificità dell'istante: «Cominciare veramente significa cominciare possedendosi in modo inalienabile. Significa non poter tornare

²¹ CSCM, p. 117.

indietro, imbarcarsi rompendo gli ormeggi»²². Il filosofo francese si impegna in una «fenomenologia del concreto», per fare emergere l'istante, inteso come fondamento originario del tempo; anzi, più precisamente, l'istante in quanto cominciamento assoluto come ciò che si sottrae al fluire del tempo. L'obiettivo è di non pensare alla temporalità originaria quale flusso omogeneo, secondo l'immagine dello «scorrere di un fiume», considerandola piuttosto come scarto, rottura, evento indeducibile in seno alla durata. Il tempo è strettamente correlato al soggetto, a tal punto che Lévinas fa coincidere l'istante con la nascita del soggetto: «“Presente”, “io”, “istante”»: sono tutti momenti di un evento unico», nel senso che «il presente è il compiersi di un soggetto. Spezza la durata in cui è preso»²³. L'indeducibilità dell'istante è l'irriducibilità dell'individuo a ogni orizzonte di comprensione totalizzante. L'atto è la decisione del soggetto di assumere l'esistenza, di farsi carico dell'esistere, e quindi di porsi come soggetto: «Assumendo l'istante ci impegniamo nell'irreparabile dell'esistere»²⁴.

L'individuo di Piovani compie, in autonomia speculativa e con originali *posizioni e trasposizioni etiche*, un cammino in parte simile, accettando il suo non essersi voluto, scegliendo di volersi e di volersi espandere diventando 'oggetto soggettificato': «Nell'esistenza, l'oggetto si è liberato dalla propria mera oggettività grazie alla volontarizzazione della decisione esistenziale

²² E. Lévinas, *Dall'esistenza all'esistente*, tr. it. F. Sossi, Genova, Marietti, 1986, p. 21.

²³ Ivi, pp. 73. «Il punto di partenza per comprendere la funzione dell'istante risiede proprio nella sua relazione del tutto particolare con l'esistenza, la quale ci legittima a credere che l'istante sia per eccellenza la realizzazione dell'esistenza» (ivi, p. 69).

²⁴ Ivi, p. 31.

realizza paradossalmente la propria soggettività oggettivandosi»²⁵. La filosofia moderna, invece, ha sempre compreso l'istante in funzione del tempo, in quanto il primo risulta essere un'astrazione rispetto al divenire omogeneo della durata: «É infatti proprio a partire dal tempo che la filosofia, nel corso della sua storia, ha sempre compreso l'istante»²⁶. In tal senso l'istante può essere pensato solo in relazione ad altri istanti, vale a dire introdotto da un istante passato e premessa di uno futuro. Ma per Piovani come per Lévinas l'istante, invece, è nascita, autonomia piena, fonte del suo statuto paradossale:

Ciò che comincia ad essere non esiste prima di essere cominciato e tuttavia ciò che non esiste ancora deve nascere da se stesso attraverso il proprio cominciamento, deve venire a sé senza partire da nessun luogo. È il paradosso stesso del cominciamento che costituisce l'istante²⁷.

L'inizio non ha un punto di partenza, un istante che lo preceda, ma il punto di partenza si identifica con il punto d'arrivo come suo contraccolpo. «Intorno al nucleo primario – scrive Piovani nell'opera postuma – della scelta per l'esistenza si avvicendano e sovrappongono atti tendenzialmente difensivi e conservativi orientati a guardarsi dalle insidie esistenziali»²⁸. L'esistenza è una costruzione continua che parte proprio dalla sua accettazione, segnata dal

²⁵ OA, p. 53.

²⁶E. Lévinas, *Dall'esistenza all'esistente*, cit., p. 67. Ciò non significa che Aristotele, Bergson, Heidegger abbiano pensato il tempo come composto da istanti, tuttavia «sia che venga colto come complemento dialettico dell'intervallo, o come sguardo laterale sulla durata, o, ancora, come ciò che sorge nello slancio verso il futuro ma che si è già piegato sotto il peso del passato, in tutta la filosofia moderna l'istante trae la propria significazione dalla dialettica del tempo; non ha una dialettica propria» (*ibid.*).

²⁷Ivi, p. 69.

²⁸ OA, p. 52.

passaggio dall'assenza all'esistenza. Il tutto per la costruzione della persona-personalità che è un personalizzarsi, un espandersi in un movimento temporale per cui ogni soggetto non rinuncia a cercarsi e cercare l'altro che nello stesso istante compie il medesimo movimento di espansione. L'espansione personalitaria è costitutivamente legata al tempo e ineludibile nell'individuazione dei *principi di una filosofia della morale*: «Valutata nella sua esistenza, non abbandonata a nessun ordine etico-ontologico, la condizione morale, si caratterizza per il suo stato di permanente tensione, che già in sé è la testimonianza di un tendere-a e indica un'assenza che ambisce a essenzializzarsi»²⁹.

Anche Lévinas esplicita, a suo modo, la questione:

Come comprendere allora la soggettività senza tuttavia porla al di fuori del divenire? Riconsiderando il fatto che gli istanti del tempo non sono tali a partire dalla serie infinita da cui sorgono, ma possono anche essere tali a partire da se stessi. Per l'istante questo modo d'essere a partire da se stesso, di rompere con il passato da cui viene, è il suo essere presente. L'istante presente costituisce il soggetto il quale si pone contemporaneamente come padrone del tempo e come implicato in esso³⁰.

La soggettività in Piovani è nella dimensione costitutiva della temporalità: il passaggio da uno stato all'altro, la scelta di volersi avvengono in un momento che segna la fine della non intenzionalità della coscienza. La ricerca della natura del non-voluto, la questione del tipo di vissuto in gioco fanno nascere

²⁹ PFM, p. 242.

³⁰ E. Lévinas, *Dall'esistenza all'esistente*, cit., p. 90.

l'interrogativo su come si possa parlare di *vissuto* prima ancora di essere animati da intenzionalità. Il che non conosce risposte nell'impianto fenomenologico husserliano che, facendo riferimento alla 'ritenzione', risolveva il problema, sottolineando che solo in linea teorica possiamo separare l'*Uripresion* dalla ritenzione, l'unico modo in cui può venire a presenza l'impressione originaria: «É il paradosso di una presenza che è originariamente un'assenza, di una coscienza (del presente) *in primis* "incosciente", di una coscienza che è coscienza solo nella ritenzione, quindi come già passata»³¹. Tale nodo problematico viene risolto da Lévinas con il ricorso ai temi del «passato immemorabile» e della «genesì spontanea», utili a identificare «un passato irriducibile ad un presente che esso sarebbe già stato. Un passato senza referenza a una identità»³². Si tratta della dimensione anteriore a ogni possibile recupero da parte del soggetto; è l'anteriore della responsabilità per l'altro, non sottomessa a una presa di coscienza, a una decisione del soggetto. Il *passato immemorabile* non è mai presente e non lo è mai stato; in quanto essere presente implicherebbe che l'obbligo, l'ingiunzione della responsabilità per altri sarebbero recuperabili dalla memoria, da un atto di rappresentazione e di dominio del medesimo sull'altro. Queste argomentazioni rendono più comprensibile il rifiuto della *ritenzione*, di un esercizio di recupero del passato nell'identità di una memoria. Nell'impressione originaria Lévinas vede

³¹ Così V. Perego, *op. cit.*, p. 45.

³² E. Lévinas, *Diacronia e rappresentazione*, in *Tra noi. Saggi sul pensare all'altro*, tr. it di E. Baccharini, Milano Jaca Book, 1998, p. 205.

l'assoluta novità, l'istante irriducibile al flusso. L'*Urimpression*, però, non viene prodotta, nasce per *genesis sponatanea*: è genesi originaria, creazione originaria e non esito di uno sviluppo, «non ha alcun seme»³³. In tale concezione il soggetto si individualizza nella sensibilità ante-predicativa: «l'*Urimpression* è l'individuazione del soggetto»³⁴. Nel «qui e ora» dell'impressione originaria l'attività del soggetto (la nascita) si identifica con la passività³⁵.

In una prospettiva diametralmente opposta Henry individua nell'*Urimpression* l'assoluta immanenza del soggetto, il coincidere con sé della coscienza il *pathos* originario della vita. Se per Henry l'*Urimpress* è la presenza della coscienza, per Lévinas è in gioco la sua *interruzione*. Le posizioni di entrambi i pensatori francesi possono utilmente essere confrontate con quelle piovaniane soprattutto nella critica di motivi teorici fondamentali della fenomenologia: l'intenzionalità, l'apparire come presupposto originario, il mondo come orizzonte trascendentale. L'*Urimpression* è proprio ciò che consente di superare tali motivi e di tematizzare un originario dell'esperienza che è non-intenzionale, che non appare e che decostruisce ogni orizzonte trascendentale.

³³ E. Husserl, *Per la fenomenologia della coscienza interna del tempo* (1893-1917), tr. it. di A. Marini, Milano, F. Angeli, 1985, p. 124.

³⁴ E. Lévinas, *Scoprire l'esistenza con Husserl e Heidegger* (1967), tr. it. di F. Sossi, Milano, R. Cortina, 1998, p. 134.

³⁵ «Il tema della dimensione hyletica dell'esperienza dell'*Urimpression* viene individuato dai filosofi francesi come il luogo critico in cui la fenomenologia husserliana ha fatto intravedere la possibilità di andare oltre se stessa. L'impressione originaria viene vista da Lévinas come la tematizzazione dello scarto insuperabile di ogni esperienza la quale si trova già da sempre abitata da un'alterità, da un'esteriorità, da una trascendenza irriducibile» (così V. Prego, *op. cit.*, p. 63).

Un'altra questione che può essere considerata in tale confronto è riferibile alla struttura di ricettività del *Dasein*, emersa nell'interpretazione heideggeriana di Kant. Per entrambi i pensatori francesi - che propongono una soggettività priva di intenzionalità – lo Heidegger di *Kant e il problema della metafisica* non riesce a liberare la propria teoresi di residui ontologizzanti. In particolare nell'analizzare la prima edizione della *Critica della ragion pura*, in cui l'«immaginazione trascendentale» è caratterizzata da una radice comune di sensibilità e intelletto, il filosofo friburghese, constatando la subalternità del pensiero all'intuizione, vede un'anticipazione della struttura della finitezza dell'esserci. Il *Dasein* sembra mostrare una passività nei confronti del darsi dell'essere, ma essendo l'immaginazione trascendentale il luogo dove si intuisce la manifestazione dell'essere, quella passività non è completamente tale, giacché attribuisce al soggetto un 'alveolo di nulla' che lo apre ad una sfera ontologica³⁶. Piovani nell'operare lo «smontaggio dell'io», dopo aver liquidato l'*epochè* fenomenologica come «la tentata depurazione dell'esperienza dalla attualità esistenziale», offre un'acuta analisi del testo di Heidegger. In esso la “rammemorazione” non è altro che «il principale atto ontologico, fondamentale nella metafisica dell'esserci, in quanto fondazione della metafisica». Il filosofo di Friburgo, pur di non cedere alle prospettive psicologiche o antropologiche, reimposta la costruzione dell'esserci come ontologia, abbandonando le formulazioni di *Sein und Zeit*: «Qui l'esistenza

³⁶ Ivi, p. 79.

appare mistificata; qui appaiono i sottintesi presenti in Essere e Tempo, secondo cui la “natura dell’esserci consiste nella sua esistenza”»³⁷.

L’incondizionato fenomenologico o più precisamente, pre-fenomenologico, cui approdano Lévinas e Henry, pur essendo denominato in modo radicalmente diverso sul piano ontico (per Lévinas l’alterità dell’altro, per Henry l’auto-donazione immanente della vita), è configurato secondo analoghe categorie “ontologiche”, generando una concezione che individua nella passività la dimensione originaria del soggetto. Piovani, invece, per fondare la sua deontologia deve tracciare una strada per un «esistente che non ha fondamento perché si fonda»; e la trova nella «scelta esistenziale, che è ripulsa dell’inesistente, non paventa l’antinomico perché ne vive. (...) D’altro canto, l’ambivalenza è nella stessa struttura (..) dell’esistente come volente non volutosi»³⁸. Riprendendo la tematica dell’*assenza* e, confrontandosi ancora una volta con Heidegger, egli cerca di «tematizzare in maniera radicalmente nuova il problema del non-essere»³⁹. Il che può avvenire tenendo conto direttamente e indirettamente delle tracce di una riflessione teorica matura nel *Dell’essenza della verità* pubblicato nel 1943 ed esito di una conferenza tenuta durante il corso universitario di Friburgo nel semestre invernale del 1929-1930, immediatamente successivo alla stesura di *Che cos’è metafisica?*. Heidegger affronta per la prima volta il tema dell’*abbandono al nulla*, aprendo la

³⁷ PFM, pp. 23, 25.

³⁸ Ivi, 232, 229.

³⁹ Ivi, p. 229.

manifestazione del vuoto dell'essere, attraverso la condizione della noia profonda. A soli due anni dall'edizione di *Essere e tempo*, espone la “svolta” (*Kehre*) al di là dell'ente, manifestantesi nella temporalità dell'essere che l'opera capitale del '27 aveva progettato senza portarla a compimento. La trattazione *Dell'essenza della verità* segna uno sviluppo teorico rispetto a *Essere e Tempo* per la nuova disposizione del pensiero a mettersi alla prova, partendo da un mutato riferimento all'essere. Il termine *verità*, inteso nel suo senso più rigorosamente originario, rientra nella costituzione fondamentale dell'esserci. *Verità*, in senso primario, significa non l'*essere-scoperto*, quale condizione dell'ente intramondano (e, perciò, vero solo in senso secondo), bensì l'*essere scoprente*, l'*attività*, lo scoprire *progettante dell'esserci*. Col mutamento di prospettiva ad essere abbandonata è proprio l'impostazione che attribuisce all'esserci un ruolo fondativo in relazione allo scoprimento, per assegnare al *logos* apofantico il compito di instaurare un rapporto con l'ente e produrne la manifestazione. Il dato nuovo che può interessare a Piovani è che tale compito non viene più investito di un carattere “autonomo” ma colto alla radice come un “potere”, possibile soltanto se si fonda in un essere libero per l'ente in quanto tale. Dal che discende che il *logos* apofantico come asserzione è possibile soltanto dove vi è libertà: «L'essenza della verità si disvela come libertà»⁴⁰. Heidegger insiste sul termine *Gelassenheit* (abbandono) che

⁴⁰ M. Heidegger, *Sull'essenza della verità*, a cura di G. D'Acunto e G. Traversa, Roma, Armando ed., 1999, p. 46. «Ciò non significa – osserva Chiodi – affidare la libertà all'arbitrio dell'uomo perché la libertà non è proprietà dell'uomo. Essa consiste nel lasciar essere l'ente come l'ente che esso è. Lasciare che l'ente esca dal suo essere nascosto. Questo è il significato con cui i Greci chiamavano àleteia. Il

rappresenta la cifra del mutato riferimento all'essere, un nuovo rapporto ontologico, non più chiuso nello stretto giro dell'apertura della trascendenza e del progetto del *Dasein*, ma in grado di stringere in un unico "abbraccio" tanto la disposizione remissiva dell'uomo nei confronti di ciò che si manifesta quanto l'evento veritativo dell'essere che si offre attraverso una manifestazione pre-predicativa o una verità pre-logica precedente ogni atteggiamento scoprente l'esserci. Essa ha il carattere vincolante di quell'"accadere" che Heidegger definisce appunto come essere-libero o libertà.

A questo proposito – scrive Piovani – si potrebbe ripetere ciò che dice Heidegger: "Così intesa, la non-essenza è un'essenza pre-essenziale" (...). *Essere e Tempo* - che non esclude di poter raggiungere, al di là dell'esserci, un essere senza mancanza - attira il sospetto che tutta «l'ontologia» dai Greci fino a Cartesio e a Kant, sia stata un' "ontologia difettiva". Per essere veramente se stesso, l'*essere* deve essere caratterizzato dall'autosufficienza: dalla *non bisognosità*⁴¹.

La filosofia occidentale, dunque, difetta, perché prigioniera dell'essere come latenza. Il decisivo tradimento dell'appartenenza dell'essere a sé è stato perpetrato da Platone. Piovani può riprendere la lezione di Heidegger in base alla quale il grande filosofo greco sarebbe il responsabile della duplice concezione dell'essere; da un lato l'idea, dall'altro la realtà intesa come copia dell'idea originale, di cui il vero essere e il non-essere sono le biforcazioni su cui si è innestato l'intero pensiero filosofico occidentale. Il mondo dell'iperuranio platonico rappresenta l'illusione che gli uomini hanno di

lasciar-essere, in quanto esporsi alla rivelazione dell'ente, è l'ex-esistere» (P. Chiodi, *L'ultimo Heidegger*, Torino, Taylor 1960, ivi, p. 67).

⁴¹ OA, p. 127.

realizzare una perfezione che non possiedono, di far fronte al negativo dell'esistenza, alla ricerca di un lieto fine conclusivo e rassicurante. Il torto di Platone, secondo Piovani, è stato quello di non affermare la difettività dell'esistere:

Il fondamento dell'esistere è la difettività. Il vero torto di Platone è stato quello di non sostenere questa tesi con "idealismo" interamente coerente, con esplicito idealismo negativo. L'essenza di ogni realtà fenomenica è l'assenza⁴².

L'idea è rivelazione della mancanza nell'esistenza che non può realizzarsi completamente coincidendo con l'inattengibilità dell'essere; è solo monito al divenire continuo: «La sua struttura ontologica è letteralmente de-ontologica in quanto letteralmente deficitaria»⁴³. Se l'idea diventa modello, la «cosa», o copia dell'idea, propriamente non è, ma partecipa dell'essere. Essa, altera sempre l'idea col realizzarla, con l'incarnarla nella materia. Dunque, le cose non sono, ma partecipano dell'essere. L'abisso tra l'idea intesa come prototipo (l'originale) e il non-essente vero e proprio è così scavato:

Il significato heideggeriano di Platone è ricerca di un altro fondamento, all'esistenza: a rigore, è tentato rinnovamento di una metafisica positiva che la critica plurisecolare esercitata dalla filosofia, messa radicalmente in evidenza da Nietzsche, ha mostrato impossibile. Il fondamento dell'esistenza è la *difettività*. (...) La molteplicità dei fenomeni si ordina e si oltrepassa grazie all'unità, che è caratteristica dell'essere, perché si può tendere all'uno, ma non raggiungerlo. L'uno aiuta i molteplici a realizzarsi nelle loro determinate

⁴² Ivi, p. 129.

⁴³ Ibid.

individualità perché è in quanto non è. (...) La *verità* di ogni cosa non è possesso ma ricerca⁴⁴.

L'ontologia negativa non può risolversi in «ontologia neo-sostanzializzante perché la sua autentica negatività le è garantita dall'irrisolto perdurare della tensione esistenziale»⁴⁵. Esiste un valore *inimitabile* dell'esistenza di ognuno che Piovani riconosce essere stato rivendicato dalle filosofie dell'esistenza. Particolare attenzione è dedicata a Merleau-Ponty «come a colui che, equidistante dal tentato purismo espositivo di Husserl e dal facile polemicismo di Sartre, aveva qualcosa di suo da dire tra fenomenologia ed esistenzialismo»⁴⁶. Egli più di Husserl e di Heidegger «ha colto il carattere della filosofia contemporanea nella volontà di trovare dentro l'uomo ciò che è umano, più che umano»⁴⁷.

Con Merleau-Ponty Piovani condivide, innanzitutto, le implicazioni del nesso dialettico. Il filosofo francese chiama dialettica sia il movimento del *pensiero* che esprime l'appartenenza reciproca di termini contraddittori per l'intelletto (soggettivo e oggettivo, finito e infinito, positivo e negativo), sia il movimento dell'*essere*, cioè del reale stesso, fatto di continui passaggi l'uno nell'altro di momenti opposti⁴⁸. Da tale punto di vista non ha senso chiedersi se la dialettica sia nella realtà o nella coscienza; ciò che al contrario costituisce il nocciolo della dialettica è il luogo di incontro dell'uomo e del mondo. La dialettica è la vita, è il movimento del

⁴⁴ Ivi, pp. 129, 130.

⁴⁵ PFM, pp. 243-244.

⁴⁶ SC, p. 39.

⁴⁷ CSCM, p. 90.

⁴⁸ Cfr P. Dupond *Le vocabulaire de Merleau-Ponty*, Paris, Ellipses 2001, p. 41 e sgg.

fenomeno in senso fenomenologico, dove si incontrano e si legano l'essere e l'esperienza dell'essere; è il «pensiero all'opera» nell'essere che lo circonda. Da qui l'esigenza di prendere le distanze dalla tradizione, di *creare* un nuovo lessico, partendo dall'espressione iperdialettica e con ciò confermando l'espressione creatrice del linguaggio. Portavoce di un rapporto col mondo, esso deve necessariamente essere linguaggio "creatore", da inventarsi momento per momento, senza affidarsi solo ai significati prestabiliti. Il rischio della dialettica è di credere di essere conoscenza assoluta dell'essere, stabilendosi in enunciati o tesi fisse, e di diventare così *cattiva dialettica*:

La cattiva dialettica comincia quasi con la dialettica; l'unica buona dialettica è quella che critica sé stessa e si supera come enunciato separato: è l'iperdialettica (...). Ciò che chiamiamo iperdialettica è un pensiero (...) capace di verità, poiché considera senza restrizioni la pluralità dei rapporti e ciò che si è chiamato ambiguità. (...) La buona dialettica è quella che è cosciente del fatto che ogni *tesi* è idealizzazione, che l'Essere non è fatto di idealizzazioni o di cose dette, come credeva la vecchia logica, ma di insiemi legati, il cui significato non è mai se non come tendenza, in cui l'inerzia del contenuto non permette mai di definire un termine come positivo, un altro come negativo e tantomeno un terzo termine come autosoppressione assoluta del secondo. Ecco il punto da tener presente: che la dialettica senza sintesi di cui parliamo, non è però lo scetticismo, il relativismo volgare, o il regno dell'ineffabile⁴⁹.

In secondo luogo, la dialettica quale elemento fecondo del filosofare, non è propria né del pensiero né del reale, configurandosi come dialettica *carnale*. Essa si rivolge allo strato antepredicativo che costituisce il fulcro delle riflessioni merleau-pontiane e illumina sulla nostra apertura o sul nostro contatto col mondo. È per questo che la dialettica costituisce l'*andamento* del pensiero filosofico

⁴⁹ M. Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, Paris, Gallimard, 1964 (tr. it. di A. Bonomi, Milano, Bompiani, 1969), pp. 127-128 (d'ora in poi si cita con la sigla LVLI).

dell'Essere, perché essa è «il pensiero al lavoro nell'Essere o a contatto con l'Essere»⁵⁰. Questa dialettica, informulata e informulabile, è il movimento stesso del *luogo* dove si incrociano l'essere e l'esperienza che io ne faccio; ma, osserva Merleau-Ponty, «il genere di essere al quale essa si riferisce, e che poco fa noi tentavamo di indicare, non è infatti suscettibile di designazione positiva. Esso abbonda nel mondo sensibile, ma a condizione che questo mondo sia stato spogliato di tutto ciò che le ontologie vi hanno aggiunto»⁵¹. Il movimento dialettico è sì appartenente all'essere e coincide per questo con l'ontologia, ma solo dell'essere non tematizzabile dall'intelletto o dalla coscienza, che si trova come esito della descrizione del *corpo* e della *percezione*:

Ciò che cerchiamo - dice Merleau-Ponty - è una definizione dialettica dell'essere, che non può essere né l'essere per sé, né l'essere in sé, (...) che deve ritrovare l'essere prima della scissura riflessiva, attorno a essa, nel suo orizzonte, non fuori di noi e non in noi, ma dove i due movimenti si incrociano, dove «c'è» qualcosa⁵².

Dagli esiti di questa originale meditazione Piovani può leggere e condividere ne *Il visibile e l'invisibile* la critica all'hegelismo laddove l'autore osserva:

La cattiva dialettica (hegeliana) (...) impone una legge e una cornice esteriori al contenuto, e restaura a proprio vantaggio il pensiero predialettico. (...) La cattiva dialettica è quella che

⁵⁰ Ivi, p. 124.

⁵¹ *Ibid.*

⁵² Ivi, pp. 127-128.

crede di ricomporre l'essere in virtù di un pensiero tetrico, di un aggregato di enunciati, attraverso tesi, antitesi e sintesi⁵³.

Le visioni del mondo hegeliana e marxiana risultano antidialettiche, perché pretendono che le leggi del divenire siano espresse e codificate in enunciati universali. Questi risultano insufficienti a inglobare la contraddittorietà di ciò che vorrebbero descrivere, perché sottostanno alle leggi razionali che fissano la “direzione” del divenire del reale invece di lasciarsi prendere dai suoi infiniti aspetti. Sono l'imposizione artificiosa della razionalità al processo del divenire e la formulazione della dialettica in *leggi*, a creare la teleologia che induce alla realizzazione da un lato dello Spirito assoluto e dall'altro del comunismo.

Nei *Principi* la polemica anti-hegeliana ha toni e contenuti non dissimili: «La *dialettica* di Hegel è una falsa dialettica perché è una logica del logotriofante»⁵⁴. E, come Piovani, Merleau-Ponty prende le distanze da ogni forma di idealismo: «Questo movimento è assolutamente distinto dal ritorno idealistico alla coscienza, e l'esigenza di una descrizione pura esclude sia il procedimento dell'analisi che quello della spiegazione scientifica». La riduzione fenomenologica ha l'ambizione di far apparire un mondo così come è, percepito dall'individuo, fondando il possibile sul reale. Nella fenomenologia sia ortodossa che eterodossa c'è con Kant e il superamento del criticismo. La concezione di intenzionalità estende il concetto di *intellezione*

⁵³ Ivi, pp. 127-128.

⁵⁴ PFM, p. 221.

pura: «Che si tratti di una cosa percepita, di un avvenimento storico o di una dottrina, - osserva Merleau-Ponty - *comprendere* significa riaffermare l'intenzione totale (...) l'unico modo di esistere che si esprima nelle proprietà della pietra»⁵⁵.

Compito del filosofo è, quindi, adottare il movimento dialettico del reale, senza mai tematizzarlo, senza trasformare la dialettica in sapere *sulla* dialettica. Merleau-Ponty rivendica, allora, la dimensione pratica della filosofia che non è una *dottrina* ma un contatto col mondo. La filosofia «iperdialettica» realizza un'*adesione* al mondo e alla verità che non sfugge alle ambiguità dell'essere e all'infinita pluralità delle sue manifestazioni. Interroga, perciò, l'ombra delle cose, la loro distanza dallo sfondo, lo scarto che creano l'una con l'altra, che si trova l'accesso per quello che Merleau-Ponty chiama l'essere "bruto" o "verticale". Quest'ultimo è l'essere pre-teoretico che viene prima di ogni conoscenza; è il mondo "selvaggio" al quale siamo aperti col nostro corpo nella *fede percettiva*; mondo che la filosofia di Merleau-Ponty si propone di descrivere senza avvalersi della conoscenza del "mondo oggettivo" né dell'universo del sapere, perché «la scienza presuppone la fede percettiva ma non la illumina»⁵⁶. Nel contatto con la realtà primordiale il filosofo teorizza la profonda partecipazione dell'uomo al fenomeno della vita. Il pensiero che porta all'espressione questo contatto originario non deve essere né onnicomprensivo né totalizzante, ma in grado di «differenziare e di integrare in un unico universo i doppi o anche i molteplici

⁵⁵ FP, pp. 17, 27-28.

⁵⁶ Ivi, pp. 277, 30.

sensi, così come già Eraclito faceva vedere le direzioni opposte coincidenti nel movimento circolare»⁵⁷. Si prospetta, così, una situazione ai limiti della dicibilità e della pensabilità, in cui la riflessione, ricercando le proprie origini, si trova davanti a uno specchio che invece di rifletterne l'immagine, le rappresenta un'immagine che non avrebbe mai pensato di poter riconoscere: quella del mondo. Ma come può la riflessione parlare di un irriflesso? Il primo passo del filosofo consiste nella decisione di voler descrivere tale enigma, senza l'esigenza di risolverlo, poiché risolverlo vorrebbe dire costituirlo e scioglierlo, mentre esso è irrisolvibile, indica il senso e la struttura ultima della nostra esistenza:

L'analisi riflessiva crede di seguire a ritroso il cammino di una costituzione preliminare e di raggiungere nell'uomo interiore, come dice Sant' Agostino, un potere costituente sempre identico a se stesso. Così la riflessione rimuove se stessa e si ricolloca in una soggettività invulnerabile, al di qua dell'essere e del tempo. Ma questa è un'ingenuità, o se si preferisce, una riflessione incompleta che perde coscienza del proprio cominciamento. Ho iniziato a riflettere, e la mia riflessione e riflessione su un irriflesso e non può ignorare se stessa come evento, quindi essa appare ai suoi stessi occhi come una autentica creazione, come un *mutamento di struttura della coscienza*, e le spetta riconoscere, al di qua delle proprie operazioni, il mondo che è dato al soggetto perché il soggetto è dato a se stesso. Il reale è da descrivere, e non da costruire o costituire. Ciò significa che non posso assimilare la percezione alle sintesi che appartengono all'ordine del giudizio, degli atti o della predicazione⁵⁸.

Nel momento in cui alla riflessione si chiede di render conto del contatto originario con il mondo, cioè di replicare sul piano del linguaggio il contatto muto con le cose

⁵⁷ Ivi, p. 123.

⁵⁸ Ivi, tr. it., Milano, Bompiani, 2009, p. 19.

che fonda il nostro essere al mondo, emerge un problema: la riflessione si scopre improvvisamente impura, letteralmente figlia del mondo e, quindi, prigioniera di un enigma. E, tuttavia, nello stesso momento, il problema finisce con l'essere dichiarato falso. L'unico compito della riflessione, se vuole poter aprire un'indagine autentica sul rapporto che lega coscienza e mondo, è già assolto nel momento in cui essa si volge alle proprie origini, ossia illuminando il circolo che si realizza tra la natura e il pensiero. La riflessione che intende mettere in luce l'esperienza originaria che facciamo del mondo e il legame che lega mondo e coscienza è una riflessione su un irriflesso: l'irriflesso sarebbe l'istante in cui facciamo tutt'uno con il mondo nell'esperienza che ne abbiamo. Con ciò si apre la possibilità di un'indagine fenomenologica che esamini il *mutamento di struttura della coscienza* provocato dall'atto di riconversione dello sguardo di una riflessione che non ignora la propria genesi. Il primo passo dell'analisi fenomenologica della percezione consisterebbe nel re-imparare a vedere il mondo. Sarebbe questa la funzione della *riduzione fenomenologica* che Merleau-Ponty descrive nei seguenti termini:

Proprio per il fatto che siamo da parte a parte rapporto al mondo, per noi la sola maniera di rendercene conto e di sospendere questo movimento, di negargli la nostra complicità, o ancora di metterlo fuori gioco. Non perché si rinunci alle certezze del senso comune e dell'atteggiamento naturale - viceversa esse sono il tema costante della filosofia -, ma perché, appunto come presupposti di ogni pensiero, esse "sono ovvie", passano inosservate, e perché, per risvegliarle e farle apparire, dobbiamo astenercene per un istante⁵⁹.

⁵⁹ Ivi, p. 22.

Per la riflessione si tratta, innanzitutto, di sospendere l'atteggiamento naturale nei confronti del mondo, di individuare - per neutralizzarli - i presupposti di ogni pensiero del mondo, i quali - pur essendo ovvi - passerebbero nondimeno inosservati. Tale sospensione permetterebbe, in seconda battuta, a quella condizione pre-riflessiva, a quell'irriflesso contatto originario con il mondo, di apparire e quindi divenire oggetto dell'analisi fenomenologica della vita della coscienza, ossia dell'analisi non di come il soggetto costruisca il mondo né di come il mondo si dia ad un soggetto, quanto piuttosto della descrizione di come la coscienza esperisca le essenze. Quando Merleau-Ponty annuncia di voler ricercare l'*essenza* del mondo non intende ricercare come il mondo si dia alla coscienza su di un piano di idealità: «Cercare l'essenza del mondo non è cercare ciò che esso è in idea, una volta che l'abbiamo ridotto a tema del discorso, ma cercare ciò che esso è di fatto per noi prima di ogni tematizzazione»⁶⁰. La riduzione fenomenologica, quindi, permetterebbe di portare l'analisi sul piano dell'esperienza della coscienza, l'unico piano possibile, perché è quello su cui si esperisce l'enigma della co-implicazione originaria di soggetto e oggetto. Questi, che sono i due termini del rapporto percettivo, vengono profondamente investiti dei risultati della presa di coscienza della riflessione. Interrogandosi quindi anche sul senso e sul valore dei termini soggetto e oggetto:

⁶⁰ Ivi, p. 25.

Ma da dove ricavano il loro senso le parole stesse? La riflessione radicale e quella che mi coglie nell'atto di formare e di formulare l'idea del soggetto e l'idea dell'oggetto e che porta alia luce la sorgente di queste due idee, e riflessione non solo operante, ma anche cosciente di se stessa nel suo operare.(...) Noi abbiamo l'esperienza di un mondo, non nel senso di un sistema di relazioni che determinano interamente ogni evento, ma nel senso di una totalità aperta la cui sintesi è interminabile. Abbiamo l'esperienza di un Io, non nel senso di una soggettività assoluta, ma indivisibilmente disfatto e rifatto dal fluire del tempo. L'unità del soggetto o quella dell'oggetto non è una unità reale, ma una unità presuntiva all'orizzonte dell'esperienza, ed è necessario ritrovare, al di qua dell'idea del soggetto e dell'idea dell'oggetto, il fatto della mia soggettività e l'oggetto alio stato nascente, il sostrato primordiale dal quale nascono sia le idee che le cose⁶¹.

Di conseguenza esisterebbe sì il mondo in sé, ma esso non sarebbe concepibile se non come momento della totalità originaria; non sussisterebbe se non in relazione ad una coscienza. Allo stesso modo, esisterebbe la coscienza riflessiva, ma dovrebbe spogliarsi di ingenuità ed essere pronta ad ammettere la propria dipendenza dal momento irriflesso e dalla relazione originaria al mondo. La riflessione non sarebbe svincolata da quel mondo e neppure subordinata ad esso: vi sarebbe semplicemente implicata da un punto di vista interiore. In termini fenomenologici Merleau-Ponty parla di *coscienza intenzionale*, cioè sempre ed esclusivamente coscienza di qualcosa. La filosofia *riflessiva* risulta incompleta, incapace di rendere conto autenticamente della percezione così come esperita dalla nostra coscienza. Riesce difficile alla filosofia riflessiva, che ha negato l'esteriorità del rapporto tra noi e il mondo, non perdere definitivamente le tracce di questo mondo inglobandolo nell'interiorità. La filosofia riflessiva rischia di perdere le tracce del mondo, dimenticando che quel mondo è ciò in cui essa stessa come riflessione si

⁶¹ Ivi, p. 297.

origina. A giudizio del filosofo francese per comprendere fino in fondo il gioco dell'illusione e della disillusione che si realizza tra il nostro sguardo e le cose, per comprendere il senso del susseguirsi delle apparenze dinanzi ai nostri occhi, sarebbe necessaria una «superriflessione» consapevole delle proprie origini, senza aver reciso la presenza del mondo, o se lo avesse, lo avrebbe fatto solo temporaneamente, obbligata dal suo punto di vista. La *superriflessione* riafferma la presenza del mondo e l'interiorità riflessiva che lo esprime come lati contrari ma non opposti, parti di una *situazione totale* che contiene e deve spiegare la naturale ambiguità del percepire che lega la percezione e il percepito in un contatto instabile, sempre in procinto di essere destituito⁶².

Altro motivo di interesse comune è l'inesauribile ricerca del *deesse* che aveva portato il filosofo napoletano alla condivisione di alcune critiche di Merleau-Ponty alla filosofia di Sartre. Dividendo l'essere in *Per sé* e *In sé* ed opponendo l'Essere assoluto al Nulla assoluto, la dialettica sartriana non può concepire tra loro nessun contatto trasversale, ma solo distanza o coincidenza assolute⁶³: «Piuttosto che dell'essere e del nulla, sarebbe meglio parlare del visibile e dell'invisibile», suggerisce Merleau Ponty nella prefazione a *Segni*:

Il *visibile* altrui è il mio *invisibile*; il mio *visibile* è l'*invisibile* altrui; questa formula (quella di Sartre) non è da conservare. Si deve dire: l'Essere è quello strano sopravanzamento il quale fa sì

⁶² Ivi, p. 60.

⁶³ Cfr. LVII, p. 125.

che il mio visibile, quantunque non sia sovrapponibile a quello altrui, sbocchi però in esso, che essi sboccano nello stesso mondo sensibile⁶⁴.

Dall'essere al visibile, dal nulla all'invisibile: questi termini non sono contraddittori. Piuttosto che escludersi l'un l'altro, essi si affermano vicendevolmente ed è impossibile considerare un oggetto come un puro visibile, che non porti dietro di sé uno sfondo di invisibile. Così si legge in una nota di lavoro: «Il senso è invisibile, ma l'invisibile non è il contraddittorio del visibile: il visibile ha esso stesso una membratura di invisibile, e l'invisibile è la contropartita segreta del visibile, non appare che in esso»⁶⁵. Se il problema dell'essere si è trasformato in quello del visibile e dell'invisibile, bisogna sottolineare che questo passaggio non indica uno spostamento del discorso ontologico in senso soggettivistico o antropologico; né significa approdare al relativismo gnoseologico. Le due “prospettive” in gioco non devono essere considerate in termini sostanzialistici, come ciò che è presente o assente sotto i miei occhi; esse sono termini estremi all'interno dei quali si articola la manifestazione del mondo e dell'essere. Se il visibile non è semplicemente ciò che in questo momento si mostra, ma la *modalità* con cui qualcosa si mostra, allora anche l'invisibile non sarà semplice assenza. Ciò che egli interroga è «un certo rapporto del visibile e dell'invisibile, in cui l'invisibile non è solamente non-visibile (ciò che è stato o sarà visto e non lo è, o ciò che è visto dagli altri, non da

⁶⁴ Id., *Signes*, Paris, Gallimard, 1964, (tr. it. di G. Invitto, Lecce, Milella, 1971), p. 30 (d'ora in poi citato con la sigla S).

⁶⁵ Cfr. LVLI, p. 265.

me), ma in cui la sua assenza *conta nel mondo* (corsivi nostro) (...) in cui la lacuna che segna il suo posto, è uno dei punti di passaggio del “mondo”». In questa prospettiva l'invisibile non è, come il nulla, un non essere: la sua assenza è in qualche modo allo stesso tempo presenza, perché, dice Merleau-Ponty, essa «*conta nel mondo*». Nel gennaio 1960 egli annota:

Principio: non considerare l'invisibile come un *altro visibile* “possibile”, o un “possibile” visibile per un altro: significherebbe distruggere la membratura che ci congiunge a esso. Del resto, siccome questo “altro” che lo “vedrebbe”, - o questo “altro mondo” che esso costituirebbe sarebbe necessariamente legato al nostro, la possibilità vera riapparirebbe necessariamente in questo collegamento - L'invisibile è *qui* senza essere *oggetto*, è la trascendenza pura, senza maschera ontica. E in fin dei conti anche i visibili stessi sono solo centrati su un nucleo d'assenza⁶⁶.

La *presenza dell'assenza* non è altro che l'ombra la quale, pur senza essere visibile, è a suo modo presente ed è solo grazie alla sua presenza-assenza che le cose possono mostrarsi. Anche il nulla, considerato dal pensiero classico opposto al nulla, dovrebbe essere pensato a partire dalle caratteristiche dell'invisibile: non semplicemente qualcosa che c'è *ma* non si vede (questo potrebbe essere qualsiasi ente “visibile” solo con altri sensi, come un suono o un profumo), bensì qualcosa che c'è *proprio perché* non si vede. Questa riflessione sembra essere confermata da un'ulteriore nota di lavoro che porta lo stesso titolo del libro incompiuto:

Quando dico dunque che ogni visibile è invisibile, che la percezione è imperfezione, che la coscienza ha un «*punctum caecum*», che vedere è sempre vedere più di quanto si veda - non si deve intenderlo nel senso di una *contraddizione* - Non si deve immaginare che io aggiunga al visibile perfettamente definito come in Sé un non-visibile (che sarebbe solo assenza oggettiva) (cioè

⁶⁶ Ivi, pp. 277, 278.

presenza oggettiva *altrove*, in un *altrove* in sé) - Si deve comprendere che è la visibilità stessa a comportare una non-visibilità⁶⁷.

Il contatto che attraverso la percezione stabiliamo con le cose è sempre a rischio di equivoci, e si darebbero vari modi di elaborare tale ambiguità per l'ispirazione riflessiva. La tentazione, sostiene il filosofo, è quella di intraprendere il cammino della filosofia riflessiva, la quale interpreterebbe il nostro contatto percettivo con le cose come l'adeguamento di queste ultime al nostro pensiero, perdendo definitivamente la possibilità di illuminare il contatto natale con un mondo che, di diritto, precede la riflessione e la rende possibile:

Ciò che farà sempre della filosofia riflessiva non solo una tentazione, ma anche un cammino che si deve seguire, e il fatto che *essa e vera in ciò che nega*: la relazione esteriore di un mondo in se e di me stesso, concepita come un processo affine a quelli che si svolgono all'interno del mondo, sia che si immagini una intrusione del mondo in me, o viceversa, qualche sortita del mio sguardo tra le cose. Ma questa filosofia concepisce convenientemente il legame natale fra me che percepisco e ciò che percepisco? (...) L'interrogazione filosofica e l'esplicazione che ne risulta la filosofia riflessiva le pratica in uno stile che non è l'unico possibile, vi mescola presupposti che dobbiamo esaminare e che in definitiva si rivelano contrari all'ispirazione riflessiva⁶⁸.

La filosofia riflessiva, quindi, sarebbe un cammino, cioè avrebbe un fondamento di verità: *essa e vera in ciò che nega*, cioè l'esistenza di un mondo oggettivo e di un soggetto assoluto. Se le cose che vediamo sono le cose stesse, così come ci ricorda la frase iniziale di *Le visible et l'invisible*, bisognerà ammettere che l'essere che in esse si mostra ha un lato nascosto e che il *senso* è per noi invisibile.

⁶⁷ Ivi, p. 295

⁶⁸ Ivi, tr. It., Milano, Bompiani, 2009, p. 59.

Proprio in questo testo Piovani poteva trovare risposte alla ricerca del *fondamento perduto* e alla sua teoria dell'assenza. Oggetto della riflessione del filosofo d'oltralpe diventa ciò che sfugge a ogni orizzonte di visibilità e che non di meno si iscrive nel visibile: «L'idea è questo livello, questa dimensione, e quindi non un visibile di fatto, come un oggetto nascosto dietro un altro, non un invisibile assoluto che avrebbe niente a che fare con il visibile, ma l'invisibile *di* questo mondo, quello che lo abita»⁶⁹. E Piovani su queste pagine riflette, quando osserva:

Non solo il sasso ed io stiamo insieme nella vita, non solo io mi sento – usando un'espressione di Merleau-Ponty – *convivente* con le cose, ma in questo ritrovare il fondo oggettivo del mio esistere, oggettifico istruttivamente la mia soggettività; imparo a vedermi oggetto tra gli oggetti, uscendo almeno in questa valutazione, dal ruolo di protagonista, che tuttavia è la parte che – almeno ai miei occhi – inevitabilmente recito sul palcoscenico del mondo⁷⁰.

Merleau-Ponty è il filosofo grazie al quale Piovani non solo realizza il distacco da ogni forma di ontologia, ma matura la definizione della coesistenza, formatasi a livello percettivo nell'individuo che, avvertendosi come *corpo*, si inserisce nel *corpo* del mondo. L'analisi della teoria percettiva del filosofo francese sembra mostrare alcuni nessi teorici coerenti con la speculazione filosofica del maestro napoletano. Non a caso il testo postumo di Merleau-Ponty riconosce la «neg-intuizione» del nulla, ossia l'individuazione del negativo per sottolineare lo strato pre-riflessivo che sottende l'attività

⁶⁹ Ivi, tr. it. ivi, 1969, p. 178.

⁷⁰ PFM 41.

costituente. Attraverso l'analisi del negativo di Sartre il filosofo francese può riconoscere l'importanza della riflessione nella «scoperta dello strato primordiale». Tuttavia la dialettica di Sartre è una «dicotomia negativa», priva di movimento, progresso o superamento tra l'*in sé* e il *per sé*, perché è una «piatta totalità»⁷¹. Questa critica non poteva non interessare il Piovani della «totalità restaurata» in cui «il primato del fare si collauda in un carattere letterale. L'uomo non è ma si fa. Si conosce esistente verificandosi». La filosofia negativistica di Sartre, invece, rimane su un piano antidialettico, poiché la negazione cui perviene è un nulla immediato e non è la negazione determinata al lavoro dell'essere originario. Il limite riconosciuto alla «neg-intuizione» del nulla consiste nel fatto che essa, pur recuperando uno strato primordiale, non fa apparire lo scarto tra il pensiero delle essenze e la vita, mettendo in contraddizione il principio stesso che la identifica come dialettica. In una nota di lavoro, datata maggio 1960 dal titolo *Toccar – toccarsi. Veder – vedersi. Il corpo, la carne come Sé*, Merleau-Ponty dà la definizione del negativo che più si avvicina al piovaniano «volente non-voluto»:

Il negativo non è (qui) un positivo che è altrove (un trascendente) – È un vero negativo (...) un originario dell'altrove, un *Selbst* che è un Altro. (...) La negatività che abita il tatto, l'intoccabile del tatto, l'invisibile della visione, l'inconscio della coscienza è l'altra faccia o il rovescio (o l'altra dimensionalità) dell'Essere sensibile. (...) il Lieb (...) è un "io posso".

⁷¹ Cfr. V. Fortunato, *M. Merleau-Ponty: Sartre ne Il visibile e l'invisibile*, in dialetticaefilosofia.it, p. 18 (dell'estratto).

Si confronti qui l'acuta meditazione del filosofo napoletano: «L'essere è già negato nella sua statica realtà quando è visto esistenzialmente come un poter-essere-altrimenti: mancanza che non è detrazione o diminuzione di essere, ma evocazione, invenzione di un altro esistere»⁷². La «neg-intuizione» del nulla si presenta come il pensiero rigoroso della nullità della coscienza che non assume il negativo come «oggetto di pensiero» per definire cosa sia, ma lo pone a un tempo come antitetico all'essere e implicato in esso. Merleau-Ponty coglie nella «neg-intuizione» del nulla il modo per spiegare il «possibile» tramite l'attualità della coscienza senza ridurlo a un suo «prodotto»: «La neg-intuizione del nulla è già presenza immediata all'essere»⁷³. Tutto dipende dal rigore con il quale si saprà pensare il negativo. Trattarlo da «oggetto di pensiero» o tentare di dire *che cos'è*, non è pensarlo come negativo; è farne una specie di essere più sottile o più fine, è reintegrarlo all'essere. E Piovani nella ricognizione delle filosofie negative può scrivere: «Non si potrebbe riconoscere meglio che l'essere non sia; gli essenti *sono* perché, tendendo all'essere, ubbidendo alla sua deficienza costitutiva, esistono»⁷⁴.

L'intuizione del negativo, inoltre, apre alla «riflessione» sull'originario e attesta che la «coscienza» non solo fa parte di uno strato primordiale a garanzia dell'esistenza del preriflessivo, ma soprattutto non abbandona la «possibilità del dover essere» nella e della coscienza. Nell'intuizione dell'essenze – o più

⁷² PFM, p. 228.

⁷³ LVLI, tr. it. cit., p. 85.

⁷⁴ OA, p. 128.

opportunamente nella neg-intuizione del nulla – il dover essere della coscienza è costitutivo al dar-si del fenomeno (non solo perché presuppone una coscienza ante-predicativa, ma perché la «coscienza» concorre all'emergere del fenomeno) e non provoca l'«annullamento» della riflessione⁷⁵.

Probabilmente se il primo interesse di Piovani per il metodo fenomenologico era stato dettato dall'interrogazione sulla datità originaria, con Merleau Ponty il confronto si sposta verso il mondo, la *Lebenswelt*, cui Husserl aveva dedicato gli ultimi suoi scritti, ma che a trent'anni dalla morte troverà esiti significativi nella fenomenologia di Merleau Ponty: «In ogni istante assistiamo al prodigio della connessione delle esperienze e nessuno sa meglio di noi come esso avviene giacché noi siamo questo nodo di relazioni»⁷⁶. La *possibilità di situazioni* è tema centrale della *Fenomenologia della percezione* ed è un altro motivo che avvicina la speculazione del filosofo francese a quella del maestro napoletano:

Se il soggetto è in situazione, se anzi non è altro che una possibilità di situazioni, è perché non realizza la sua ipseità se non essendo effettivamente corpo ed entrando nel mondo tramite questo corpo. Se, riflettendo sull'essenza della soggettività, io la trovo legata a quella del corpo e a quella del mondo, è perché la mia esistenza come soggettività fa

⁷⁵ «Se da un lato l'individuazione del negativo nella riflessione dimostra chiaramente la volontà del filosofo di voler sottolineare lo strato pre-riflessivo che sottende l'attività costituente, dall'altro questa analisi sembra far risaltare l'importanza dell'intuizione nell'accesso primordiale alle cose. Insomma tramite l'analisi del negativo (...) Merleau-Ponty sembra voler riconoscere l'importanza della riflessione nella «scoperta» dello strato primordiale, perché «non si tratta di sostituire alla riflessione la fede percettiva, ma viceversa di tener conto della situazione totale, che comporta il rinvio dall'una all'altra. Ciò che è dato non è un mondo massiccio e opaco, o un universo di pensiero adeguato, bensì una riflessione che si volge sullo spessore del mondo per rischiararlo» (così, V. Fortunato, *op. cit.*, pp. 1-2).

⁷⁶ FP, p. 30.

tutt'uno con la mia esistenza come corpo e con l'esistenza del mondo e perché il soggetto che io sono, concretamente considerato, è inseparabile da questo corpo e da questo mondo⁷⁷.

Per Piovani l'esistenza è *coesistenza*, per l'impossibilità del soggetto di essere unico e solo: «Se veramente fossi unico non riuscirei ad essere. Il mio realizzarmi individuo è un differenziarmi-da. Ogni *Dasein* è un *Mit-sein*: ogni vita è convivenza»⁷⁸. Adottando un'espressione di Merleau Ponty ne condivide, quindi, il sentirsi *convivente* con le cose. La soggettività che si scopre oggettività al fondo da cui trae origine, non solo si sente convivente con le cose, oggetto con gli altri oggetti: «l'esistenza è necessariamente coesistenziale». Se non c'è esistenza che non sia coesistenza, questa è la sola possibilità di riscattarsi dall'oggettività, facendone la leva su cui elevarsi quale agente moralmente responsabile. Al rinvenimento di tale movimento se la delusione della soggettività (che si opponeva come assoluto alle cose nella pretesa di dominarle) relativizza la sua libertà, l'individuo può ritrovare autentica dignità nello sforzo di costituirsi. La scoperta della *datità* non si trasforma in una nuova determinatezza per l'individuo:

Questa mia *datità* originaria, mentre costituisce una nuova forma di delusione del mio soggettivismo, ha il merito di mettermi verso il *naturale* in un atteggiamento che, insomma, evita sia la retorica del dualismo spirito-corpo sia i ritornanti tentativi di realismo ingenuo⁷⁹.

⁷⁷ Ivi, p. 522.

⁷⁸ PFM p. 91.

⁷⁹ PFM, pp. 89, 41.

L'unica possibilità di soggettivarsi che ha l'individuo è di riconoscersi come datità oggettiva, perché tale riconoscimento de-cosalizza, favorisce la compenetrazione di soggetto e oggetto e con ciò la dimensione attiva dell'umano conoscere⁸⁰. E Merleau Ponty, nella *Fenomenologia della percezione*, aveva espresso un'analogia convinzione:

Il fenomeno centrale che fonda la mia soggettività (...) consiste in ciò: Io sono dato a me stesso, *Io sono dato*, vale a dire che mi trovo già situato e impegnato in un mondo fisico e sociale; *sono dato a me stesso*, vale a dire che questa situazione non mi è mai dissimulata. (...) La mia libertà, il potere fondamentale che ho di essere il soggetto di tutte le mie esperienze, non è distinta dal mio inserimento nel mondo⁸¹.

Gli uomini, in quanto esseri riflettenti, interroganti e viventi, sono innanzitutto in un mondo; il loro pensiero è sempre un pensiero situazionato, ossia che si origina dalla condizione di essere al mondo, carattere fondamentale dell'esistenza. L'analisi di Merleau-Ponty, quindi, prende le mosse dal riconoscimento dell'umano stare al mondo. Conseguentemente il ruolo della riflessione si identifica con un illuminare, *a posteriori*, la situazione di fatto:

Quando si dice che un animale esiste, che ha un mondo, o che è a un mondo, non si vuole dire che ne abbia percezione o coscienza oggettiva. La situazione che mette in moto le operazioni istintive non è interamente articolata e determinata, il suo senso totale non è posseduto, come dimostrano in modo abbastanza chiaro gli errori e gli accecamenti dell'istinto. Essa offre solo un significato pratico, invita solo a un riconoscimento corporeo, e vissuta come situazione aperta e suggerisce i movimenti dell'animale così come le prime note

⁸⁰ Ivi, pp. 45, 46.

⁸¹ FP, p. 466.

della melodia suggeriscono un certo modo di risoluzione, senza che esso sia conosciuto per se stesso⁸²

Congedando la filosofia da ogni equivoco idealistico e abbandonando l'idea (in Husserl) di mettere capo ad una coscienza pura, il pensatore d'oltralpe prende contatto con il mondo della vita. Perciò, la sua fenomenologia, intrisa di psicologia, permette di trovare una via di accesso alla morale; contribuisce a illuminare che «la mia esistenza non viene dai miei antecedenti, dal mio mondo fisico e sociale, ma va verso di essi e li sostiene, giacché sono io che faccio essere per me»⁸³. Questa forma-azione, adottata dal Piovani per la sua filosofia, è di interesse fenomenologico, perché l'uomo si *umanizza*. Il riconoscimento dell'oggettività della soggettività non si risolve mai, nella sua etica, in un disimpegno dell'agente morale, che miri alla trasfigurazione della datità oggettiva. Trattando della «fenomenologia dell'individualità» nelle sue strutture fondamentali, il filosofo napoletano delinea una nuova concezione della soggettività. Essa si colloca nella problematica oscillazione della filosofia moderna e contemporanea tra la chiusura solipsistica del soggetto irrelato e la dimensione della coesistenzialità, intesa come struttura fondamentale dell'umano. La peculiare apertura di quest'ultimo all'altro è la radice di ogni movimento soggettivizzante: «L'uomo, scrive Piovani, si soggettivizza

⁸² FP, Milano, Bompiani, 2009, p. 127.

⁸³ M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia della percezione* (1945), tr. e appendice bibliografica a cura di A. Bonomi, Milano, il Saggiatore, 1972², p. 17 (d'ora in poi si cita con FP).

oggettivandosi»⁸⁴. In questa citazione si esprime il concetto di una soggettività intesa come dinamica relazione con l'oggettivo originario di cui fa esperienza nell'esistenza. La soggettività deve riconoscere l'altro in sé e fuori di sé, avviandosi lungo un sentiero che lo conduca al cospetto di quella datità originaria che si pone quale insuperabile origine, oscura e oscurante di ogni tentativo di rivenire un fondamento della soggettività che sia alle proprie spalle, come un invitante e rassicurante giaciglio. La soggettività non può essere fondamento di se stessa, senza disconoscere ciò che gli è essenziale e che non è relegabile nelle ombre dell'esistenza o senza fagocitare l'altro. La critica al solipsismo e al soggettivismo idealistico sconfinava nel recupero di un nuovo concetto di soggettività che instauri un nuovo equilibrio nell'altalenante movimento della modernità tra l'esaltazione del soggetto e la sua dissoluzione, acclamata nella formula retorica della "morte del soggetto"⁸⁵. La posizione piovanaiana non è però da confondersi con una classica via media tra due esuberanti estremizzazioni, perché testimonia dell'aspirazione a un divenire unitario nell'autonomia e nell'originalità di un pensiero che esprime tutta la problematicità della modernità e che si servirà delle conoscenze della moderna psicologia, per descrivere un'esistenza che «se vale, vale per la possibilità di *valorazione* di ognuno»⁸⁶.

⁸⁴ PFM, p. 94.

⁸⁵ Cfr. P. Piovani, *La conclusione del solipsismo*, in «Giornale critico della filosofia italiana», XXVIII (1949) II, pp. 151-173.

⁸⁶ PFM, p. 278.

CAPITOLO III

L'«INSTAURAZIONE PERSONALITARIA» E I FONDALI DELL'UMANO

Il problema dell'individualità “autentica” rappresenta il filo conduttore dell'intera opera filosofica del Piovani, a partire dalle indagini del 1947 *Per un'interpretazione unitaria del Critone*¹. E', infatti, a queste pagine che risale il primo impegno teorico circa le ragioni della *persona*, con ciò alimentando quelle motivazioni che lo avevano avvicinato al normativo d'impianto metafisico non lontano da influenze del personalismo della cultura francese da lui molto frequentata. Da qui la scelta di argomentare su una possibile distinzione tra *persona legale* e *persona umana* cui seguirà la più matura distinzione tra *persona* e *personalità*. In quest'ultimo sostantivo è la messa in luce di temi maturi, confluiti in un saggio importante del 1977 dedicato all'*Etica del Novecento*: «L'esistenza è espansione della personalità, tesa nello sforzo del costante miglioramento»². L'affermazione di sapore

¹ «Un saggio, questo, che a buon diritto viene considerato una sorta di manifesto programmatico di una ricerca che assume in prima istanza come oggetto di riflessione il grande tema della libertà individuale nel suo incontro-scontro con le diverse forme e gradazioni del normativismo» (così A. M. Nieddu, *Personalità e autenticità in Pietro Piovani*, in «Archivio di storia della cultura», XIV, 2001, p. 321).

² PTE p. 158.

illuministico nasce da una meditazione assai articolata e complessa sulla vita contemporanea che segna, a suo giudizio, la messa in crisi di ogni antica e rinnovata cosmologia. Al centro della sua riflessione teorica matura, nel 1966, l'interesse per l'individuo che, agendo, impone una profonda riflessione prima che sulla storia, sulla sua *individuazione*: «Qualunque forma di conoscenza storica problematicamente consapevole del suo particolare essere finisce col riconoscersi nella volontà di individuare l'individuale. (...) L'*autenticità* non è astratta essenzialità deformata in una sua falsa rigidità, ma essere profondo di ogni individuato fenomeno intenzionalmente seguito e compreso». L'obiettivo è di portare a termine la grande intuizione dell'umanesimo: la scoperta dell'individualità umana che, per il filosofo napoletano, si deve al Petrarca riconosciuto come colui che «inaugura l'umanistico distinguersi dell'individuo umano dal mondo»³. Nell'età moderna, infatti, si fa strada la persuasione che solo l'interiorità sia l'osservatorio idoneo alla conoscenza dell'esterno, alla comprensione dell'altro. Così «ricognizione dell'individuale», «faticosa maieutica dell'individuale» e «instaurazione personalitaria» rappresentano i temi intorno ai quali Piovani concentra la sua attenzione speculativa dei primi anni Sessanta per approdare ad un antropologismo fecondo e a uno storicismo critico-problematico. In esso e dentro una componente vichiana rivisitata in senso ametafisico e anaturalistico il filosofo della morale trova non solo la

³ CSCM, pp. 24, 72, 217.

risposta al dilemma fra «una *storia senza esistenza* e un' *esistenza senza storia* (che aveva ragione d'essere soltanto dentro l'universalismo della Storia universale»⁴), ma anche una decisa e persuasiva negazione di ogni forma di ontologia: «La conoscenza storica, cercando la natura delle cose nei loro nascimenti, abitua ad una confidenza genetica che libera ogni ossequio che si arresti davanti alle ipostasi della mitizzazione»⁵. Ancora nel saggio del 1977 Piovani discute su uno studio di Löwith che, partendo da Pascal, ricostruisce le responsabilità concettuali della liquidazione dell'antica idea di cosmo. Il confronto critico con lo studioso tedesco è determinante la riflessione sull'inquietante anarchia dei valori con la conseguente tentazione di una restaurazione di valori oggettivi propria dell'età contemporanea⁶. La scrupolosa investigazione dell'individuale nel suo valore autonomo diventa preoccupazione dominante del filosofo napoletano che, se da un lato deve penetrare nella «spregiudicata interiorità di ognuno»⁷, dall'altro teorizza una morale i cui valori individuali non cedono all'accusa di relativismo ma confermano l'insegnamento di Troeltsch «secondo cui la relatività ha senso se in questo relativo viva qualcosa di assoluto»⁸. Individuo e storia, un binomio inscindibile per la costruzione dell'*umanologia* piovaniana; in particolare la storia intesa quale arena in cui si concretizza il diritto e

⁴ Ivi, p. 189.

⁵ PTE, p. 222.

⁶ Ivi, p. 132.

⁷ PFM, p.11.

⁸ CSCM, p. 162.

l'individuo-soggetto che, nell'avvertire la scelta etica di volere, si universalizza storicizzandosi.

Per la realizzazione del proprio obiettivo Piovani deve compiere un'operazione tutt'altro che facile proprio negli anni in cui gli storicismi assoluti di stampo idealistico e neoidealistico da una parte e le filosofie dell'esistenza dall'altra si contendono il primato della riflessione sull'individuo, gli uni inglobandolo in un assoluto onnicomprensivo, gli altri fagocitandolo in percorsi di *nevrotica angoscia*⁹. Con finissima riflessione procede a *decosmologizzare* l'individuo: «(...) Ogni accenno all'idea di *cosmo* esclude la nozione tradizionale. Il *cosmo* di cui può parlarsi può essere "inclusivo dell'uomo" solo perché è l'inoggettivo e denaturalizzato cosmo inclusivo dell'umanità»¹⁰. La riflessione si articola in una puntuale disamina di quella che potremmo definire l'«entropia» del Novecento, secolo di grandi trasformazioni sociali. Onnivoro studioso di letteratura, di psicologia e di sociologia di primo Novecento, il filosofo napoletano riproduce, a suo modo, l'*urlo* dell'uomo che, perduto il suo mondo, vuole «verificare la propria *esistenza* con la propria *esistenza*, la verità dei valori di cui è portatore e

⁹«Il significato e la direzione di questo movimento – scrive acutamente la Nieddu – messo in atto dal forte impulso a conquistare una qualche tappa in quel passaggio dalla impersonalità alla personalizzazione appare la faticosa ricerca della specificità e della differenziazione propria del voler essere un uomo determinato, ricerca nella quale può trovare compimento una coerente e produttiva adesione a quella che Piovani definisce la sola possibile *logica dell'esistenza*» (così A. M. Nieddu, *Personalità e autenticità in Pietro Piovani*, cit., p. 322). Le citazioni pioaviane sono tratte da OA, p. 50.

¹⁰ CSCM, p. 117.

testimone. Così la morale, nella sua vissuta universalità, verifica i suoi principi di esistenza (...) la verità non è un dato; non è un fatto se non come farsi: è un *verum facere*»¹¹. Il che gli consente di approdare al senso della connessione di storia e morale, di *conoscenza* e *coscienza* sulla base di un'esistenza umana che si esperisce e diviene:

La storia dell'uomo, riportata ai suoi valori umani individuali, liberata dal megalismo onniabbracciante della segreta provvidenzialità disvelata, ammonisce che nessuno può sapere quanto valga un uomo, quale valore esso porti in sé, fino a che le sue azioni non si siano tutte spiegate e la sua esistenza non si sia esplicitata nel suo complessivo senso, non si sia realizzata entro forme istituite, in un raggio di rapporti intersoggettivi intersecantesi¹².

Il che conferma le ragioni teoriche e storiografiche dell'incontro con l'*Historismus* antimetafisico e antiontologico di Dilthey e Meinecke: «L'approfondimento sperimentato dell'individualità sarà la migliore premessa al riesame del problema dell'universalità, che la filosofia, quanto più vuole essere antimetafisica, deve porsi come programma»¹³. Una fase *destruens*, questa, per la cui realizzazione è necessario il sostegno delle nuove scienze psicologiche che più di altre discipline hanno qualcosa da dire in meno sull'origine ed in più sull'esistenza tra conscio e subconscio:

¹¹ PTE, pp. 132, 142.

¹² CSCM p. 236.

¹³ Ivi, p. 60.

L'operante bipolarità fra conscio e inconscio facilita la visione di una costituzione dell'umano che non sia fondata nell'esse, ma avviata nel deesse» (.). Tra cosciente e subcosciente, il conoscente contemporaneo è inevitabilmente bidimensionale (...). L'io penso dell'esperienza speculativa contemporanea è sia conscio sia inconscio (...). Il nostro pensiero non si muove al livello della razionalità. (...) Il mio cogito si sa legato sia all'idealità razionale dell'essere sia alla attualità esistenziale dell'esserci»¹⁴.

Da qui si dipana il filo della matassa teorica che, all'altezza degli anni Settanta, documenta l'esigenza pioviana di riscrittura teorica dell'individuale agente e delle sue motivazioni che includono non soltanto il confronto con l'alterità *fuori* ma anche quella *dentro* il soggetto:

Probabilmente vale per la filosofia morale quel che vale per tutta la filosofia: la scoperta del 'subconscio' e della sua complessa problematica impone ad ogni gnoseologia – diretta o indiretta – di tener conto di una bidimensionalità del conoscere che mal si concilia con ogni residuo di razionalismo intellettualistico d'impronta cartesiana¹⁵.

L'uomo s'imbatte nel dato oggettivo della sua razionalità che funziona da strumento per la scoperta della sua irrazionalità in un processo lento e non semplice verso le proprie origini. «Alla base del pensiero c'è una fiducia pre-conoscitiva. Non posso pensare senza aver fede nel mio pensiero (...). All'origine la razionalità è irrazionale; tuttavia è per sé medesima un limite alla soggettività». La soggettività non cartesiana di Piovani e pre-soggettiva spezza l'unità monolitica dell'io e diventa una realtà stratificata che, partendo dal livello cosciente, scende attraverso un percorso carico di tensioni fino

¹⁴ PFM, pp. 14, 17.

¹⁵ PTE, p. 127.

all'oblio dell'inconscio arrivando a constatare la sua assenza d'essere quello profondo. Insomma,

se, all'origine, la mia soggettività è oggettiva; se, all'origine, la mia razionalità è irrazionale, questa frettolosa conclusione pare irriscattabile: lo smacco del mio fallito voler essere libero sembra davvero capace di assoggettarmi una volta per tutte, condannandomi a una condizione più dolorosa di ogni altro esistente, perché consapevole della irresolubile illibertà primaria¹⁶.

Il soggetto legato alla parte oscura dell'inconscio vede il razionale (conscio) come un limite da raggiungere, per cui il razionale non è più il substrato cartesiano dell'esistenza, ma un'ambizione, un programma. Nel procedere a ritroso nel suo indistinto esistere nella memoria scende attraverso i sotterranei dell'inconscio e vorrebbe ricordare il perché del suo cominciare ad esistere.

La nuova razionalità è attività pensante rivolta alla formazione della propria personalità a partire dal fondo oscuro della propria datià originaria. Nella discesa in questa irrischiabile origine del pensiero, ci è d'ausilio la psicologia, che ci permette di illuminare almeno il divenire dell'essere pensante: «Il progresso della psicologia mi fa avvertito che il mio essere pensante non coincide con l'avere idee chiare e distinte, nel mero possesso di un datum al tempo stesso naturale e razionale, animale e umano»¹⁷ L'essere pensante che si pretendeva unitaria scopre di essere sovrapposizione di strati

¹⁶ PFM, pp. 55-56.

¹⁷ OA, p. 50.

che deve scandagliare e che sono l'acquisto o la conquista che il pensiero fa di se stesso attraversando le oscurità dell'inconscio. Pensare dunque non è chiarezza immediata, inserimento nell'identità di pensiero ed essere. Il nuovo *cogito* piovanoiano s'inserisce nella polemica verso l'essenzialismo a cui contrappone l'assenzialismo, scaturigine dell'affermazione della costitutiva matrice dell'*abesse* cui l'esistente deve il suo sforzo di oggettivazione e soggettivazione: «Per evitare di considerarmi soltanto un momento del pensare o una voce dell'essere, per guardarmi da ogni ipostatizzazione che si affretti a distrarmi dalla valutazione della mia esperienza in tutti quanti gli aspetti, non sbaglio a far credito ad una rinnovata psicologia a alle sue indicazioni, che mi facilitano nella volontà di tenermi vicino»¹⁸.

Nei *Principi di una filosofia della morale* alla psicologia empirica, prima guardata con qualche diffidenza, viene assegnato ora un ruolo di tutto rispetto, in quanto tecnica idonea a «quello smontaggio dell'io»¹⁹ nel quale Piovani vedeva uno dei caratteri più tipici della cultura novecentesca. L'individuo vuole verificare la propria esistenza in un momento anteriore alla consapevolezza di pensare, giungendo ad affermare che pensa, perché prima fa esperienza di sé:

¹⁸ PFM, p. 39.

¹⁹ Ivi, p.10. Cfr. C. Cesa, *Il tema dell'intersoggettività*, in *Difettività e fondamento*, cit., p. 40.

L'azione del subconscio una volta ammessa, mi tiene ancorato a un fondale psicologico che non mi permette di librarmi nel cielo dei concetti. Il concetto si presenta come un concepimento limitato, chiarito, che sale dal profondo e va conquistato con difficoltà. Cogitare è lavorare ad un processo di chiarificazione, non un immediato chiarire, partecipare della perfezione compiuta (...). Nella situazione in cui io così mi muovo, prima di poter dire *penso dunque sono*, posso dire. *mi esperisco, dunque esisto*²⁰.

Negli anni della crisi della coscienza europea la necessità di una logica dei viventi che riesca a subentrare all'ormai vetusta logica dei concetti, è necessità ineludibile. Il modello cassireriano di *filosofia delle forme simboliche* rappresenta un valido sostegno alla teoresi piovanaiana che considera la conoscenza dal punto di vista della *funzione* e non più del *concetto* e si sintonizza su *Le due fonti della morale e della religione* di Bergson, uno dei suoi *auttori* (e come tale ancora poco studiato), simbolo dell'altra «filosofia dei pensanti» che, unita alla prima, designa «la filosofia dell'uomo, (...) esistente capace di riflettere sulla propria esperienza nello sforzo di trovarne il significato»²¹. Si tratta di un'affannosa ricerca che deve incondizionatamente partire dallo studio della personalità attraverso un approccio opportunamente definito *olistico*, giacché per Piovani è solo nel rapporto intersoggettivo che si può cogliere la persona nella sua interezza, nel vasto insieme del suo mondo inconscio, seguendo il suo processo di evoluzione psicologica. In una recensione del 1966 all'ampio volume di Hall e Gardner Lindzey, *Teorie della personalità*, l'acuto lettore sostiene che gli

²⁰ PFM, pp. 18, 19.

²¹ CSCM, p. 143.

autori sono riusciti a «creare un'opera che riesce con intelligenza a dare il senso delle questioni e a mettere in evidenza l'omogeneo che è nell'eterogeneità delle ricerche della psicologia contemporanea»²². Da qui l'appello alla psicologia e alla psicanalisi, costitutive di quel momento teorico indispensabile allo studio delle dimensioni dell'individuale personalizzarsi: «Individuo, persona, personalità sono problemi che nell'affermazione o nella negazione, sono avvertiti come centrali, decisivi, dal pensiero contemporaneo, il quale finisce col misurare ad essi le dimensioni essenziali della crisi di trasformazione della nostra civiltà»²³.

Il concetto di personalità si presenta al filosofo della morale «non in termini di metafisica, ma in termini di psicologia»²⁴. Coerentemente l'interesse pioviano è rivolto in particolar modo alla *psicologia esistenziale*, le cui premesse culturali e filosofiche si fondano su quell'orientamento di pensiero che è l'esistenzialismo e che trova la sua più significativa espressione nell'Europa del dopoguerra. Padre dell'esistenzialismo è considerato Kierkegaard che, con il suo efficace e tormentato attacco all'«essenzialismo» filosofico, aveva posto le basi di una riflessione sull'umano

²² SC, p. 178.

²³ Ivi, p. 176.

²⁴ PFM, p. 137. Come ha giustamente osservato Giuseppe Cantillo, «nella determinazione del concetto di personalità Piovani dimostra una grande attenzione per il contributo che la psicologia può dare e di fatto ha dato a una filosofia della morale che voglia muoversi nell'orizzonte dell'analisi esistenziale. Di qui i riferimenti significativi a Koffka, e alla psicologia della Gestalt, a Jung, a Freud, ad Alfred Adler, e soprattutto a Gordon Allport, il cui studio sui fondamenti di una psicologia della personalità, *Becoming* (Divenire), gli offre più di un suggerimento decisivo per la concezione della personalità» (G. Cantillo, Introduzione a PFM, in P. Piovani, *Per una filosofia della morale*, cit., pp. 651-652).

e il suo destino, mai prescindendo dall'esperienza del soggetto, in una parola dalla sua esistenza. L'universo soggettivo, interiore, è la fonte vivente, nonché l'unica per un'analisi dell'esistenza umana salvata in teorizzazioni che finiscono per sacrificare, sull'altare dell'astrazione, la più intima esperienza di vita. Nel filosofo danese l'insicurezza esistenziale radicale del soggetto è garanzia di tensione autentica. Angoscia e disperazione sono *malattia mortale* per il soggetto che si *perde all'infinito* e rinuncia alla propria personalità, conformandosi al gregge:

La ristrettezza disperata è mancanza di originalità, ovvero significa essersi privato della propria originalità, essersi in senso spirituale, evirato. Infatti ogni uomo è disposto originariamente per essere un io, è determinato a diventare se stesso, certamente ogni uomo come tale è come una pietra grezza, ma di ciò si può trarre soltanto la conseguenza, che bisogna sfaccettarlo, non lasciarlo²⁵.

Gettato nella disperazione, l'uomo kierkegaardiano vorrebbe fare esperienza di ogni "esistenza", ma non può che oscillare tra l'illusione di poter estendersi infinitamente nello spazio vitale e lo scacco del disperato dover ripiegare sulla limitatezza della propria esistenza. L'esaurirsi dello slancio vitale nel godimento segna un destino di misconoscimento della propria autentica vocazione: l'ascensione verso il divino. La disperazione del finito, è l'occasione che ha l'uomo per porsi nell'incontro con l'Assoluto quale speranza della salvezza personale. Per tutto ciò la scelta della vita etica è inevitabile, se si voglia dar

²⁵ S. Kierkegaard, *La malattia mortale*, in *Opere*, a cura di C. Fabro, Firenze, Sansoni, 1972, p. 636.

sviluppo alla propria individualità. Quest'ultimo tema, riletto alla luce dei temi di *Aut Aut*, chiudeva, non a caso le pagine di *Giusnaturalismo ed etica moderna* del 1961, spartiacque fondamentale nell'itinerario speculativo del pensatore napoletano, attento a definire i contenuti e le forme espressive dell'etica e della storicità intorno al polo modernissimo dell'individuale-universale (o, per meglio dire, dell'individuale che sa farsi universale) contro ogni diritto naturale antico e le sue tentate restaurazioni²⁶. Il filosofo tedesco ha posto un *aut-aut* «in nome dell'inderogabile necessità del riconoscimento del metafisicamente inconciliabile, del logicamente indeducibile, dell'ontologicamente irriducibile. Il problema di tale *riconoscimento* è introdotto dall'*esistenziale*, dalla volontà dell'uomo moderno di essere compreso per quello che è, nella sua stessa insufficienza, incompiutezza, penosità»²⁷. Questa considerazione così radicale avvicina la filosofia di Kierkegaard ai temi della psicologia e, in particolare delle *psicologie della personalità* che riconoscono all'individuo una vasta potenzialità di autorealizzazione. «Ha detto giustamente Kierkegaard - commenta Piovani - 'Un Io, in ogni momento della sua esistenza è in divenire; perché l'io non esiste realmente, ma è soltanto ciò che deve sorgere'»²⁸. Le sfide della responsabilità e della scelta, il problema dell'autenticità e inautenticità della propria esistenza sono i temi che connotano *esistenzialmente* la sua filosofia e

²⁶ P. Piovani, *Una restaurazione del diritto di natura?* (1960), poi in Id., GEM, pp. 143.

²⁷ PFM, p.223.

²⁸ OA, p. 53.

che suscitano l'interesse dell'interprete. L'approccio esistenzialista d'altra parte è caratterizzato proprio da una valutazione dell'esistenza quale «condizione ontologica» in cui il limite tra libertà e necessità è da cogliere nella risposta individuale che il singolo riesce a dare al paradosso dell'esistere. Tutto ciò è un invito teorico a riflettere sull'individuo che Kierkegaard riconosceva universale e per la cui esplorazione è necessario chiudere con la tradizione ontologica che vede nella pienezza e nella presenza dell'essere la garanzia della realtà all'ente e il modo della realtà²⁹. La kirkegaardiana *categoria del singolo* «che riconosce di essere un contributo etico»³⁰ è la più alta sintesi dell'individuo piovaniano la cui perfezione dipende dall'imperfezione:

Ogni esistente non sta dentro un universo che lo collochi al posto gerarchico suo in uno spazio inglobante, ma è una capacità di universalizzazione. (...) Kierkegaard può infatti dire in varie formulazioni: *Quando l'individuo stesso è l'universale si può realizzare l'etico*. Ma questa realizzazione non è coincidenza al perfetto; è aderenza alla Croce, angoscia irrinunciabile³¹.

Lungi da ogni interpretazione singolaristica o solipsistica, il *singolo dinanzi a Dio* del filosofo di *Aut-Aut* è tutto proteso nell'individualizzarsi: «Il singolo, universalizzato nella ricerca di Dio, tutto può essere tranne che singolare»³².

²⁹ «Con Kierkegaard, occorre ricordarlo, siamo alle prese con un io che in ogni momento dell'esistenza è solo in divenire, sempre solo soltanto ciò-che-ancora-non-è» (così A. Perrucci, *op. cit.*, p. 34).

³⁰ PFM, p. 157.

³¹ PTE, p. 224.

³² PFM, p. 158.

La ricerca di una solitudine non solipsistica avviene attraverso un movimento, una *danza*, compiuta dall'io per individualizzarsi. Un percorso di individualizzazione, questo, non diverso da quello del soggetto pioviano³³ che avviene nella storia, non in quella macrocosmica «superbamente indifferente al destino di ognuno perché pensosa soltanto del destino del tutto»³⁴ (contro la quale lo stesso Kierkegaard impiantò la sua polemica anti-hegeliana), ma nella storia, vichianamente intesa, in cui l'individuo *deontologizzato* e *decosmologizzato* compie il suo farsi: «Quale esplicita sintesi di finto e infinito, l'individuo kirkegaardiano, per le sue stesse decisive preoccupazioni etiche, non può ignorare la dimensione della storicità»³⁵. Piovani fa appello proprio a questo Kierkegaard e alle sue conseguenze teoriche che influenzeranno da un lato l'esistenzialismo heideggeriano e jaspersiano³⁶ e, dall'altro, le tesi di James. Quest'ultimo rappresenta l'esponente di «un movimento notevolmente innovatore e fertile di intuizioni riformatrici quale il pragmatismo», ricco di notevoli e disomogenee proposte speculative, tutte, però, accomunate da una visione dell'esistenza quale condizione caotica e minacciosa. In essa l'individuo,

³³ Scrive con acutezza la Nieddu, riferendosi ai *Principi di una filosofia della morale*: «Dal testo pioviano si evince come i percorsi di vita delle individualità si realizzano nello sviluppo di una forma rude e rudimentale di modalità dell'essere uomo, quale appunto quella della *datità*, verso una forma che può essere definita "universale-singolare" di un *essere uomo*, cioè di un individuo determinato, dotato di una sua specifica e inconfondibile *personalità*» (A. M. Nieddu, *Personalità e autenticità in Pietro Piovani*, cit., p. 324).

³⁴ CSCM, p. 188.

³⁵ Ivi, p. 189.

³⁶ Per i rapporti Piovani – Jaspers si rimanda agli studi di Cantillo (*op. cit.*) e qui in *Bibliografia*.

«escludendosi dall'universo rifiutato, (...) *privo di patria e metafisica*»³⁷, può orientarsi solo riconoscendone la sfida e rispondendovi individualmente con *trascendenza* o *coraggio*. Piovani sottolinea l'interesse per James nella cultura italiana del Novecento nel recensire *Un universo pluralistico* nel 1975 ed osservando che «non un sistema è quello che James ci ha lasciato, ma un complesso di proposte speculative, che con la loro diversità testimoniano di un pensiero in evoluzione, ricco di spunti e suggestioni»³⁸. Tra questi sono rilevanti quelli che confluiscono sull'«esperienza esistenziale» considerata nel 1972 quale unico punto di partenza dell'«analisi della mia esperienza», citando un'osservazione fondamentale contenuta in *Che cos'è il pragmatismo* del 1905³⁹.

A James si deve, in particolare, uno dei sintagmi più fortunati del secolo: il *flusso di coscienza*, espressione utilizzata non solo per connotare la tecnica impiegata nel romanzo d'avanguardia *Ulisse* di Joyce. *Flusso di coscienza* e *volontà di credere* riportano entro un orizzonte nel quale la verità non è data *a priori*, ma pensata come *itinerante*. La verità cui pensa James accade per l'idea e non è da questa preceduta. Secondo il padre del pragmatismo significato e verità possono essere intesi solo teleologicamente, perché entrambi si 'verificano' nel futuro. *Flusso di coscienza* e *volontà di credere* caratterizzano, quindi, un atteggiamento creativo. Piovani che nel pensiero

³⁷ PTE, pp. 138, 132.

³⁸ SC, p. 491.

³⁹ PFM, p. 29.

contemporaneo legge il passaggio da una *logica del concetto* ad una *logica dell'esistenza*, non è certamente indifferente a tale definizione culminante nello «strumentalismo» di Dewey. Sono, infatti, queste letture che gli permettono di articolare una riflessione, mostrando quanto «l'*agente* spiega il *cogitare* e non viceversa. L'esistente non si riconosce e non si esaurisce in un potere intellettuale che estenda le sue conoscenze in un progressivo allargamento delle verità possedute; è un creatore, un inventore di veri»⁴⁰. Da qui il merito riconosciuto al *pragmatismo* e allo *strumentalismo* di essere riusciti a sintetizzare la nuova filosofia del *facere*, capace di segnare una vera svolta rispetto alle precedenti concezioni filosofiche fatte di *verità possedute*. Il pensatore napoletano può condividere con il filosofo e pedagogista statunitense che «le idee sono affermazioni non di ciò che è stato, ma di atti che devono essere compiuti»⁴¹. La psicologia di Dewey, definita *transazionale* giacché considera il vivere quale processo in evoluzione, può anche riconoscere in Vico una delle sue fonti italiane⁴², chiarendo la nuova importanza della filosofia dell'azione cui si riportano le stesse idee, definite *piani anticipati*. «L'attività ideativa del pensante – scrive Piovani proprio partendo dalla *Ricerca della certezza* – le crea, le collauda, le consuma»; e con una fenomenologia del bisogno, non estranea agli interessi del filosofo

⁴⁰ PFM, p. 237.

⁴¹ *Ibid.*

⁴² Cfr. A. Child, *Fare e conoscere in Hobbes, Vico e Dewey*, Napoli, Guida, 1970.

della *Scienza Nuova*, aggiunge: «Se il bisogno non aguzzasse l'ingegno le idee non sarebbero»⁴³.

Negli anni intensi di collaborazione con il «Giornale critico della filosofia italiana» non sono poche le recensioni a temi e problemi del pragmatismo di James e dello strumentalismo di Dewey: la prima risale al 1964 e l'ultima all'anno della sua morte. A partire degli anni Sessanta l'interesse per le correnti filosofiche d'oltreoceano conquista l'attenzione dell'acuto lettore in virtù del loro carattere etico, come si ricorda in una recensione a un volume di Giuseppe Riconda *La filosofia di William James* che, insieme con quello di Ninfa Bosco, *La filosofia pragmatica di C.S. Pierce*, rappresenta, nel 1964, il manifesto del pragmatismo italiano. Il libro di Riconda «ha particolare sensibilità per i problemi come tali, sicché su alcuni temi (individualismo etico, pluralismo, pluralità delle esperienze, mancata “teorizzazione del concetto di persona”) la compartecipazione del critico è evidentissima»⁴⁴. Del resto *James fu sempre morale*⁴⁵, per usare una definizione di Wright Mills. Perciò poteva diventare un *autore* piovaniano e, nonostante le evidenti differenze, essere avvicinato a Jaspers, considerato che lo psicologo statunitense si accosta alla religione attraverso l'anima umana e la sua esperienza, liberando la fede da ogni residuo ontologico. In coerenza con la propria concezione di un *universo pluralistico* Piovani osserva che «il nostro

⁴³ PFM, pp. 237-238.

⁴⁴ SC, p. 77.

⁴⁵ SC, p. 280.

orizzonte morale *si muove* con noi, né mai riusciamo ad avvicinare quella linea dove le onde nere si incontrano con l'azzurro del cielo»⁴⁶. Insiste, quindi, sulla tensione di una morale che si fa, così come Jaspers, a suo modo e, in altro contesto filosofico, non esiterà a sostenere che, nell'ambito della filosofia dell'esistenza, «l'eticità è nell'*agire* la validità universale».

Jaspers, nel momento più lucido della sua speculazione, ha espresso con coerenza questa preoccupazione di dinamismo irrinunciabile quando ha avvertito che il mero esserci potenziale dell'uomo, per l'uomo, è continuamente trasceso dalla volontà di incontrare l'essere assoluto, tuttavia ammonendo che l'umana ricerca dell'essere è destinata a rimanere ricerca, a restare inappagata, giacché l'essere storico e finito dell'esserci non può raggiungere l'infinità totale dell'essere, ma potrà solo porlo innanzi a sé come orizzonte inattuabile⁴⁷.

Su tale limite si regola l'elaborazione di una «psicologia esistenziale» che invita a comprendere la realtà dell'uomo comunicata dalla percezione immediata senza l'identità idealistica di soggetto e oggetto. Del resto anche i fondatori della *Gestalt* si sono serviti della fenomenologia quale metodo analitico dei fenomeni psicologici⁴⁸. Piovani riconosce alla *Psicologia della forma* il merito di aver liberato da ogni modello di naturalistico realismo ingenuo, proponendo un nuovo modo di intendere la razionalità e i processi

⁴⁶ PTE, p. 138.

⁴⁷ PFM, pp. 273, 243.

⁴⁸ «Essa ha avuto una forte influenza sulla psicologia della forma, specialmente su Koehler, e anzi oso sostenere – commenta Katz – che la critica avanzata della psicologia della forma contro la psicologia tradizionale, così come la sua stessa struttura positiva, vivono e muoiono con il metodo fenomenologico» (D. Katz, *La psicologia della forma*, Torino, Boringhieri, 1950, p. 2).

conoscitivi alla luce di una concezione dinamica della personalità. Nella prospettiva della *Gestalt* «il pensare diventa *forma* organizzatrice delle varie percezioni come complessi di esperienze esperite dentro un campo percettivo»⁴⁹. Applicando la fenomenologia a determinati processi psichici, quali, ad esempio, la percezione, i gestaltisti suscitano l'interesse di Piovani, perché espressione di un clima culturale post-kantiano, fondato sul rifiuto *tout-court* della conoscenza *riproduttiva*:

Infatti, per la *Psicologia della Forma* conoscere è selezionare, dar forma al configurabile che stia dentro un campo psicologico, secondo interazioni gravitazionalmente correlate, che non hanno bisogno di tendere l'orecchio a nessuna particolare filosofia ispiratrice perché, senza trasposizioni goffe, sanno utilizzare nello studio dell'umano quanto hanno non esteriormente imparato nello studio del fisico⁵⁰.

L'intera teoria della *Gestalt*, in questo molto simile alla psicologia organicistica, nasce e si sviluppa dall'esigenza di *riconiugare*, in un tutto significativo, il comportamento umano. L'eredità cartesiana, suggellando la distinzione tra *res cogitans* e *res extensa*, aveva condizionato anche la psicologia, avvalorandone la tendenza a frammentare la personalità, a enfatizzare di volta in volta i singoli contrassegni. In contrapposizione a tutto ciò le teorie *organismiche* e la *Gestalt* sostengono quelle posizioni filosofiche e no, tese a presentare l'organismo umano come un *sistema unico*: «Nella sua

⁴⁹ PFM, pp. 139, 143.

⁵⁰ Ivi, p. 144.

prospettiva il conoscere non è ridotto, con uno schema artificialmente additivo, alla somma dei fatti *semplici* che lo costituiscono, ma è riconosciuto come un *insieme* indissociabile, senza di cui le parti sono incomprensibili». Da tale prospettiva, in cui il tutto non è una somma delle parti, assume rilievo particolare la formazione della personalità, condivisa *toto corde* dall'interprete che, quando definisce Kohler, *psicologo penetrante*, annota: «La personalità non si forma sovrapponendo o accumulando, ma selezionando. Non è la forma di un'addizione, ma il risultato di scelte formative»⁵¹. Attività e dinamismo caratterizzano la *psicologia della forma*, rendendola agli occhi di Piovani simile o almeno interna allo stesso orizzonte gravitazionale della *psicologia transazionale*. Non a caso, in una recensione del 1967, il filosofo napoletano si chiede se quest'ultima rappresenti un'alternativa alla *psicologia della forma*. Egli è incline ad associarle per il carattere dinamico e complesso del modo comune di affrontare la conoscenza: «Il percepiente (in queste teorie) non registra sensazioni, ma compie *attività* formativa e organizzatrice»⁵².

Di impostazione gestalistica è la *Teoria dinamica della personalità* di Kurt Lewin che, a giudizio di Piovani, mostra quanto la «discrezione dello scienziato sia il segno di una raggiunta sensibilità conoscitiva e metodologica

⁵¹ Ivi, pp. 143, 144.

⁵² SC, p. 220.

matura»⁵³. Anche se tale teoria trova le sue radici storico-culturali nella «psicologia della forma» di Köhler e Koffka, essa, tuttavia, si pone in una direzione di «pratica filosofica» radicalmente innovativa. Piovani non è attratto da tale *novità*, considerando che per descrivere una personalità è necessario porre l'accento sul comportamento e sull'interazione tra fattori ambientali, sociali e culturali: «Il comportamento individuale è funzione oltre che dell'ambiente psicologico, anche della persona»⁵⁴. La geniale intuizione di Lewin fu quella di formulare una teoria psicologica, servendosi di definizioni mutuata dalla matematica e dalla fisica (la teoria del «campo» nasce in ambito strettamente fisico) con l'obiettivo di risolvere l'ambiguità implicita in molti concetti della «psicologia del profondo». Interviene, perciò, l'adozione di un linguaggio matematico, formulando definizioni operative più accurate di quanto sia possibile attraverso la semplice descrizione verbale. Lo stesso Piovani, parafrasando Plotino (*Noi chi siamo?*), si pone la questione dei *Due linguaggi della filosofia contemporanea* e, condividendo in pieno l'idea di Lewin, osserva: «Il particolarismo scientifico del linguaggio matematizzante, perfino quando cade nello scientismo, richiama l'attenzione se non sull'individuale, sul particolare, sulla necessaria sperimentazione che,

⁵³ PFM, p. 141.

⁵⁴ G. Potter, *I motivi conduttori dell'opera di Kurt Lewin*, in K. Lewin, *Teoria dinamica della personalità*, Firenze, Giunti, 1965, p. XXI.

esortando al concreto dell'esperienza, invita ad allontanarsi dalle generalizzazioni»⁵⁵.

Oggetto dello studio psicologico, per Lewin, è lo *spazio di vita* che è «l'universo dello psicologico, è il tutto della realtà psicologica. Esso contiene tutti i fatti possibili capaci di determinare il comportamento di un individuo. Il comportamento è una funzione dello spazio di vita»⁵⁶.

La *coesistenzialità* delle *esistenze*, descritta dettagliatamente nei *Principi* (il cui teorema dell'esistenza può riassumersi, ma non semplificarsi con l'assioma: «ogni Dasein è un Mit-Sein») ⁵⁷, pone l'accento sull'ambiente quale *spazio vitale* in cui l'individuo si realizza, *differenziandosi-da*: «L'ambiente è lo spazio psicologico dell'evoluzione di ciascuno. Le più progredite correnti della psicologia, della pedagogia, della sociologia e dell'antropologia hanno ragione di tendere a presentare l'*ambiente* non più in esclusivi termini di *natura*, ma anche in termini di cultura»⁵⁸. Occorre, altresì, precisare che Piovani, identificando con il *ambiente* non tanto quello naturale ma lo psicologico e culturale, introduce una vera e propria polemica contro la *Weltgeschichte* hegeliana, indifferente al destino di ognuno, accidentale e

⁵⁵ CSCM, p. 16.

⁵⁶ Cfr. C. S. Hall e G. Lindzey, *Teorie della personalità*, Torino, Boringhieri, 1966, p. 203.

⁵⁷ PFM, p. 91. Su questo motivo rinvio al mio contributo su *Ogni Dasein è un Mit-sein. Note di Pietro Piovani alla filosofia di Jaspers*, in Atti della Giornata di studio su "La filosofia come cura: Karl Jaspers filosofo e medico" (Villamaina-Avellino 21 gennaio 2011), in «Logos», n.s., 7 (2012), pp. 287-292.

⁵⁸ PFM, p. 93.

provvisorio rispetto al fine della costruzione di una storia *razionale e reale* in senso assoluto.

A giudizio di Lewin per compiere un lavoro psicologico è necessaria una certa quota di energia: «Queste tensioni o energie psichiche appartengono a sistemi che costituiscono delle unità dinamiche che dimostrano un più o meno elevato grado di indipendenze»⁵⁹. La teoria dinamica della personalità si fonda su un'analisi dei comportamenti da un punto di vista scientifico-sperimentale. E, tuttavia, l'aver distinto l'*habitat* in senso geografico dall'*ambiente psicologico*, caratterizzato da una *dimensione temporale* e da un rapporto tra *realtà-irrealtà*, induce la sua teoria a garantire senso alle scelte del soggetto. La psicologia non può, nelle sue valutazioni, prescindere dalla situazione concreta che riguarda ciascun individuo: «Poiché la dinamica del processo non dipende soltanto dall'oggetto; ma anche e principalmente dalla situazione, non avrebbe senso stabilire le leggi generali di determinati processi escludendo, per quanto possibile, l'influenza delle situazioni»⁶⁰.

Lewin è citato da Piovani proprio come esempio dell'attenzione che lo scienziato rivolge alla condizione fisiologica e psicologica in base a cui si costruisce un "sistema" formale di tensioni⁶¹ che Piovani estende al campo gnoseologico ed etico. Le pagine dei *Principi di una filosofia morale* accolgono dalla *teoria dinamica della personalità* di Lewin la tensione

⁵⁹ K. Lewin, *Teoria dinamica della personalità*, cit., p. 70.

⁶⁰ *Ibid.*

⁶¹ G. Potter, *I motivi conduttori dell'opera di Kurt Lewin*, cit., p. XXI.

propria dell'energia dinamica che stimola il bisogno, trasferendola alla «condizione morale (che) si caratterizza per il suo stato di permanente tensione che già in sé è la testimonianza di un tendere-a e indica un'assenza che tende ad essenzializzarsi»⁶².

Molto legato ai temi dell'esistenzialismo è Ludwig Binswanger, psichiatra svizzero, chiamato in causa da Piovani per la sua teoria dello sviluppo della personalità e per le tematiche attinte non solo dalle teorie freudiane ma anche dalla fenomenologia husserliana e dall'ontologia di Heidegger, applicate all'analisi esistenziale degli individui. Il *progetto del mondo* – così viene definita la teoria dell'«atropoanalisi» – è un altro modo di definire la risposta che un individuo fornisce al fondamento della sua esistenza. Tale *progetto* diventa l'ambito che ne condizionerà tutto il comportamento, le scelte nelle varie regioni dell'esistenza, nell'ambiente fisico e no. Una riflessione di tal genere non poteva non suscitare l'interesse del filosofo napoletano che osservava: « L'uomo non è agito dalla vita, ma la vive, la domina, rifiutando di essere alienato in essa, da essa»⁶³. Nell'analisi della *coesistenzialità dell'esistenza* non poteva fare a meno di rifarsi allo psichiatra svizzero, condividendo la tesi che nei disturbi della personalità, si è cristallizzato in un individuo un *progetto di mondo* limitato e inadeguato, tale da opporre ripetutamente un “alt” alla realizzazione di altre potenzialità:

⁶² PFM, p. 242.

⁶³ Ivi, p. 81.

L'atto *estraneo* o *alienato* può essere considerato un girare a vuoto nell'agire oppure un *arrestarsi nel movimento storico dell'esistere*, secondo l'espressione che impiega Binswanger nel tentativo di antropoanalizzare alcune forme di *esistenza mancata*, ma pur nella loro diversità, nella loro apparente contraddittorietà, entrambi tipi di espressione vogliono mettere in evidenza l'improcedibilità dell'azione così valutata⁶⁴.

Binswanger non si è mai discostato da una concezione di impronta fenomenologica. Particolarmente attratto dalla definizione husserliana della *filosofia come scienza del primo inizio*, legge l'*epochè* come un esercizio che non è improprio definire ascetico, un metodo rappresentativo di un radicale capovolgimento di prospettiva, in cui c'è un'esperienza che ci garantisce dalla sospensione del giudizio: *l'esperienza dell'altro*. E in Husserl è rintracciato un metodo che gli consentirà di lasciarsi alla spalle quello che lui stesso ha definito l'*accecamiento* della psicologia. L'essere dell'uomo non si costituisce se non fuori di sé, nell'oggetto in cui si trascende. La *Lebenswelt* non è un dato irrazionale, perché si riferisce alle operazioni costitutive compiute dai soggetti in quanto uomini consapevoli di quello che fanno, non astrattamente ma in situazione, intersoggettivamente, radicati nel sensibile, nella percezione, nella causalità effettiva. Tale argomentazione veniva condivisa dal Piovani che sembra farla sua quando con convinzione osserva: «La coesistenzialità è il destino della mia esistenza»⁶⁵, al fine di superare il

⁶⁴ Ivi, p. 83.

⁶⁵ Ivi, p. 96.

soggettivismo puro in termini psicanalitici e riscattare l'*originaria datità*. La fase di adesione alla fenomenologia descrittiva di Husserl è seguita da un periodo di particolare influenza esercitata dal pensiero di Heidegger e da un successivo momento, segnato da una presunta svolta husserliana in direzione della "fenomenologia trascendentale". Il saggio dedicato alle *Tre forme di esistenza mancata*, letto e citato da Piovani, appartiene alla seconda fase: «Le riflessioni della filosofia dell'esistenza su psicopatologia e vita morale hanno aiutato, fra noi, – commenta Piovani recensendo l'uscita del testo di Francioni dedicato alla psicologia di Minkowski – l'accoglienza favorevole giustamente riservata alle *Tre forme di esistenza mancata* di Binswanger»⁶⁶.

Il *fatto dell'esistenza, l'essere gettati*, non risparmia l'uomo da quella che Sartre definì la "condanna" di essere liberi. Anche per lo psicanalista svizzero esiste la possibilità di operare le proprie scelte e quanto più esse sono conformi al *fondamento di un'esistenza* tanto più risultano ricche di potenzialità creative e soddisfacenti. Rispettare la propria autenticità sembra anzi l'unico modo per essere al-di-là-del-mondo, e superare l'angoscia dell'*essere gettati*. Binswanger non si riferisce con questa espressione a un "al-di-là" metafisico o ultraterreno, ma alle potenzialità di *autorealizzazione* di un individuo, alla sua capacità di decisione, di coraggio con cui risponde alla sfida di essere-nel-mondo. Perciò coerentemente sottolinea quanto il *fondamento dell'esistenza* si formi in maniera diversa a seconda delle risposte

⁶⁶ Sc, p. 258.

che ogni individuo dà alle varie sollecitazioni umane, sociali e familiari. In proposito Piovani è più radicale, convinto che l'uomo non ha fondamento perché si fonda nella *coesistenza*. «Nel rapporto coesistenziale interumano l'altro comunica con me in un modo diverso da ogni contatto non-umano, per qualcosa che mi accomuna a lui perché è già comune a lui e a me e fa di Lui uno *come me*». All'esistente basta l'esistenza per trovarsi 'alterizzato'; la sua non è soggettività pura, poiché l'alterizzazione è una dimensione del suo stesso esistere. Perciò «l'esistenza è necessariamente coesistenziale. (...) Se esisto coesisto. Esistere senza coesistere non è possibile. Un coerente atteggiamento assolutamente singolaristico è negato a chi abbia accettato di stare nell'esistenza, di rimanervi»⁶⁷. L'essere coesistenziale dell'uomo non si aggiunge alla sua esistenza, ma la costituisce. L'effettiva soggettività esistenziale non è soggettivistica, perché la concreta unicità del soggetto esclude la separazione netta di soggettivo e oggettivo:

C'è un'oggettività del soggetto, c'è una soggettificazione dell'oggettività, c'è un'oggettivazione dell'io che è essenziale per l'io. L'io è soggettivo, oggettivo e intersoggettivo. O è così o non è (...). Se ho rifiutato il rifiuto assoluto e ho accettato la vita, ho accolto con la mia esistenza la necessità del mio coesistere. Non si tratta di deliberare di entrare nella cosiddetta vita di relazione. Tutta la vita è vita di relazione. Non si tratta di assumere, per mia benevolenza, un atteggiamento benigno verso l'altro, moralisticamente disponendomi ad un rapporto bene accettato. La mia buona disposizione, per ora, è fuori causa. La verità è che, se mi sono accettato, ho accettato la relazione con l'altro⁶⁸.

⁶⁷ PFM, pp. 117, 107.

⁶⁸ Ivi, pp. 89, 87.

Basta questo perché si possa dire: chi esiste 'deve' coesistere. Ma come e perché fa ora la sua apparizione la parola 'dovere'?

L'idea umana del dovere - scrive Piovani - è alla base della morale: caratterizza l'umanità dell'uomo. (...) L'uomo, che implicitamente o esplicitamente accetta di esistere, non si limita ad essere necessitato a coesistere perché modifica il fatto della coesistenza vedendolo umanamente come dovere. Così, il dovere si presenta nel suo aspetto etico profondo: quale assunta consapevolezza di una necessità. Se esisto non posso fare a meno di coesistere; ma se assumo coscienza di questo mio non-poter-fare-a-meno-di, modifico il fenomeno stesso che costato. Il dover essere, in tal modo, non appare come l'opposto dell'essere, bensì come la consapevolezza dell'essere⁶⁹.

Quindi, «il fatto del coesistere diventa il dovere del coesistere», perché l'accettazione del fatto produce la trasformazione del fatto stesso in dovere che implica già una valutazione, un riferimento alla radice di ogni morale. Non si coesiste perché è utile o conveniente o doveroso, nonostante la preminente utilità della coesistenza, «io non coesisto perché mi è conveniente»⁷⁰. Come l'individuo umano anche la società umana è un *volente non volutosi*; immettere l'utilità nella creazione del fatto sociale equivarrebbe a volontarizzarlo ossia a ripetere l'errore del soggettivismo puro. Altrettanto vale per il convenzionalismo e il contrattualismo: la coesistenza non è il risultato di volontà accordatisi, non è creazione di volontà soggettive; l'uomo non la crea, perché essa è un *prius* originario, un fatto rispetto all'atto soggettivo; non è un patto da questo dipendente. Lo 'stare' coesistenziale dipende unicamente dall'esserci

⁶⁹ Ivi, p. 105.

⁷⁰ Ivi, pp. 103, 109.

esistenziale. Il contrattualismo è, perciò, compromesso da un'insanabile difficoltà di fondo: «Le “parti” che si accordassero per creare la società sarebbero già dentro il tutto sociale: sarebbero coesistenti prima di creare la coesistenza. Gli uomini, entro dati limiti, possono accordarsi per creare una società, non per creare la società come convivenza. Chi vuole associarsi è già socialmente associato; se no non potrebbe coesistenzialmente volere come partecipe della comunità»⁷¹. Analoghe considerazioni valgono per l'obbligazionismo. L'uomo non coesiste perché deve coesistere, nel qual caso la coesistenza sarebbe derivata, nuovamente, da un atto soggettivo di volontà, anche se morale in questo caso. Il dovere, osserva il filosofo napoletano, «sopravviene a riconoscere questo fatto [della coesistenza]; ma lo ratifica, non lo crea». L'uomo deve coesistere perché esiste: una volta rifiutata l'inesistenza, la decisione vitale implica con l'esistenza la coesistenza. L'esistente, perciò, non può obbligarsi a coesistere, perché sta nella coesistenza già prima di assumere su di sé obbligazione alcuna. Nessun principio normativo, dunque, da cui discendono in serie i comportamenti obbligati; ma se l'esistente riconosce il dovere di coesistere, «il suo stare con gli altri non può essere che uno stare con gli altri come coesistenti»⁷². «Il coesistere – commenta Claudio Cesa – è uno degli aspetti dell'acquisizione esistenziale di consapevolezza. L'altro soggetto non va costruito più di quanto io debba costruire me»⁷³. Da questo punto di vista

⁷¹ Ivi, pp. 109-110.

⁷² Ivi, pp. 112, 116.

⁷³ C. Cesa, *Il tema dell'intersoggettività*, in *Difettività e fondamento*, cit., p. 43.

c'è sintonia ma anche grande distanza tra il Binswanger husserliano, per il quale il primo aspetto del mondo soggettivo è quello di essere un insieme, una comunità di “ego”, e Piovani per il quale, invece, il *coesistere* è anzitutto con la natura del soggetto umano che sente il suo passato come “oggetto” “dato”:

Il passaggio all'altro, alle solidarietà *coesistenziali* è un punto molto delicato. Propriamente parlando non si direbbe passaggio, perché *da qualunque parte io consideri la mia condizione umana, mi trovo esistente soltanto se coesistente*; non è ipotizzabile, insomma, una distinzione tra l'io individuale e io sociale. Eppure, si coglie qua e là una sorta di progressione, o un *itinerario* dal sentirmi oggetto tra oggetti al muovermi nella cornice dell'umanità, nella quale *ogni volizione si fa volontà collegandosi con altre volizioni*⁷⁴.

L'elemento accomunante è per Piovani la *personalità*: «Il rapporto coesistenziale interumano si qualifica come personalitario. Io e l'altro uomo coesistenti siamo entrambi forniti di personalità»⁷⁵. Quest'ultima non è, semplicemente, l'individualità, la quale appartiene in proprio anche agli enti non-umani; personalità è qualcosa di più, ha per base l'individuazione, ma la supera, perché «aiuta a vedere non una sostanza entificabile, ma un esistenziale farsi». Nel suo formarsi, dice Piovani, l'uomo cerca di diventare «qualcosa 'di più' di una riproduzione stereotipa della sua specie. Ora, questo 'qualcosa' è la personalità», non tanto una semplice assunzione dei caratteri della specie

⁷⁴ Ivi, p. 42. Cfr. PFM, pp. 96, 47, 160.

⁷⁵ PFM, p. 117.

umana, né delle qualità razionali universalmente stabilite nell'inserimento entro l'ordine metafisico. E' una complessa «instaurazione personalitaria», capace di reagire ai condizionamenti dell'ambiente circostante, rendersene conto e assumerli modificandoli⁷⁶. Perciò si deve diffidare del termine 'persona' che può consistere unicamente in ciò che le manca, mai in ciò che ha ed è:

In questo senso la filosofia, a nostro parere, deve guardare con sospetto l'ontologie della persona [...]. Sganciata da un ordine entro cui vada collocata, liberata dalla necessità di possedere un essere già razionalmente definito, la persona non si presenta come un compimento, ma come un compiersi. Non è razionalità che si realizza, ma individualità umana che si razionalizza, che tende a razionalizzarsi⁷⁷.

La visione dinamica della personalità esclude, dunque, la possibilità stessa di una “ontologia della persona”, perché l'essere della persona è nell'esistenza della personalità. Questa «contiene in sé il rifiuto di ogni ontologizzante partecipazione all'essere da manifestare» e, quindi, il rifiuto di una ipostatizzazione, la cui principale conseguenza è la perdita di contatto con la realtà alla quale solo la conoscenza scientifico-psicologica può aderire. Questa insegna che la complessa unità dell'umano è tenuta insieme in una maniera particolare che è appunto la personalità; non dunque una unità data, ma unità che è *unificazione*. Non atto né ente ma attività, energia, forza di organizzazione e integrazione del complesso individuale. La stessa *normalità* della persona non

⁷⁶ Ivi, pp. 149, 153.

⁷⁷ Ivi, pp. 135, 132.

appare a Piovani fondata su una norma elevabile a modello razionale fisso, bensì «in una prevalenza statistica di comportamenti»⁷⁸. Anche la personalità normale si sa esposta ai rischi dell'aleatorio cui oppone un costante padroneggiarsi: la sua proprietà più singolare è appunto quel 'dominio di sé' che è il più arduo esercizio di potere, senza di cui l'individuo umano non si conserva ma si perde in quella incapacità di tenersi insieme che è la responsabile dei suoi processi patologici. Il progresso delle conoscenze psicologiche subordina perfino la 'tipologia' all'elasticità dei movimenti prospettici: i tipi non sono che schemi convenzionali raccomandabili unicamente per la loro comodità. Se ne desume che «la personalità pienamente autentica è soltanto quella che appare personalizzata nella storicità esistenziale del soggetto in una specifica situazione». Per tutto ciò, allorché,

tenuto conto degli insegnamenti delle scuole psicologiche più disparate, si è proposto di considerare la personalità come «ciò che dà ordine e coerenza a tutti i diversi tipi di comportamento nei quali il soggetto si impegna», si è voluto insistere appunto sull'organizzarsi, in cui il coordinamento personale si sostanzia: la sua 'sostanza' non è che in questo sostanziarsi, nel quale l'impulso di soddisfare un bisogno e l'interesse dominante vocationalmente modellato si incontrano in una maniera caratteristica di organizzazione di azioni⁷⁹.

Piovani coglie in Binswanger una leva teorica coerente con l'*etica personalitaria*, con l'approfondimento dell'irripetibile cifra e destinazione

⁷⁸ Ivi, pp. 137, 138.

⁷⁹ Ivi, pp. 140, 145.

dell'individuo, giacché privilegia il tema del *valore* e il problema dell'*altro*. Solo partendo dalla scelta dell'*alternativa esistenziale* è possibile il «riscatto dalla datità originaria, (...) (che) è consapevolezza della liberazione possibile, purché non pretenda ignorare il dato stesso dell'oggettività riscattata nella liberante conoscenza del limite oggettivo»⁸⁰. La dinamica della personalità, quindi, non soggiace, per la psicologia esistenziale, al principio di causalità e non attribuisce all'influenza di stimoli esterni l'origine del comportamento. Per tale psicologia l'uomo è il vero artefice del proprio destino, libero di andare al-di-là del suo fondamento esistenziale, per aver consapevolezza – corregge Piovani – del suo fondamento perduto. Questa dimensione di libertà e di apertura è molto importante nell'analisi esistenziale; è il primo passo per mettere un individuo in contatto con le proprie possibilità di esistere autenticamente: «Così, l'autenticità non è astratta essenzialità deformata in una sua falsa rigidità, ma essere profondo in ogni individuato fenomeno intenzionalmente seguito e compreso»⁸¹. Ogni individuo può diventare se stesso, assumendo responsabilità e quella direzione esistenziale che lo riguardano proprio individualmente. L'inevitabile esperienza umana del fallimento è vista da Binswanger quale effetto di un rifiuto dell'individuo di esercitare la propria libertà che consiste nella necessità di realizzare le proprie autentiche potenzialità. A questo punto si arresta il *progetto di mondo*, restringendosi alla prigione di non senso e di estraneità:

⁸⁰ PFM, p. 69.

⁸¹ CSCM, p. 72.

Dominata dalla negazione dell'inesistenza, la vita registra con particolare turbamento ogni contatto che l'esistente abbia con il non-esistere. Nella malattia mentale come "esistenza mancata" sembra potersi intravedere, quasi attraverso un'invasata chiaroveggenza pittica, una sorta di inesistenza anticipata. Per questo verso, rovesciata la dimensione dell'esistere, la follia può essere nietzschianamente ipotizzata come una forma suprema e fatale di sperimentazione conoscitiva⁸².

Non distante da tale analisi è la definizione che Piovani dà della *morte libera*:

Il suicidio (...) come morte libera, consentendo l'abbandono totale realizza la libertà illimitata, irrealizzabile nell'esistenza. (...) Se non si sceglie per la libertà come illimitatezza si sceglie per la possibilità della liberazione che agisce dentro l'esistenza e dentro i suoi impliciti condizionamenti. La via della liberazione richiede un coraggio più lungo. (...) L' 'atto di libertà' di chi 'non patisce il proprio bisogno di vivere' è atto e attimo: il restare è azione e pazienza. (...) Solo nell'interezza della vita si prende confidenza con la finitudine e con le sue ragioni. Solo la vita accettata è, può essere preparazione alla morte. La coscienza della morte, se si acquista, si acquista vivendo. (...). Per il vivente, e solo per il vivente che ammetta e accetti d'essere e rimanere tale, la morte è promozione, acquisto di "altro insondabile"⁸³.

La psicologia esistenziale attribuisce un ruolo molto importante alla morte che ha lo stesso peso della vita: «Noi non dobbiamo né approvare, né disapprovare il suicidio di Ellen West – scrive Binswanger – Di fronte al suicidio (...) l'amore tenta di 'attingere il fondo della presenza' e in base al suo fondo di comprenderla antropologicamente»⁸⁴. In questo senso la psicologia esistenziale si avvicina a quella junghiana. Eppure, in alcuni casi questo sconfinare della vita nella morte non è preso in esame e la

⁸² OA, p. 119.

⁸³ PFM, pp. 64-65.

⁸⁴ L. Binswanger, *Il caso di Ellen West*, Milano, Bompiani, 1973, , pp. 127-129.

Daseinsanalyse si limita a una semplice descrizione dell'essere umano, perdendo di vista il paradigma evolutivo implicito in ogni esistenza (Minkowsky). Non va dimenticato, però, che la psicologia esistenziale attribuisce all'essere umano la piena responsabilità della propria esistenza e sottolinea quanto non sia importante il traguardo raggiunto al termine della vita ma il percorso compiuto, pur con tutte le sue possibili interruzioni. «A ben guardare – scrive Piovani nelle densissime pagine di *Oggettivazione etica e assenzialismo* – la vita umana è un' *inventio mortis*. E' la morte a renderla umanamente vita»⁸⁵.

Non c'è dubbio che tra le varie *psicologie della personalità* che attribuiscono importanza all'autorealizzazione dell'uomo, la *psicologia esistenziale* con più tecnica e profondità ha cercato di valorizzare l'enorme potenziale creativo di cui ogni esistenza è pervasa. Tali teorie – sostiene Piovani, recensendo il testo di Hall e Lindzey dedicato alle *Teorie della personalità* del 1966 – meritano di essere studiate analiticamente, perché allontanandosi dalle inutili dissertazioni sul «personalismo», riescono a «mettere in evidenza l'omogeneo che è nell'eterogeneità delle ricerche della psicologia contemporanea»⁸⁶. La persona come «instaurazione personalitaria è personalizzarsi»⁸⁷.

⁸⁵ OA, p. 82.

⁸⁶ SC, p.178.

⁸⁷ PFM, pp. 103-150.

Anche per tale raggiunta convinzione Piovani legge Gordon Allport. Le teorie che più lo interessano non sono quelle teorizzate in *Personality*, dove una gerarchia dei diversi livelli di integrazione è impiegata a comprendere i riflessi condizionati, le abitudini, i tratti, i sé e la personalità. Piovani si avvicina ad Allport soprattutto per gli studi sulla personalità. «La personalità – si legge in *Divenire: fondamenti di una psicologia della personalità* – è dentro l'individuo, l'organizzazione dinamica di quei sistemi psico-fisici che determinano il suo adattamento unico al suo ambiente»⁸⁸. La ricognizione dei principi di una filosofia morale utilizzerà le tesi allportiane per la già citata *instaurazione personalitaria* e per il concetto di *tensione*. Il testo di Allport pone in risalto il rapporto tra la personalità e le sue azioni in campo etico, politico e religioso, oltre che in ambito psicologico, enfatizzando l'assunto secondo il quale la personalità è un divenire, un espandersi in molteplici situazioni. La vicinanza con le teorie filosofiche – dovuta in particolar modo alla sua formazione – lo induce a distinguere tra una tradizione che egli chiama leibniziana cui riferisce Brentano, Husserl, Scheler, la scuola di Wurzburg, la psicologia delle Gestalt e Stern; e una tradizione lockiana estesa a Pavlov, al positivismo moderno (operazionismo) e all'empirismo di Watson e Hume. In particolare Allport – e su questo Piovani concorda pienamente – sostiene la tradizione leibniziana secondo la quale «la persona è la sorgente degli atti. (...) Per comprendere ciò che una persona è, è necessario riferirsi sempre a ciò che può essere in futuro, giacché ogni suo stato è

⁸⁸ G. W. Allport, *Personality: a psychological interpretation*, New York, Holt, 1937, p.48.

volto nella direzione di possibilità future»⁸⁹. L'instaurazione personalitaria avviene attraverso una *tensione*:

Valutata nella sua esistenza, non abbandonata a nessun ordine etico-ontologico includente, la condizione morale si caratterizza per il suo stato di permanente tensione, che già in sé è la testimonianza di un tendere-a e indica un'assenza che ambisce ad essenzializzarsi⁹⁰.

Anche per Allport

il tendere dell'uomo maturo è legato al perseguimento di finalità a lungo raggio. Il processo del divenire consiste quindi in gran parte nell'organizzazione di impulsi transitori in una forma di sforzo e di interesse in cui l'elemento dell'autocoscienza ha una parte notevole»⁹¹.

In Piovani, il processo espansivo della personalità compie un percorso più complesso: l'esistente umano matura, infatti, alla luce di un progetto di coerenza con la logica esistenziale, con quella scelta originaria in virtù della quale ha acquisito individualità quale riscatto della sua soggettività da uno stato di illibertà primaria. Intanto si progetta in quanto versa in una condizione deficitaria che fa del suo stare nel mondo un tenace costruire, un continuo scegliere in funzione della creazione di valori. Non solo, ma da tale impostazione deriva tutta la teoria della *Gestalt*, la cui indagine è rivolta ai principi dinamici della cognizione, anche se si preferisce sostituire il concetto di *intenzione* (a cui invece fa capo Brentano) con quello di *aspettativa*.

⁸⁹Id., *Divenire. Fondamenti di una psicologia della personalità*, Firenze, Giunti, 1968, p. 21.

⁹⁰PFM, p. 242.

⁹¹G. W. Allport, *Divenire. Fondamenti di una psicologia della personalità*, pp. 43-44.

Eppure Allport va oltre, consapevole che nessuna teoria cognitiva, per quanto dinamica, potrebbe fornire il sostegno a una psicologia della personalità. Al centro dei suoi interessi, condivisi da Piovani, è l'unicità dell'individuo dipendente dalla struttura della personalità: «E' certo – commenta Piovani – che l'accento degli psicologi ultimamente batte sulla personalità come energia, come forza di organizzazione e di integrazione, come forma di vari comportamenti»⁹².

La *personalità* per Allport, mai considerata separata dall'ambiente, è un'organizzazione dinamica interiore all'individuo, costantemente in evoluzione non esclusivamente mentale né neurale, le cui componenti sono le *tendenze determinanti* comportamenti unici nel tempo: «La personalità non è tanto un prodotto finito quanto piuttosto un processo di transizione»⁹³. Ritorna rilevante l'accento posto sull'*ambiente* nel quale l'uomo è calato mai in maniera adattiva, in quanto personalità dinamica che si integra con un atteggiamento spontaneo e creativo⁹⁴. L'uomo è un essere *coesistenziale* sia

⁹² PFM, pp. 141-142.

⁹³ G. W. Allport, *Divenire. Fondamenti di una psicologia della personalità*, cit., p. 30.

⁹⁴ La sua posizione critica nei confronti delle teorie genetiche e della psicanalisi di tipo freudiano rispetto alla teoria della personalità di orientamento istintivistico, era già esplicita in *Personality* con la definizione del concetto di *autonomia funzionale* visto come un processo di maturazione e vero e proprio sistema di potere propulsivo; in *Divenire* questa concezione viene ampiamente riaffermata, la personalità matura è per Allport essenzialmente un fenomeno post-istintivo. Allport è animato inizialmente dall'interesse per la ricerca di un'unità adatta a descrivere la personalità – ciò lo portò alla descrizione del concetto di *tratto* – e contemporaneamente da quello per la trasformazione delle motivazioni nello sviluppo – che culminò nel concetto di *autonomia funzionale* – ha progressivamente modificato la sua teoria così da porre maggiormente l'accento sull'*intenzionalità* e sulle *funzioni del proprio*.

per Allport che per Piovani: «Esistere senza coesistere non è possibile (...). L'esistente o è coesistente o non è»⁹⁵. La persona, ricompresa nel suo dinamismo, è personalizzazione per l'accettazione responsabile della coesistenzialità dell'esistenza: «L'uomo non è ma si fa. Si conosce esistente per questa via. Si conosce esistente verificandosi»⁹⁶. Egli si compie nella personalità, dalla scelta per l'esistenza avvenuta per una decisione personale, per l'accettazione della stessa esistenza che è coesistenza.

Allport – osserva il filosofo napoletano – nella sua *psicologia del divenire*, vede la caratteristica dell'uomo che si sviluppa proprio in questo: nel formarsi, l'uomo cerca di diventare 'qualcosa di più di una riduzione stereotipata della specie alla quale appartiene'. Questo qualcosa è la *personalità*, che non è soltanto assunzioni di caratteri della specie umana, come non è assunzioni delle qualità razionali universalmente stabilite nell'inserimento dentro l'ordine metafisico, ma è complessa instaurazione, che reagisce alle ambientali esperienze circostanti rendendosi conto di quelle esperienze e così accogliendole e modificandole⁹⁷.

Le teorie esposte in *Divenire* suscitano l'interesse di Piovani, impegnato, nel 1972, a liberare la *persona* tanto di Tommaso D'Aquino quanto di Kant da

⁹⁵ PFM, pp. 98, 103.

⁹⁶ G. W. Allport, *Divenire. Fondamenti di una psicologia della personalità*, cit., pp.25-26.

⁹⁷ PFM, p. 148. «Se l'esistere-con gli altri – commenta giustamente la Nieddu – fa (...) riferimento ad una sorta di giustapposizione di tipo numerico e risponde fondamentalmente alla mera esigenza di tener conto degli altri in forza della precarietà della condizione esistenziale umana originaria, l'esistere-come gli altri richiede, invece, l'assunzione di una precisa disposizione morale. La compresenza dell'altro come uomo fornito di personalità implica, infatti, il dovere del rispetto non sulla base dell'assunto formalistico proprio di un astratto egualitarismo della persona, ma come riconoscimento del diritto di autorealizzazione e auto-determinazione di ogni individuo, o gruppo o istituzione all'interno di una società pluralistica nella quale si fa riferimento all'altro non nella sua generica indeterminatezza, ma nella sua puntuale specificità» (A. M. Nieddu, *Personalità e autenticità in Pietro Piovani*, cit., p. 324).

quell'abito di assoluta compiutezza sia pure agente per la realizzazione della propria autonomia, non come individuo ma quale soggettività in grande, il Noi degli imperativi categorici: «Pur nella diversità, ovviamente radicale, delle posizioni, – si legge nei *Principi* – Kant e Tommaso, di fronte alla *persona*, hanno in comune l'intenzione di considerarla soltanto nella sua compiutezza razionale». Occorre dotarla di quel divenire, perché «la ragione d'essere della persona (è), nel suo faticoso farsi», va «cercato nel farsi che è la formazione della personalità»⁹⁸. Da *persona* a *personalità* è il passaggio che il filosofo napoletano approfondisce, per liberarsi dalle *pesanti ipoteche ontologiche* che il concetto di persona porta con sé. La personalità ha una propria dinamicità psicologica:

Il processo del divenire della personalità - scrive Allport in *Divenire* - è regolato anche dalla disposizione a realizzare le sue possibilità cioè a divenire caratteristicamente umano a tutti i livelli di sviluppo. Una delle caratteristiche forze propulsive è l'individualizzazione, la formazione di uno stile individuale di vita autoconsapevole, autocritico ed in continuo processo di auto valorizzazione⁹⁹.

Per Allport la coscienza

è un fattore decisivo nello sviluppo della personalità. Essa è un processo che controlla l'impulso transitorio è l'adattamento opportunistico in funzione di scopi e l'adattamento opportunistico a lungo raggio e della coerenza con l'immagine del sé. (...) La coscienza

⁹⁸ PFM, pp. 127, 132.

⁹⁹ G. W. Allport, *Divenire. Fondamenti di una psicologia della personalità*, cit., pp.40-41.

presuppone una capacità riflessiva di riferire i conflitti alla matrice di valori che sono sentiti personalmente propri¹⁰⁰.

L'acquisizione di una coscienza morale avviene per abitudine, ponendo l'accento sul passaggio dal tribalismo all'individualità e opponendosi all'innatismo di stampo kantiano, definito inconsistente cui è da opporre una teoria dell'obbligazione morale. La metodologia matura e la sensibilità teorica ritrovate in Allport sono dettate proprio dalla concezione della personalità vista «né come un ente, né come un atto, bensì come un'attività: l'insieme di quei tratti che caratterizzano l'individuo umano (intendendo generalmente per tratti le 'tendenze determinanti)»¹⁰¹. La teoria del *tratto* è, quindi, convertibile, come sottolinea l'autore dei *Principi* nella propria concezione di personalità, laddove in particolare Allport fa confluire la sua definizione di *tratto* in *abitudine*, sottolineando che il primo rappresenta per lo più il risultato di due o più abitudini combinate o integrate, confluenti nell'*autonomia funzionale*¹⁰².

Per questo verso – si legge ancora nei *Principi* – la stessa ripetizione delle azioni, con la creazione di *abitudini*, non è tanto l'indicazione della presenza di una forza di inerzia dell'agire quanto la segnalazione di una direzione attiva nella sua confermata durata, così intimamente intesa nella sua tensione da diventare *abito* e *costume*, da incorporarsi con gli

¹⁰⁰ Ivi, pp.97-102.

¹⁰¹ PFM, p. 142.

¹⁰² Per autonomia funzionale Allport intende quel principio che afferma che una data attività o forma di comportamento può divenire un fine o uno scopo in sé, benché primitivamente fosse iniziata per un'altra ragione. Qualsiasi comportamento, complesso o semplice, pur originariamente derivato da tensioni organiche o segmentali, può essere capace di sostenersi indefinitamente in assenza di qualsiasi rinforzo biologico.

atti che più che rivestire, manifesta, sì da essere, prima che sostegno figurazione caratterizzante»¹⁰³.

Certo Piovani non pone l'accento sull'origine organicistica dell'abitudine, ma ciò non toglie che, usando termini come *figurazione caratterizzante*, si avvicini non poco alle teorizzazioni allportiane di *tratto* e di *autonomia funzionale*. Concorda, altresì, con lo psicologo statunitense per ciò che riguarda la personalità matura che deve possedere, per Allport, prima di tutto l'*estensione del Sé*. La sua vita, cioè, non deve essere strettamente legata ad una serie di attività rigidamente concatenate né a immediati bisogni e doveri. Una parte importante di questa *estensione del Sé* comprende la proiezione nel futuro; il suo formarsi è un personalizzarsi: «espandersi è la sua vocazione»¹⁰⁴,
il

diventare grande del soggetto umano che riesce dall'infanzia, a superare le difficoltà dell'esistenza è come l'avvio e il simbolo di un progresso tanto psicologico che biologico. (...) Il non valere espandersi appartiene alla patologia non alla fisiologia dell'azione.(...) Viceversa, la speranza dell'espansione, allargantesi come *ad infinitum*, guida la vita, è affidamento vitale¹⁰⁵.

Pur individuata in differenziazioni limitanti, la personalità agisce come se la serie dei suoi rapporti non dovesse subire limitazioni. Espansione personale è apertura

¹⁰³ PFM, p. 192.

¹⁰⁴ Ivi, p. 153.

¹⁰⁵ Ivi, p. 154.

verso l'altro, è comprensione dell'altro. Io mi personalizzo, dice il filosofo napoletano, non coincidendo con la perfezione di una razionalità che ipostatizzi nel suo supremo essere tutte le persone possibili, ma «compiendo di momento in momento la mia personalità coll'intrecciare relazioni atte ad espanderla, assumendo atteggiamenti che siano tendenzialmente ostili all'angustia della singolarizzazione particolaristica»¹⁰⁶. La vita del soggetto è espansione in quanto accettazione di responsabilità e inserimento nella logica dell'azione che è logica di inevitabili solidarietà e corresponsabilità. L'azione tende all'espansione:

Il non voler espandersi appartiene alla patologia non alla fisiologia dell'azione (...) L'azione che non inter-agisce non agisce. Se non può contare che su se stessa non conta nulla: non ha vitalità, si autopreclude a ogni espansione possibile. Chiusa nel suo irrelato, irrelabile singolarismo, inetta a quelle duttili e provvisorie conformità che le permettano di assumere forme che le consentano di 'formarsi con' altre, non riesce nel tessuto dell'esistenza. L'immediabile, in quanto non si media, vive nell'immediato, perciò ha per se soltanto l'effimero. Nessuno s'incontra effettivamente con me se non ho in me qualcosa che sia atto a oltrepassare la mia singolarità. La singolarizzazione è esclusione dell'azione. L'esclusivismo assoluto si esclude¹⁰⁷.

Se in questo Piovanì bisogna cogliere le condizioni teoriche del passaggio all'etica della *tensione* e dell'inquietudine che danno avvio alla vita morale in quanto *responsabilità* («la vita del soggetto è espansione come accettazione di responsabilità»)¹⁰⁸, per Allport occorre consultare il testo del 1955, per cogliere i suoi interessi rivolti a *finalità* e *idealità*: «Possiamo dire che il

¹⁰⁶ Ivi, p. 156.

¹⁰⁷ Ivi, pp. 167, 159.

¹⁰⁸ Ivi, p. 158.

nostro divenire nella sfera morale dipende dallo sviluppo di una coscienza generica, che a sua volta dipende dal possesso di finalità a lungo raggio e di un'immagine ideale di se stessi»¹⁰⁹. Queste conclusioni sembrano sintonizzarsi ancora su Piovani e, in tale contesto, sul filosofo del diritto. Lo psicologo statunitense tratta il problema della congruenza fra i principi fondamentali della democrazia e l'immagine dell'uomo che emerge dalla ricerca. Il dilemma che si presenta alla psicologia contemporanea (la scelta fra una concezione della natura umana come meramente reattiva ed una concezione che ne sostenga la capacità di autonomia e di creatività) ha un significato decisivo per lo sviluppo della vita sociale. In questo senso l'apporto più utile che la psicologia potrà offrire al benessere umano consisterà nell'indagine della personalità, per poterne cogliere gli aspetti razionali, l'autonomia e la capacità di scelta, indispensabili al profitto tratto dal vivere in una società libera: «Ciò che la psicologia può fare è di scoprire se l'ideale democratico può sopravvivere»¹¹⁰.

Nei momenti decisivi del confronto critico con lo storicismo e l'esistenzialismo, emerge la consapevolezza che la responsabilità etica è tutta dell'agente considerato nella sua solitudine senza confronti. La tensione storicizzante – che già nel '49 prendeva forma nella trattazione del problema della *normatività* – si manifesta nella comprensione della vita morale quale

¹⁰⁹ G. Allport, *Divenire. Fondamenti di una psicologia della personalità*, cit., p.105.

¹¹⁰ Ivi, p.141.

«intenzione che si realizza nel suo *tendere*, una tensione che è *un agire*, un determinarsi in forme, formazioni, modi, sussistenti dentro una civiltà di un *mos* da cui prendono corpo»¹¹¹. Su questa base è da respingere l'etica dell'intenzione, se questa è solo purezza intimistica ancora informe e disindividualizzata. L'intenzione di cui l'etica può dire è solo 'intenzionalità' come attività coscientemente rivolta a 'tendere-a'; esistenzialmente concretatesi solo in questo 'intenzionalizzarsi'. E ciò perché l'esistere dell'espansione morale «non vive in un gioco elegante di pure intenzioni, ma corposamente si intenziona in azioni che si oggettivizzano», in forme costituenti l'*ethos*. Ma sarebbe erroneo affidarsi all'intenzionalità dell' 'andar-verso' come ad un itinerario già fissato in anticipo, perché l'espansione «non è riducibile al preventivabile calcolo di un parametro fissato una volta per tutte, giacché è diverso per ciascuno»¹¹².

L'*oggettivazione etica* cui Piovani approda lavora a favore della coesistenzialità dell'esistere «non sotto il segno della quiete, ma dell'inquietudine»¹¹³. Perciò, l'omogeneità - cui le trattazioni sistematiche tendono fin dai tempi dell'etica aristotelica - viene messa in crisi quanto più le società si aprono a valori plurali. Il richiamo ad Allport si rinnova nelle pagine dell'opera postuma, riconoscendogli il merito di essere riuscito a guardare all'*omogeneità* dell'individuo nel rispetto dell'*eterogeneità* delle

¹¹¹Ivi, p. 186.

¹¹² PFM, p. 185.

¹¹³ OA, p. 75.

individualità personali. Lo psicologo ha messo in luce che il formarsi della personalità avviene nell'arco di una vita e si basa su una struttura di affetti e interessi che accompagnano l'individuo dall'infanzia all'età adulta.

La guida più sicura per la comprensione della personalità è la gerarchia degli interessi, compresi gli affetti e la fedeltà'. (...) La molteplicità dei valori è la varietà stessa delle individualità personali. Le ragioni dell'omogeneità affondano le loro radici nelle radici dell'individualità e tutta la sfera del *sociale* e del *comune* ne risente¹¹⁴.

Queste argomentazioni trovano rilevanti spunti di interesse nelle teorie di Alfred Adler. Le sue tesi, nonostante sembrano proporre uno «psicologismo riformato che rasenta l'ingenuità», meritano, tuttavia, particolare attenzione, perché offrono un'alternativa alle proposte dai maestri della psicologia del profondo, ricca di «trattazioni volte ad abbracciare l'interezza del fenomeno psichico, etico e pedagogico»¹¹⁵. L'allievo eterodosso di Freud – che in *Prassi e teoria della psicologia individuale* elabora probabilmente la migliore introduzione alla sua teoria della personalità – aveva sostenuto una tesi significativa per Piovanini: L'uomo è un essere sociale, ma non lo diventa semplicemente; si tratta di un interesse innato, sebbene il tipo specifico di rapporto con le persone e le istituzioni sia condizionato dalla natura

¹¹⁴ Ivi, p. 74.

¹¹⁵ PTE, p. 127.

dell'ambiente cui l'uomo appartiene anche se «l'impulso verso l'altro non si esaurisce mai»¹¹⁶.

Adler – osserva a suo modo Piovani – ha messo bene in evidenza come il 'piano della vita' di ognuno sottintenda, non possa fare a meno di sottintendere, l'immagine ideale che ognuno si è formato, si va formando di sé medesimo. (...) L'instaurazione personalitaria richiede che le varie inerzie siano vinte da uno sforzo che riesca ad organizzare la mobile unità del sistema della personalità intorno a un progetto che realizzi l'esistenza spiegandola non verso ciò che ha ed è, ma verso ciò che le manca, che ancora non è¹¹⁷.

Le principali istanze della psicologia individuale di Adler (l'individuo motivato da istanze sociali, una concezione della personalità basata non su istanze innate ma su un Sé creativo, in un'originale configurazione di motivi, qualità, interessi e valori, le cui azioni hanno tutte l'impronta di un particolare stile di vita) suscitarono l'interesse del filosofo napoletano tanto da condividere una massima: «Ogni vita è formazione di uno stile»¹¹⁸. Ma in Adler c'è altro che cattura l'attenzione. Desessualizzate le teorie freudiane e distaccandosi dal proprio maestro nel 1911, lo psicologo aveva dato avvio alla psicologia individuale sotto l'influenza del pragmatismo di Hans Vaihinger, soffermandosi su quella che, non a torto, potrebbe essere definita una *psicologia deficitaria*:

¹¹⁶ A. Adler *Individual Psychology*, in C. Murchison (a cura di) *Psychologies of 1930*, Worcester (Mass.), Clark University Press, 1930, p. 398.

¹¹⁷ PFM, p. 269.

¹¹⁸ Ivi, p. 147.

La situazione dell'individuo ci permette anche di comprendere il suo valore. La *volontà* rappresenta soltanto una tendenza a passare da uno sentimento di *insufficienza* ad un sentimento di *sufficienza*. (...) Ogni volontà deve tener conto del senso di insufficienza, di inferiorità e dare l'avvio all'impulso che tende a raggiungere uno stato di soddisfazione, di liberazione, e di pieno valore¹¹⁹.

A pieno titolo Piovani riconosce in queste tesi una viva attenzione teorica per quella spinta propulsiva innata in ogni individuo: «Privo di un essere da possedere, l'esistente umano è costretto a cercare di essere *più* di quel che sia perché, inizialmente, è sempre *meno* di quel che vorrebbe. Se non fosse originariamente meno di quel che vorrebbe, non vorrebbe. Il suo volere è mosso da un'insufficienza»¹²⁰. L'incompiutezza è la vera malattia dell'uomo contemporaneo che conosce la sua massima espressione in *Freud e l'avvenire* di Thomas Mann, il quale riprendendo l'immagine dell'uomo come «animale malato» la innesta «nelle nuove consapevolezze della cultura contemporanea»¹²¹.

L'*assenza*, tema centrale anche nell'opera postuma, non appartiene né a un asettico individualismo concentrato su una sterile introspezione né ad un ascetico singolarismo, vocato alla contemplazione. La riflessione piovaniana anche in *Oggettivazione etica e assenzialismo* non tradisce le intenzioni dei precedenti *Principi di una filosofia morale*, perché è ineludibile il ricorso

¹¹⁹ A. Adler, *Conoscenza dell'uomo*, Milano, Mondadori, 1954, p. 34.

¹²⁰ OA, p. 61.

¹²¹ PFM, p. 226.

alla psicanalisi, proprio in nome di quel binomio che, negli anni della maturità, diventa sinonimo: *individuazione-antisingolarismo*: «L'esistere è un oggettivare in cui gli isolati, per sopravvivere, non fanno che connettersi. Il moto di mediazione e trasformazione dell'esistenza – voglia o no – ha la moralità per tessuto connettivo»¹²².

Riprendendo i temi e i problemi dei *Principi*, Piovani ricorre alla psicanalisi freudiana, per analizzare la società e non il singolo individuo. Il suo Freud è quello degli anni della maturità, di *L'Avvenire di un'illusione* (1927) e de *Il Disagio della civiltà* (1929), opere nelle quali lo studioso austriaco approfondisce il filone degli studi psicanalitici sulle grandi costituzioni sociali, etiche e religiose della civiltà umana. «Nel Novecento Freud ha avuto il merito – si legge in una segnalazione del 1972 – di intravedere che per capire il nuovo rifiuto del peccato originale, sarebbe stata necessaria una specie di psicanalisi dell'umanità»¹²³. Ed è proprio quello che il recensore, interessato alla psicologia del profondo, si accinge a fare, per dare risposte all'etica contemporanea:

Emancipato dalla tutele logica e ontologica dell'essere, l'esistente, abbandonato a se medesimo, brancola nell'universo perduto, orfano di verità, privo di valori, quasi dissennati, derelitto, bramoso di ritrovare un ordine, nuovo o restaurato che lo accolga?

¹²² OA, pp. 61-62.

¹²³ SC, p. 411.

Molta parte dell'etica contemporanea dedicata alla *crisi dei valori* sembra dominata da questa preoccupazione¹²⁴.

L'etica piovaniana è etica della *tensione*, dettata dalla stessa dinamica della personalità che, come ha sottolineato, interrogando le maggiori teorie della personalità, non è mai statica. Nell'ambito della filosofia contemporanea in cui è manifesto un profondo stato di crisi dell'ontologica, la "filosofia pratica" assume un ruolo predominante, spingendosi su terreni completamente ignorati dalla tradizione. Il ricorso alla psicanalisi è necessario proprio per la rinnovata prospettiva della filosofia contemporanea che non si pone più il problema di interpretare, ma quello di *penetrare* la realtà: «Le situazioni vogliono essere capite e penetrate nelle loro strutture, analizzate nel loro valore. Comincia così a farsi strada la convinzione che i valori debbano essere studiati dentro la situazionalità esistenziale»¹²⁵. Intrappolato tra il volente e il non-voluto, tra l'essenza e l'assenza, l'uomo contemporaneo è un pendolo spinto dal bisogno e mosso da un'inquietudine:

L'inquietudine che mette in movimento il processo di creazione del mondo morale non è singolaristica, ma viene alla luce liberandosi dalla propria immediatezza, oggettivandosi. La radice essenziale della moralità è nella angustia e nella angoscia, ma deve, avvertendole modificarle in motivi di azione¹²⁶.

¹²⁴ PFM, p. 227.

¹²⁵ Ivi, pp. 223-224.

¹²⁶ Ivi, p. 247.

Per Adler la formazione della personalità è uno sviluppo dinamico tra inferiorità e superiorità, che si modulano in un processo di compensazioni rivolto al raggiungimento di una meta individuale: «La meta di superiorità è personale e unica per ciascun individuo e dipende dal significato che egli dà alla vita; questo significato, però, non è fatto di parole ma è formato dal suo stile di vita, che pervade tutto come una singola melodia di sua creazione»¹²⁷. Il sentimento d'inferiorità, formatosi sulla base dell'immagine di noi trasmessa dagli altri, è mediato dal sentimento di superiorità che ci proietta nella dimensione di ciò che ancora non esiste e che noi con il nostro progetto di vita intendiamo realizzare: «Se non ci sentissimo inferiori, scrive Adler, non avremmo nessun desiderio di uscire dallo stato in cui ci troviamo»¹²⁸. Una situazione che può essere accostata all'osservazione del Piovani secondo cui «costanza e spirito di sacrificio sono gli elementi fondamentali di ogni espansione etica»¹²⁹. Senza di essi non solo, come avverte Piovani, «nessuna esperienza morale si realizza», ma (direbbe Adler) non ci sarebbe alcuna tensione al superamento dei nostri *deficit* originari. I sentimenti di inferiorità e superiorità sono condizioni in cui avviene lo svolgimento della personalità piovaniana, solo se intesi come connessi alla datità originaria, limitante, nella tensione a superarla. Il finalismo di un tale progetto è connotato dall'aspirazione alla superiorità concepita da Adler soprattutto come funzionale alla solidarietà

¹²⁷ A. Adler, *Cos'è la psicologia individuale*, Roma, Newton Compton, 1976, p. 47.

¹²⁸ Id., *Psicologia dell'educazione*, Roma, New Compton, 1976, p. 22.

¹²⁹ PFM, p. 178.

sociale. Accanto alla tesi dello “stile individuale”, elemento di differenziazione dal collettivo, emerge il concetto di *solidarietà* che si esplica nel rapporto tra psicoterapeuta e paziente con motivazioni profonde e tese alla tensione verso la formazione, alla trasformazione delle condizioni originarie con cui l'individuo deve fare i conti. Una tensione che è il realizzare se stessi di cui parla Piovani, sempre guidato dal costituzionale *deesse* che caratterizza l'esistente e dallo sviluppo personalistico che trasforma il *deficere* in *efficere*. La valorizzazione dell'esistente è compiuta dall'agire che forma, trasforma la datità originaria e che così fa della sua vita un progetto che si caratterizza per la peculiare "vocazione" di ognuno. Tale agire individuale non è possibile senza un progetto, che fornisca l'orientamento, e dunque implica una relazione con l'altro da sé. Lo sviluppo dinamico della personalità può subire bruschi arresti nella nevrosi, che per Adler come per Piovani segna la pretesa di svincolarsi dal legame con l'altro e risponde all'imperativo kantiano di un'etica che si fa, in cui i valori, usando un lessico fedele a Piovani, sono *valorazioni*:

Nello sforzarci di favorire e migliorare l'impegno delle nostre inclinazioni, nel tentare di compensare i nostri difetti, le nostre inferiorità, noi non facciamo che valorizzarci. Non soltanto ogni civiltà, come nota Freud, si costruisce intorno ad alcuni punti fermi idealizzati, che sono l'idealizzazione (più o meno narcisistica) dei primi risultati meglio conseguiti; ma ogni uomo civile, dentro le varie civiltà mentre fa suo l'orgoglio delle idealizzazioni della società cui appartiene, costruisce se medesimo a sua volta idealizzando ogni proprio successo, ogni sforzo superato¹³⁰.

¹³⁰ PFM, p. 268.

A rivelarsi inconsistente è la classica giustapposizione del fatto e del valore: «L'esistenziale e l'assiologico non appartengono a due regni che si fronteggiano », perché l'esistente porta in sé l'esigenza di un valore come condizione del suo stesso svolgersi e formarsi. La prospettiva filosofica che se ne deve desumere è perciò nettamente 'esigenzialistica' e antiontologica, giacché

il valore non è un'entità ideale che si sovrapponga al fattuale con un intervento 'ab extra': è un'esigenza intima alla stessa attualità esistenziale. Ogni esistere umano è un voler valere, attesta una ambizione di valere. In questo valere va cercato il valore: ci sembrerebbe senza senso cercarlo in un regno di valori a se stante¹³¹.

Valore è pertanto, in Piovani, 'valorazione', avvaloramento. Prescindendo da tale convinzione, si rischia di accordare una mal riposta fiducia in 'tavole di valori', proiettate al di sopra della loro esperienza. L'assiologia di cui si deve tener conto è immanente al volere. Ammesso ciò, la varietà delle individualità implica la molteplicità dei valori. Se le ragioni dell'omogeneità affondano le loro radici in quelle dell'individualità, l'eterogeneità garantisce espressione alle personalità di tutti e, opponendosi alle coazioni dell'informe ed alle predicazioni dell'universalismo ingenuo, è essa stessa un valore. Nell'eterogeneità delle posizioni è vano, secondo Piovani, ignorare che il monismo etico, con le sue basi ontologico-cosmologiche, prima ancora che

¹³¹ Ivi, pp. 250-251.

nel pensiero e nel costume circostanti, è sgretolato dall'interno dell'esistenza di ognuno: «Il sistema di valori che regge la mia esistenza personale non è l'unico, non è il solo sistema possibile»¹³². Il pluralismo da difendere è quello che implica la relatività dei valori rispetto ad ogni esperienza esistenziale, è quello per cui non si nega il riferimento valorativo, ma anzi discute di quale esso sia. Diventa allora relativa, per così dire, la relazione al valore¹³³. Nel presunto relativismo, infatti, il pluralismo etico si risolve in una richiesta di impegno totale. L'esistenza, se vale, vale per le possibilità di valorizzazione di ognuno che permettono ad ognuno d'inserire dentro la trama dolorosa della vita quelle figurazioni in quanto sue trasfigurazioni: «Iniziativa perseverate, fedeltà mantenute, ideali perseguiti: realtà che alla fine reggono, nella loro duttile corposità, l'immane peso del vivere»¹³⁴.

Il riconoscimento della necessità ed al tempo stesso della relatività dei valori con la meditazione sull'oggettivazione etica che dà loro vita, porta con sé una sempre maggiore accentuazione di quella dimensione creatrice di valori, comportamenti normativi e nuove forme di aggregazione, immanenti all'etica moderna. In essa, disintegrato l'ordine ontologico in cui i valori

¹³² Ivi, p. 272

¹³³ Scrive P. Piovani in CSCM, p.174: «Contro l'accusa di relativismo, contro la tesi che la necessaria insistenza sulla mutevolezza e molteplicità dei valori sia negazione del valore, la replica dello storicismo è sempre stata sostanzialmente univoca: la testimonianza che la storia umana fa dei valori è già certificazione del mutevole ma necessario bisogno umano del valore, senza un atto di vitale ossequio a questo bisogno l'uomo non è uomo, il singolare non si media nell'individuale».

¹³⁴ PFM, pp. 277-278.

possono venir depositati una volta per sempre, un valore sussistente, sicuro in sé e per sé, inalterabile e tangibile, appare tanto sostanzializzato da essere cosificato. Perciò, nella visione agonistica della morale pioviana, i valori sicuri possono essere soltanto quelli confermati dall'attività etica degli uomini che li vivono¹³⁵. Essi devono affermarsi nel confronto critico con le antinomie. Così, il 'valore' si qualifica nella relazione col 'disvalore' in una dialettica di tensione, perché si fa in una sua immanente polemicità¹³⁶. L'individuo ha piena consapevolezza di questa ambivalenza che vede opposte "volizione" e "volontà" solamente nel caso in cui egli sia motivato, nel suo agire morale, dalla sincera coscienza dell'«assenza» originaria, per la quale è spinto a diventare ciò che ancora non è: «L'assenza è diversa dalla mera angustia proprio per questa modificazione che, come cognizione delle ragioni circostanti al bisogno e alle sue relazioni, è già inizio di razionalizzazione (...). La razionalità assenziale non è un'apologia del capriccio, non è un assurdo sistema della volubilità; al contrario, ha una sua severa coscienza di idee e di ragioni (.. .)»¹³⁷. Quella che qui Piovani

¹³⁵ Ivi, pp. 264-265.

¹³⁶ Ivi, p. 258.

¹³⁷ Ivi., p. 246. Sulla convinzione dell'ininfluenza del mero velleitarismo nella creazione della moralità, Piovani, precisa: «D'altro canto, se non si dimentichi l'oggettività che è sempre nello stesso soggetto, meglio si intende come il processo di oggettivazione proprio dell'esperienza etica non sia estraneo al soggetto, ma consonante con tendenze che appartengono alla sua intima struttura. Se si perda di vista ciò, non si può vedere nessuna creazione morale nella sua realtà: si rischia di rimanere condannati a una visione velleitaria della moralità, forse generosa nell'ingenuità dei sentimenti e delle intenzioni, ma superficiale, fatta di vagheggiamenti e di impressioni, non di adeguate riflessioni. La severità della morale è anche durezza di valutazioni virilmente dolorose» (ivi, pp. 248-249).

chiama «razionalità assenziale» appare il criterio in base al quale l'individuo, avvertendo coscientemente la sua indigenza costitutiva e trasformando questa in motivo di azione, sceglie nel mare della molteplicità valoriale, «un valore». Ogni valore si dice tale nel modo dello sforzo umano in cui sappia compiersi, provando, nel finito, al di là della sua situata finitudine, la sua infinità tendenziale. L'intrinseca creatività dell'etica consiste nell'essere incessante progetto di nuovi valori e pensosa animazione ideale che istituisce il valore dei valori esistenti. In tal modo l'etica diviene apertura e tensione all'alterità sia del radicalmente nuovo, sia del sistema di valori vigente il quale proprio dalla sua tensione ideale viene rinvigorito e rinnovato.

Il carattere umanamente creativo dell'eticità manifesta, così, la propria peculiare anti-singularità, cioè la propria universalità intrinseca, la quale è partecipazione collettiva al movimento etico e culturale che raccoglie adesione e perciò accomuna gli individui istituendo e rinnovando le forme di convivenza. Secondo Piovani, è proprio la struttura de-ontologica dell'esistere che rende possibile un'autentica "creatività" etica: «Circondato all'instabilità, l'uomo lavora ad idealizzarla in stabilità, affannandosi a pensare e a fare stabile l'esistenza, a tentare di pensarla e farla stabile»¹³⁸.

La ricerca di una spiegazione teorica della psicologia collettiva impegnò Freud dalla primavera del 1919 al marzo del 1921, quando terminò la stesura

¹³⁸ Ivi, p. 227.

definitiva di *Psicologia delle masse e analisi dell'io*. In questo saggio si parte dall'analisi del testo di Le Bonn sulla *Psicologia delle folle*, dandone una lettura psicanalitica. Il primo testo di psicologia sociale suscitò anche l'interesse di Piovanì che gli dedicò una puntuale recensione nel 1971 in occasione della sua ristampa. Il filosofo napoletano ricorda ciò che il maestro Capograssi scrisse nel 1932 a proposito dell'autore recensito:

Gustavo Le Bonn si è occupato di ardue ricerche (...), ma attraverso queste esperienze non ha mai cessato di indagare con curiosità sempre attiva il mutevole mondo dell'animo umano, la personalità dell'individuo, l'oscillante e irregolare formarsi e sformarsi delle realtà collettive della storia¹³⁹.

Probabilmente già ai tempi delle *Linee di una filosofia del diritto* (1958), nel trattare della *lesione* e della *coercizione* come 'male irrazionale', erano ben presenti al filosofo napoletano le dinamiche della psiche che spingono l'uomo a comportamenti illogici. In *L'avvenire di un'illusione* Freud sottolinea quanto si «debba tener conto del fatto che in tutti gli uomini sono presenti tendenze distruttive, e perciò antisociali e ostili alla civiltà, e che in un gran numero di persone queste tendenze sono abbastanza forti da determinare il comportamento nella società umana»¹⁴⁰. Questo è uno degli ultimi lavori del padre della psicoanalisi, attento a sottolineare quanto ogni civiltà poggi sulla coercizione al lavoro e sulla rinuncia pulsionale,

¹³⁹ SC, p. 353.

¹⁴⁰ S. Freud, *L'avvenire di un'illusione*, Torino, Boringhieri, 1971, p. 147.

provocando, così, nei destinatari, pur disponibili a una pacifica convivenza, un'avversione nei confronti della società.

Non per niente Freud – si legge in *Oggettivazione etica e assenzialismo* – vede la civiltà nascere dalla difesa dell'uomo contro la natura che lo avvilita e squalifica. In termini diversi, si potrebbe dire che l'uomo per darsi una natura, deve negarla storicizzandosi con la civiltà¹⁴¹.

Piovani non prescinde dall'analisi psicanalitica del *male sociale*, portata a suo compimento da Freud, proprio laddove è maggiore il suo impegno per la definizione di un diritto anche come etica sociale: «Illogica, la lesione appartiene, con la sua illogicità alla logica della vita»¹⁴². L'incontro con Freud si consolida sul carattere dell'illogicità, quando, in *l'Avvenire di un'illusione*, lo psicanalista austriaco esamina la necessità di vietare un atto illegale contro la società: se si fonda il divieto di uccidere su una legge divina, di sicuro si riveste il comando categorico di una solennità tutta particolare, ma si rischia di farne dipendere l'osservanza dalla fede. Se, invece, si fa il percorso inverso e ci si avvale del ricorso fondamento sociale, di sicuro si rinuncia alla trasfigurazione del divieto civile ma si evita anche di metterlo in crisi. Da questo punto di vista, ammettendo l'origine umana di tutti gli ordinamenti e di tutte le norme civili, gli individui potrebbero comprendere

¹⁴¹ OA, p. 79.

¹⁴² LFD, p. 535.

che questi imperativi sono fatti non tanto per esercitare un dominio, quanto per tutelare gli interessi dei cittadini che di conseguenza assumerebbero comportamenti più benevoli e pacifici. Ciò condurrebbe l'uomo a un vero perfezionamento e a una significativa riconciliazione con la civiltà:

Se è lecito ammazzare il prossimo solo perché il buon Dio lo ha vietato e ci punirà severamente in questa o nell'altra vita, o se scopriamo peraltro che il buon Dio non esiste e non dobbiamo da temere alcun castigo, non v'è dubbio che a questo punto l'ammazziamo senza esitazione e possiamo venir trattenuti dal farlo soltanto da una forza terrena¹⁴³.

Nel saggio dedicato all'*Etica del Novecento*, commentando il passo sopracitato del famoso saggio freudiano del 1927 (*L'avvenire di un'illusione*), osserva: «Inquietudini come queste, durante e dopo le esperienze neobelluine della guerra, a metà del Novecento vedono, se possibile, accresciuta la loro carica di drammaticità»¹⁴⁴. Nel *secolo breve* gli uomini assistono impotenti al crollo di tutti i miti del positivismo e mettono in discussione le promesse del “progresso”, interrogandosi sui grandi temi della tragicità dell'esistenza: «L'avvertita necessità della valutazione del male collettivamente sofferto nelle società, del *male sociale*, come nuova dimensione del ‘problema del male’ è arricchito di nuova consapevolezza, del quale l'etica moderna si va rendendo conto sempre più chiaramente»¹⁴⁵. Non a caso, il filosofo

¹⁴³ S. Freud, *L'avvenire di un'illusione*, cit., p. 179.

¹⁴⁴ PTE, p. 122.

¹⁴⁵ P. Piovani, *Teodicea sociale di Rosmini*, Brescia, Morcelliana, 1997, p. 411.

napoletano, a metà del secolo, sente forte l'esigenza di affrontare il problema della *teodicea* come giustificazione del male individuale. E se lo fa attraverso un'acutissima reinterpretazione del pensiero rosminiano, questo, però, non implica il congedo dai suoi originari interessi¹⁴⁶. Il meditare sul male come male («distaccato da una sua interna pacifica collocazione dentro un'armonia cosmica, quindi chiamato a giustificarsi nella sua autonoma tragica esistenza»)¹⁴⁷, se è prerogativa del Seicento è, però, peculiarità del Novecento: «L'incomprensione del male è incomprendimento della storia»¹⁴⁸. Qui si consolida l'interesse costante del Piovani per *l'uomo si fa uomo* con le sue responsabilità morali e con il netto, definitivo rifiuto di ogni forma di ontologia. Se per il filosofo napoletano diritto e morale si coniugano in un comune orizzonte storico, banco si prova tra l'irrazionale e il razionale, per l'ultimo Freud, acutamente definito *moralista* da Reiff, la norma supera la pulsione: «Nell'analizzare in termini psicologici la rivolta e la coercizione sociale Freud dimostra nel suo atteggiamento una certa prevenzione nei

¹⁴⁶ Da sempre, infatti, era «interessato – ricorda Tessitore – alla ridefinizione del problema della storia e della storia della filosofia una volta rifiutata l'ipotesi cosmologica e constatato che la grande questione posta dall'esistenzialismo e dalla crisi dello storicismo era quella del significato rigoroso dell'ontologismo» (F. Tessitore, Introduzione alla *Teodicea sociale di Rosmini*, cit., p.VI).

¹⁴⁷ SC, p. 418.

¹⁴⁸P. Piovani, *Teodicea sociale di Rosmini*, cit., p. 371. «La teodicea in quanto sociale – commenta ancora Tessitore – nell'imputare alla società il male sia individuale sia collettivo, se scopre un nuovo soggetto di imputabilità, può trasformarsi in nuove imputabilità dell'individuo fatto responsabile della società che egli accetta o rifiuta, modifica o sovverte. In altri termini la scoperta moderna della società e lo spostamento del soggetto dalla storia dell'individuo alla società, esclude l'inerzia dell'individuo, anzi gli chiede un più intenso e vigile impegno quale quello di non sgravarsi, con miope consolazione e strabica antistoricità, del peso di controllare, modificare la società, che è il suo prodotto di coesistente più che esistente» (F. Tessitore, *Pietro Piovani*, Napoli, Società nazionale di scienze, Lettere e Arti, 1982, p. 16).

confronti dell'istinto ed in favore della norma»¹⁴⁹. E' questo, forse, il motivo per il quale sicuramente c'è più Freud di quanto si possa immaginare negli scritti di diritto del maestro napoletano per il quale «l'anomico non instaura valori»¹⁵⁰, così come per il Freud di Rieff che parte dall'analisi di *Totem e Tabù*, considerandolo il testo nel quale sono racchiuse le premesse teoriche dei futuri testi di psicologia sociale del medico viennese. «I sentimenti antinomici danno automaticamente origine a rimorsi di compensazione» che si traducono oggettivamente in tabù o norme. Se *Totem e Tabù* rappresenta la sorgente degli scritti freudiani che spostano l'accento dall'individuo all'umanità, è nel *Disagio della civiltà* che si offre la più acuta lettura psicanalitica dell'umanità. Freud ammette che il processo di socializzazione, nell'attenuare i rischi autodistruttivi del consorzio umano, per proteggerlo dalle estreme conseguenze dell'aggressività incondizionata verso le fasce sociali più deboli, ha imposto la rinuncia alle gratificazioni (attraverso il soddisfacimento immediato e diretto delle pulsioni), rendendo l'accesso al sentimento della felicità molto più tortuoso e meno praticabile. A causa dell'incivilimento si costituisce quel primo *meccanismo di difesa* che sposta le pulsioni, sessuali o aggressive, verso la valorizzazione di obiettivi socialmente accettabili e quindi non sessuali e non aggressivi. Le gratificazioni vengono, quindi, procrastinate e ricercate in mete più

¹⁴⁹ P. Rieff, *Freud Moralista*, Bologna, il Mulino, 1969, p. 340. Si veda la segnalazione elogiativa del Piovanini che mette l'accento sulla «critica di Freud alla religione» presente in Rieff, «disposto a passare da Freud come maestro a Schopenhauer come educatore» (SC, p. 287).

¹⁵⁰ OA, p. 63.

impegnative che costituiscono traguardi culturali nell'ambito delle professioni, della ricerca o dell'attività artistica, ovvero in finalità relazionali, quali l'amore, l'affetto, l'amicizia, la solidarietà. Quest'operazione non può essere condotta alle estreme conseguenze dell'eccessiva inibizione degli istinti senza pregiudicare l'equilibrio psicofisico e, con la massificazione (tendente all'omogeneità uniformante, all'espropriazione indebita e all'accettazione incondizionata), approdare all'annullamento della propria individualità:

La sola definizione per noi soddisfacente dell'incivilimento è che esso sia quella modificazione del processo vitale che si produce sotto l'influsso di un compito assegnato all'Eros e stimolato dall'*Ananke*, dalla Necessità reale e questo compito è di riunire uomini diversi di una comunità collegata libidicamente»¹⁵¹.

Per l'umanità nel suo insieme la vita è dura da sopportare in quanto gli uomini, gravati dalle più difficili privazioni e da notevoli rinunce pulsionali, si procurano danni e disagi a vicenda anche subendo l'azione della natura che, implacabile, si manifesta con i più disastrosi fenomeni. Il che determina un implacabile ridimensionamento del proprio narcisismo *naturale*. Rispetto alla civiltà che gli impone duri divieti, l'uomo reagisce sviluppando una notevole opposizione agli statuti che lo governano. Resta da valutare come egli si

¹⁵¹ S. Freud, *Il disagio della civiltà*, Torino Boringhieri, 1971, p. 274.

protegga dalle forze della natura che non può contrastare e come per tale ragione si introduca il problema dell'etica nell'opera di Freud:

Il Super-io della civiltà è andato svolgendo i suoi ideali ed elevando le sue esigenze. Fra queste ultime, quelle che riguardano le relazioni degli uomini tra loro vengono comprese sotto il nome di etica. (...) Ed è vero che l'Etica tocca il punto dolente di ogni civiltà¹⁵².

Con le teorie freudiane e la successiva polemica di Jung nei confronti di una «psicologia senza anima» – osserva acutamente Piovani – «psicologia e sociologia fanno il loro ingresso, *plenissimo jure*, nelle trattazioni di filosofia morale»¹⁵³. Se le teorie dello psicanalista viennese si sono concentrate sulle esperienze personali dell'individuo e le vicende del passato, la concezione junghiana rimanda alla teoria dell'inconscio collettivo, patrimonio arcaico dell'umanità che trascende l'esperienza storica del singolo individuo. Pur non trascurando le determinazioni personali, l'interesse si concentra soprattutto su quelle collettive e inconsce del comportamento che con le sue istanze psicologiche dà luogo alla singola personalità:

Personalità è la suprema realizzazione dell'indole innata al singolo essere vivente. Personalità è l'atto di supremo coraggio di fronte alla vita, l'affermazione assoluta dell'essere individuale e il più riuscito adattamento pienamente riuscito alle condizioni universali dell'esistenza, unito alla maggiore libertà possibile di autodeterminazione¹⁵⁴.

¹⁵² Ivi, p. 277.

¹⁵³ PTE, pp. 126-127.

¹⁵⁴ C. G. Jung, *Il divenire della personalità* (1932-1934), in Id., *Opere*, vol. XVII, Torino, Boringhieri, 1991, p. 166.

Piovani partecipa a questo “sentire” quando scrive che «la libertà è la liberazione esistenziale con cui l’uomo oltrepassa i limiti riconoscendoli, modificandoli, per continuare a sviluppare se stesso per diventare se stesso, facendosi con attività formative caratteristicamente sue». La costruzione dell’individuale si tinge dei colori della psicologia analitica, considerato che la libertà a cui l’uomo tende non è illimitatezza data, ma «liberazione conquistata»¹⁵⁵.

Per Jung la capacità di reggere le tensioni si rivela fondamentale per sviluppare al massimo le nostre potenzialità creative, perché la creazione è di per sé l’esito di una tensione conflittuale portata alle estreme conseguenze. Un uomo che si realizzi come individuo deve saper convivere con i suoi affanni per condurre un’esistenza sicuramente difficile ma profonda, infinitamente più appagante della vita di coloro che, accettando incondizionatamente dettami e contenuti collettivi, scelgono l’anonimato¹⁵⁶.

Tutta concentrata sull’esistente, la psicologia junghiana è una vera e propria fenomenologia dell’individuale cui Piovani non poteva non dedicare particolare attenzione. La sua idea di anima che «contiene non meno enigmi

¹⁵⁵ PFM, pp. 57, 56.

¹⁵⁶ Quest’uomo descritto da Jung appare nella prospettiva di Piovani, come ha ben osservato Alberto Caracciolo, un «essere segnato – nel corpo e nella psiche, nel suo provenire e nel suo procedere, nei termini che lo rinserrano come inizio e come fine – impressionantemente dall’altro da lui, da ciò che egli non può non deve volere, deve anzi combattere, pur conscio dall’impari della sua forza. E’ il volere sotto il profilo del non voluto. Ma quest’uomo non è il vinto. Per una strana dialettica, quanto più emergono, invincibili e tragici, i tratti dell’illibertà, tanto più si potenzia il motivo del coraggio: coraggio del costruire, del consistere, del resistere -coraggio dell’angoscia» (A. Caracciolo, *Assistenzialismo e motive dell’eterno*, in *Difettività e fondamento*, cit., p. 62).

di quanti ne abbia l'universo con le sue galassie»¹⁵⁷ sollecita ad addentrarsi nei meandri dell'inconscio e a cogliere il senso di «quell'inesistenza radicata nell'interezza dell'esistenza»¹⁵⁸. Per il filosofo napoletano il richiamo al concetto di anima, lontano dalla concezione tradizionale, diventa «l'autonomo presupposto di vita etico-conoscitiva individuale»¹⁵⁹, come si legge nelle pagine di *Conoscenza storica e coscienza morale* in cui l'individuo si riconosce detentore della sua anima proprio per aver scelto di vivere compendosi quale esistenza fra altre esistenze. Se per Jung l'inconscio collettivo rappresenta una funzione adattiva della psiche umana alle angosce fondamentali che minacciano di disintegrare la nostra identità, il nostro senso di continuità e di coesione, per Piovani l'anima è centro profondo di individualità: «L'anima è l'originaria unità di coscienza e conoscenza in quanto è attitudine potenziale degli umani a mediare pensieri e azioni nell'ossequio autonomo a un'energia universalizzante»¹⁶⁰. Per tutto ciò c'è molto di più di quanto le brevi citazioni possano mostrare: Jung, ancora più di Freud, interroga *Eros* e *Thanatos* non come istanze di vita e di morte, in lotta tra loro per la sopraffazione. Vita e morte si conciliano nel processo di individuazione che è un processo finalistico per la liberazione dell'uomo. La vita è un continuo «fluire di energia. Ma ogni processo energetico è

¹⁵⁷ C. G. Jung, *Anima e morte* (1934), in Id., *Opere*, vol. VIII, Torino, Boringhieri, 1976-1994, p. 444.

¹⁵⁸ OA, p. 135.

¹⁵⁹ CSCM, p. 167.

¹⁶⁰ Ivi, p. 168.

irreversibile per principio e quindi diretto in modo univoco verso una meta: e tale meta è uno stato di riposo»¹⁶¹. Questa concezione umanologica viene condivisa in pieno dal Piovani di *Oggettivazione etica e assenzialismo*: «La continua opera della nostra vita è costruire la morte»¹⁶². Condivide con lo psichiatra svizzero anche il senso dell'angoscia come quell'«irrequietezza (che) crea assurdità e l'assurdità della vita è una malattia dell'anima che il nostro tempo non ha ancora compreso in tutta la sua estensione e in tutta la sua durata»¹⁶³. Piovani, inoltre, medita sul senso della morte e dell'angoscia. I suoi interrogativi sono arricchiti dagli studi dedicati alla psicologia e alla psicanalisi. Appellandosi alle intuizioni delle teorie del profondo ha cercato risposte ai drammi dell'esistenza; ha voluto illuminare l'oscuro di ogni individualità, confrontandosi con la psicologia analitica, perché improntata al teleologismo della psiche e contrassegnata dall'ottimismo di contro alla concezione freudiana, centrata, invece, sulla preminenza dell'istinto di morte nell'economia psichica della personalità.

Emilia d'Antuono, in un saggio dedicato all'ultima opera del maestro, ha messo bene in rilievo la lettura psicologica che Piovani dà dell'angoscia e della morte¹⁶⁴ in un'analitica ricostruzione delle tematiche tratte dalla

¹⁶¹ C. G. Jung, *Anima e morte*, cit., p. 436.

¹⁶² OA, p. 137.

¹⁶³ C. G. Jung, *Anima e morte*, cit., p. 445.

¹⁶⁴ «La morte è il dischiudersi delle oscurità del nulla, con tante cure e cautele occultate da secoli di cultura. Oscurità tanto più angosciose quanto più rimosse. In fondo l'angoscia per il dissolversi dell'essere è proporzionale al terrore che ha da sempre accompagnato quel non essere, che è effetto indotto dal pensiero metafisico dell'essere quel non essere inteso come puro vuoto, puro negativo.

psicologia analitica: il richiamo alle «cautele occultate dai secoli di cultura», non tanto distante dall'ipotesi di un inconscio collettivo e dal concetto correlato di archetipo (in base a cui si sostiene che l'uomo è agito da una psiche oggettiva ereditaria, una memoria inconscia); l'*angoscia per il dissolversi dell'essere*, vista come spinta propulsiva per un processo di individuazione che è, per Jung come per Piovani, *liberazione*. Se il primo riprende le note del *Faust* («la libertà come la vita si merita soltanto chi ogni giorno la dovrà conquistare»), Piovani nei *Principi* afferma: «La libertà è liberazione conquistata»¹⁶⁵. Per tali argomentazioni non risulta sconcertante l'insistito riferimento all'autore svizzero che Piovani propone all'interno di un discorso tutto volto a giustificare la scelta di uno *Historismus* di stampo diltheyano opposto a uno storicismo assoluto quale «logicizzazione della storia»¹⁶⁶.

Nelle complesse pagine di *Conoscenza storica e coscienza morale* si delinea un percorso che, prendendo le mosse dalle tesi di Troeltsch e Meinecke, approda alle teorie junghiane della personalità. Per quanto paradossale possa sembrare l'accostamento di autori tanto diversi tra loro, Piovani identifica un comune denominatore nella concezione dell'individuo.

Insondabile, inesprimibile, passività che insidia l'attività. Ma «il vivente che vive fino in fondo la sua esperienza esistenziale», per ripetere le parole di Piovani, ha domestichezza col negativo. (...) Un vivere fino in fondo è un vivere negativo, è un vivere nell'arco dell'esistenza e non solo alla fine, la morte. Nel percorso dell'esistenza l'esperienza della morte conserva un carattere diffusivo capillare, segnalata com'è solo dall'inquietudine, tonalità individuante dell'esistere umano» (E. D'Antuono, *L'esperienza della soggettività*, cit., p. 124).

¹⁶⁵ PFM, p. 56.

¹⁶⁶ CSCM, p. 158.

Infatti se il filosofo morale definisce l'individualità «come qualcosa di dato, come insolubile mistero della vita», nelle teorie dello psicologo zurighese il *mistero della vita* prende corpo nei suoi archetipi: «La personalità si sviluppa nel corso della vita, da tendenze *in nuce* che è difficile o addirittura impossibile decifrare e solo le nostre azioni riveleranno che siamo»¹⁶⁷. Da qui la differenza, che potremo dire vichiana e poi nietzschiana tra *persona* e *personalità*, giacché l'autore della *Scienza nuova*, in una delle sue “forzature” etimologiche, sostiene che il termine *persona* risalga da *personarsi* e, commenta Piovani, se «la congettura (...) è tra le più dubbie, Vico aveva ragione a ribadire: “*Persona* non altro propriamente vuol dire che *maschera*”»¹⁶⁸. Con accenti e preoccupazioni sue personali Jung tiene a precisare quanto il concetto di *persona* non sia in alcun modo identificabile con l'intera personalità. La nostra dimensione umana è spesso molto diversa dal ruolo che siamo costretti a rivestire, eppure indispensabile per svolgere alcune funzioni sociali. La società esige che ciascuno di noi faccia la sua parte ed è poco rassicurante che un individuo abbia un ruolo indefinito o ne rivesta più d'uno contemporaneamente. Assumere un ruolo è una necessità inderogabile almeno nella realtà contemporanea:

(...) Del contenuto della *Persona* dobbiamo dire, tutto sommato, quanto dicemmo dell'inconscio collettivo; cioè che è un universale. Solo perché la *Persona* è un segmento più o meno accidentale o arbitrario della psiche collettiva, possiamo cadere nell'errore di

¹⁶⁷ G.Jung, *Il divenire della personalità*, cit., p. 167; il saggio è citato da Piovani in CSCM, p. 170.

¹⁶⁸ PFM, p. 119.

considerarla, anche *in toto* come qualcosa di individuale, ma come dice il nome, essa è solo una maschera della psiche collettiva, *una maschera che simula l'individualità*, che fa credere agli altri che chi la porta sia individuale (ed egli stesso vi crede), mentre non si tratta che di una parte rappresentata in teatro, nella quale parla la psiche collettiva. (...) Tutto sommato la persona non è nulla di "reale". E' un compromesso tra l'individuo e la società su "ciò che appare"¹⁶⁹.

L'analisi del ruolo è uno degli argomenti cui Jung dedica più spazio proprio perché causa di nevrosi. Da un punto di vista strettamente psicanalitico la *persona*, intesa come identificazione in un ruolo, è un complesso di funzioni, che, per motivi di adattamento, deve essere integrata alla personalità, pur non essendo che un aspetto molto superficiale della nostra totalità psichica. A giudizio del filosofo napoletano questo è uno dei nodi fondamentali da analizzare, per poterne anche diffidare ed insistere, invece, sullo studio della *personalità*. Nei *Principi* è presente una significativa e dettagliata "storia" del concetto di *persona* a partire dal pensiero cristiano che, secondo l'autore, ne ha introdotto il concetto filosofico prima di giungere alla *depersonalizzazione* kantiana con il primato dell'elevazione all'*umanità razionalizzata*. Né meno rilevante è il *Manifesto personalista* di Mounier del 1936 in cui il concetto di persona è contrapposto a quello di individuo, concetto che conosce una certa dinamicità dal contributo teorico di Husserl

¹⁶⁹ C G. Jung, *L'Io e l'inconscio*, in Id., *Opere*, vol VII, Torino, Boringhieri, 1981, p. 155.

che nella *Krisis* osserverà: «Ciò che in questa vita diviene è la persona stessa»¹⁷⁰.

A Jung ricorrono le pagine di *Conoscenza storica e coscienza morale*, in cui, una volta definita l'idea che la personalità sia attività storicamente operante, è possibile condividere con lo psicologo zurighese la definizione di «personalità intesa come completa realizzazione della totalità della nostra natura è un ideale irraggiungibile. Il fatto di essere irraggiungibile non è un'obiezione valida per un ideale, perché gli ideali non sono altro che guide e mai mete»¹⁷¹. Il formarsi della personalità ha bisogno di principi-guida che rappresentano la *vocazione* comune ad ogni uomo; «un fattore irrazionale – spiega Jung – che fatalmente spinge ad emanciparsi dalla massa e dalle strade già battute. La personalità autentica ha sempre una vocazione e ha fede, ha fiducia (*pistis*) in lei come in un dio. (...) Averne una vocazione vuol dire essere guidati da una voce»¹⁷². Questa argomentazione può essere opportunamente confrontata con l'individuazione di un'etica operante nelle finitudine, confluyente in un'etica della *situazione*, caratteristica dell'età contemporanea: «La *situazione* nella ripensata storicità, – precisa Piovani – sta al centro degli interessi dell'etica contemporanea, perché la filosofia attuale vuole servire la verità con la dolorante radicalità di una veridicità spietata: pensiero di lacerazioni e non di conciliazioni». A quest'etica che è

¹⁷⁰ PFM, p. 135.

¹⁷¹ C. G. Jung, *Il divenire della personalità*, cit., p.167.

¹⁷² Ivi, p. 170.

di per sé sperimentale si richiedono prove più severe; ed è in tale contesto che Piovani approda all'analisi della vocazione: «La fedeltà al *Beruf*, alla vocazione insita nel compito al quale un uomo situazionalmente è chiamato a far fronte nasce da un'ispirazione etica illuminista»¹⁷³.

Nei *Principi* dedicate all'*instaurazione personalitaria* l'autore, riprendendo Jung, sostiene che

nessun uomo è sfornito di personalità come nessun uomo è privo di vocazione. (...) L'efficacia decisiva nel compimento della personalità come formazione incessante, che soltanto la morte conclude, spetta all'orientamento coordinante, il quale si attua in una spontanea subordinazione al principio-guida, che fra conscio e inconscio, domina e organizza l'esistenza di ognuno, specificandone le caratteristiche nell'infanzia e plasmandole e modificandole, correggendole anno per anno, in tutti i momenti di vita¹⁷⁴.

Persona non è identificabile con l'intera personalità. La nostra dimensione umana è spesso diversa dal ruolo che siamo costretti a rivestire. La società esige che ciascuno di noi faccia la sua parte: «La 'persona' significa ormai *instaurazione personalitaria* faticosa e instabile; non più *significat quod est perfectissimum in tota natura*»¹⁷⁵. L'itinerario del filosofo napoletano, svolto per affermare la centralità della personalità, ossia della *instaurazione personalitaria* contro la statica definizione della *persona*, apre alla scelta di un individuo anti-singolaristico in quanto strettamente connesso alla

¹⁷³ PTE, pp. 190, 191.

¹⁷⁴ PFM, p. 146.

¹⁷⁵ PTE, p. 219.

coesistenza: «Se esisto, coesisto»¹⁷⁶ e devo espandermi a contatto con altre personalità che a loro modo si instaurano in presenze coesistenziali. L'espansione dà alla personalità la dinamicità di cui ha bisogno per vivere e superarsi. Inoltre l'espansione prevede in sé un comune terreno di azione la *storia*. Il senso dell'individuale si dà come espressione di una coscienza che, lungi dall'essere un'*ontologia della persona*, può solo contare sulla conoscenza storica, servendosi di una filosofia che deve fare i conti con «l'irriducibilità dell'individuo. Quel destarsi dell'interiorità che giustamente Meinecke pone al principio dell'autentico storicismo»¹⁷⁷. Nel corso della sua originale speculazione Piovani ha voluto sottolineare quanto sia possibile leggere l'*Historismus* alla luce delle nuove intuizioni di filosofia e psicologia¹⁷⁸.

Il “mistero” dell'individuo continua ad essere la *teologia civile ragionata* del Piovani vichiano che trova nella *teleologia dell'esistenza* di Jung lo stesso *principium individuationis* per il quale la personalità si modella sulla base di un patrimonio genetico ereditato attraverso l'influenza di condizionamenti ambientali. Il “mistero dell'individuo” non è estraneo allo storicismo di Troeltsch, come acutamente commenta Cantillo, sottolineando la vitale

¹⁷⁶ PFM, p. 101.

¹⁷⁷ CSCM, p. 222.

¹⁷⁸ Questa intenzione è stata acutamente colta da Giuseppe Galasso che, nella *Introduzione* agli *Scandagli critici*, giudica Piovani «il filosofo che forse più di ogni altro sentì e seppe trasfigurare in tutt'altra dimensione le suggestioni dello spiritualismo francese da Boutrux, a Blondel, a Bergson nella dimensione, cioè, degli interessi che lo portarono, alla fine, ad un commercio particolarmente intenso con i filosofi e gli storici, o (per dire meglio, e come egli avrebbe certamente preferito) con i filosofi storici dello storicismo tedesco: Dilthey, Simmel e Troeltsch» (SC, p. 16).

dialettica di individuale e universale¹⁷⁹, senza però far coincidere *comune* con *collettivo*, rispettando in pieno l'ammonimento di un famoso frammento eracliteo («Quantunque il Logos sia comune [gli uomini] vivono in molti come se avessero una sapienza loro propria») oppure il celebrato verbo impiegato da Hegel che, nella lingua originale, suona *aufheben*, indicazione del vero movimento dialettico. Alla luce di tale lettura il termine comune offre un'ulteriore accezione, rinviando alla questione della comunicabilità: «Nella profonda intimità meglio abituata alla comunicazione, appaiono meglio salvate le ragioni del coesistere»¹⁸⁰. Lo stesso Troeltsch di *Lo storicismo e i suoi problemi* sostiene che

un'analisi pura del movimento, libera da tutti i pregiudizi di un razionalismo che si dissolve sempre in antinomie, appare in tal modo come l'esigenza filosofica del giorno. E' in effetti ciò che ha intrapreso Bergson e che gli dà una posizione di primo piano nel punto nodale dei problemi moderni¹⁸¹.

Il filosofo francese che giustamente Piovani considera uno dei padri della moderna antropologia non poteva essere trascurato né dallo *Historismus* né dalla psicologia dinamica di Jung. In particolare Troeltsch fa risalire a

¹⁷⁹ «Riuscire a salvare il 'mistero della individualità' nella sua determinatezza qualitativa e nella sua finitezza, come figura dello *Alleben* implica però un'interpretazione del reale fondata su un pensiero che si innalza oltre la logica dell'intelletto e delle scienze: una *Metalogik* come pensiero della vita capace di cogliere il fondamento ultimo di ogni realtà, la *coincidantia oppositorum* la profonda vivente realtà del reale dell'ideale, del finito e dell'infinito, dell'individuale e dell'universale: la Vita come unione dell'identità e della differenza» (così G. Cantillo, *Ernst Troeltsch*, Napoli, Guida, 1979, p. 259).

¹⁸⁰ PFM, p. 97.

¹⁸¹ E. Troeltsch, *Lo storicismo e i suoi problemi*, vol. II, Napoli, Guida, 1989, p. 398.

Bergson un concetto di movimento che anima tutta la *filosofia individuale* sovralogica e sovrarazionale. Liberando le teorie del filosofo francese dall'etichetta di biologismo o naturalismo, egli lo identifica con colui che

si avvia a riprendere l'analisi cartesiana della coscienza, solo che nel far ciò non pensa semplicemente all'individuo umano, bensì alla connessione totale degli esseri viventi del pianeta e vede tutta la sfera intellettuale e la logica ovunque in strettissima connessione con la sfera pratica e la sfera della volontà. E' una posizione del problema analoga a quella della fenomenologia, e come per essa anche per Bergson viene meno dall'inizio la necessità del postulato matematizzante, che la deduzione trascendentale kantiana portava in sé¹⁸².

Bergson muoveva alla scienza del suo tempo l'accusa di cogliere nelle cose unicamente l'aspetto di ripetizione. Anche il nuovo veniva scomposto dalla scienza in elementi che riproducevano il passato, ovvero il conosciuto. La scienza, dunque, agirebbe su ciò che appare soggetto alla ripetizione e le sfuggirebbe la durata, vale a dire ciò che fonda la libertà. L'abito ripetitivo costituisce per altri versi la tendenza naturale dell'intelligenza. Combattere la ripetitività dunque significa in qualche modo usare violenza allo spirito che è, per Bergson, il compito della filosofia. La cifra dell'anima è «slancio vitale», la maggior parte delle sue opere posso essere definite «inno alla creatività». Se in psicanalisi la ripetitività corrisponde al mutuo procedere della pulsione di morte, il filosofo che basa tutta la propria speculazione sull'*evoluzione creatrice* come sinonimo di libertà, non poteva essere trascurato da chi come

¹⁸² Ivi, pp. 401, 400.

Jung aveva posto al centro della dinamica dell'inconscio l'energia psichica corrispondente alla *élean vital*: «Nella filosofia – scriveva Jung – Bergson ci offre l'esempio della reviviscenza di un'immagine antichissima con il suo concetto di “*durée créatrice*”, che si trova già in Proclo e, in forma originaria in Eraclito». Eppure da esso, così come dalla «*volontà* di Schopenhauer o dall' *eros* di Platone» è stata ricavata solo la «perspicuità del termine, ma non la definizione concettuale»¹⁸³. C'è da dire che tale presa di distanza dallo spiritualismo bergsoniano appare meno esplicita nella conferenza tenuta a Colonia nel 1933. Lo psichiatra svizzero, forse per esigenze divulgative, è meno drastico quando, a proposito della definizione di inconscio, osserva: «Si può anche definire l'inconscio come un'espressione dell'istinto vitale in genere, e porre la forza produttrice e conservatrice della vita in relazione col concetto bergsoniano dello “slancio vitale” o addirittura con quello della “durata creatrice”»¹⁸⁴.

Dal suo personalissimo osservatorio di lettore e recensore acutissimo lo stesso Piovani, intervenendo sul testo di Aldo Magris, *Carlo Kerényi e la ricerca fenomenologica della religione*, ne segnala un limite laddove l'autore non mette ben in rilievo quanto la psicologia junghiana sia debitrice per alcuni aspetti del pensiero bergsoniano: «E' giusto dare a Jung tutto quello che gli

¹⁸³ C. G. Jung, *La dinamica dell'inconscio*, cit., pp. 155, 38.

¹⁸⁴ Id., *Il significato della psicologia per i tempi moderni (1933-1934)*, in Id., *Opere*, vol. X. t. I, Torino, Boringhieri, 1985, p. 216.

spetta; ma non vanno trascurati apporti lontani dagli esiti psicologici: basti pensare a Bergson e ai suoi vasti influssi diretti e indiretti»¹⁸⁵. Del resto con quest'ultimo si è compiuta la svolta cartesiana, intrapresa da Leibniz con la monade-inconscio (un io che porta in sé il mondo esterno con le altre soggettività) cui neanche lo storicismo critico può sfuggire, perché si interroga sul 'mistero dell'individualità', sulla ricerca del fondamento e sulla comprensione dell'alterità. Troeltsch, in particolare, tracciando una linea Leibniz-Bergson, può affermare che «la vita spirituale può essere riconosciuta solo perché noi la portiamo intuitivamente in noi stessi in forza della nostra identità con la coscienza universale»¹⁸⁶. Questa matrice "spiritualistica" è la ragione di una scelta da parte di Piovani che, non a caso, si serve di questo *Historismus* per rifiutare la tesi del relativismo dei valori, insito nel pluralismo assiologico. A tale tesi Piovani ritiene di potersi sottrarre senza incoerenza, sostenendo che «un relativismo di questo genere non esce dall'orbita dell'etica proprio perché è relativismo dei valori»; esso discute bensì quale sia il riferimento valorativo, ma non lo nega. Relativa è la relazione al valore, non il valore, per cui, in definitiva, «simile relativismo è un relazionismo assiologico»¹⁸⁷. In tale prospettiva risulta, allora, poco paradossale affiancare lo storicista tedesco a Jung. Ciò che li rende avvicinati è la comune idea di individualità, quale «insolubile mistero della vita», ereditata proprio da quel

¹⁸⁵ SC, p. 561.

¹⁸⁶ G. Cantillo, *Ernst Troeltsch*, cit., pp. 258-259.

¹⁸⁷ PFM, p. 273.

Bergson che Piovani indica come il padre di una filosofia rinnovata, perché ha segnato il passaggio da una filosofia di *puro pensiero* ad una *filosofia dell'uomo*¹⁸⁸, un uomo nuovo alla ricerca mai compiuta del significato delle proprie esperienze. Il filosofo napoletano ribadisce con convinzione quanto siano state importanti certe scoperte in campi non sempre ritenuti strettamente scientifici. Le nuove analisi sull'individuo che non è solo *persona*, ma anche *ombra*, inducono a osservare:

E' evidente che le opere che contano di più sono quelle che evadono da una data tecnica di scuola che restringe e sclerotizza il pensiero. Platone, Descartes, Schopenhauer, Bergson, per non citare che alcuni dei grandi, sono tra questi; la filosofia, in loro, diviene principio di vita spirituale: vi è riflessione dello spirito su se stesso e su tutte le sue manifestazioni nella vita umana: ciò che essi cercano, ciò che tutti i filosofi alla fine cercano è il fermento spirituale di una civiltà¹⁸⁹.

Lo stesso Troeltsch, nel descrivere la dinamica storica del positivismo, sostiene che se Mill con l'articolazione della logica da lui formulata, caratterizzata dalla scissione tra «scienza della natura e scienza dello spirito o dell'anima», ha influenzato la fondazione della storiografia sulla psicologia, si dovranno attendere Dilthey e Spengler:

Entrambi hanno fondamentalmente abbandonato la psicologia di Mill sostituito ad essa una duplice psicologia, una *scientifica causale sperimentale* ed una intuitivamente

¹⁸⁸ CSCM, pp. 163, 143.

¹⁸⁹ SC, p. 141.

comprendente o perciò solo *scientifico-spirituale*. In modo del tutto analogo distingue – questa volta impegnando la psicanalisi – C.G. Jung nella *Teoria dei tipi psicologici*¹⁹⁰.

La riflessione sull'interiorità caratterizza anche lo storicismo meineckiano che, come sostiene Tessitore, rappresenta una vera e propria “rivoluzione”, la cui «novità radicale sta nel contrapporre lo *storicismo come principio di scienza* alla *storicismo come principio di vita*, il che non significa abbandono al mondo irrazionale degli istinti, ma ancora scienza, ma scienza della vita».¹⁹¹ Per Piovani è con Meinecke che si manifesta quel “destarsi dell'interiorità”, come «fermezza dell'interiorità della coscienza» in quanto il suo individuo «nel profondo, sente di essere anima tra le anime»¹⁹². L'anima è, per lo storicista, il centro dell'individualità e il presupposto della vita etico-conoscitiva individuale: «Titolare dell'anima – scrive Piovani condividendo le tesi di Meinecke – il soggetto si riconosce nel momento in cui si conosce obbligato a vivere per sopravvivere, a farsi esistenza da compiersi fra uguali esistenze fornite di pari valore intimo»¹⁹³. Il richiamo meineckiano all'anima come “sostanza” psicologica induce, tutto sommato, al confronto con Jung che al tema ha dedicato gran parte della sua speculazione. Con ciò non si vuole forzare alcun collegamento storiografico, ma si intende sottolineare la ricchezza della psicologia analitica che parte proprio da una rivoluzione del

¹⁹⁰ E. Troeltsch, *Lo storicismo e i suoi problemi*, vol. II, cit., p.199, nota.

¹⁹¹ F. Tessitore, Postfazione a E. Troeltsch, *Lo storicismo e i suoi problemi*, cit., vol. III (1993), p. 208.

¹⁹² CSCM, pp. 222, 167.

¹⁹³ Ivi, p. 168.

concetto di anima, per esprimere, con la componente archetipica, una dimensione psichica universalmente diffusa, appartenente ad ogni collettività terrena che si dà come presupposto di ogni esperienza: «Il terreno da cui trae nutrimento l'anima è la vita naturale. Chi non la segue rimane disseccato. Perciò molti uomini si inaridiscono con l'età: si volgono indietro con una segreta morte nel cuore. Si sottraggono almeno psicologicamente al processo vitale»¹⁹⁴. E, infatti, lo stesso Piovanini ci tiene a sottolineare quanto la nozione di *anima* utilizzata da questi nuovi storicismi «partecipa della vitalità di rami verdi della psicologia attuale»¹⁹⁵.

Meinecke, con il suo individuo-anima *é*, alla luce delle letture piovaniane, l'interlocutore che non mira a *imprigionare* gli individui storici ma intrattiene con essi un dialogo che va nel profondo delle coscienze, riconoscendo nella storia la «più *umana* delle conoscenze»¹⁹⁶. Se la presenza di Jung non è testimoniata a chiare lettere dallo storico delle «origini dello storicismo», i due pensatori, però, condividono l'ammirazione per un altro grande interprete del profondo, Johann Wolfgang von Goethe, la cui *Weltanschauung* è condivisa tanto dallo storicista quanto dal padre della psicologia analitica. «Senza Goethe non saremmo oggi quel che siamo»¹⁹⁷, esordisce Meinecke in *Le origini dello storicismo*. A sua volta Jung, la cui speculazione può essere letta

¹⁹⁴ C. G. Jung, *Anima e morte*, cit., p. 439.

¹⁹⁵ CSCM, p. 169.

¹⁹⁶ CSCM, p. 223.

¹⁹⁷ F. Meinecke, *Le origini dello storicismo*, Firenze, Sansoni, 1973, p. 376.

anche come un progressivo dialogare con l'autore del *Faust*, si domanda «quale sia il rapporto tra un'opera simile e la “coscienza dell'epoca” e se anche questo rapporto non debba essere considerato una compensazione»¹⁹⁸. Icona per eccellenza della cultura tedesca, gli scritti di Goethe sono anche il prodotto di una lunga autoanalisi e, dunque, frammenti di un'unica, grande confessione: «L'opera che si sviluppa è il destino del poeta e ne determina la psicologia. Non è Goethe che fa il Faust è la componente psichica Faust che fa Goethe. Faust (...) è l'espressione di una forza vivente che opera nell'anima tedesca, alla cui nascita Goethe doveva contribuire»¹⁹⁹.

In una conferenza tenuta a Monaco nel 1930 sui rapporti tra psicologia e poesia lo psicanalista osservava che uno dei compiti della scienza psicologica era di spiegare le dinamiche dell'opera d'arte: «Essendo la psiche madre e matrice di tutte le scienze e le arti, la scienza psicologica dovrebbe essere in grado di illuminare e di spiegare, da una parte, la struttura psicologica dell'opera d'arte, dall'altra, le condizioni psicologiche che creano un artista»²⁰⁰. Goethe, in particolare con il *Faust*, è uno degli autori che meglio risponde a tale indagine in quanto esperienza *visionaria* «che strappa dall'alto al basso il velo sul quale sono dipinte le immagini del cosmo, e consente allo

¹⁹⁸ C. G. Jung, *Psicologia e poesia* (1930-1950), in Id., *Opere*, vol. X. t. I, Torino, Boringhieri, 1985, p. 371.

¹⁹⁹ Ivi, p. 376.

²⁰⁰ Ivi, p. 359.

sguardo di intravedere le inafferrabili profondità insondabili di ciò che non è ancora nato». Non solo, perché in gioco la *creatività*:

Il mistero della creatività è, come quello del libero arbitro, un problema trascendentale che la psicologia non può risolvere, ma soltanto descrivere (...). *Faust* o *Così parlò Zarathustra* avrebbero mai potuto essere scritti da un autore che non fosse tedesco? Entrambi toccano una stessa realtà, un' "immagine primigenia", come disse una volta Jacob Burckhardt²⁰¹.

Jung, che già aveva intrapreso un dialogo con il poeta tedesco nel saggio del 1928, *l'Io e l'inconscio* (il primo tentativo di esposizione completa di ipotesi sulla natura, struttura e dinamica della vita psichica che cadono sotto il nome di psicologia analitica), è concentrato sullo stesso motivo privilegiato da Meinecke. Ne *Le origini dello storicismo* il poeta tedesco è collocato in primo piano per un'innovativa e originale concezione della vita:

La sua visione del mondo, nutrita di spiriti neoplatonici (...) si manifesta anche nel suo principio selettivo storico. (...) Ciò vale prima di tutto per il suo pensiero dell'individualità (...). Il bisogno provato dal Goethe di salire dall'individuale al generale e ricercare quest'ultimo dapprima nella forma concreta dell'individuale, divenne un bisogno fondamentale dello storicismo²⁰².

A giudizio dello studioso inglese Matthew Arnold Goethe non è solo la figura centrale della letteratura tedesca ma uno degli spiriti più elevati. Le sue

²⁰¹ Ivi, pp. 363, 373, 375.

²⁰² F. Meinecke, *Le origini dello storicismo*, p. 458.

opere hanno proposto una visuale nuova, un modo diverso e "illuminato" di analizzare e interpretare la natura, la società, la storia. Le sue tragedie, i romanzi (*Werther*, *Le affinità elettive*, *Wilhelm Meister*), le liriche e le ballate (*Elegie romane*, *Stella*, *L'apprendista stregone*) e, in primis, il *Faust*, testimoniano, oltre che un profondo senso per la musicalità della lingua, un'acuta introspezione psicologica, d'altronde confermata da un *mare magnum* di lettere e da riflessioni su artisti e personalità del suo tempo. La genialità di Goethe è incontestabile:

Tutto il nostro pensiero riposa su di un magma indistinto e informe dell'anima. Ora Goethe dava a tutto ciò che pensava una forma non ricercata, quella famosa "forma interiore" che si compenetrava con esso come la buccia con la mela e la mela con la buccia. E tuttavia si avverte il magma della sua anima spesso proprio anche nei suoi giudizi storici e nelle loro discrepanze²⁰³.

Così se *Le origini dello storicismo* sono dedicate al grande poeta tedesco, riportando uno dei suoi famosi aforismi («Individuum est ineffabile»), Jung apre il saggio sul *divenire della personalità* con un'altra sua riflessione assai significativa: «Che il più grande bene umano personalità si chiami». E se – come osserva lo psicanalista – le vicende di Faust vengono lasciate ai poeti e l'immagine dell'anima umana diviene «teoria della sofferenza psichica», Piovani potrebbe ripetere proprio con Faust che «la libertà come la vita si

²⁰³ Ivi, p. 378.

merita soltanto chi ogni giorno la dovrà conquistare»²⁰⁴. Una conquista che avviene in una durata temporale, la stessa cui Jung fa riferimento, commentando un'opera definita priva di contenuto scientifico, espressione «libera e soggettiva delle mie opinioni»: l'*Ulisse* di Joyce, presentato come libro che è «un flusso di tempo di 735 ore, o giorni, o anni, un flusso che comincia e finisce nel nulla. Si tratta di un'unica verità di durata interminabile, intricatissima, mai esaurita, sull'essenza della vita umana?»²⁰⁵. Jung sottolinea quell'assenzialità che costituisce l'essere, un essere de-essenziale nella faticosa ricerca del fondamento perduto, vissuta da Piovanini-*Ulisse* (quando, distrutto dalla malattia, riprende Jaspers: «La verità è forse la morte?») e da Joyce-*Ulisse*:

Quel vuoto, eminentemente disperato, costituisce il tono fondamentale del libro... (...) Vi vi scorre un flusso spietato e ininterrotto, con una rapidità o continuità che nelle ultime quaranta pagine si esalta fino alla mancanza di interpunzione, «per esprimere nel modo più crudele un vuoto soffocante, teso e gonfiato oltre il limite della sopportazione»²⁰⁶.

Anche l'affannosa ricerca del Piovanini è giunta al capolinea della morte: *C'est la Mort qui console* – egli annota, riprendendo Baudelaire. *Deontologizzata, smetafisicizzata*, ma non materializzata, questa morte, come per Dilthey, rappresenta una «limitazione dell'esistenza», non già in quanto ne costituisce il termine, ma in quanto istituisce una condizione che accompagna tutti i momenti di essa. E' la *contingenza del vissuto* di Merleau-

²⁰⁴ C.G. Jung, *Il divenire della personalità*, cit., p. 163; Id., *Opere*, cit., vol. X, p. 244.

²⁰⁵ Id., *L' "Ulisse": un monologo* (1932), in Id., *Opere*, cit., vol. X, t. I, Torino, Boringhieri, 1985, pp. 381-382.

²⁰⁶ Ivi, p. 382.

Ponty che apre ad un'etica della coscienza costituita da possibilità nella coniugazione di due infiniti il *tutto* e il *nulla* che nell'etica piovanaiana diventa *valorazione*:

La presenza del valore implica costruttività e costruzione. Se non si perda di vista questo aspetto, si capisce come siano da accogliere con estrema prudenza le tesi che, nell'ambito di una opportuna concezione pluralistica, insistono sulla *scelta*, o addirittura sulla *opzione*, come creazione di valori. La valorizzazione non è un atto soggettivo volontario che si limiti a un'azione selettiva fra due o più valori. (...) La stessa priorità che noi accordiamo a un valore invece che a un altro nasce sì da una nostra decisione, ma non è tanto dell'atto prevalente come tale, bensì del sistema personalitario che noi siamo e che in quell'atto si manifesta, si ribadisce. Se la valorizzazione si limitasse al semplice atto valorativo, all'uomo toccherebbe selezionare i valori umani, non formarli: essi starebbero in sé, in attesa della scelta, in una loro realtà anteriore ed esterna²⁰⁷.

Analizzando l'opera di Joyce, Jung la definisce come ricca di un nichilismo metafisico in cui «ogni frase del libro è un'attesa incompiuta; rassegnato alla fine il lettore non si aspetta più nulla, ma con nuovo orrore si accorge di avere ragione: in realtà non accade nulla non succede niente». Anche in *Oggettivazione etica e assenzialismo* è molto presente la denuncia di un nichilismo metafisico che può rafforzare, integrandole, le ragioni dell'interpretazione di Lissa, tesa a sottolineare il carattere non nichilistico tout-court al pari di molte filosofie dell'esistenza: «Non c'è niente di triste e di melanconico in un'analisi dell'esistenza umana che dice sì alla vita»²⁰⁸;

²⁰⁷ PFM, p. 264.

²⁰⁸ G. Lissa, *Introduzione* a P. Piovani, OA, in *Per una filosofia della morale*, cit., p. 876.

nichilismo metafisico che si esprime nel “sì” di Molly Bloom «... E il mio cuore batteva come impazzito e sì disse sì voglio Sì»²⁰⁹.

Ritorna l’analisi dell’Io sull’inconscio, ritorna l’indagine sul fondamento perduto e si ricerca nelle stanze della *memoria*. Ripercorrere la vita con la memoria per entrare nel suo flusso, nella sua corrente di coscienza, favorire la possibilità di un’anamnesi che, come scrive Bergson in *Materia e memoria*,

non consiste nella regressione del presente al passato, ma al contrario nel progresso dal passato al presente. E’ nel passato che noi ci situiamo di colpo. Partiamo da uno *stato virtuale*, che conduciamo a poco a poco mediante una serie di piani di coscienza diversi, sino al termine in cui esso si materializza, in una appercezione attuale, cioè sino al punto in cui diviene uno stato presente e agente, cioè, infine sino al quel piano estremo della nostra coscienza su cui si disegna il nostro corpo. In questo stato virtuale consiste il ricordo puro²¹⁰.

La psicologia moderna è fondata sull’ipotesi bergsoniana nello studio dei fenomeni della memoria, prima che la psicanalisi da un lato e la teoria della forma dall’altro, mostrino l’importanza degli atti volitivi nel “ricordo” di quell’intera personalità, nel riconoscimento del già visto. Jung vede bene in Ulisse un «documento umano» e coglie lo sforzo di Joyce nel «riportare alla luce l’oro gelosamente nascosto in profondità ignote»²¹¹.

²⁰⁹ C.G. Jung, *L’ “Ulisse”: un monologo* (1932), cit., p. 402.

²¹⁰ H. Bergson, *Materia e Memoria* (1959), a cura di A. Pessina, Roma-Bari, Laterza, 2011, p. 245.

²¹¹ C. G. Jung, *L’ “Ulisse”: un monologo*, cit., pp. 394-395.

Piovani continua a scendere nei meandri dell'inconscio e incontra la «letteratura della memoria che abitua l'uomo a dar credito alla propria riconquistata autogenesi mentale»²¹².

²¹² PFM, p. 13.

CAPITOLO IV

LA RECHERCHE DI PIOVANI

La cooperazione tra filosofia e scienze dell'uomo è diventata un dato di fatto nella cultura contemporanea: «Le ricchezze ingenti – osservava acutamente Piovani – che il pensiero moderno possiede nel campo della riflessione su problemi di etica sono custodite a guardar bene, più dalla letteratura e dalla psicologia che dalla filosofia propriamente detta»¹. Nell'indagine sui contrassegni della riconosciuta dimensione storica dell'individualità la filosofia si avvale dei contributi fondamentali della letteratura e della psicologia, perché lo sviluppo dell'individuale è l'esito della ricerca di plurime creazioni di senso nell'arte e nello scandaglio dell'interiorità del singolo individuo. Non solo, letteratura e psicologia aiutano l'etica ad uscire dall'*empasse* dell'assolutismo e del relativismo dei valori: «La compilazione di una tavola di valori tutti fissati e fissati per tutti è presunzione che insidia ogni etica, compresa quella che per ritorsione risentita, capovolge il suo assolutismo in un relativismo che, pur di non ammettere che la totalità assoluta dei valori gli è ignota, è pronta a negare l'interiore validità di ogni valore»². Della feconda relatività dei valori del nostro tempo sono testimoni i grandi "romanzi" del Novecento, laddove non ritraggono meccanicamente il reale ma riproducono la serie

¹ P. Piovani, *Prefazione* a GEM, p. 13.

² Ivi, p. 14.

infinita delle prospettive che s'intrecciano e si scompongono al di sotto del livello della coscienza tradizionale. L'attività creativa dell'artista può cogliere quella dimensione inconscia che si deposita nei luoghi più reconditi dell'umana esperienza. I modi stessi in cui ciò avviene restano inesplicabili, ma i tentativi di portare all'espressione l'inesprimibile lavorano incessantemente per una comunicazione intersoggettiva più aderente al vissuto delle relazioni autentiche. Nata dalla necessità di trascendere la singolarità chiusa in sé, la creatività come capacità di espressione, immette nel circolo dell'autentica solidarietà dove l'azione di ognuno è orientata all'altro riconosciuto nella sua capacità di "cooperante". L'espressione artistica salva, ricostituendo quel tessuto di relazioni senza il quale ogni uomo non avrebbe possibilità di esperirsi. L'arte può gettare la sua sonda in terreni fertili, per rifornire di senso il serbatoio della conoscenza umana che sfugge nelle sue dinamiche più profonde, nei punti dell'incommensurabile profondità che origina l'umano:

L'artista può definirsi un palombaro che sonde, giacché è alla ricerca di segni che, esplorando il subcosciente, siano idonei a far leggere in rilievo la trascrizione totalmente rinnovata, ormai fornita del possesso di una nuova dimensione. Tra cosciente e subcosciente il conoscente contemporaneo è inevitabilmente bidimensionale³.

L'approdo alla letteratura – che non rappresenta un semplice *divertissement* nella vita intellettuale del Piovani – è necessario per comprendere il disagio dell'uomo del Novecento il quale «ha più che mai incerte tutte le sue certezze, perciò le vive come irrequietezza»⁴. Non a caso le diagnosi del filosofo napoletano passano per quella

³ PFM, p. 14.

⁴ PTE, p. 119.

letteratura europea nutrita di interessi di filosofia e psicologia che compie una vera e propria dissoluzione della struttura tradizionale del romanzo cui corrisponde nell'artista una mutata coscienza di sé e della sua esistenza nel mondo che lo circonda. In particolare con la letteratura e la cultura del Decadentismo giunge a compimento quel tentativo nuovo di mettere in luce la dimensione inafferrabile del mondo di cui l'uomo non può fare a meno. Il senso della perdita del mistero che è dentro lo sforzo stesso dell'artista di volerlo ricostruire attraverso un linguaggio, espressione delle oscure irradiazioni del mondo, è vissuto come dramma dalla coscienza del prosatore, avvertendosi dilaniato dalla disintegrazione di sé. Originalissime sono le spinte artistiche che inducono Piovani al confronto con Proust. Nuovo e del tutto personale è lo stile che, riflettendo l'*animus* dello scrittore francese, pervade ogni tratto particolare, s'addentra ovunque, infondendo vita e luce, colore e suono anche in ciò che sembrava più restio⁵. Nell'inedita forma narrativa un motivo assai interessante è l'inconsueta dimensione assunta dalla realtà narrata. La crisi esistenziale dell'uomo di primo Novecento con la disintegrazione della sua identità aiuta a scorgere un nuovo significato delle cose dentro la dimensione infinita del mondo. Nel confronto con la scrittura in prosa che, agli inizi del secolo, attesta la caduta di ogni tradizionale coordinata spazio-temporale e di ogni nesso causale, Piovani può riconoscere, innanzitutto, la definitiva

⁵ Sul tema sono magistrali le interpretazioni di L. Spitzer, *Sullo stile di Proust*, in *Marcel Proust e altri saggi di letteratura francese moderna*, Torino, Einaudi, 1959, pp. 245-352. Servendosi di studi precedenti condotti da E. R. Curtius, B. Cremonesi e L. Pierre-Quint, l'acuto critico illustra la complessità della prosa proustiana: la stragrande misura dei periodi, la diversità dei piani di narrazione pur in seno allo stesso periodo e agli ampi schemi sintattici. Ma quando si tratta di spiegare tale complessa molteplicità e di ricondurla ai suoi motivi propulsori mostra qualche esitazione, perché la attribuisce ora al mondo «complesso e intricato» di cui lo stile dello scrittore francese sarebbe un riflesso ora, come forse sarebbe più giusto, alla ricca interiorità dello scrittore che lo avrebbe condotto a scoprire e dire anche ciò che del mondo e della vita sfugge agli altri (ivi, pp. 309 e sgg., 334 e sgg.).

caduta dell'ontologia antica e rinnovata, riscattata da una nuova antropologia che guarda al positivo ma non semplicemente al positivo come contrapposto al negativo; guarda più intensamente al positivo come a ciò che si posiziona nell'uomo e per l'uomo nella sua concreta realtà. E' noto che il naturalismo e il positivismo avevano concepito la cultura come espressione del vissuto dell'uomo alla luce dei contrassegni empirici e verificabili della realtà. Il mondo umano e la stessa *pensabilità* dell'esperienza coincidevano con gli elementi materiali di questa, al punto da espungere tutto ciò che non rientrava nella verifica empirica della ragione. Pertanto la letteratura e la cultura del periodo "positivistico" non può interessarsi del mistero, semplicemente perché il mistero non esiste. Nasce così il mito della scienza e del suo progresso, destinato a infrangersi nei conflitti delle teorie e della prassi politica del tempo. Costatato il fallimento delle certezze positive non si può rinnegare il valore della lezione comtiana che, lungi dall'accusa di stravaganza, ha segnato il passaggio dalla teoria del fenomeno individuale alla scienza quale «strumento di analisi e trasformazione sociale», gettando, quindi, le basi per una visione antropologica oltre che sociologica del nuovo sapere: «Sotto questo aspetto – commenta Piovani recensendo un testo sull'attualità del pensiero di Comte di Franco Ferrarotti – la religione positiva comtiana (...) è momento indispensabile della medesima razionalizzazione positiva del riordinamento del mondo moderno plurimo e disperso»⁶. E *plurimo* e *disperso* diventano le categorie del Novecento secolo di «negazioni, problematizzazioni, ripensamenti, rinnegamenti»⁷. L'uomo del secolo breve è alla ricerca di un nuovo ordine da rifare, prima ancora che

⁶ SC, p. 205.

⁷ PTE, p. 119.

nel mondo, in se stesso. L'esistenzialismo nasce sulle ceneri di tale disagio dell'individuo che, come reduce di un'atroce battaglia in cui sentimenti, sensazioni, percezioni, sono stati condannati a morte dal dio ragione, deve ridisegnare il mondo partendo da sé, dalla propria irrazionalità, figlia illegittima di troppa razionalità astratta:

La dilatata analisi genetica del mio io è costretta ad arrestarsi a un punto in cui ontologicamente non ha motivo di compiacersi perché è al limite della chiarificabilità, quindi si sottrae anche alla razionalizzazione come processo di consapevolizzazione⁸.

Condannata dal filosofo napoletano per aver ridotto la storia ad «ancilla philosophiae», la filosofia dell'esistenza recupera credibilità, allorché «con la sua ipersensibilità all'*angoscioso* e al *problematico*, ha spinto lo storico verso valutazioni nuove del *personale*, spezzando ovunque gli schemi monistico-universalistici e legando l'*esistenza* dei pensanti alla vita dei pensieri pensati»⁹. Pur richiamando l'attenzione sull'uomo come unico vero attore che la storia possa avere, l'esistenzialismo deve cedere il passo alle filosofie dell'esperienza quando la sua si identifica con quella dell'*esperienza negata*:

Esistere – osserva Piovani parafrasando Lamanna – è vivere sapendo di essere nati e di dover morire, e questo sapere pone ad ognuno interrogativi che esigono una risposta. Esistere è per l'uomo agire

⁸ OA, p. 50. Nell'*Introduzione* a OA Tessitore osserva che «ripensando la più drastica forma di rifiuto dell'ontologia, cioè lo storicismo, avvalendosi di suggerimenti della psicologia e della psicoanalisi, Piovani ribalta il valore del razionale e del pensante perché invita a vedere il processo dinamico del pensiero che si fa salendo dall'inconscio al conscio, dall'indistinto alla chiarificazione, dal dato all'esistenza, dall'illogico al logico» (ivi, p. 28).

⁹ FSI, p. 225.

nella coscienza continua di una suprema alternativa, l'alternativa esistenziale tra tornaconto individuale e dignità umana¹⁰.

Ciò nonostante resta innegabile, allo sguardo critico di Piovani, il grande merito dell'esistenzialismo di aver rotto il monolitico sistema di un *universo universalistico*. Attraverso le sue più disparate voci la filosofia dell'esistenza è riuscita a promuovere una *pluralizzazione delle conoscenze* e, spezzando la dimensione lineare del tempo, a mettere in *crisi* innanzitutto la visione della vita fondantesi su una *filosofia* come certezza dell'*essere*. Da questo punto di vista il romanzo proustiano è anche un vero e proprio compendio di filosofia esistenziale. E Piovani non legge la *Recherche*, ma la studia nel dettaglio. Tutti i dieci volumi dell'opera proustiana presenti nella sua biblioteca documentano lunghi e selezionati brani sottolineati. Per il filosofo napoletano Proust (e per analoghi motivi anche Joyce e Kafka)¹¹ rappresenta il capostipite narrativo di quella dissoluzione della coscienza in elementi disparati, l'antesignano della *non-identità*, intesa quale dissoluzione storica dell'unità del soggetto¹². Nella *Recherche* è deciso il distacco da ogni assoluto monismo, per percorrere la strada «di una storia pluralizzata e individualizzante»¹³, basata sulla *responsabilità personale* che assumerà, sotto la penna proustiana, uno specifico carattere esistenziale che fa del romanziere un

¹⁰ P. Piovani, *Indagini di storia della filosofia. Incontri e confronti*, cit., p. 480.

¹¹ Nella Biblioteca della Fondazione "Pietro Piovani per gli studi vichiani" di Napoli sono presenti alcune opere di Joyce e Kafka che, tuttavia, non presentano annotazioni a margine o sottolineature.

¹² Si veda il giudizio di Adorno nel *Profilo di Walter Benjamin* Th. W. Adorno, *Prismi. Saggi sulla critica della cultura*, tr. it. di C. Mainoldi, Torino, Einaudi, 1972, p. 235.

¹³ FSI, p. 227.

attento e scrupoloso disegnatore di personaggi e interprete di fatti: «Le nostre più forti apprensioni, come le nostre più grandi speranze, non sono mai superiori alle nostre forze, e sempre ci è possibile giungere a dominare le une e ad attuare le altre»¹⁴. Una profonda sensibilità ha consentito a Proust di contribuire al miracolo rigenerativo dell'umano, per comporre l'opera tanto *ricercata*: «Sarà, dunque, una conquista anche e soprattutto umana la *Recherche* perché conquista della vita, della sensibilità del suo autore»¹⁵. E' in gioco una finissima percezione di tutto ciò che proviene dal contesto culturale ed artistico, capace di filtrare ogni precedente esperienza dello scrittore, per trarne un significato ed un'espressione nuovi. E' come se Proust avesse letto, studiato, meditato e soprattutto vissuto per la sua opera. Rivive ogni passo con scrupolo e puntiglio, celebrando l'essere umano, la sua consistenza profonda, concretizzando le apparenze, rendendole continuamente vive e attive. Un piccolo morso ad un biscotto è sufficiente per rievocare una storia infinita: questo è l'infinito proustiano, non una stella vaga in un cielo inventato da chissà quali tremori e da una palpabile sfiducia in se stessi con tanto di rifugio in una ripetitiva preghiera. Ciò che Piovani coglie nel romanzo è il volto inedito del mondo e dell'io: quello dell'uomo Proust che, trasformando in arte l'investigazione del profondo, giunge a riconciliarsi con la dimensione infinita del

¹⁴ M. Proust, *Alla ricerca del tempo perduto*, vol. X, *Il tempo ritrovato*, tr. it. di G. Caproni, Milano, Mondadori, 1962, vol X, p. 320.

¹⁵ M. Bertini, trattando di *Marcel Proust, della poetica: dalle "leggi misteriose" della poesia alla "legge crudele" dell'arte* (in «Belfagor», XXXVI, 1981, 1, pp. 1-21), sottolinea la scoperta del dolore e delle circostanze («scoperta dell'azione distruttrice del Tempo») in coerenza con il sentimento funesto del tormento e della morte, dominante la *Recherche*. Figlia del dolore, dunque, l'arte ma non dolore o morte bensì vittoria sul dolore e sua compensazione in un'opera che avrebbe eternato la vita dell'Autore e quella degli altri e dei luoghi vissuti, fissandoli nei momenti immutabili del passato. Ogni sofferenza precedente sarà trasformata in «felicità» dall'opera d'arte che gli avrebbe reso indifferente anche l'idea della morte prima tanto temuta.

proprio io e dello realtà, di un uomo aperto ad un oltre che trascende il dato fisico e sensibile dell'esperienza senza cadere negli assoluti. Il punto genetico dell'opera, proposta in tante direzioni e sfaccettature, è nella rivolta dell'uomo che, contro un mondo senza mistero, non vuole trovare l'arcano in un Altro fuori di sé, ma nella sua stessa coscienza.

Nelle pagine del *Tempo perduto* personaggi e fatti diventano fenomeni in continuo divenire espressivo, seguono flussi atemporalmente immortali, per il semplice fatto di essere stati evocati. L'autore mostra un rispetto straordinario per ogni cosa che colpisce la sua sensibilità: tutto ha valore sotto i suoi occhi e provoca il suo interesse. Nelle sue pagine non c'è spazio per un tutto inglobante, la sua è una filosofia che – per adottare una definizione di Abbagnano riferita all'esistenzialismo e ripresa da Piovani – ha valore «in quanto suscita e ispira negli altri quella ricerca che conduce a trovare ognuno la propria vita, così come l'autore trovò in essa la sua»¹⁶.

Proust rievoca e dà voce all'oblio, interpreta quel profondo silenzio, fonte di tutti i suoni, traduce in linguaggio le sensazioni: «La conoscenza verte non sulle cose esteriori, che ci proponiamo di osservare, ma su sensazioni involontarie»¹⁷. Con ciò si prospettano temi e motivi assai originali della filosofia di Bergson che Piovani legge in Proust e seleziona nelle annotazioni alla *Recherche*. Si tratta, innanzitutto, di riconoscere l'irriducibilità dell'esperienza interiore a parti ben definite, tra esse giustapposte, omogenee e, soprattutto, *reversibili*. Da qui l'inevitabile tradimento

¹⁶ FSI, p. 226.

¹⁷ M. Proust, *Alla ricerca del tempo perduto*, cit., vol. VIII, *La prigioniera* (1961), tr. it. di P. Serini, p. 147.

operato dal linguaggio, quando tenta di comunicare l'essenza della coscienza profonda dell'uomo. Non ci sono, infatti, né cose nominabili né isolabili nell'animo umano né gusti né sensazioni ma solo *progressi*:

In breve, la parola dai contorni ben definiti, la parola brutale, che immagazzina tutto ciò che c'è di stabile, di comune e quindi di impersonate nelle impressioni dell'umanità, annulla o per lo meno ricopre le impressioni delicate e fuggitive della nostra coscienza individuale¹⁸.

Al di sotto della razionalità intrinseca al linguaggio verbale si può dire con Piovani, lettore e studioso di Proust, che «le verità che l'intelligenza coglie direttamente, nel mondo della piena luce, hanno qualcosa di meno profondo, di meno necessario, di quelle che la vita ci ha comunicato nostro malgrado sotto la forma di un'impressione». L'esperimento dell'incomunicabile è il compito più arduo in cui è impegnata l'arte contemporanea, dal momento che il nostro pungolo è portare alla coscienza il materiale inconscio. Se la scoperta dell'inconscio era motivata dal volere creare una zona in cui sistemare le storture del cosciente, oggi il problema è di allargare la coscienza fino a comprendervi quelle zone d'opacità: «Non escludo più dalla mia attività raziocinante tutto ciò che non sia riducibile a chiarezza e distinzione perché tento conoscere anche il caliginoso e l'indistinto»¹⁹. E la prima constatazione è proprio quella piovaniana di *non esserci voluti* che agisce intorno a quel «volgersi al non più e al non ancora», nell'exasperato bisogno, principalmente presente nell'opera postuma di giungere ad una *consapevolezza liberante*: «Se non mi sono congedato dall'esistenza, è inutile che cerchi di ottenere

¹⁸ H. Bergson, *Saggio sui dati immediati della coscienza*, tr. it. di F. Sossi, Milano, R. Cortina, 2002, p. 85.

¹⁹ PFM, p. 15.

licenze, permessi; è inutile che cerchi *attimi* di una “libertà” diversa da quella liberazione che è il mio ininterrotto faticoso liberarmi»²⁰.

L'unica certezza è l'assenza iniziale dalla quale riscattarci per non sprofondare nell'inesistenza. Nella *Recherche* si compie il pensiero della non presenza e l'assenza diventa vera e propria espressione dell'inconscio. Il romanzo proustiano è, per Piovani, espressione di uno scacco, di una perdita della possibilità di definire l'io in un rapporto organico con il mondo che si esprime nella caduta dell'identità in un labirinto. Ne *La ricerca del tempo perduto* il mondo non è più realtà chiara e distinta e perciò comprensibile quale era apparsa a un Manzoni, a un Balzac o a un Verga; il mondo è pieno di finestre e di porte di ingresso all'interno del quale la condizione dell'uomo è quella di un essere smarrito. L'individuo perduto nel ginepraio della sua esistenza, consapevole dell'«inispiegabilità iniziale del suo esserci»²¹ si deve ri-cercare nella sua precarietà. «Il bisogno dell'assente»²², sottolineato da Proust, è la dimostrazione di quanto una filosofia dell'*assenza*, spogliata da ogni forma di *ontologismo raffinato* abbia sostituito *tout-court* la metafisica tradizionale, penetrando nella letteratura con la stessa determinazione che si avverte nella filosofia morale di Piovani quando vuole denunciare con tutte le sue forze la «menzogna metafisica» e affermare il suo motto: «*Quod deest me constituit*»²³. Il soggetto di Piovani e quello di Proust hanno in comune la stessa denuncia: l'impossibilità di possedere il mondo e la sua disintegrazione ultima

²⁰ PFM, p. 87.

²¹ OA, p. 49.

²² M. Proust, *Alla ricerca del tempo perduto*, cit., vol. IX, *Albertine scomparsa* (1962), tr. it. di F. Fortini, p. 126.

²³ OA, pp. 126, 131.

e profonda e, perciò, il suo scacco di fronte a quell'esistenza «piena di cifre cabalistiche»²⁴ da decifrare.

Efficace l'immagine che dei testi di Proust ci offre Gide, letto e citato dal filosofo napoletano: «Che libri curiosi! Vi si penetra come in una foresta incantata; sin dalle prime pagine ci si sente smarriti; e subito dopo non si sa più da dove si è entrati, né a quale distanza ci si trovi dal limite della foresta»²⁵. Per tale naufragio proprio dell'uomo contemporaneo Piovani sceglie di ascoltare il canto proustiano, giacché in esso la «parola umana si rifà parola per essere udita»²⁶, diventando espressione di una profonda sofferenza dettata *in primis* dal disagio esistenziale. Proust sa che l'uomo «può uscire dalla sofferenza solo a condizione di sperimentarla pienamente»²⁷ quale consapevolezza dell'inesistenza: «Il fatto è che l'esistere, proprio perché è, per tanta parte un resistere, è dominato, assillato dal suo primario compito di continuare l'esistenza, allontanare l'inesistenza»²⁸. Il riscatto della propria presenza passa per una solitudine profonda che, come un «salotto mentale»²⁹ nel quale discutere sulle più oscure tematiche dell'esistenza, permette tanto al romanziere quanto al filosofo di oltrepassare il «velleitarismo del singolarismo pratico senza via d'uscita»³⁰. L'approdo è a quella «coesistenzialità che è il destino della mia esistenza»³¹, per cogliere

²⁴ M. Proust, *Alla ricerca del tempo perduto*, cit., vol. VI, *I Guermantes* (1959), tr. it. di M. Bonfantini, p. 239.

²⁵ A. Gide, *Intorno a Marcel Proust*, in Id., *Incontri e pretesti*, Milano, Bompiani, 1945, p. 102.

²⁶ M. Proust, *Alla ricerca del tempo perduto*, cit., vol. IV, *All'ombra delle fanciulle in fiore* (1958), tr. it. di F. Calamandrei, p. 452.

²⁷ Ivi, vol. IX, p. 110.

²⁸ OA, p. 136.

²⁹ M. Proust, *Alla ricerca del tempo perduto*, cit., vol. III, p. 142.

³⁰ PFM, p. 89.

³¹ Ivi, p. 96.

l'universale *nell'*individuale: «Devo cercare in me l'universale universalizzandomi in questa ricerca, in cui conoscenza e coscienza si legano come mai si sono legate»³².

Tutto questo può essere riferito a Proust che, di fronte alle delusioni dell'esistenza, acuisce a tal punto la sua sensibilità tanto da elaborare la sua più originale intuizione psicologica e letteraria. Addolorato perché costretto a riconoscere che la sua vita, insieme a quella degli altri è svanita, egli reagisce, ricostruendone il senso dal profondo della propria interiorità che sola può rinnovarlo ed ottenere ciò che alla materia non è consentito: l'estensione temporale. Il tempo, perduto nella realtà, è ritrovato nell'*idea*, fonte della possibile dilatazione del passato-presente. Tutta la *Recherche* è documento della vita che lo scrittore immagina si svolga dietro le apparenze, nell'universale che sente esistere dietro la forma e che resterebbe inespresso, se non fosse giunto chi, potendo comunicare con essa, l'avrebbe recuperata. «Era questa cognizione del tempo incorporato, – scriverà Proust nell'ultimo volume – degli anni passati non distinti da noi, che avevo ora l'intenzione di porre in così forte risalto nella mia opera»³³. L'uomo ha in sé l'energia significativa, la volontà giustificata, per completarsi; le sue immense potenzialità vengono sublimare dall'arte, *summa* delle capacità dell'uomo, la sintesi che ne sostiene la personalità, lo esalta, facendolo uscire dalla prigione dell'impresa speculativa elementare e, quindi, della conseguente indeterminazione. L'arte proustiana non tenta di sostituire un *totem* con un altro. Tradotta in conoscenza, in assunzione di sapere quanto mai qualificato, quest'arte non è certo un sapere accademico, non una

³² FSI, p. 96.

³³ M. Proust, *Alla ricerca del tempo perduto*, cit., vol. X, p. 331.

conoscenza nominale e strumentale. Il sapere e la conoscenza di Proust sono intellettuali e materiali allo stesso tempo: i due linguaggi si compenetrano, vanno alla ricerca di un linguaggio perfettamente comprensibile e condivisibile; fanno le stesse esperienze, vivono continuamente in simbiosi. Ed allora il bisogno di universalizzazione è assolto dalla letteratura. Il romanziere francese vuole universalizzare la sua arte con uno sforzo creativo che assume anche valore pedagogico, insegna a cogliere l'universale nell'avventura individuale dello scrittore che legge come sua ogni esperienza:

Ogni lettore quando legge non è che lettore di se stesso.(...) Lo scrittore non deve scandalizzarsi se l'invertito da un viso maschile alle sue eroine. È proprio codesta peculiarità leggermente aberrante a permettere all'invertito di dar poi a ciò che legge il suo pieno significato universale³⁴.

Accogliendo le voci sotterranee, le immagini inquietanti che si affacciano alla mente dell'umanità intera, Proust riesce a dar loro parola. Egli si confronta con l'ombra, con la zona più oscura del suo essere, aspetto notturno che solo la carica dirompente delle sue emozioni può farci conoscere. Le limitazioni sofferte nel corpo a causa della malattia e le frustrazioni patite nell'anima per l'immaginazione tradita avevano, come per naturale compenso, fatto tendere in continuazione il pensiero a ciò che fosse esente da confini: «Il pensiero della morte s'insediò definitivamente in me, al modo di un amore. (...) il pensiero della morte mi teneva compagnia con la stessa assiduità del pensiero del mio proprio io»³⁵. Utilizzando la terminologia di Ellemberger, si potrebbe definire La

³⁴ Ivi, p. 206.

³⁵ Ivi, p. 327.

Recherche una «malattia creativa» durante la quale l'autore cerca di ritrovare un significato all'insignificante esistere. «*De morte siletur* è un principio che non vale più»³⁶ né per Piovani né per Proust, ma ha senso riconoscere che «*De morte loquitur*» con la prosa della *Recherche* :

Se in quell'attimo la morte m'avesse colpito, ciò mi sarebbe apparso indifferente o meglio impossibile, perché la vita non era fuori di me, era in me; avrei sorriso di pietà se un filosofo avesse espresso l'idea che un giorno, anche lontano, sarei dovuto morire, che le forze eterne della natura mi sarebbero sopravvissute, le forze di quella natura sotto i cui piedi divini non ero che un granello di polvere; che, dopo di me, vi sarebbero ancora quelle scogliere tondeggianti e piene, quel mare, quel chiari di luna, quel cielo! Come sarebbe stato possibile, come avrebbe potuto il mondo durare più di me, poiché io non ero smarrito in esso, poiché esso invece era racchiuso in me, in me che esso era ben lontano da colmare³⁷.

La morte è l'assenza, il non essere più, è il bianco del foglio, come attesta la sottolineatura piovaniana di un brano della *Recherche* («La morte che camminava dentro di noi su un altro piano, avvolta in un'impenetrabile oscurità, ha scelto proprio quel giorno per entrare in scena»)³⁸, oggetto di pessimistiche interpretazioni. E' il caso di Parente³⁹ che definisce l'opera interamente scritta dalla parte della morte. *La cosa terribile* è la vita stessa, quando la si spoglia degli orpelli illusori, l'amore, la bellezza, l'amicizia, la religione con cui ci trastulliamo per non suicidarci subito e impegnare il tempo dato. *La cosa terribile* è invecchiare e morire, quell'essere trascorsi che non è

³⁶ SC, p. 454.

³⁷ M. Proust, *Alla ricerca del tempo perduto*, cit., vol.IV, pp. 456-457.

³⁸ Ivi, vol. VI, p. 10.

³⁹ M. Parente, *L'evidenza della cosa terribile*, Roma, Cooper, 2010, p. 80.

solo la mèta del viaggio ma ogni singola tappa. Siamo sempre morendo insieme alle nostre cellule, siamo sempre solo ricordo. Finanche la memoria involontaria – celebrata come grande rimedio alla perdita costante del tempo – viene letta da Parente nella linea della più spietata disillusione: la *madeleine*, allora, diventa micidiale mezzo per sapere la verità del tempo che non torna, della marcia verso il nulla nella continua distruzione chimica da cui siamo determinati e, sempre, continuamente, necessariamente, sfatti. In tale lettura nichilistica dell'opera proustiana il tempo è ritrovato sì, ma solo per constatare che è stato irrimediabilmente perduto, che gli altri e noi non siamo gli stessi, ma fluttuanti entità infrante da sentimenti falsificanti, prive di integrità.

Anche Piovani si imbatte in un itinerario di nichilistica inesistenza, ma diversamente da Proust l'oltrepassa, avvertendo che «la comprensione dell'inesistenza è estremo atto qualificante»⁴⁰. Proprio nel momento in cui ha vissuto «il quinquennio della malattia con la lucida consapevolezza del suo vivere- per-la-morte» giunge alla *sua verità*: «La verità è che il mio desiderio conclusivo di conoscere la morte, di approfittare di questo mezzo non strumentale per avvicinarmi finalmente all'inesistenza che mi ha dominato sfuggendomi, in tanto ha senso in quanto sia il momento finale di una storia: la mia storia»⁴¹.

⁴⁰ OA, p. 140.

⁴¹ Ivi, p. 141. «La morte – commenta Fulvio Tessitore – ha la negatività emblematica che, sola, può fare intendere, nella conclusiva conoscenza privilegiata, la positività dell'esistere accettata nel recuperante desiderio dell'inesistere» (F. Tessitore, *Pietro Piovani*, in *Profili e Ricordi IX*, Napoli, Società Nazionale di Scienze, Lettere e Arti, 1982, p. 28).

Probabilmente anche Proust del *Tempo ritrovato* fa pace con la morte. Utilizzando una complessa *dialettica dell'onirico* il romanziere francese rievoca la storia dell'«esistenza analizzabile fino alle profondità del non-conscio»⁴² e si racconta come «tenebroso prigioniero raggomitolato nella tenebra interiore»⁴³. Matura una logica *assenzialistica* in cui «la morte non agisce come assenza»⁴⁴ ma pone il filosofo e il romanziere al cospetto della scelta tra esistenza e non esistenza: in entrambi la scelta è per la vita che gli uomini accettano, per realizzare «la propria soggettività oggettivandosi»⁴⁵, per liberarsi da quel «mondo dell'approssimativo, dove si saluta nel vuoto e si giudica nel falso»⁴⁶. Date queste premesse, l'*assenza* è tensione evolutiva, principio fondamentale dell'esistere che agisce a livello conscio e inconscio. Sia per Proust che per Piovani «l'esistente umano è costretto a cercare di essere di *più* di quel che sia perché, inizialmente è sempre *meno* di quel che vorrebbe»⁴⁷. Comincia, così, l'esplorazione del filosofo napoletano – dai *Principi* a *Oggettivazione* –, felicemente riassunta da Walter Ghia con la diade terminologica di «finitudine e autonomia»:

La struttura concettuale dei *Principi* è il tentativo di esprimere una concezione dell'uomo che facendo della finitudine il limite invalicabile della condizione umana la eleva principio-chiave di un'antropologia. (...) la definizione della “datità originaria” dell'io trova ulteriori sviluppi in una complessa fenomenologia dell'azione⁴⁸.

Ridisegnando il quadro concettuale dei *Principi*, il lettore-filosofo morale ne ripropone le categorie fondamentali:

⁴² OA, p. 49.

⁴³ M. Proust, *Alla ricerca del tempo perduto*, cit., vol. VII, *Sodoma e Gomorra* (1966), tr. it. di E. Giolitti, p. 57.

⁴⁴ Ivi, vol. IX, p. 202.

⁴⁵ OA, p. 53.

⁴⁶ M. Proust, *Alla ricerca del tempo perduto*, cit., vol. IV, p. 317.

⁴⁷ OA, p. 61.

⁴⁸ W. Ghia, *Il pensiero di Pietro Piovani*, Genova, Ecig, 1983, pp. 69, 80.

Oggettivazione etica e assenzialismo – scrive ancora Ghia – assume una dimensione e un valore di testimonianza che lo collocano ben oltre al ruolo, pur importante, di integrazione e di complementarità rispetto ai *Principi di una filosofia morale*», una dimensione in cui la negazione lungi dall'essere considerata via d'accesso verso 'l'essere' o verso il 'nulla', entrambi considerate categorie 'ontologiche' che rinnegano l'autonomia dell'uomo, verrà intesa quale «'ritrovamento' di un'inesistenza originaria che si configura a sua volta come 'riscatto dalle fatiche dell'esistere', come supremo oggetto di una tensione conoscitiva che sta sullo sfondo della stessa attività e fabbrilità umana»⁴⁹.

In forme autonome ma non distanti, la *Recherche* contribuisce a un ribaltamento della concezione dell'umano e della stessa visione antropologica codificata. L'idea tradizionale di «Io», di «persona», di soggetto cosciente, di pensiero interiore, di sensazione o percezione e persino di affetto o sentimento è scardinata e ciascuno di questi motivi è visto come una *modulazione di mondo* che non è affatto costituita ma *accade* all'uomo stesso e lo coinvolge come un *evento* che comprende in sé diversi livelli e ambiti di realtà. La percezione o la sensazione non sono più un'esperienza *dell'uomo*, ma la realtà che *si* percepisce in sé e nell'uomo trova un altro punto o un'altra modalità di uscire da sé e di rivelarsi attraverso di noi. Per tali implicazioni non è difficile capire perché l'opera di Proust sia stata oggetto di quelle interpretazioni fenomenologiche che avevano incontrato l'esistenzialismo, intente a fare luce proprio sul rapporto tra io-mondo. Intorno agli anni Trenta del Novecento «nasce e si afferma in Francia un movimento fenomenologico, in particolare nella versione di Sartre e Merleau-Ponty, (ma anche nella versione italiana di Enzo Paci) che voleva avanzare un'idea di uomo non più piegata alle esigenze dello spiritualismo, ma davvero capace di ricomporre "l'unione di anima e di corpo", l'intreccio inscindibile fra

⁴⁹ Ivi, p. 95.

intellegibile e sensibile»⁵⁰. Va qui sottolineato che il pensiero di Bergson sarà recuperato da Merleau-Ponty, come ben osserva la Lisciani Petrini, proprio nell'ultima fase della sua vicenda teorica, quando il filosofo decide di rompere con la fenomenologia e, per motivi politici, con il suo amico Sartre⁵¹.

Merleau-Ponty e Bergson in Proust rappresentano l'orizzonte e, insieme, il tessuto connettivo teorico che Piovani vuole far emergere dalla *Recherche*. C'è, tuttavia, da sottolineare che tanto il romanziere francese quanto Piovani muovono indirettamente e non la stessa critica a quella forma di *epochè* hussleriana, usando quasi la stessa espressione. Infatti se il filosofo napoletano sintetizza la sua accusa di estrema logicizzazione di quella *forma*, osservando che «per quanto mi sforzi, non posso uscire dalla mia pelle»⁵², il letterato scrive che «l'uomo è l'essere che non può uscire da se stesso, che non conosce gli altri se non in se stesso, e che, se dice il contrario mentisce»⁵³. Per giungere alla comprensione della relazione originaria tra io e mondo – secondo Merleau-Ponty – bisogna entrare in un universo di “promiscuità”, di “latenza”, di “sostituzioni”, di “inversioni”, di “scambi tra l'anima e il corpo”, l'io e l'altro, il presente e il passato, l'immaginario e il reale. *Medium* costitutivo del rapporto, il

⁵⁰ E. Lisciani Petrini, *Fuori dalla persona. L'impersonale in Bergson, Merleau-Ponty, Deleuze*, in «Daímon. Revista Internacional de Filosofía», n. 55 (2012), p. 76.

⁵¹ Anche se nei *Principi* il Sarte di *Essere e il nulla* è citato come cattivo imitatore di Heidegger (p. 229) e nella voce *Etica* dell'*Enciclopedia italiana*, vol. II (1977), p. 832, si trovi un riferimento sostanzialmente limitativo, non poche sono le concordanze fra i due autori. «Riguardo a Sarte - ha osservato W. Ghia - alcune concordanze non sono disconoscibili. Tra l'altro (...) non diversamente da Sarte, Piovani propone un'interpretazione dell'esistenza che è di fatto alternativa a quella di Heidegger. La famosa frase sartriana 'l'esistenza precede l'essenza' appare implicita in certi passi dei principi in cui si elabora una teoria del negativo in relazione all'azione, e le analogie sembrano tali – almeno ad una prima impressione- che può il distacco con cui, nelle rade citazioni, si parla del pensatore francese» (W. Ghia, *Il pensiero di Pietro Piovani*, cit., p. 78).

⁵² Vedi qui cap. I.

⁵³ M. Proust, *Alla ricerca del tempo perduto*, cit., vol. IX, p. 36.

“corporeo” traccia una linea interna-esterna che si sottrae alla presa obiettivistica e coscienzialistica. Nel sostenere che si darebbe una corrispondenza intrinseca tra la percezione del mondo e la percezione del corpo proprio, Merleau-Ponty avverte che ogni percezione esterna sarebbe contemporaneamente e necessariamente percezione del corpo proprio, e i due momenti – percezione e autopercezione – sarebbero due facce di un medesimo atto. Quindi, la teoria dello schema corporeo – ossia la riflessione sull'autopercezione – sarebbe implicitamente una teoria della percezione.

La teoria dello schema corporeo è implicitamente una teoria della percezione. Abbiamo re imparato a sentire il nostro corpo, abbiamo ritrovato sotto il sapere oggettivo e distante del corpo quest'altro sapere che ne abbiamo perché esso è sempre con noi e perché noi siamo corpo. Ugualmente si dovrà risvegliare l'esperienza del mondo così come appare in quanto noi siamo al mondo in virtù del nostro corpo, in quanto percepiamo il mondo con il nostro corpo. Ma riprendendo così contatto con il corpo e con il mondo, ritroveremo anche noi stessi, giacché, se si percepisce con il proprio corpo, il corpo è un io naturale e come il soggetto della percezione⁵⁴.

L'autopercezione – lo schema corporeo – a sua volta fa luce circa il modo di aderire del corpo allo spazio: «Lo schema corporeo è dinamico. Ricondotto a un senso preciso, questo termine significa che il mio corpo mi appartiene come atteggiamento in vista di un certo compito attuale o possibile. E infatti la sua spazialità non è, come quella degli oggetti esterni o come quella delle sensazioni spaziali, una spazialità di posizione, ma una spazialità di situazione». Per un fenomenologo eterodosso come Merleau-Ponty «la spazialità (del corpo), non è come quella degli oggetti esterni o come quella delle “sensazioni spaziali” una spazialità di posizione ma una spazialità di situazione»⁵⁵. È la *situazione* che Proust ci presenta sempre con la sua arte descrittiva, mettendo in rapporto anima e

⁵⁴ FP, Milano, Bompiani, 2009, p. 281.

⁵⁵ FP, Milano, Bompiani, 2009, p. 153.

mondo; un mondo spaziale e una coscienza temporale: «Le anime si muovono nel tempo come i corpi nello spazio. Come c'è una geometria dello spazio, c'è una geometria nel tempo, dove i calcoli di una psicologia piana non sarebbero più esatti, se non si tenesse conto del tempo e di una delle sue forme, l'oblio»⁵⁶.

Il tempo narrato da Proust è un tempo vissuto dal corpo ed è questo che dà la possibilità di un'interpretazione fenomenologica, chiamata a testimoniare sul rapporto che intrattiene con sé e con gli altri nello spazio e nel tempo. Il corpo è il soggetto di ogni percezione e di ogni sensazione che rivestono in Proust un ruolo molto decisivo. Il concetto di corpo è elaborato da Merleau-Ponty nella *Fenomenologia della percezione* per sconvolgere la concezione cartesiana di coscienza: «L'autentico cogito non è il colloquio intimo del pensiero con il pensiero di questo pensiero: essi si ricongiungono solo attraverso il mondo. (...) La coscienza non è più definibile come pensiero puro poiché non sussisterebbe nessun pensiero senza un corpo che non solo lo contiene ma ne è la condizione di esistenza»⁵⁷.

Si può parlare di un Proust fenomenologo proprio in questo senso: la dimensione della corporeità è per il romanziere francese il punto di partenza per raccontare il proprio vissuto. La priorità conquistata dalle sensazioni nella *Recherche* potrebbe far recitare al romanziere l'*incipit* di Merleau-Ponty: « Il corpo proprio è nel mondo come il cuore nell'organismo»⁵⁸. In quanto veicolo dell'essere al mondo, il corpo comporta l'adesione per il soggetto vivente ad un ambiente definito e in quest'ambiente il corpo si

⁵⁶ M. Proust, *Alla ricerca del tempo perduto*, cit., vol. IX, p. 128.

⁵⁷ FP, Milano, Bompiani, 2009, p. 388.

⁵⁸ LVII, p. 269.

installa attraverso un continuo impegno e progetto. Perciò Merleau-Ponty può affermare che «il mio corpo mi appartiene come atteggiamento in vista di un certo compito attuale o possibile». In fondo egli sostiene che corpo e percezione costituiscono un insieme di cui il primo sarebbe la forma e la seconda il contenuto. Per il filosofo francese infatti il corpo costituisce la forma della percezione, e la percezione il contenuto della forma corporea. In altre parole, il corpo sarebbe l'orizzonte necessario a qualsiasi percezione; lo spazio corporeo (del corpo proprio) sarebbe la *condicio sine qua non* della percezione:

In ultima analisi, il mio corpo può essere una forma e dinanzi a esso possono esservi figure privilegiate su sfondi indifferenti, proprio perché è polarizzato dai suoi compiti, esiste verso di essi e si raccoglie su se stesso per conseguire il suo scopo: lo schema corporeo e insomma una maniera di dire che il mio corpo è al mondo. Per quanto concerne la spazialità, il corpo proprio e il terzo termine, sempre sottointeso, della struttura figura e sfondo, e ogni figura si profila sul duplice orizzonte dello spazio esterno e dello spazio corporeo. Si deve quindi respingere come astratta ogni analisi dello spazio corporeo che tenga conto solo di figure e punti, giacche, senza orizzonti, le figure e i punti non possono ne essere concepiti, ne essere⁵⁹.

Ma la condizione umana esclude il solipsismo della coscienza trascendentale e dell'io puro; l'uomo è sempre nel cuore del mondo che gli si presenta sempre come già costituito davanti ai suoi occhi. Eppure ciò che del mondo si mostra, ci raggiunge dall'interno, dal cuore della percezione. Così non c'è più da stabilire chi tra la coscienza e la natura, sia il detentore del primato di originarietà; l'uomo e il mondo si confondono e si definiscono l'un l'altro. Ma prima di poter parlare di “mondo” e quindi di una verità del mondo, la nostra percezione deve passare attraverso gli altri. Nel mondo in cui il mio corpo si trova radicalmente immerso, esso non è mai il re della sua isola deserta, ma è sempre insieme ad altri suoi simili. L'uomo è, quindi, caratterizzato dal suo essere sociale. Dice Merleau-Ponty: «Il nostro

⁵⁹ FP, Milano, Bompiani, 2009, p. 154.

rapporto con la verità passa attraverso gli altri. O andiamo verso la verità con loro, o non è verso la verità che andiamo»⁶⁰.

La riflessività del corpo, la sua meravigliosa potenza di essere allo stesso tempo vedente e visibile, toccante e toccato, rappresenta un "universale" che funge da modello anche per la costituzione dell'altro. Il mio corpo ha svelato il mistero della carne, ha mostrato un essere sensibile comune al mio corpo e al mondo, ha messo in luce il continuo gioco di rimandi che rende il mio stesso corpo parte del mondo che lo circonda. Per usare un'espressione di Lichtenberg del secolo XVIII: «Il mio corpo è la parte del mondo che i miei pensieri sono in grado di cambiare». Questa unità che diventa in ogni momento diversità del mio corpo e del mondo, si ripropone nei confronti dell'altro che è anch'esso parte di mondo. La mia mano destra afferra la sinistra e svela un'estensione della carne: la distinzione tra chi tocca e ciò che è toccato si sgretola e il toccare si diffonde nel mio corpo:

Se, stringendo la mano dell'altro uomo, io ho *l'evidenza* del suo esserci, è perché essa si sostituisce alla mia mano sinistra, perché il mio corpo si annette il corpo dell'altro in quella "specie di riflessione" di cui è paradossalmente la sede. Le mie due mani sono "compresenti" o "coesistono" in quanto sono le mani di un solo corpo: l'altro appare per estensione di questa compresenza, lui e io siamo come gli organi di un'unica intercorporeità⁶¹.

Oggetto d'indagine non è più il *cogito* cartesiano, assoluto detentore e creatore del reale, bensì una intersoggettività, una co-appartenenza di più corpi umani ad uno stesso mondo, che si incontrano e si scontrano, si definiscono a vicenda e si rimandano l'uno

⁶⁰ M. Merleau-Ponty, *Éloge de la philosophie* (1953), tr. it. di C. Sini, Roma, Editori Riuniti, 1984, p. 40.

⁶¹ «Si, en serrant la main de l'autre homme, j'ai l'évidence de son être là, c'est qu'elle se substitue à ma main gauche, que mon corps annexe le corps d'autrui dans ce «sorte de réflexion» dont il est paradoxalement le siège. Mes deux mains sont comprésents ou coexistent parce qu'elles sont les mains d'un seul corps: autrui apparaît par extension de cette comprésence, lui et moi sommes comme les organes d'une seule intercorporeité» (S, p. 213, corsivo mio).

all'altro. Considerare questa intersoggettività come un fenomeno originario, significa dire che io non sono un soggetto assoluto nella misura in cui gli altri non sono una derivazione seconda della mia soggettività, né l'idealità del mio pensiero. Ciò che rende originaria e simultanea l'intercorporeità è il fatto che *ogni* corpo, e non soltanto il mio, è gettato nella carne del mondo. Ogni corpo che si mette a vedere attua una visione dall'interno del visibile. Io vedo che lui vede perché i nostri sguardi per principio devono ricadere sullo stesso *visibile*. La presenza degli altri è simultanea alla mia e l'uomo, piuttosto che una monade senza porte e senza finestre, sembra essere una continua apertura verso gli altri. L'uomo vede nell'altro una conferma di sé e capisce, incrociandogli lo sguardo, di essere egli stesso presente e visibile per l'altro. Si innesta un circuito infinito, come quello di due specchi posti l'uno davanti all'altro, perché l'uomo «vede e si muove, tiene le cose in circolo attorno a sé, esse non sono un innesto o un prolungamento di lui stesso, sono incrostate nella sua carne e il mondo è fatto della stesa stoffa del corpo»⁶².

La scelta di una tale lettura fenomenologica, da parte di Piovani, si chiarisce per il fatto che, particolarmente in Merleau-Ponty, avviene un ripensamento radicale dell'idea di uomo di tipo personalistico, deciso a rompere definitivamente con i concetti husserliani, per poter accedere ad una rinnovata visione dell' "umano". Né irrilevante è la posizione del fenomenologo nei confronti dello spiritualismo francese attraversa due fasi; nella prima l'obiettivo fondamentale è stato lo sradicamento della concezione bergsoniana dalla filosofia che gli ha permesso di affermare la sua concezione di corpo de-spiritualizzata. A partire dal 1953 ma, in particolare nel 1957, avverte la necessità di

⁶² Id., *L'oeil et l'esprit*, Paris, Gallimard, 1964, (tr. it. di G. Invitto, Lecce, Milella, 1971), p. 19.

rileggere Bergson e di riconoscergli il merito di aver scoperto l'origine dell'uomo e del suo rapporto con il reale in una dimensione che apre la strada ad un ripensamento della persona⁶³. Ed è a tale seconda fase che si lega la lettura di Piovani e il suo interesse teorico per entrambi i filosofi francesi, laddove le loro speculazioni si concentrano sull'individuo. Tanto lo spiritualismo di Bergson quanto la fenomenologia eterodossa di Merleau-Ponty non possono fare a meno di affrontare una nuova etica deontologizzata, influenzando la letteratura. In proposito Enzo Paci, riprendendo l'amato Proust, scrive di "*ce plaisir special*"⁶⁴, per indicare il legame che si dà tra noi e le cose, un legame misterioso, umbratile, ma che l'analisi fenomenologica tende a rischiarare. La fenomenologia agisce per un *temps retrouvé*, un risveglio dal sonno della sedimentazione che dalla latenza tende all'espressione e manifestazione di un senso non ancora pienamente compiuto. Acuta ed esauriente circa la questione dell'influsso della fenomenologia francese su Proust è la lettura di Valérie Paulus:

⁶³ Su questo punto cfr. H. Bergson, *«Le problème de la personnalité»*, in *Mélanges* (a cura di A. Robinet), Paris, PUF, 1972, p. 1081. Si tratta di undici conferenze tenute dal filosofo all'Università di Edinburgo, per le «Gifford Lectures», fra il 21 aprile e il 22 maggio del 1914. È stato Deleuze dal 1956 a imprimere alla lettura di Bergson una svolta decisiva alle interpretazioni con due scritti: *La conception de la différence chez Bergson*, in «Les études bergsonniennes» (IV. 1956) e *Bergson (1859-1941)*, in *Les philosophes célèbres* (Paris, Editions d'Art Lucine Mazenod, 1956, pp. 292-299), a cura di Merleau-Ponty (tr. it. in *Il bergsonismo e altri saggi*, Torino, Einaudi, 2001, pp. 109-125). L'anno seguente questi terrà un corso sulla «natura», nel quale dedica un'attenzione specifica a «Les idées de Bergson» (cfr. M. Merleau-Ponty, *La nature. Soies Cours du Collège de France*, Paris, Seuil, 1994; tr. it., *La natura. Lezioni al Collège de France 1956-1960*, Milano, Cortina, 1996, pp. 75-10, cfr. p. 85 dove Merleau-Ponty scrive: «tale pre-umano [...] riesce a dar veramente conto del pensiero profondo di Bergson»). Cito da E. Lisciani Petrini, *Fuori dalla persona. L'impersonale in Bergson, Merleau-Ponty, Deleuze*, cit., p. 83.

⁶⁴ L'espressione di Proust si riconnette ad una citazione dello scrittore francese ripresa da Paci nelle note diaristiche del 12 aprile 1956; parlando dei campanili di Martinville, Proust osservava: "*En constatant, en notant le forme de leur flèche, le déplacement de leurs lignes, l'ensoleillement de leur surface, je sentais que je n'allais pas au bout de mon impression, que quelque chose était derrière ce mouvement, derrière cette clarté, quelque chose qu'ils semblaient contenir et dérober à la fois*" (così in E. Paci, *Diario fenomenologico*, Milano, il Saggiatore, 1961, p. 13).

Proust, nella schiatta di Bergson, illustra già la necessità fenomenologica di volgersi all'esistenza del soggetto e alle sue più immediate impressioni, di afferrare l'oggetto partendo dalla situazione concreta, precisa, del corpo sensoriale del soggetto, e di considerare il senso legato all'apparenza prima di quello stabilito dalla *sintesi della mente*. Peraltro, se si osserva tra il soggetto proustiano e il mondo la comunicazione vitale che i fenomenologi hanno evidenziata, appare anche ovvia la coincidenza tra la rivelazione fondatrice dell'opera proustiana e l'affermazione fenomenologica dell'impossibilità di spezzare lo "schermo" della temporalità che ci vieta la percezione totale dell'Altro, della necessità di liberarsi dalla continuità del reale, ossia di porsi fuori del Tempo, di distruggersi quale soggetto, per attingere l'Essere. Per i fenomenologi il reale è sempre caricato di un senso umano, non si dà mai interamente a noi⁶⁵.

C'è uno stretto legame tra la *sintesi passiva* che il Merleau-Ponty della *Fenomenologia della percezione* rielabora nel confronto critico con Husserl e il *ricordo involontario* di Proust. L'operazione di *rimemorazione* presente nella *Recherche* è contraddistinta dalla corporeità, perché è il corpo stesso che ricorda. Gli episodi del *biancospino*⁶⁶ o della *madeleine* sono di *memoria involontaria* di cui Proust sottolinea le sensazioni sensibili (corporee) connesse. Essi sembrano rivelare qualcosa di essenziale connesso con il *soggetto* e con il *tempo*; sono fonti della complessità che caratterizza le *dimensioni temporali*, la relazione continua che intrattiene il presente con il passato ed il futuro: «I momenti del passato non sono immobili: serbano nella nostra memoria il moto che li travolgeva verso l'avvenire, divenuto esso stesso un passato e trascinandoci

⁶⁵ V. Paulus, *Dell'influsso di Proust sulle prime prose di Pier Paolo Pasolini (1946-1951): «All'ombra di Albertine»*, in *Identità e diversità nella lingua e nella letteratura italiana. Poesia e narrativa nel Novecento*. Atti del XVIII Congresso dell'A.I.S.L.L.I. (Lovanio, Louvain-la-Neuve, Anversa, Bruxelles, 16-19 luglio 2003), vol. I, Firenze, Cesati, 2007, p. 402.

⁶⁶ «Io respiro l'aria di Combray di quell'anno, di quel giorno preciso, pervasa da quell'odore di biancospino portato dal vento che veniva dal canto della piazza a preannunciare la pioggia, e che ora faceva sparire il sole ora lo lasciava brillare sul tappeto di lana rossa della sagrestia e rivestirlo d'un vivo incarnato quasi roseo, come di geranio, e di quella dolcezza che si potrebbe dir wagneriana, nel tripudio che conferisce tanta nobiltà ad un giorno di festa in campagna (M. Proust, *Alla ricerca del tempo perduto*, cit., vol. V, p. 12).

con esso»⁶⁷. La verità è in stretto rapporto col tempo per il fatto che viene scoperta *nel tempo* e che è essenzialmente verità *sul tempo* in quanto esso è una dimensione del nostro essere e non qualcosa che ci prescinde. «L'uomo è nel tempo e non fuori del tempo»⁶⁸ scriverà Piovani, parafrasando Jaspers. Proust-Merleau Ponty è il binomio di *auttori* che il filosofo napoletano sposa, per rintracciare il filo di Arianna che lega letteratura e filosofia e che traduce in sublime prosa descrittiva i più alti concetti speculativi. Ma Merleau-Ponty è anche il filosofo che, «partendo da Husserl abbia raggiunto, più in là della sociologia, un vivo interesse per il conoscere storico»⁶⁹.

Proust nelle voci dei suoi personaggi trasforma in carne lo spirito del filosofo: «Tutto ciò che ci appare imperituro tende alla distruzione»⁷⁰. Così, la partecipazione alla realtà (per il prosatore francese tutto è realtà immanente, anche il passato) è squisitamente personale, priva di ricorsi a malinconie o nostalgie di stampo metafisico. L'artista è 'gettato nel mondo' e si 'progetta-per-la-morte' con linguaggio 'autentico', rinunciando a qualsiasi *Deus ex machina*; riesce, cioè, ad essere uomo in quanto umanità, parte degli altri nella misura in cui gli altri sono parte di lui. E' una lunga catena fatta di pensieri e sentimenti, di emozioni e sensazioni, riflessioni e interpretazioni, in un'eterna ricerca di equilibrio che ha vita propria e che, quindi, non può trovare nessuna giustificazione in qualunque altra certezza. La costruzione esistenziale è vigile e attenta ad ogni particolare, ciascuno degno della massima considerazione per un rispetto nuovo della vita. La visione della realtà è tutta umana senza per questo essere inferiore alla

⁶⁷ Ivi, vol. IX, p. 70.

⁶⁸ FSI, p. 97.

⁶⁹ Ivi, p. 47, nota.

⁷⁰ M. Proust, *Alla ricerca del tempo perduto*, cit., vol. IX, p. 224.

concezione alta e astratta del vero che i cartesianesimi di ogni tempo hanno messo in atto. E' il mondo interiore, quello dell'animo, ad ispirare l'estro proustiano e a guidarlo verso descrizioni acute ed estremamente complicate, di accadimenti quotidiani nel cosmo umano – l'unico mondo possibile – contro il tempo che passa e tende a travolgere tutto in un oblio disperato. Il silenzio di una "scomparsa" è costantemente rotto da quei "sospiri" che comunque restano nella memoria, nelle pieghe più oscure della nostra coscienza, nel buio della nostra psiche. E Proust tutto registra con occhio analitico e con lo stupore di chi sa che non c'è spiegazione logica e razionale di ciò che affiora all'umana coscienza.

La novità che ci riguarda – osserva Piovani anche se non in diretto riferimento al romanziere – non è tanto nella dimensione logica quanto nella dimensione psicologia. (...) L'azione del subconscio una volta ammessa, mi tiene ancorato ad un fondale psicologico che non mi permette di liberarmi nel cielo dei concetti⁷¹.

Convinto assertore di quella rivoluzione anticartesiana che sostituisce il *cogito* con la consapevolezza dell'*essere* in esperienza e che nelle prime pagine dei *Principi* rileva quanto «il nostro pensare non si muove a livello della razionalità conseguita in maniera da sottintendere tutto ciò che non può fare a meno di contenere»⁷², il filosofo napoletano ritrova, nelle pagine del *Tempo perduto*, la traslazione letteraria del proprio pensiero:

Il fatto che l'intelligenza non sia lo strumento più sottile, più potente, più appropriato per afferrare il vero (...) E' la vita che, a poco a poco, caso per caso, ci permette di notare come quanto è maggiormente importante per il nostro cuore, o per il nostro spirito, non ci è insegnato dal

⁷¹ PFM, pp. 17-18.

⁷² Ivi, p. 17.

ragionamento ma da altri poteri. E allora è l'intelligenza stessa che, rendendosi conto della superiorità di quelli, abdica ragionatamente di fronte a loro e accetta di diventare collaboratrice e serva⁷³.

Il *concelto*, prima relegato al solo piano razionale, sale dal profondo come anamnesi includente una bidimensionalità del pensante tutta intrisa di interiorità.

Ogni parola, ogni frase della *Recherche* è espressione di continui ossimori; inquietudine e tranquillità, tormento e sollievo, sofferenza e benessere. L'uomo proustiano, scavato dall'angoscia, quando si perde nel labirinto della memoria, quando soffoca nella paura di una morte che è il nulla opposto al niente, ecco che trova la sua via di fuga: «Ma a volte, proprio nell'attimo in cui tutto ci sembra perduto, giunge il messaggio che ci può salvare: abbiamo bussato a porte che davano tutte sul nulla; e la sola per cui si può entrare e che avremmo cercato invano cent'anni, in quella urtiamo inavvertitamente e s'apre»⁷⁴.

Dalla filosofia alla poesia e alla filosofia Proust trasforma in prosa ciò che Bergson aveva teorizzato, avvalorando il monito di Max Scheler: «Bergson va letto perché ha qualcosa da dirci»⁷⁵. Per Piovani la letteratura del Novecento europeo e, in particolare quella francese non solo abitua l'uomo a «dar credito alla propria ricostruita autogenesi mentale» ma conferma anche come «nel primo Novecento per Proust, come

⁷³M. Proust, *Alla ricerca del tempo perduto*, cit., vol. IX, p.13.

⁷⁴Ivi, vol. x, p. 164.

⁷⁵M. Scheler, *Versuche einer Philosophie des Lebens* (1913), trad. it. di R. Padellaro, *Tentativi per una filosofia della vita*, in M. Scheler, *La posizione dell'uomo nel cosmo*, Milano, Fabbri, 1970, p. 13.

per Kafka o per Joyce, l'universo da ridisegnare è l'universo umano della memoria»⁷⁶. In una delle ultime pagine della *Recherche* annotate dal filosofo napoletano si legge: «Nella trascrizione d'un universo che è tutto da ridisegnare, non avrei tuttavia mancato, per prima cosa di rappresentarvi l'uomo come dotato d'una lunghezza ma non del proprio corpo, bensì dei propri anni ch'egli deve, fatica sempre più improba e che finisce per stremarlo, trascinare con sé quando si sposta»⁷⁷. È questa la lezione positiva «della biografia dell'anima»⁷⁸, come felicemente Piovani definisce l'opera proustiana alla ricerca della forma inedita dell'io e del mondo, riflessa nel linguaggio. Quest'ultimo non nomina fatti e cose ma dischiude le prospettive dell'ignoto per le vie della memoria tanto da rendere visibile e presente l'irrazionalità della natura umana. «In virtù di questa scrittura – commenta André Gide in più di un'occasione citato da Piovani – mai egli si sente imbarazzato. Se gli manca, per dar forma all'indicibile, la parola ricorre all'immagine». «Leggendo Proust – continua Gide – di colpo cominciamo ad individuare il particolare là dove, sino ad allora ci appariva soltanto una massa confusa»⁷⁹.

Titolo dei racconti proustiani doveva essere *Le intermittenze del cuore*, espressione che l'autore conserverà nel testo, poiché ad essa si legano «i turbamenti della memoria»⁸⁰. E tale è la condizione del protagonista che, nei dei sette romanzi, ricorda. Tuttavia il ricordo non è mai quello lineare e ordinato della propria esistenza,

⁷⁶ PFM, p. 13.

⁷⁷ M. Proust, *Alla ricerca del tempo perduto*, cit., vol. X, p. 330.

⁷⁸ SC, p. 339.

⁷⁹ A. Gide, *Intorno a Marcel Proust*, cit., pp. 100, 101.

⁸⁰ M. Proust, *Alla ricerca del tempo perduto*, cit., vol. VII, p. 159.

dall'infanzia all'adolescenza, dalla giovinezza alla maturità, ma si offrono spaccati di vita che la memoria in azione apre sui momenti dell'esistenza. Costruito il romanzo su distinte dimensioni temporali, il protagonista vive il presente della narrazione e, insieme, altre fasi della propria esistenza con la stessa forza dell'attuale vissuto. Con Proust è andata in crisi la categoria tradizionale del tempo che non risponde più ad una successione cronologica e lineare, perché è quello della coscienza, cioè un tempo senza tempo. Perciò le varie fasi della propria esistenza si incrociano senza che l'uomo possa dire qual è lo spazio temporale in cui egli realmente è; vive in un istante ma è aperto a tutti gli istanti che, attraverso la memoria, si legano al primo: «La nostra vita è così poco cronologica, tanti anacronismi interferiscono nella serie dei suoi giorni»⁸¹.

Tutto ciò apre ad un nuovo discorso sull'io e sul mondo, confermato dal presentimento che l'essere umano, definito da una virtualità, da una potenzialità senza fine, è apertura all'infinito, all'infinità della memoria, capace di percorrere, in tutta la sua lunghezza, il tempo senza obbedire alla direzione cronologica. Il mondo, quindi, può essere conosciuto solo aprendosi all'inesauribilità che la memoria rivela: «Tale realtà non esiste per noi finché non sia stata ricercata nel nostro pensiero».⁸² Il tempo vissuto nella memoria rievocativa e la ricerca di se stessi ripropongono le più famose concezioni bergsoniane. E il romanziere non esita a riprodurre fedelmente il pensiero del filosofo francese, nonostante si rifiuti di qualificare i suoi romanzi come bergsoniani, proprio perché non solo sono diverse le due personalità, ma differente è il

⁸¹ Ivi, vol. IV, p. 201.

⁸² Ivi, vol. VII, p. 159.

modo di procedere. Non c'è dubbio, comunque, che l'aspetto concettuale-filosofico della *Recherche* risenta dell'influenza bergsoniana. E' condivisibile, infatti, il giudizio del Mathieu: «*Formaliter* Bergson non ha a che vedere con Proust; ma *materialiter* essi toccano da artista l'uno e da filosofo l'altro, gli stessi temi, e, da questo punto di vista anche i dinieghi espliciti di Proust di aver attinto a Bergson, vanno respinti»⁸³. L'indagine, mascherata dalla sublime forma letteraria, è ricerca intorno alla vita conscia ed inconscia di ogni individuo, quella che ripropone il passato nella memoria come interiorizzazione della nostra esperienza:

Per ciò che concerne la vita psichica (...) ci si accorge facilmente che il tempo è la stoffa di cui essa è costituita. (...) La durata è il continuo avanzarsi del passato che rode il futuro e s'ingrossa progredendo: e proprio perché senza posa il passato si accresce, pure indefinitamente esso si conserva. (...) Da tale sopravvivenza del passato consegue che è impossibile per la coscienza traversare due volte lo stesso stato: anche se le circostanze sono identiche, non agiscono più sulla stessa persona, perché l'incontrano in un diverso momento della sua storia. La nostra personalità (...) muta continuamente e (...) pertanto la nostra durata è irreversibile, né potremmo riviverne la benché minima parte (...). Si ha bensì ragione di dire che quel che facciamo dipende da quel che siamo, ma occorre aggiungere che siamo, fino ad un certo punto, quello che facciamo e che siamo noi a crearci di continuo⁸⁴.

C'è da dire che per Proust come per Bergson risulti centrale il problema della temporalità quale *distensio animi* (agostiniana) o durata di coscienza che, però, vede nella *memoria* la conservazione integrale dello spirito, cioè la preesistenza in esso di

⁸³ V. Mathieu, *Bergson, il profondo e la sua espressione*, Napoli, Guida, 1971, p. 363.

⁸⁴ H. Bergson, *L'evoluzione creatrice*, Brescia, La Scuola, 1983, pp. 7-11. «In questa capacità di rammemorare – scrive Mathieu – l'uomo crea ed è tutt'altro che un semplice riesumatore. Fa essere ciò che non era, perché dà significato all'insignificante. L'uomo come artista, s'intende: ma ciascun uomo sarebbe artista, se solo lasciasse passare i ricordi nella loro evocatività, anziché comprimerli in abitudini motrici. Questa la poetica peculiare di Proust» (cit. da V. Mathieu, *Bergson il profondo la sua espressione*, cit., p. 362).

tutte le sue affezioni, di tutte le sue manifestazioni o modi d'essere. Inoltre, Proust ritrova il tempo dal punto di vista della trasfigurazione artistica che apre il transeunte all'eterno. Anche Bergson nonostante parta da posizioni positivistiche e meccanicistiche ritrova la radice del tempo in un'eternità che non esclude, ma anzi include il divenire. Perciò «non tutto Bergson è presente nell'opera di Proust, ma (sicuramente) quello che vi si trova è profondamente genuino»⁸⁵. Negando l'esteriorità alla *durata*, il teorico dell'«evoluzione creatrice» la dissocia dallo spazio, poiché non potendo l'uomo dire in quale zona del tempo egli viva, non può dire neanche in quale spazio, in quale angolo del mondo sia collocato:

Certo, si può asserire che esista un solo tempo, per il futile motivo che, guardando la pendola, abbiamo constatato come ciò che avevamo creduto una giornata era soltanto un quarto d'ora. Ma nel momento in cui lo constatiamo siamo appunto uomini svegli, immersi nel tempo degli uomini svegli, abbiamo disertato l'altro tempo. Forse anche più che un altro tempo: un'altra vita. Sofferenze e piaceri del sogno (che per solito, svaniscono subito dopo il risveglio); se noi li facciamo figurare in un bilancio, non è in quello della vita corrente. Ho detto due tempi: forse non ce n'è che uno solo; non che quello dell'uomo sveglio sia valevole per il dormiente, ma forse perché l'altra vita, quella dove si dorme, non è nella sua parte recondita, sottoposta alla categoria del tempo⁸⁶.

Bergson ha insegnato che nell'atto di parlare di *tempo*, non facciamo altro che suddividere i nostri stati di coscienza, giustapponendoli gli uni accanto agli altri. Se, invece, riusciamo ad accedere alla percezione del *continuo presente*, accade che li percepiamo l'uno nell'altro, compenetrati e organizzati tra loro come le note di una

⁸⁵ F. Delettre, *Bergson e Proust. Accordes et Dissonances*, in «*Etudes bergs.*», I (1948), pp. 90-91, 124, cit. da V. Mathieu, *Bergson il profondo la sua espressione*, cit., pp. 417-418).

⁸⁶ M. Proust, *Alla ricerca del tempo perduto*, cit., vol. VII, p. 378.

melodia, così da formare una molteplicità indistinta ovvero qualitativa: senza alcuna parentela col numero: «Al di fuori di me, nello spazio, c'è un' unica posizione della lancetta e del pendolo, perché delle posizioni passate non resta nulla. Dentro di me si svolge un processo di organizzazione e di mutua compenetrazione dei fatti di coscienza, che costituisce la vera durata»⁸⁷. Ascoltando con attenzione la coscienza ci si accorge che essa procede proprio in questo modo ogni qual volta si astiene dal rappresentare simbolicamente la *durata*:

La durata è essenzialmente una continuazione di ciò che non è più in ciò che è; ed è appunto il tempo reale, percepito e vissuto; ed è anche, quindi, qualsiasi tempo concepito, perché non si può concepire un tempo senza rappresentarselo in quanto percepito e vissuto. Durata implica dunque coscienza; e noi poniamo la coscienza al fondo delle cose così come a questa attribuiamo un tempo che dura⁸⁸.

La vera durata, quella concreta, dovrebbe dunque essere classificata tra grandezze *intensive*. Vi è all'interno dell'io una realtà immediata, eterogenea e continua di stati di coscienza, che lo arricchiscono quotidianamente sempre più. E questi eventi, questi fatti che fluiscono nell'io profondo, costituiscono nel loro insieme la durata pura: ma solo una coscienza che ignorasse lo spazio potrebbe percepirla nella sua piena essenza. Già parlando al *plurale* di stati di coscienza non riusciamo a rendere quanto avviene in realtà :

E se adesso qualche ardito romanziere, strappando la tela abilmente tessuta dal nostro io convenzionale, ci mostra sotto questa logica apparente un'assurdità fondamentale, sotto questa giustapposizione di stati semplici una compenetrazione infinita di mille impressioni diverse che hanno già smesso di essere nel

⁸⁷ H. Bergson, *Saggio sui dati immediati della coscienza*, cit., p. 71.

⁸⁸ Id., *Durata e simultaneità*, Milano, R. Cortina, 2004, pp. 71, 49.

momento in cui le si nomina, noi lo lodiamo per averci conosciuto meglio di quanto ci conoscevamo noi stessi⁸⁹.

Nella prassi, quanto più si tende a far diventare la relazione causale un rapporto di determinazione necessaria, tanto più si afferma che le cose non durano come noi. Vale a dire che, più si rafforza il principio di causalità più si accentua la differenza che separa il mondo psicologico dal mondo fisico:

Ora, la nostra concezione della *durata* tende proprio ad affermare l'eterogeneità radicale dei fatti psicologici profondi, e l'impossibilità che due di essi si assomiglino completamente, poiché costituiscono due momenti differenti di una storia [...] la durata è una cosa reale e, in questo caso, non è possibile parlare di condizioni identiche, perché lo stesso motivo non si presenta due volte⁹⁰.

Durata e Libertà – e non solo durata o solo libertà – è una scelta espressa dalla fondamentale interconnessione tra la *durata reale*, intesa come temporalità vissuta, e la *libertà* che consiste nell'attività dinamica, progressiva e irripetibile degli stati di coscienza nella totalità dell'io profondo. Dell'idea di durata Bergson fa il “mezzo” attraverso cui svincolare la coscienza umana da ogni tentativo della scienza di determinarne e, dunque, di prevederne le reazioni, le azioni e le decisioni, il che vale a dire in ultima analisi, di limitarne la libertà. Col sottrarre la temporalità concreta, ovvero la *durata pura* al meccanicismo *dell'astrazione* scientifica, il filosofo francese restituisce la coscienza dell'uomo alla sua fondamentale e costitutiva libertà.

⁸⁹ H. Bergson, *Saggio sui dati immediati della coscienza*, cit., p. 86.

⁹⁰ Ivi, pp. 127-128.

Proust che rilegge Bergson e ripropone il tema della *memoria* quale presenza nel tempo dell'eternità diventa un *auttore* del filosofo napoletano. Lo documentano le annotazioni alla *Recherche* e le ricorrenti le indicazioni delle pagine ricche di motivi sintonizzati sulla filosofia spiritualistica di Bergson. Innanzitutto, la concezione della memoria elaborata in *Materia e memoria*: «Noi percepiamo, praticamente, soltanto il passato, essendo il puro presente l'inafferrabile progresso del passato che rode il futuro. La coscienza, dunque illumina in ogni momento, con il suo bagliore, questa immediata parte del passato che, proteso sul futuro, lavora per realizzarlo e per annettersele»⁹¹.

La memoria pura è il flusso di coscienza in cui tutto viene conservato allo stato di virtualità, pronto ad essere riproposto quando una sensazione apre una falla nella coscienza e il ricordo balza fuori all'improvviso, facendoci rivivere momenti passati, illuminati dalla luce intermittente di *Mnemosine*. Questo cortocircuito della memoria, questo accendersi della lanterna del ricordo è *alogico*, non è dominabile dal soggetto che si sente vivere attraversato da queste "correnti" di memoria: «Sono al di sotto della chiarezza conoscitiva consacrata, però arrivo prima di quella chiarezza a toccare, oscuramente pensando, le radici del mio esprimermi»⁹². Anche per il filosofo napoletano, quindi, la memoria gioca un ruolo decisivo per comprendere i complessi livelli dell'esperienza umana. Successione indistinta di varie fasi del tempo che documentano la disintegrazione dell'io, la memoria, senza riuscire più a dire quale zona del tempo egli viva, diventa lo

⁹¹ Id., *Materia e memoria*, cit., p. 127.

⁹² PFM, p. 19.

strumento tanto di Proust, per il quale il «tempo è una nozione fondamentale per il problema della memoria»⁹³, quanto di Piovani in cui questa è come una *sonda* della conoscenza che aiuta il soggetto ad approdare all'irrazionalità del pensiero. «A livello profondo di questa ripensata originarietà, l'identità di *cogito* e *sum* è almeno incrinata nella sua certezza genetica e cessa di essere immessa immediatamente nell'asserita assolutezza del *perfectum* che non ha nulla dietro di sé».⁹⁴

Il tema della memoria di Bergson, trasformato in arte da Proust, fa di questi un romanziere originale, ricco di argomentazioni filosofiche. Quando Proust si «stacca dall'attenzione alla vita», come direbbe Bergson, riesce a trasformare in arte non il mondo ma il suo ricordo. L'uomo-Proust fa qualcosa di più del semplice rievocare, egli *crea*: «Si interrogava con tutta la potenza del suo sforzo creativo e attingeva la propria essenza a profondità nelle quali, qualunque domanda le rivolgesse, essa rispondeva con lo stesso accento: il suo.(...) un accento che costituisce una prova dell'irriducibile esistenza individuale dell'anima»⁹⁵.

L'uomo rievocativo e, insieme, creativo dei propri ricordi, è colui che entra in sé, per capire che «il ricordo lo sentiamo soltanto in noi stessi; dobbiamo rientrare in noi stessi per poterlo guardare»⁹⁶. E non è lontano dalla concezione piovaniana autorizzata da Jaspers: «E' vita solo ciò che penetra un individuo non ciò che gli si sovrappone

⁹³ V Mathieu, *Bergson, il profondo e la sua espressione*, cit., p. 366.

⁹⁴ OA, p. 48.

⁹⁵ M. Proust, *Alla ricerca del tempo perduto*, cit., vol. VIII, p. 227.

⁹⁶ M. Proust, *Alla ricerca del tempo perduto*, cit., vol. VII, p. 107.

dall'esterno ed è solo un involucro»⁹⁷. L'uomo di Proust vive in una dimensione spirituale profonda, la memoria l'aiuta a cogliere la vita non vissuta coscientemente. Ogni aggancio al mondo sensibile apre delle fessure nella mente in cui si insinuano ricordi che lo portano altrove; un rigurgito nel passato proteso ad uno dei tanti futuri possibili: «Alla polvere della realtà viene a mischiarsi sabbia magica.(...) Tutto il promontorio del mondo inaccessibile sorge allora dall'illuminazione del sogno, ed entra nella nostra vita»⁹⁸. Proust non nega la vita come acutamente osservato dal Gide di Piovani: «Sfuggito alla vita, (...) non le volge le spalle, ma chino su di lei non le volge le spalle, ma chino su di lei la contempla, piuttosto, contempla in lei il proprio riflesso»⁹⁹. Il bisogno di reminescenza, condiviso dal romanziere e dal filosofo napoletano, è il necessario cammino a ritroso, nelle voragini della memoria; è esercizio indispensabile per il *recupero dell'inesistenza*¹⁰⁰, ma anche inevitabile movimento per il compimento della logica vitale.

L'analisi della *Recherche* è condotta da Piovani con inconfondibile acribia. Certo l'interesse del filosofo non è quello di operare un lavoro filologico dell'opera, anche perché studi del genere erano già stati condotti, *in primis* da Leon Pierre-Quint. Questi, dopo essersi posto l'interrogativo se Proust avesse veramente studiato l'opera di Bergson, sostenne la tesi che «non è esagerato affermare che l'opera di Proust è l'espressione diretta, sul piano del romanzo, della filosofia di Bergson», sottolineando, così, una sensibilità profonda «al di sotto della crosta dei nostri atteggiamenti

⁹⁷ FSI p. 95.

⁹⁸ M. Proust, *Alla ricerca del tempo perduto*, cit., vol. IV, p. 398.

⁹⁹ A. Gide, *Intorno a Marcel Proust*, cit., p. 104.

¹⁰⁰ OA, p. 140.

abitudinari, i colpi di sonda nella durata pura, la trasfigurazione poetica delle cose»¹⁰¹, nonché la superba capacità poetica di aver trasformato la filosofia bergsoniana in una psicologia tridimensionale «in opposizione alla psicologia piana della maggior parte dei romanzieri»¹⁰². Inoltre un più vasto studio su Bergson e Proust era stato pubblicato da Floris Delattre nel 1948, con lo scopo di mettere in luce non tanto i possibili condizionamenti tra il filosofo ed il poeta ma le profonde dissonanze: «Mentre Proust si rimette tutto all'onnipotenza dell'incosciente (...). Bergson riallaccia volutamente la sua analisi della memoria spontanea all'insieme della sua dottrina morale. (...) Proust è bergsoniano per affinità, ma si tratta di un'affinità più naturale che elettiva»¹⁰³.

L'interesse di Piovani per l'asse Bergson-Proust resta fortemente legato al bisogno teorico di scendere nei *meandri dell'inconscio*, di esplorare la coscienza umana e ricercarne il "fondamento" perduto con l'avvertenza che «ricerca del fondamento non è ricerca di un oggetto, ma di sé»¹⁰⁴.

Partendo da una prospettiva diversa, Jacques Rivière, giovane segretario della «Nouvelle Revue Française», fu il primo ad intuire la composizione segreta della *Recherche* e la portata epistemologica e filosofica, accostando Proust a Freud:

Proust cerca in primo luogo la verità e il suo primo impulso, il più ingenuo certo, ma anche il più profondo, è di crederla nascosta negli spettacoli offerti dai sensi. Tutta l'arte letteraria gli sembra

¹⁰¹ L. Pierre-Quint, *Bergson et Marcel Proust*, in *Temoignages=H.Bergson Essais et temoignages ineditis*, a cura di Albert Beguin e Pierre Thevenaz, Neuchatel, La Baconnière, 1941, pp. 330-334. L'A. nel suo rilevante studio monografico (*Marcel Proust sa vie, son oeuvre* [1925], tr. it. di E. Staderini, Roma, Ed. Casini, 1961) ha parlato di un «metodo di esplorazione in profondità» (ivi, p. 79).

¹⁰² V. Mathieu, *Bergson il profondo e la sua espressione*, cit., p. 363.

¹⁰³ F. Delattre, *Bergson et Proust: Accords et dissonances*, Paris, Editions A. Michel, 1948, p. 417.

¹⁰⁴ A. Masullo, *Il fondamento perduto*, cit., p. 27.

un mezzo di estrarvela (...). Il suo bisogno di verità, di verità assoluta, che le cose hanno deluso, si volge a questo punto al loro riflesso dentro di lui. Ed è lui stesso, in quanto sistema di percezioni, di affetti e di idee, a diventare il proprio oggetto di studio. In altri termini, il suo sforzo applicato allo spazio si muta in uno sforzo concernente il tempo (...). Il problema letterario diventa in tal modo per Proust sorprendentemente vicino al problema psicologico per Freud: diventa quello di ricostruire l'integrità di una vita psichica, di *riempire le lacune della memoria*, di restituire la vita alle infime percezioni che cadono sotto l'oblio. (...) E come procede Proust per ottenere questo ritorno, questa resurrezione? Esattamente nel modo preconizzato da Freud: per mezzo delle associazioni di idee. (...) Proust, come Freud, crede all'inconscio, e ancora come Freud, a un inconscio determinato, attuale, se così posso dire¹⁰⁵.

Per tutto ciò, l'analisi del Rivière intende mettere in rilievo come il romanzo proustiano si apra alla rivelazione del profondo, diventando funzionale alla messa a nudo dell'identità umana, rivisitata negli aspetti più segreti, in quella zona che la psicanalisi chiama inconscio. È influente la lezione freudiana, anche se il rapporto Proust-Freud è estremamente limitato, uno spunto che serve al narratore per disegnare una traiettoria tutta personale. Eppure, la memoria involontaria di Proust si avvicina a quell'atemporalità dell'inconscio di cui lo psicanalista austriaco: «Se esistono transizioni tra l'oblio e il ricordo, – scrive Proust nell'unico e indiretto richiamo a Freud – queste transizioni sono incoscienti»¹⁰⁶.

La psicoanalisi sembra rivelare una spiccata vocazione per la letteratura, e, in particolare, per la dimensione del romanzo, proprio perché si qualifica come *scienza della parola*, dove l'elemento verbale, in tutte le sue forme, ha importanza dominante. Nel *Disagio della civiltà*, letto e citato da Piovani, l'arte viene annoverata fra i «soddisfacimenti sostitutivi»¹⁰⁷ contro le frustrazioni, le

¹⁰⁵ J. Rivière, *Marcel Proust. L'inconscient dans son œuvre*, in *Quelque progrès dans la connaissance du cœur humaine: Proust et Freud* (1927), poi in «Cahiers Marcel Proust», n. s., 13 (1985), pp. 107-138.

¹⁰⁶ M. Proust, *Alla ricerca del tempo perduto*, cit., vol. VII, p. 57.

¹⁰⁷ S. Freud, *Il disagio della civiltà*, p. 210.

durezze e i disinganni della vita. L'arte è un "parco-riserva" del regno psichico della fantasia, sottratto al principio della realtà: l'artista vi accede, vincendo le rimozioni inibenti della cultura e fa sì che anche gli altri possano godere dei piaceri sublimati e inconsci. Da questo punto di vista il procedimento psicanalitico, necessario ma non risolutivo né per Proust né per Piovani, mostra un limite radicale. Per dar voce al problema uomo, se il protagonista della *Recherche* sarà costretto a svanire nel labirinto della memoria, il soggetto-oggetto dell'indagine filosofica dovrà *valorarsi* nella coesistenzialità dell'esistenza storicizzata. Se l'individuo pioviano, «approdato alle dimensioni dell'infanzia e del primitivo, con l'analisi psicologica, sociologica storica e preistorica, si arresta alla zona del razionale non chiarificabile»¹⁰⁸, l'uomo di Proust è «immerso in qualcosa di più grande di lui»¹⁰⁹. Con il romanziere francese matura la conoscenza dell'individuale alla luce di quel passaggio che Piovani identifica dalla macrofilosofia alla microfilosofia: «I mezzi forniti dal conoscere storico assomigliano agli occhiali di un "personaggio" di un "pretesto" critico di André Gide, i quali finalmente usati permettono di vedere come la ghiaia di un cortile sia composta da infiniti sassolini»¹¹⁰. Se quella di Proust è «la lente di ingrandimento della memoria (che) dissocia o allontana una superficie e situa in

¹⁰⁸ OA, p. 48.

¹⁰⁹ M. Proust, *Alla ricerca del tempo perduto*, cit., vol. IV, p. 436.

¹¹⁰ FSI, p. 54. Gide è citato da Piovani al margine di un brano del vol. X della *Recherche* a p. 318: «(...) Questi (i miei lettori), come ho dimostrato, non sarebbero stati "miei lettori", ma i lettori di se stessi, essendo il mio libro qualcosa di simile a quelle lenti di ingrandimento che l'ottico di Combray porgeva ad un cliente, il mio libro grazie al quale avrei fornito loro il mezzo di leggere entro se stessi».

prospettiva (..), ciò che pare amalgamato su di una medesima superficie»¹¹¹, l'occhiale di Piovani è la storia, perché «la nuova conoscenza aspira ad essere un individuale». Il filosofo napoletano ha ben chiaro che l'individuale debba essere investigato con forme nuove, coerenti con la nuova logica del concreto: «Essa sola non riporta al generale universalisticamente concettualizzato, ma spiega l'individuale personalizzato»¹¹². La storia è *memoria*, perché il conoscere storico è *vitale*. Piovani condivide con Ortega y Gasset la definizione della «*ragione storica* come ciò che all'uomo è successo, costituendo la sostanziale ragione la rivelazione di una realtà trascendente alle teorie dell'uomo e che è egli stesso al di sotto delle sue teorie»¹¹³. L'indagine della memoria di un *Tempo perduto* che diventa *Tempo ritrovato* in Proust e in cui «l'infinitamente piccolo possa da solo creare un'espressione assolutamente particolare, un'individualità»¹¹⁴, assume la dimensione del conoscere storico in Piovani che concentra l'indagine sull'«individuale di ogni esistente (divenuto) problema filosofico centrale»¹¹⁵. Nei *Principi* l'individualità attesta la struttura coesistenziale dell'esistenza, realizzando valori e stili di vita che giungono ad oggettivarsi in costumi, istituzioni e civiltà etica. «I *Principi* accentuano il motivo della finitudine umana: la coscienza della libertà di fronte al cosmo è anche coscienza dell'orizzonte

¹¹¹ M. Proust, *Alla ricerca del tempo perduto*, cit., vol. IX, p. 215.

¹¹² FSI pp. 54, 57.

¹¹³ Ivi, p. 50.

¹¹⁴ M. Proust, *Alla ricerca del tempo perduto*, cit., vol. IV, p. 467.

¹¹⁵ FSI, p. 61.

finito in cui opera l'uomo, che può realizzare se stesso soltanto nella consapevolezza della relatività delle sue creazioni»¹¹⁶.

Solo se non siamo chiusi in noi stessi possiamo entrare nel tessuto dell'esistenza e svilupparci in esso. Da questo punto di vista la dimensione etica è più originaria di quella artistica:

Se l'universo, in sé, è disintegrato e coincide con la capacità che ha il soggetto di universalizzare; se il ragionare non è usare la ragione come organo a sé, ma è razionalizzare, l'oggettivarsi del soggetto nella sua esperienza esistenziale è, in quanto divenire, il vero essere del soggetto. L'oggettivazione, le sue possibilità, i suoi modi diventano problema centrale: l'etica è reintegrata nel suo carattere primario¹¹⁷.

La riflessione che il filosofo compie sull'etica del Novecento non può certo prescindere dalla letteratura, dalle sue forme e dal suo stile, in quanto «c'è uno stile etico dei vari secoli come c'è uno stile artistico»¹¹⁸. Si conferma, con ciò, la necessità teorica dell'approfondimento dello stile artistico visto come passo obbligato per chi come Piovani concepisce una stretta connessione tra arte e moralità:

La penetrazione della letteratura in campo etico (...) caratteristicamente presente nel Novecento, favorisce l'indagine morale non quando si avvicini agli estetismi intellettualistici dell'antintellettualità attivistica, ma quando sappia mettere a frutto le perfezionate forme del conoscere e del rappresentare. (...) Il moralista del sec. XX che non capisse i sottintesi etici della *Ricerca del Tempo perduto* sottrarrebbe alla propria analisi il filtro di una testimonianza che per suo conto, non ignora d'essere il documento di una verità distillata attraverso l'impressione¹¹⁹.

¹¹⁶ W. Ghia, *Il pensiero di Pietro Piovani*, cit., p. 59.

¹¹⁷ OA, pp. 119-120 e PFM, p. 103.

¹¹⁸ PTE, p. 119.

¹¹⁹ Ivi, p. 137.

La liberazione dalla concezione cosmologica avviene con movimento dialettico il cui l'obiettivo è il raggiungimento di una logica dell'esistenza sorretta da trasformazioni e conversioni. La morale, non resta fuori dal gioco, viaggia sullo stesso binario poiché «si sostanzia nella dialettica dell'agire: il suo divenire è un continuo trasmutarsi»¹²⁰, perché, come scrive, Proust «l'ordine dei valori umani si modifica»¹²¹. Nuova, infatti, è nella prosa proustiana anche la morale che la sostiene valutando persone e vicende di volta in volta presentate:

Se non mi fossi impegnato a rappresentare alcune persone non dall'esterno ma dal nostro intimo, dove ogni menomo gesto può essere causa di sconvolgimenti mortali, e a far variare anche la luce del cielo morale, secondo le differenze di pressione della nostra sensibilità, o secondo la serenità della nostra certezza, (...) non avrei tuttavia mancato, per prima cosa di rappresentarvi l'uomo come dotato di una lunghezza non del proprio corpo, bensì dei propri anni¹²².

Proust dà dignità al sentire umano e intorno a questo fa ruotare ragione, sentimento e fantasia, con pari dignità. E' la complessità uomo ad emergere e a valorizzarsi attraverso il fluire appassionato degli individui. Lo stesso Piovanini annota alla fine del volume decimo un gruppo di citazioni dalle quali emerge il fine letterato moralista, creatore di esseri viventi con tutti i segni della vita. Egli le ha create da moralista e psicologo nuovo, sottile e penetrante: Swann, Charlus, Saint-Loup, i

¹²⁰ OA, p. 53.

¹²¹ M. Proust, *Alla ricerca del tempo perduto*, cit., vol. VI, p. 90.

¹²² Ivi, vol. X, p. 330.

Verdurin, Odette, la vecchia serva Francesca, e Marcel; tutto un mondo, documento di quei nove lustri, descritti in una minuziosa analisi del costume e della società del tempo con attenzione dedicata persino alla classe aristocratica, còlta nell'inevitabile decadenza con una simpatia appena lievemente ironica. Oltre che memorialista, Proust, per Piovani, appare moralista della più nobile tradizione, condanna vizi e virtù e debolezze («nulla è più limitato del piacere e del vizio»)¹²³ in un racconto che spesso cede a dissertazioni diffuse intorno al tempo, alla memoria, al sonno, all'amore e alla gelosia. La *Recherche* è, quindi, anche la costruzione di una nuova morale, di un'etica adattabile all'uomo del Novecento, indagato tanto da Freud quanto da Bergson. Piovani non manifesta incertezze a leggere i due grandi analisti, rispettivamente dell'inconscio e della coscienza morale, destinati a influenzare la letteratura e la filosofia del secolo XX:

Ne *Le due fonti della morale*, Bergson nota che l'appartenenza morale ad una società, pur perduta costituisce una garanzia di sopravvivenza» e continua «In termini psicanalitici, puntualmente fedeli ai suggerimenti di Freud, si potrebbe dire che l'io normale, resistente agli impulsi disgregatori dell'asocialità, capace di seguire le pulsioni sociali, quindi di farsi garante e vettore di civiltà è il soggetto che meglio interiorizza la coercizione esterna¹²⁴.

In *Oggettivazione etica e assenzialismo*, sempre a proposito della società, si osserva che «Freud vede nascere la civiltà dalla difesa dell'uomo contro la natura che lo avvilisce e lo squalifica¹²⁵. Individuo e storia sono motivi indissolubili che vivono in reciproca interazione anche se talvolta esprimono radicali negazioni del

¹²³ Ivi, p. 126.

¹²⁴ PFM, pp. 97-98.

¹²⁵ OA, p. 79.

passato personale e collettivo: «Le civiltà segnano i limiti e i confini dell'azione. Esse rappresentano il tessuto connettivo entro cui si inserisce la vita di ogni uomo, e si costruiscono – come avverte Freud – intorno ad alcuni ‘punti fermi idealizzati’»¹²⁶. La scelta morale è la conseguenza logica di chi ha visto nell'*assenza* il principio fondamentale dell'essere umano, facendovi discendere *valorazione* e *ideazione* come “movimenti” teorici indispensabili ad una vita etica che vuole farsi, vuole divenire.

Grazie allo studio della *Recherche* il filosofo napoletano ha trovato conferma del suo modo di guardare il nostro essere presente nel tempo storico della sua situazione etica: «La conoscenza per Proust – si legge in una recensione allo studio di Arturo Carsetti del 1973 su *Tempo e realizzazione del Simbolo in Proust* – non avviene che per idee: (...) L'idea (in un primo momento) è conoscenza mediata che viene percepita in maniera immediata. (In un secondo momento) l'idea non viene più scoperta o svelata, ma costruita gradualmente nel ricettacolo della memoria, sicché l'infinito e l'assolutezza sono il limite verso cui la costruzione tende e l'incompletezza (della veste, della cattedrale) è la condizione stessa dell'esistenza del limite, della possibilità e della realtà della ricerca»¹²⁷. Senza nessuna concessione a un assoluto trascendente Proust ha aiutato Piovani a cercare l'infinito e l'eterno nella *valorazione* dei valori, nell'immanenza di quell'arte letteraria che è componente costitutiva dell'umano, tesa ad *esplorare la coscienza* nella sua dimensione individuale di vita. Nella *Recherche* l'autore rifà il giro della sua vita e, nel *Tempo*

¹²⁶ W. Ghia, *Il pensiero di Pietro Piovani*, cit., p. 83.

¹²⁷ SC, pp. 437-438.

ritrovato, si placa e si consola in un'eternità che è ancora tutta da scrivere: «L'intero tomo – commenta Piovani sul retro del decimo volume – è tutto un cifrario, è come se alla fine della tessitura l'autore si mettesse a «stendere» l'ordito. Quest'ultimo tomo è come il romanzo di un romanzo». Analogamente ma da prospettive teoriche e storiografiche alquanto differenziate Georges Bataille, in un saggio del 1948, definirà «la rigueur avec laquelle il (Proust) rèduit l'objet de sa *recherche* à la trouvaille *involontaire*. (...) Car il ne s'agit plus de changer le monde mais de le saisir (ou peut-être de laisser librement le monde nous saisir. (...) Si le monde non chrétien définit quelque jour les formes de sa vie spirituelle (...) ce visage spirituel (...) pourrait ressembler à celui de Proust»¹²⁸.

¹²⁸ G. Bataille, *Marcel Proust* (1948), poi in Id., *Oeuvres complètes*, vol. XI, Paris, Gallimard, 1988, pp. 391, 392.

BIBLIOGRAFIA

SCRITTI di PIOVANI (CON PARTICOLARE
RIFERIMENTO AI TEMI DELLA FILOSOFIA DELLA MORALE)

- *Il «Seneca» di Martinazzoli*, « Ethos », II, n. 1, 1946, pp. 42-45.
- *Per una interpretazione unitaria del Critone*, Roma, Istituto di Studi filosofici, 1947, pp. 51.

Recensioni e Segnalazioni:

- K. JASPERS, *La mia filosofia*, trad. di R. de Rosa, Torino, Einaudi, 1946, in «Leonardo», XVI, n.s., n. 1, 1947, pp. 39-42.
- L. BAGOLINI, *Il significato della persona nell'esperienza giuridica e sociale*, Siena, Circolo giuridico, 1946, in «Riv. int. di Filosofia del diritto », XXV, s. III, f. I-II, 1948, pp. 217-218.

LIBRI E SAGGI

- *La conclusione del solipsismo*, « Giornale critico della filosofia italiana », XXVIII, f. 2, 1949, pp. 151-173.
- *Normatività e società*, Napoli, Jovene, 1949, pp. VIII-178.
- *Itinerario di Giuseppe Capograssi*, «Riv. int. di filosofia del diritto », XXXIII, s. III, f. IV, 1956, pp. 417-438
[anche in estratto, Milano, Giuffré, 1956, pp. 24].
- *Il «rapporto morale» nel relazionismo di F. B. Cicala*, «Riv. int. di Filosofia del diritto», XXXIV, s. III, f. II, 1957, pp. 234-242
[ristampato in « Informazioni archivistiche e bibliografiche del Salento », ottobre 1957, pp. 1-7].

- *Giusnaturalismo ed etica moderna*, Bari, Laterza, 1961, pp. 196.
 - *I due linguaggi della filosofia contemporanea*, « Atti del XII Congr. int. di Filosofia », Firenze, Sansoni, 1961, vol. V, pp. 441-446.
- *J. Maritain di fronte ai grandi sistemi della filosofia morale*, « Atti dell'Accademia Pontaniana », n.s. X, Napoli, 1961, pp. 193-211
[anche in estratto, Napoli, Tip. Giannini, 1961, pp. 19].
- *Pluralismo filosofico e agonismo etico*, «Verità e Libertà. Atti del XVIII Congr. Naz. della Soc. Filosofica Italiana », Palermo, Palumbo, 1961, vol. I, pp. 403-409.
- *Orizzonti cosmici e orizzonti morali*, « Etnica », I, n. 3, 1962, pp. 185-207
[anche in *Spazio e cielo*, a cura di V. Mathieu, Firenze, Sansoni, 1966, pp. 18-40. Il volume pubblica gli atti del convegno « Spazio e cielo ». Alle pp. 83-84 e 176-185 si legge la replica del Piovani agli intervenuti sulla relazione da lui svolta].
- *Ricognizione dell'individuale, scienza storica, filosofia italiana, interesse fenomenologico*, « Filosofia », XIII, n. 3, 1962, pp. 495-501
[ripubblicato anche in « La filosofia di fronte alle scienze. Atti del XIX Congr. Naz. di Filosofia », Bari, Adriatica, 1962, pp. 614-624. Anche in estr. Bari, Tip. Milillo, 1962, pp. 11].

Recensioni e Segnalazioni:

- *Nicolai Hartmann*, in “Giornale Critico della Filosofia Italiana”, XLIII, 1964, n.4, pp. 618-619.
- *L'importanza di Freud nel secolo ventesimo*, ivi, pp. 619-620.

LIBRI E SAGGI

- *Plurificazione e cooperazione del sapere*, « Atti dell'Acc. Di Scienze morali e politiche della Società Naz. di Scienze, Lettere ed Arti in Napoli », LXXXVI, 1965, pp. 224-231
[anche in estratto, Napoli, Tip. Genovese, 1965, pp. 10].

- *Storicità e preoccupazione cosmologica*, « Giornale Critico della Filosofia Italiana », XLIV, f .4, 1965, pp. 467-482.

Recensioni e Segnalazioni:

- *Conoscenza e persona nel pensiero di J. H. Newmann*, ivi, XLIV, 1965, 3, pp. 462-463.
- *L'ultimo Jaspers*, ivi, n.4, pp. 607-608.

LIBRI E SAGGI

- *Antropologismo e antropologismo*, « Rassegna italiana di Sociologia », VII, n. 4, 1966, pp. 523-545.
- *Conoscenza storica e coscienza morale*, Napoli, Morano, 1966, pp. 243.

Recensioni e Segnalazioni:

- *Individuo, persona, personalità*, in “Giornale Critico della Filosofia Italiana”, XLV, 1966, n.4, pp. 619-620.
- *La storia della morale*, in « Il Resto del Carlino », 12 ottobre 1966, p. 7.
- *Autopresentazione di «Conoscenza storica e coscienza morale »*, «Atti dell'Accademia di Scienze Morali e Politiche», LXXVII, 1966, pp. 549-550.

LIBRI E SAGGI

- *E. P. Lamanna tra etica e storia*, « Atti dell'Acc. di Scienze Morali e Politiche della Società Naz. di Scienze, Lettere ed Arti in Napoli »,

LXXVIII, 1967, pp. 133-138
[anche in estratto, Napoli, Tip. Genovese, 1967, pp. 8].

- *Plurificazione e cooperazione del sapere*, in « L'unificazione del sapere. Atti del XX Congr. Naz. di Filosofia», Firenze, Sansoni, s.a. (ma 1967), pp. 394-401.
- [Premessa alla nuova edizione di] M. BLONDEL, *Principio di una logica della vita morale*, Napoli, Guida, 1969, pp. 7-9.

Recensioni e Segnalazioni:

- « *Freud moralista* » di P. Reiff, in “Giornale Critico della Filosofia Italiana”, XLVIII, 1969, n.3 , pp. 489-490.
- « *Moral and immoral society* » di R. Niebuhr, *ivi*, pp. 490-492.
- *La letteratura sul « Collective Behavior »*, *ivi*, pp. 492-493.

LIBRI E SAGGI

- *Antropologismo e antropologismo*, in *Studi in onore di Vittorio De Caprariis*, Fac. di Magistero, Univ. di Messina, 1970, pp. 369-388.

RECENSIONI E SEGNALAZIONI:

- *Società e cultura nel pensiero di M. Scheler*, in “Giornale Critico della Filosofia Italiana”, XLIX, 1970, n.1, p. 155.
- « *Il Suicidio* » di E. Durkeim, *ivi*, XLIX, f. 4, 1970, pp. 594-595.
- « *Nevrosi e Psicosi* » di P. Demoulin, *ivi*, pp. 597-598.
- « *Ragione e etica* » di S. E. Toulmin, *ivi*, pp. 599-600.

LIBRI E SAGGI

- « *Il bene per il bene* » di E. P. Lamanna, « Aspetti letterari », XXXI, f. MI, 1971, pp. 95-100.
[anche in estratto, s.L, pp. 8].
- *Il significato filosofico delle scienze umane*, in *Le scienze umane in Italia, oggi*, Bologna, il Mulino, 1971, pp. 21-49.

RECENSIONI E SEGNALAZIONI:

- *La « Psicologia delle folle » di G. Le Bon*, in “Giornale Critico della Filosofia Italiana”, L, 1971, n.1, pp. 376-377.

LIBRI E SAGGI

- *Conoscenza storica e coscienza morale*, Napoli, Morano, 1972, II ed., pp. 243.
- *Principi di una filosofia della morale*, Napoli, Morano, 1972, pp. 286.

RECENSIONI E SEGNALAZIONI:

- « *La morte nel pensiero occidentale* » di J. Choron, in «Giornale Critico della Filosofia Italiana †, LI, 1972, f. 1, pp. 172-173.

RECENSIONI E SEGNALAZIONI:

- *La ricerca di un'«etica problematica»*, in “Giornale Critico della Filosofia Italiana”, LII, 1973, f.1, pp. 158-159.
- *Hauptprobleme der Philosophie di Simmel*, ivi, n.2, pp. 265-266.
- *Max Scheler*, ivi, n.3, pp. 465-466.

storicità era definitivamente privilegiata e, con essa, quella delle forze elementari e primigenie che nella storia si dispiegano e che, soprattutto, connotano della loro azione e della loro fisionomia le origini dell'umanità.

375.

lla morale», « *Atti*
XXIV, 1973, pp. 373-

LIBRI E SAGGI

- *Antirelativ* *iche*, ivi,
LIII, 1974, f
- *L'etica della* 2084, pp.
477-480.
- *Ragioni e lir* *ne. Studi*
raccolti da F a di V.
[ristampato in †]
Filippone Thaulerc

Prefazione a G. CAPOGRASSI, L'analisi dell'esperienza comune, Milano, Giuffré, 1975, pp. 5-6.

- *L'etica dello stordimento*, « *Nuova Antologia* », n. 2101, gennaio 1976, pp. 31-45.
- *Una analisi esistenziale dell'esperienza comune*, in *La filosofia dell'esperienza comune di Giuseppe Capograssi*, Napoli, Morano, 1976, pp. 7-61.

RECENSIONI E SEGNALAZIONI:

- *Marxismo ed etica*, in *Giornale Critico della Filosofia Italiana* », LV, 1976, f. 1, pp. 157-158.

LIBRI E SAGGI

- *Perfezione e finitudine*, ivi, LVI, 1977, f. 1, pp. 40-59
[ristampato in *La perfezione oggi*, Padova, 1977, pp. 5-27].

RECENSIONI E SEGNALAZIONI:

- *[Jacques Le Goff]*, in “Giornale Critico della Filosofia Italiana”, LVI, 1977, n.1, pp. 145-146.
- *[Etica e pedagogia]*, ivi, LVII, 1978, n.1, pp. 146-148.
- *[George Simmel]*, ivi, n.2, pp. 287-288.
- *[L'expérience morale di F. Rauh]*, ivi, nn. 3-4, pp. 575-576.
- *[Max Scheler]*, ivi, pp. 576-577.
- *[George Herbert Mead]*, ivi, pp. 471-472.
- *' Philosophie ', l'opera maggiore di Jaspers*, ivi, LVIII, 1979, n. 1-4, pp. 472-473.
- *Bisognerà riparlare di morale?* ivi, pp. 477-479.
- *[Una nuova traduzione di Simmel]*, ivi, pp. 489-490.

LIBRI E SAGGI

- *Oggettivazione etica e assenzialismo*, a cura di F. Tessitore, Napoli, Morano, 1981, pp. 43-145.
- *Posizioni e trasposizioni etiche*, a cura di G. Lissa, Napoli, Morano 1989 (II ed. a cura di F. Tessitore, Brescia, Morcelliana, 2010).
- *Indagini di storia della filosofia. Incontri e confronti*, a cura di G. Giannini, con una *Nota*, di F. Tessitore, Napoli, Liguori, 2006.
- *Per una filosofia della morale*, a cura di F. Tessitore, Milano, Bompiani, 2010.

- *Geschichtliche Erfahrung und moralisches Bewusstsein* [tr. tedesca di *Conoscenza storica e coscienza morale*], hrsg. von M. W. Hebeisen mit einer Einführung von F. Lomonaco, in *Werke von Pietro Piovani*, I. Abteilung, Band 5, Biel, Schweizerischer Wissenschafts- und Universitätsverlag SWUV, 2012.

SCRITTI su PIOVANI

Il presente lavoro ha tenuto conto dei fondamentali lavori bibliografici curati da P. Amodio nel 2000 (*Bibliografia degli scritti su Pietro Piovani (1948-2000)*, Napoli, Liguori) e in «Archivio di storia della cultura», XXI (2008), pp. 361-371.

Recensione a *La conclusione del solipsismo*, in «Giornale Critico della Filosofia Italiana», XXVIII (1949) II, pp. 151-173.

• A. PIGLIARU, in «Ichnusa. Rivista bimestrale della Sardegna di letteratura, arte, tecnica, economia e attualità», I (1949) 1, pp. 79-80.

• A. PASTORE, *L'assurdità del solipsismo*, in «Archivio di Filosofia», (1950), p. 47.

Recensioni a: *Normatività e società*, Napoli, Jovene, 1949.

• C. GRAY, in «Rivista rosminiana di filosofia e di cultura», XLIV (1950), II, pp. 150-152.

• G. ROSSI, in «Rivista internazionale di scienze sociali», LVIII (1950) III, p. 320.

• ANONIMO, in «Justitia», III (1950) 1, p. 5.

• J.M. DÍEZ-ALEGRÍA, in «Pensamiento», 7 (1951), pp. 109-110.

- W. EICKE, in «Archiv fur Rechts -und Sozialphilosophie», XXXIX (1951) 2, pp. 285-287.
- G. ROVELLA, in «Sophia», XIX, (1951) 1, pp. 19-20.
- G. SEMERARI, in «Giornale Critico della Filosofia Italiana», XXX (1951), pp. 409-415.
- F. CARNELUTTI, in «Rivista di diritto processuale», (1952), p. 58.
- E. OPOCHER, in «Archivio di Filosofia», (1952), pp. 99-102.

Recensioni a: *Giusnaturalismo ed etica moderna*, Bari, Laterza, 1961 (nuova edizione a cura di F. Tessitore con due note di N. Bobbio e G. Calogero, Napoli, Liguori Editore, 2000).

- N. BOBBIO, *Giusnaturalismo ed etica moderna in un libro di Pietro Piovani*, in «Cultura moderna», 51 (1961) 2, pp. 5-8.
- G. CALOGERO, *Pluralismo e agonismo*, in «Il Mondo», 25 luglio 1961. [poi in ID., *Quaderno laico*, Bari, Laterza, 1967, pp. 159-161].
- E. CHIAVACCI, *L'etica moderna alla scoperta del diritto naturale*, in «Studium», L (1961) 10, pp. 734-738.
- A. PLEBE, *Farsi capire*, in «Paese Sera», 12-13 giugno 1961.
- A. PLEBE, *Le brutte tentazioni del diritto naturale*, in «Libri. Supplemento

di lettere scienze e arti — Paese Sera», II, 29, 21-22 luglio 1961, p. 5.

- G. SARTORI, *Problemi attuali*, in «Il Resto del Carlino», 25 luglio 1961.
- F. A., in «La Nazione», 4 agosto 1961.
- F. CARNELUTTI, in «Rivista di diritto processuale», (1961), p. 453.
- F. GENTILE, in «I problemi della pedagogia», 5-6 (1961), pp. 1028-1034.
- A. ZANFARINO, in «Studi politici», XIII, (1961) 1, pp. 85-94.
- «Libri e riviste d'Italia», XIII (1961) 136, pp. 954-955.
- G. CALABRO, *Giusnaturalismo e storicismo*, in «De Homine», 2-3 (1962), pp. 107-140.
- V. MATHIEU, *Luci ed ombre del giusnaturalismo. Dialogo con Pietro Piovani*, in «Filosofia», XIII (1962) I, pp. 9-34.
[poi in ID., *Luci ed ombre del giusnaturalismo*, Torino, Giappichelli, 1989, pp. 11-50]
- G. MORRA, *Una difesa del diritto naturale*, in «Ethica», I (1962) 2, pp. 142-144.
- G. NENCIONI, *Ancora di lingua e diritto*, in «Lingua nostra», XXIII (1962) 4, pp. 97-101.
- S. ONUFRIO, *Un ritorno impossibile*, in «Belfagor», XVII (1962) 5, pp. 589-594.

- N. ABBAGNANO, in «Rivista di Filosofia», LII (1962), pp. 464-465.
- R. Bozzi, in «Rassegna di scienze filosofiche», XV (1962), pp. 105-108.
- G. FASSÒ, in «Rivista di Diritto Civile», VIII (1962) 6, pp. 25-30.
- D. FAUCCI, in «Il Ponte», XVIII (1962) 1, pp. 105-108.
- A. NEGRI, in «Ethica», I (1962) 2, pp. 139-141.
- G. SEMERARI, in «Giornale Critico della Filosofia Italiana», XLI (1962), pp. 263-269.

Recensioni a: *Conoscenza storica e coscienza morale*, Napoli, Morano, 1966

- D. GRIMALDI, in «Il Pensiero», 3 (1967), pp. 355-359.
- V. MATHIEU, in «Filosofia», XVIII (1967) II, pp. 373-375.
- A. NEGRI, in «Giornale Critico della Filosofia Italiana», XLVI (1967), pp. 300-304.
- V. VERRA, in «Rassegna di cultura e vita scolastica», XXI (1967) 3, pp. 5-6.
- R. CRIPPA, in «Giornale di metafisica», 2-3 (1968), pp. 333-337.
- P. BERARDI, in «Filosofia», XII (1971) IV, pp. 502-505.

[con recensione anche a *Filosofia e storia delle idee*, Bari, Laterza, 1965]

- G. DE CRESCENZO, *Il pensiero di Pietro Piovani. Vita e morale*, in «Il Mattino», 18 gennaio 1973.
- V. MATHIEU, *Morale nuova*, in «Corriere della Sera», 1 aprile 1973.
- E. MONTALE, *Trentadue variazioni*, Milano, G. Lucini, 1973, p. 16.
- F. MANZOTTI, in «Il Resto del Carlino», 22 marzo 1974.

Recensioni a: E.P. LAMANNA, *Il bene per il bene*, Introduzione di P. Piovani, Firenze, Le Monnier, 1967.

- M. CORSALE, in «Rivista internazionale di filosofia del diritto» (1967) pp. 370-371.
- C. VALENZIANO, in «Giornale di Metafisica», (1968), pp. 600-605.

Recensioni a: *Principi di una filosofia della morale*, Napoli, Morano, 1972.

- P. BERALDI, *Moralità e storicità*, in «Giornale Critico della Filosofia Italiana», LII (1973) III, pp.444-451.

[con recensione anche a *Filosofia e storia delle idee*, Bari, Laterza, 1965]

- P. BERALDI, *Un moralista del nostro tempo: Pietro Piovani*, in «Ethica», XII (1973) 3, pp. 229-233.

- S. CAMPAILLA, in «Paideia», XXVIII, (1973) 3, pp. 241-245.

- B. D'IPPOLITO CUOMO, in «Trimestre», VII (1973) 1-4, pp. 451-453.

- C. ROSSO, in «Filosofia», XXIV (1973) II, pp. 209-215.
[poi in ID., *Inventari e Postille. Letture francesi, divagazioni europee*, Pisa, 1974, pp. 262-273]

- G. SANTONASTASO, in «Nuova Antologia», 517 (1973), pp. 591-592.

- O. TODISCO, *Principi della morale filosofica*, in «L'Osservatore Romano», 6 dicembre 1973.

- V. VERRA, in «Giornale Critico della Filosofia Italiana», LIII (1974) I, pp. 144-147.

- Controrecensione** a: P. PIOVANI, [Recensione a:] VERNON J. BOURK, *History of Ethics*, in «Giornale Critico della Filosofia Italiana», LII (LIV (1973), pp. 261-263.

- A. POPPI, *Osservazioni sulla fondazione della filosofia morale di Pietro Piovani*, in «Rivista di Filosofia Neo-Scolastica», LXVI (1974) I, pp. 103-111.

- C. Rosso, *Inventari e Postille. Letture francesi, divagazioni europee*, Pisa, pp. 262-273.

•F. TESSITORE, *Tra esistenzialismo e storicismo: la filosofia morale di Pietro Piovani*, Napoli, Morano, 1974, in «Cahiers Vilfredo Pareto», in *Revue européenne des sciences sociale*, 33 (1974), pp. 107-185.
[poi in ID., *Contributi alla . alla teoria dello storicismo*, Roma, *Udizioni di Storia e Letteratura*, 2000, pp. 431-498]

- ZANFARINO, *Esperienze della morale*, in «Filosofia e società», 1 (1974), pp. 73-85.
- V. VERRA, in «Giornale Critico della Filosofia Italiana», LIII (1974), pp. 144-147.

Recensione a: AA.VV., *L'etica della situazione. Studi raccolti da Pietro Piovani*, Napoli, Guida, 1974.

- N. ABBAGNANO, in «Il Giornale», 19 ottobre 1974.
- D. ANTISERI, in «Miscellanea francescana», LXXIV (1974) 1-2, pp. 245-248.
- L. CASINI, *Nuovi contributi sull'etica della situazione*, in «Giornale Critico della Filosofia Italiana», LIV (1975), pp. 140-141.
- F. D'AGOSTINO, *L'etica della situazione*, in «Nuova Antologia», CX, 2089 (1975), pp. 117-125.
- R. DE FRANCO, *Sull'etica situazionistica*, in «Giornale Critico della Filosofia Italiana», LIV (1975), pp. 431-440.
- P. BERARDI, *Recensione* a: F. TESSITORE, *Tra esistenzialismo e storicismo: la filosofia morale di Pietro Piovani*, Napoli, Morano, 1974, in «I problemi

della pedagogia», 4-5 (1975), pp. 927-928.

- G. IMBRUGLIA, *La filosofia morale di Piovani*, [Recensione a: F. TESSITORE, *Tra esistenzialismo e storicismo: la filosofia morale di Pietro Piovani*, Napoli, Morano, 1974], in «La Voce di Napoli», 8 febbraio 1975.
- G. SANTONASTASO, Recensione a: F. TESSITORE, *Tra esistenzialismo e storicismo: la filosofia morale di Pietro Piovani*, Napoli, Morano, 1974, in «Nuova Antologia», CX, 2091 (1975), pp. 426-427.
- A. VALLONE, Recensione a: F. TESSITORE, *Tra esistenzialismo e storicismo: la filosofia morale di Pietro Piovani*, Napoli, Morano, 1974, in «L'Italia che scrive», LVIII, (1975) 1-3, p. 11.
- F. POLATO, *Pietro Piovani e il problema morale*, in «Giornale di Metafisica», XXX (1975) 1, pp. 59-86.
- *Pietro Piovani*, in *Biografie e bibliografie degli Accademici Lincei*, Accademia Nazionale dei Lincei, Roma, 1976, pp. 1195-1199.
- G. CANTILLO, *Storicità ed esistenza nel pensiero di Pietro Piovani*, in «L'Uomo, un Segno», II (1978) 1-2, pp. 41-73.
- M.M. OLIVETTI, *Piovani, Pietro*, (Voce:) in *Enciclopedia italiana di Scienze Lettere ed Arti*, Istituto della Enciclopedia Italiana fondata da G. Treccani, IV Appendice GE-PI (1961-1978) Roma, 1979, p. 804.
- A. POPPI, *Il problema dell'etica nella filosofia del Novecento*, in «Verifiche», 2-3 (1979), pp. 201-209.

- F. CASAVOLA, *Ritratto di un giusto*, in «Studium», 76 (1980) 5, pp. 565-568.
- L. GRASSI, *Ricordo di Pietro Piovani*, in «Testimonianze», XXIII (1980), 227-228, pp. 56-58.
- A. Guzzo, *In morte di Pietro Piovani*, in «Filosofia», XXXI (1980) IV, pp. 745-746.
- A. MASULLO, *Fu filosofo di laica religiosità*, in «Paese Sera», 24 agosto 1980.
- G. SASSO, *Ricordo di Pietro Piovani*, in «La Cultura», XVIII (1980) 4, pp. 406-410.
- G. SPADOLINI, *Ricordo di Pietro Piovani*, in «Nuova Antologia», CXV (1980) 543, pp. 273-275.
- G. SPADOLINI, *Dalla conoscenza storica alla coscienza morale. La morte di Pietro Piovani*, in «La Nazione», 17 agosto 1980.
- F. TESSITORE, *La scomparsa del filosofo Pietro Piovani, un maestro di vita. «Vivere e lavorare senza lietezza»*, in «Il Mattino», 27 agosto 1980.
- F. TESSITORE, *Magistero di Pietro Piovani*, in «Rassegna di cultura e vita scolastica», XXXIV (1980), 8-9, pp. 1-13.

[poi, con il titolo *Il maestro*, in ID., *Letture quotidiane*, II serie, Napoli, Editoriale Scientifica, 1989, pp. 156-159]

- F. CIARAMELLI, *Note sulla filosofia morale di Pietro Piovani*, in «Il Tetto», XVIII (1981) 103, pp. 101-109.
- ID., *L'ultimo libro di Pietro Piovani*, in «Il Tetto», XVIII, 107 (1981), pp. 591-594.
- F. DE NATALE, *Ragione come «dato» e razionalità come «processo» in Pietro Piovani*, in «Discorsi», I (1981) 1, pp. 118-127.
- R. FRANCHINI, *Nel ricordo del filosofo Pietro Piovani. Il potere di Vico*, in «Il Tempo», 12 marzo 1981.
- E. GARIN, *In ricordo di Pietro Piovani. Il filosofo morale*, in «Giornale Critico della Filosofia Italiana», LX (1981), pp. 153-168.
[ora in n. 215]
- E. GARIN - F. TESSITORE, *Pietro Piovani*, Napoli, Università degli Studi, Giannini, 1981, pp. 26.
- F. GENTILE, *In ricordo di Pietro Piovani*, in «Bollettino Filosofico», XV (1981) 11, pp. 145-146.
- A. GIORDANO, *Memoria di Pietro Piovani*, in «Rivista Rosminiana», 2 (1981), pp. 267-268.
- G. GRIECO, *Solo la morte rivela la grandezza dell'uomo*, in «Gente», 14 agosto 1981.
- G. LISSA, *Dalla maestria alla filia: saggio su Pietro Piovani*, in «Prospettive

Settanta», 4 (1981), pp. 492-527.

- E. MAZZARELLA, *Pietro Piovani maestro di filosofia. La ragione della vita*, in «Il Mattino», 3 aprile 1981.
- ID., *L'eredità di Pietro Piovani: nasce una nuova fondazione, appaiono nuovi scritti. Ai margini di Vico, la filosofia diventa poesia*, in «Il Mattino», 14 luglio 1981.
- G. MORETTO, *Pietro Piovani e l'etica della Croce*, in «Giornale di Metafisica», III (1981), pp. 463-518.
[poi in ID., *Sulla traccia del religioso*, Napoli, Guida, 1989, pp. 334. Quest'ultimo volume comprende anche ID., *Assenzjalismo e tradizione metafisica in Pietro Piovani*, in AA.VV., *Difettività e fondamento*, a cura di A. Masullo, Atti del Convegno di studi filosofici in memoria di Pietro Piovani, Napoli, Università, Aula De Sanctis, 4-5 dicembre 1982, Napoli, Guida, 1984, pp. 199-219]
- E. OPOCHER, *Ricordo di Pietro Piovani*, in «Quaderni fiorentini per la storia del pensiero giuridico moderno», X (1981), pp. 523-529.
- G.M. PIZZUTI, *La dialettica esistenziale del deesse nella filosofia di Pietro* in «Filosofia», XXII (1981), pp. 491-496.
- F. TESSITORE, *In ricordo di Pietro Piovani. Il maestro*, in «Giornale Critico della Filosofia Italiana», LX (1981), pp. 168-177.
[poi in ID., *SU Pietro Piovani*, in *Lecture quotidiane*, Napoli, Bibliopolis, 1989, pp. 309-344; e in ID., *La mia Napoli. Frammenti di ricordi e di pensieri*, Napoli, Grimaldi & C. Editori, 1998, pp. 129-143].

- F. TESSITORE, *L'etica assenzialistica di Pietro Piovani*, in «Filosofia», XXII (1981), pp. 487-490.
- F. TESSITORE, *La crisi dei valori in Pietro Piovani*, in «Nuova Antologia» CXVI (1981) 2139, pp. 173-195.
- F. TESSITORE, *La napoletanità europea di Pietro Piovani*, in «Nord e Sud», XXVIII 317-319 (1981) 14, pp. 161-170.
- F. TESSITORE, *Dialettica delle forme morali e anti-ontologismo in Pietro*
Introduzione a: P. PIOVANI, Oggettivazione etica e assenzialismo, a cura di F. Tessitore, Napoli, Morano, 1981, pp. 5-41.
[poi in F. TESSITORE, *Contributi alla storia e alla teoria dello storicismo*, Edizioni di Storia e Letteratura, 2000, vol. V, pp. 499-523]
- F. TESSITORE, *Presentazione di: P. PIOVANI, Margini critici*, Napoli, Bibliopolis, 1981, pp. 9-10.

Recensioni a: *Oggettivazione etica e assenzialismo*, a cura di F. Tessitore Napoli, Morano, 1981.

- F. CIARAMELLI, in «Revue philosophique de Louvain», (1981), pp. 585-591.
- F. TESSITORE, in «Bollettino del Centro di Studi Vichiani», XI (1981), pp. 297-298.
- A. ZANFARINO, in «Itinerari», 1-2 (1981), pp. 313-319.

- G. CACCIATORE, *Difettività e fondamento: un convegno in memoria di Pietro Piovani*, in «Discòrsi», II (1982) 2, pp. 373-375.
- C. CESA, *Un'etica dell'assenza. Su un libro postumo di Pietro Piovani*, in «Cultura e Scuola», 81 (1982), pp. 129-135.
-
- G.M. PIZZUTI, *Dall'incognito all'incognito. A proposito dell'ultimo libro di Pietro Piovani*, in «Humanitas», 5 (1982), pp. 797-804.
- F. SALIMBENI, *In ricordo di Piovani filosofo umanista*, in «Il Piccolo», 14 agosto 1982.
- F. TESSITORE, *Pietro Piovani*, Napoli, Società Nazionale di Scienze Lettere e Arti in Napoli, Giannini, 1982, pp. 80.
[con *Bibliografia di Pietro Piovani, 1946-1980*, scritta in collaborazione con G. ACOCELLA]
- C. VASOLI, in «Quaderni fiorentini per la storia del pensiero giuridico moderno», XI-XII (1982-83), pp. 1108-1120.
- F. TESSITORE, *L'«itinerario» di Pietro Piovani*, in «Rivista internazionale di filosofia del diritto», LIX (1982), pp. 165-179.
[anche, con il titolo *Elogio accademico di Pietro Piovani*, in «Atti dell'Accademia delle Scienze dell'Istituto di Bologna», classe Sc. Morali, anno 76° - rendiconti vol. LXX (1981-82); poi in F. TESSITORE, *Contributi alla storia e alla teoria dello storicismo*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2000, vol. V, pp. 415-429)].
- P. COLONNELLO, *I problemi dell'etica oggi in un saggio di Pietro Piovani*, in

«Sapienza», 26 (1983), pp. 85-88.

- W. GHIA, *Il pensiero di Pietro Piovani*, Genova, Ecig, 1983, spec. pp. 37 e sgg..
- G. MARINI, *Storicità dei valori e dignità dell'uomo nell'ultimo libro di Pietro Piovani*, in «Rivista internazionale di filosofia del diritto», LX (1983), pp. 81-105.

[ripreso in ID., *In margine all'ultimo libro di Pietro Piovani*, in *Difetti-vita e fondamento*, a cura di A. Masullo, Atti del Convegno di studi filosofici in memoria di Pietro Piovani — Napoli, Università, Aula De Sanctis, 4-5 dicembre 1982, Napoli, Guida, 1984, pp. 193-197]

- AA. VV., *Difettività e fondamento*, a cura di A. Masullo, Atti del Convegno di studi filosofici in memoria di Pietro Piovani - Napoli, Università, Aula De Sanctis, 4-5 dicembre 1982, Napoli, Guida, 1984, pp. 221.
- A. BABOLIN, *Rigore morale e assenzialismo*, ivi, pp. 83-86.
- G. CACCIATORE, *La norma come «misura»: gnoseologia, etica e storia nella filosofia di Pietro Piovani*, ivi, pp. 87-99.
- G. CANTILLO, *Conoscenza storica e coscienza morale*, ivi, pp. 101-109.
- A. CARACCILO, *Assenzialismo e imperativo dell'eterno. Colloquio con Pietro Piovani*, ivi, pp. 61-81.
- C. CESA, *In tema di intersoggettività*, ivi, pp. 39-60.
- F. CIARAMELLI, *Etica e creatività*, ivi, pp. 111-117.

- M. CILIBERTO, *Indirizzo inaugurale*, ivi, pp. 11-12.
- E. D'ANTUONO, *L'esperienza della soggettività e la conoscenza limite della morte*, ivi, pp. 119-124.
- G. FERRARO, *Deesse, dehabere*, ivi, pp. 125-133.
- M. FIMIANI, *L'infondatezza del sapere magico*, ivi, pp. 135-144.
- D. JERVOLINO, *Filosofia dell'azione, logica del concreto e assenzialismo nel pensiero di Pietro Piovani*, ivi, pp. 145-157.
 [poi in ID., *Logica del concreto ed ermeneutica della vita morale. Newman, Blondel, Piovani*, Napoli, Morano, 1994]
- G. LISSA, *Dalla nostalgia allo stupore: la scelta di Pietro Piovani*, ivi, pp. 159-183.
- P. MANGANARO, *Antropologia e filosofia morale*, ivi, pp. 185-192.
- G. MARINI, *In margine all'ultimo libro di Pietro Piovani*, ivi, pp.193-197.
- A. MASULLO, *Nota sul convegno*, ivi, pp. 7-10.
- A. MASULLO, *Il fondamento perduto*, ivi, pp. 19-38.
- G. MORETTO, *Assenzialismo e tradizione metafisica in Pietro Piovani*, ivi, pp. 199-219.
 [poi in ID., *Sulla traccia del religioso*, Napoli, Guida, 1989]
- F. TESSITORE, *Il significato del convegno*, ivi, pp. 13-18.

- C. ROSSO, *Un filosofo e la morte (Pietro Piovani)*, in «La Cultura», XXII, (1984), pp. 190-203.
- G. CACCIATORE, *Nichilismo attivo, storicità, futuro nella filosofia di Pietro Piovani*, in «Giornale Critico della Filosofia Italiana», LXIII (1984), pp. 217-259.
- P. ZECCHINATO, *L'etica di Pietro Piovani tra assiologia e deontologia*, in «Verifiche», (1984), pp. 3-18.
- M.M. BOVE, *Individualità, libertà, verità nel pensiero di Pietro Piovani*, in «Centauro», 15 (1985), pp. 194-199.
- V. VERRÀ, *Esistenzialismo, fenomenologia, ermeneutica, nichilismo*, in *La filosofia italiana dal dopoguerra a oggi*, Roma-Bari, Laterza, 1985, pp. 386-387
- M. BARALE, *Difettività e fondamento. Ragionando con Piovani, in ricordo Piovani*, in «Teoria», 1 (1986), pp. 179-187.
- G. GALASSO, *Il diario del filosofo, Introduzione a: P. PIOVANI, Scandagli critici*, con un'introduzione di G. Galasso, a cura di G. Di Costanzo e F. Lomonaco, Napoli, Morano, 1986, pp. 7-17.
- P. ZECCHINATO, *Il punto archimedeo. Ragione ed etica nella filosofia dal '45 a oggi*, Padova, Liviana, 1986, pp. 145-159.

Recensione a *Difettività e fondamento*, a cura di A. Masullo, Atti del Convegno di studi filosofici in memoria di Pietro Piovani — Napoli, Università, Aula De Sanctis, 4-5 dicembre 1982, Napoli, Guida, 1984, pp. 221.

- M.A. LA TORRE, *La ricerca filosofica di Piovani*, in «Napoli oggi», 13 febbraio 1986.

Recensione a: *Scandagli critici*, con un'introduzione di G. Galasso, a cura di G. Di Costanzo e F. Lomonaco, Napoli, Morano, 1986.

- E. MAZZARELLA, *Piovani, «lavoratore in proprio»*, in «Il Mattino», 26 luglio 1986.
- G. MORETTO, in «Teoria», VII (1987) 1, pp. 189-193.
- G. LISSA, *Introduzione* a: P. PIOVANI, *Posizioni e trasposizioni etiche*, a cura di G. Lissa, Napoli, Morano, 1989, pp. 11-55.
- V. MATHIEU, *Luci ed ombre del giusnaturalismo*, Torino, Giappichelli, 1989, pp. 11-50.
- P. PRINI, *Storia dell'esistenzialismo. Da Kierkegaard a oggi*, Roma, Editori Riuniti, 1989, pp. 284-291.
- F. TESSITORE, *Presentazione* della seconda edizione di: P. PIOVANI, *Principi di una filosofia della morale* (Napoli, Morano, 1972), Napoli, Morano, 1989, pp. 3-6.

[poi in ID., *Letture quotidiane terze*, Napoli, Editoriale Scientifica, 1996, pp. 211-213]

- F. TESSITORE, *Presentazione* di: P. PIOVANI, *Posizioni e trasposizioni etiche*, a cura di G. Lissa, Napoli, Morano, 1989, pp. 7-8.

Recensione a: P. PIOVANI, *Posizioni e trasposizioni etiche*, a cura di G. Lissa, Napoli, Morano, 1989.

- G. MORETTO, in «Jesus» (1989), p. 95.
- F. TESSITORE, *Filosofo dell'esperienza comune*, in «Il Mattino», 13 agosto 1990.
[poi in ID., *Letture quotidiane terze*, Napoli, Editoriale Scientifica, 1996, pp. 213-215]
- A. BABOLIN, in «Rivista di Filosofia Neo-Scolastica», LXXXII (1990) 1, pp. 174-175.
- AA. VV., *L'opera di Pietro Piovani*, a cura di F. Tessitore, Napoli, Morano, 1991, pp. 633.
- G. ACOCELLA, *L'insegnamento di Capograssi. La disperata speranza: finitudine e mondo storico*, ivi, pp. 589-619.
[poi, con il titolo *Piovani e Capograssi. La disperata speranza: finitudine e mondo storico*, in ID., *L'etica sociale di Giuseppe Capograssi*, Napoli, ESI, 1992, pp. 235-263]
- G. CANTILLO, *Per una «filosofia degli esistenti»: lo storicismo esistenziale*, ivi, pp. 463-529.
[poi, con il titolo *Lo storicismo esistenziale di Pietro Piovani*, in ID., *L'eccedenza del passato. Per uno storicismo esistenziale*, Napoli, Morano, 1993, pp. 311-374]

- C. CESA, *Il confronto con Hegel*, ivi, pp. 415-434.
- E. D'ANTUONO, *Ragione ed élan: note sulla presenza di Bergson*, ivi, 306, pp. 563-587.
- D. JERVOLINO, *La presenza di Blondel*, ivi, pp. 531-562.
[poi, con il titolo *La presenza di Blondel*, in ID., *Logica del concreto ed ermeneutica della vita morale. Newman, Blondel, Piovani*, Napoli, Morano, 1994]
- G. LISSA, *La filosofia della morale: comprensione del negativo e primato dell'etica*, ivi, pp. 5-76.
- G. MORETTO, *Lo storico dell'etica*, ivi, pp. 313-344.
- C. ROSSO, *Gli «Scandagli francesi»*, ivi, pp. 621-632.
- F. TESSITORE, *Presentazione*, ivi, p. 3.
- D. JERVOLINO, *Pietro Piovani filosofo della morale*, in *Ragione pratica, libertà, normatività*, Atti del Convegno di Roma del gennaio 1990, a cura di M. Sanchez Sorondo, Roma, Herder — Università Lateranense, 1991, pp. 391-402.
[poi in ID., *Logica del concreto ed ermeneutica della vita morale. Newman, Blondel, Piovani*, Napoli, Morano, 1994]
- A. MONTANO, *Quel diritto di esistere*, in «Il Giornale di Napoli», 1 dicembre 1991.
- G.M. PIZZUTI, *La verità è forse la morte? ha prospettiva della filosofia*

morale di Pietro Piovani, in *Occasioni filosofiche 1990*, a cura di G.M. Pizzuti, Potenza, Ermes, 1991, pp. 162-178.

- F. TESSITORE, *La morale del filosofo*, in «Il Mattino», 2 dicembre 1991.
- G.M. TORTOLONE, *Pietro Piovani: il paradigma dell'assenza*, in «Velia», 3 (1991), pp. 60-90.
- G. ACOCELLA, *Piovani e Capograssi. La disperata speranza: finitudine e mondo storico*, in ID., *L'etica sociale di Giuseppe Capograssi*, Napoli, ESI, 1992, 235-263.
- G. Di COSTANZO, *Il primato dell'etica. Su L'opera di Pietro Piovani*, in «1989. Rivista di Diritto pubblico e Scienze politiche», V (1995) 1, pp. 83-127.
- S. BENVENUTO, *La morale del professore. Pietro Piovani filosofo della libertà [Recensione a L'opera di Pietro Piovani, a cura di F. Tessitore, Napoli, Morano, 1991]*, in «La Repubblica» (inserto «Napoli»), 25 gennaio 1992.
- G. GALASSO, *L'opera di Pietro Piovani*, in «Giornale Critico della Filosofia Italiana», LXXI (1992), pp. 5-13.
- A. MASULLO, *Pietro Piovani: l'ultimo filosofo napoletano*, in *Le strade di Napoli. Una guida alfabetica alla storia, ai segreti, all'arte, al folklore: la vita millenaria della città rivisitata nella fitta intelaiatura delle vie e delle piazze tra curiosità, leggende, monumenti e avvenimenti memorabili* di R. MARRONE, (Voce: *Falcone, Aniello Via*), vol. 2: Chiaiano-Ferdinando, Roma, Newton Periodici 1992, pp. 607-608.

- E. NUZZO, *La tradizione filosofica meridionale*, in *Storia del Mezzo giorno*, diretta da G. Galasso e R. Romeo, vol. X, t. 3, Napoli, Edizioni del Sole, 1992, pp. 59-60, 68-69, 78-79, 105-106, 112.

- F. TESSITORE, *Ricordo di Pietro Piovani*, in «Giornale Critico della Filosofia Italiana», LXXI (1992), pp. 1-4.
[poi in ID., *Letture quotidiane terze*, Napoli, Editoriale Scientifica, 1996, 216-219]

- X. TILLIETTE, *La Settimana santa dei filosofi*, traduzione italiana ampliata, a cura di G. Sansonetti, Brescia, Morcelliana, pp. 10, 16, 42-45, 90.

- G. CANTILLO, *LO storicismo esistenziale di Pietro Piovani*, in ID., *L'eccedenza del passato. Per uno storicismo esistenziale*, Napoli, Morano, 1993, pp. 311-374.

- B. MAIORCA (a cura di), *L'esistenzialismo in Italia*, Torino, Paravia, 1993, pp. 68-69, 85.

- D. JERVOLINO, *Notes sur Capograssi et Piovani*, in «Archives de philosophie», LVII, 1 (1994), pp. 33-44.
[poi in ID., *Logica del concreto ed ermeneutica della vita morale. Newman, Blondel, Piovani*, Napoli, Morano, 1994]

- F. TESSITORE, *Presentazione di D. JERVOLINO, Logica del concreto ed ermeneutica della vita morale. Newman, Blondel, Piovani*, Napoli, Morano, 1994, pp. 5-8.
[poi, con il titolo *Piovani e il Cattolicesimo*, in ID., *Letture quotidiane terze*, Napoli, Editoriale Scientifica, 1996, pp. 219-222]

- X. TILLIETTE, *Avant-Propos* a D. JERVOLINO, *Logica del concreto ed ermeneutica della vita morale*. Newman, Blondel, Piovani, Napoli, Morano, 1994, pp. 9-12.
- A. BABOLIN, *A proposito di giudizi di Piovani sull'etica in Wittgenstein*, in «Segni e comprensione», 24 (1995), pp. 75-77.
- G. DÌ COSTANZO, *Il primato dell'etica. Su «L'opera di Pietro Piovani»*, in «Rivista di diritto pubblico e Scienze politiche», V, 1 (1995), pp. 83-127.
- G. MORETTO, *La stella dei filosofi*, Brescia, Queriniana, 1995, pp. 53-59.
- G. ACOCELLA, *Idee per una etica sociale. Note in margine al pensiero di Pietro Piovani*, Soveria Mannelli, Rubbettino, 1997, pp. 74.
- C. LAAGEL, *A coexistencia no pensamento de Pietro Piovani. A eticidade como norma historica da existencia*, Roma, Urbaniana University Press, 1998, pp. 185.
- D. MURGIA, *Finitudine come valore, morte come «conoscenza». L'etica dell'inesistenza in Pietro Piovani*, in «Archivio di storia della cultura», XII (1999) pp. 179-201.
- G. CANTILLO, *La cultura filosofica a Napoli*, in «Rivista di Filosofia», XCI (2000) 3, pp. 487-492
- G. CANTILLO, *Capire il Novecento. L'eredità di Piovani*, in «La Repubblica», 29 giugno 2000.

- G. GIANNINI, *Pietro Piovani a vent'anni dalla morte*, in «1989», X, 3 (2000), pp. 437-492.
- F. TESSITORE, *La lezione etica più che mai attuale di Pietro Piovani*, in «Il Mattino», 22 giugno 2000.
[poi in ID., *Frammenti di cultura e vita civile*, Napoli, Editoriale Scientifica, pp. 24-26]
- F. TESSITORE, *Presentazione di P. PIOVANI, Giusnaturalismo ed etica moderna*, Nuova edizione a cura di F. Tessitore con due note di N. Bobbio e G. Calogero, Napoli, Liguori Editore, 2000, pp. 1-9.
- F. TESSITORE, *Pietro Piovani e la questione della teodicea*, in «Filosofia dei diritti umani», II (2000) 4-5, pp. 34-47.
[poi in *Atti del Convegno «Pietro Piovani a vent'anni dalla morte» (Napoli, 29-30 giugno, 1 luglio 2000)*, in «Archivio di storia della cultura», XIV (2001), pp. 5-26; e in F. TESSITORE, *Nuovi contributi alla storia e alla teoria dello storicismo*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2001, pp. 383-407]
- AA. VV., *Atti del Convegno «Pietro Piovani a vent'anni dalla morte» (Napoli, 29-30 giugno, 1 luglio 2000)*, in «Archivio di storia della cultura», XIV (2001), pp. 372.
- P. AMODIO, *Per la possibilità dell'etica nel Novecento: Piovani e Lévinas*, ivi, pp. 281-288.
- G. CACCIATORE, *Etica dello storicismo e filosofia pratica nel pensiero di Piovani*, ivi, pp. 27-44.
- G. CANTILLO, *Esistenza e storia nel pensiero morale di Pietro Piovani*, ivi, pp. 45-57.

- E. D'ANTUONO, «*Existentia infecta*». *Genesis e genealogia dell'umano nella filosofia di Pietro Piovani*, ivi, pp. 273-280.
- A. GIUGLIANO, *Storia delle idee e storia della cultura in P. Piovani*, ivi, pp. 243-263.
- D. JERVOLINO, *Il volente non volutosi. La questione del soggetto in Pietro Piovani*, ivi, pp. 307-316.
- G. LISSA, *Etica e religione in Pietro Piovani*, ivi, pp. 59-93.
[poi in ID., *Anti-ontologismo e fondazione etica in Pietro Piovani*, Napoli, Giannini Editore, 2001, pp. 249-295]
- E. MAZZARELLA, *Vita, natura, diritto: la critica di Piovani al giusnaturalismo e le prospettive del diritto naturale*, ivi, pp. 333-341
 - G. MORETTO, *Teodicea e disuguaglianza tra gli uomini in Pietro Piovani*, ivi, pp. 169-181.
- G. LISSA, *Anti-ontologismo e fondazione etica in Pietro Piovani*, Napoli, Giannini Editore, 2001, pp. 295.
- A. M. NIEDDU, *Personalità e autenticità in Pietro Piovani*, ivi, pp. 317-331.
- E. NUZZO, *La «tensione all'universale» nel pensiero. Storia del pensiero filosofico e storia delle idee in Piovani*, ivi, pp. 117-157.

[poi in ID., *Storia ed eredità della coscienza storica moderna. Tra origini dello storicismo e riflessione sulla conoscenza storica nel secondo Novecento*, Napoli, Liguori Editore, 2007, pp. 101-144]

- F. TESSITORE, *Pietro Piovani e la questione della teodicea*, ivi, pp. 5-26.
[poi in ID. *Nuovi contributi alla storia e alla teoria dello storicismo*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2001, pp. 383-407]
- R. VITI CAVALIERE, *Critica del giusnaturalismo. Piovani in polemica con Carlo Antoni*, ivi, pp. 227-241.
- A. M. NIEDDU, *Normatività Soggettività Storicità. Saggio sulla filosofia della morale di Pietro Piovani*, Napoli, Loffredo Editore, 2001.
- F. TESSITORE, *Presentazione di: G. LISSA, Anti-ontologismo e fondazione etica in Pietro Piovani*, Napoli, Giannini Editore, 2001, pp. 9-12.
- F. TESSITORE, *LO storicismo come filosofia dell'evento*, in *Atti dell'Accademia Nazionale dei Lincei*, Memorie della Classe di Scienze Morali, storiche e filologiche, IX, CCCXCVIII, XIV (2001) 1, pp. 15-23.
[poi, in versione arricchita, in ID. *Nuovi contributi alla storia e alla teoria dello storicismo*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2001, pp. 436-450; anche in *I percorsi dello storicismo italiano nel secondo Novecento*, a cura di M. Martirano e E. Massimilla, "Quaderni" dell'«Archivio di storia della cultura» 3 — nuova serie, Napoli, Liguori Editore, 2002, pp. 34-43; e in F. TESSITORE, *Interpretazione dello storicismo*, Edizioni della Normale, Scuola Normale Superiore di Pisa, 2006, pp. 80-86]
- G. CANTILLO, *Due percorsi tra storicismo ed esistenzialismo: Enzo Paci e*

Pietro Piovani, in *I percorsi dello storicismo italiano nel secondo Novecento*, a cura di M. Martirano e E. Massimilla, cit., pp. 183-214.

- G. MORRONE, *Volontà e male nel pensiero di Pietro Piovani*, in «Archivio di Storia della Cultura», XV (2002), pp. 307-357.
- E. NUZZO, *Coscienza storica e storia del pensiero nella cultura italiana del secondo Novecento. La riflessione di Pietro Piovani*, in *Le avanguardie della filosofia italiana nel XX secolo*, a cura di P. De Giovanni, Milano, Franco Angeli, 2002, pp. 366-386.
[poi, in versione ampiamente rivista, e con il titolo *L'altro dal presente". Coscienza storica moderna e riflessione morale in Piovani*, in ID., *Storia ed eredità della coscienza storica moderna. Tra origini dello storicismo e riflessione sulla conoscenza storica nel secondo Novecento*, Napoli, Liguori Editore, 2007, pp. 145-164]
- R. QUINDICI, *Cristologia e filosofia in Luigi Pareyson e Pietro Piovani*, in «Archivio di Storia della Cultura», XV (2002), pp. 359-394.
- G. ACOCELLA, *Pascal e il moderno nella filosofia giuridica e morale di Capograssi e Piovani*, in «Archivio di Storia della Cultura», XVI (2003), pp. 311-328.
- P. ANNUNZIATA, *Giusnaturalismo ed etica moderna in Pietro Piovani. Temi, problemi e storia della fortuna*, in «Atti dell'Accademia di Scienze Morali e Politiche», CXIV (2003), pp. 119-136.
- F. TESSITORE, *Osservazioni sulla più recente letteratura piovaniaiana*, in «Rivista di storia della filosofia», n.s., LVIII, (2003) 3, pp. 521-529.
[poi, con il titolo *La filosofia di Piovani in studi recenti*, in ID., *Altri contributi alla storia e alla teoria dello storicismo*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2007, pp. 411-421]

- M. VITTORIO, *Il situazionismo di Pietro Piovani: tra filosofia morale e filosofia del diritto*, in «Annals of the University Dunarea de Jos of Galati», XVIII (2003) 2, pp. 3-11.

- M. VITTORIO, *Il situazionismo etico di J. Fletcher*, Introduzione a: J. Fletcher, *Etica della situazione. La nuova morale*, a cura di M. Vittorio, Catania, c.u.e.c.m.(Cooperativa Universitaria Editrice Catanese di Magistero), 2004, pp. XVIII-XX, XXVI-XXIX, XXXV, LXI-LXXX.

- P. ANNUNZIATA, *La Biblioteca della Fondazione Piovani. La Collectio viciana*, presentazione di F. Lomonaco, Napoli, Liguori Editore, 2005.

- G. CANTILLO, *Libertà e personalità nel pensiero di Pietro Piovani*, in *Essere e libertà*, a cura di G. Riconda, Collana del Centro Studi filosofico-religiosi Luigi Pareyson. Biblioteca di Filosofia, Atti e Quaderni, n. 5, Torino, Trauben, 2005, pp. 127-148.

- F. TESSITORE, *Piovani storico dell'idealismo e filosofo anti-idealista*, in *Idealismo e anti-idealismo nella filosofia italiana del Novecento*, cura di P. Di Giovanni, Milano, Franco Angeli, 2005, pp. 15-28.
 [poi in ID., *Altri contributi alla storia e alla teoria dello storicismo*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2007, pp. 309-323]

- C. TROISFONTAINES - D. MURGIA - A. M. NIEDDU, *Incontri blondeliani. Volontà, norma, azione in Maurice Blondel e in Pietro Piovani*, Cagliari, Edizioni AV, 2005.

- D. MURGIA, *Azione, razionalità e logica del concreto in Maurice Blondel e Pietro Piovani*, ivi, pp. 40-86.

- A.M. NIEDDU, *Tra norme e ideali: l'incompiutezza "creatrice" dell'azione umana in Pietro Piovani*, ivi, pp. 87-126.
- P. AMODIO, *Storicità e difettività tra antropologia, etica e ontologia. Note su un volume per Pietro Piovani*, in «Logos», n.s. (2006), pp. 109-122.
- G. GIANNINI, *Della «operante compresenza». Gli incontri e i confronti di Pietro Piovani*, in P. PIOVANI, *Indagini di storia della filosofia. Incontri e confronti*, a cura di G. Giannini con una nota di F. Tessitore, Napoli, Liguori Editore, 2006, pp. XV-XLVIII.
- G. LISSA, *La gioia del plurale: il congedo dall'ontologia come premessa per la fine del l'unità del tempo*, Soveria Mannelli, Rubbettino Editore, 2006, . pp. 8-14, 116-132, 144-147.
- D. MURGIA, *La logica della vita morale di Maurice Blondel nell'interpretazione di Pietro Piovani*, in *Logica della morale. Maurice Blondel e la sua recezione in Italia*, a cura di S. D'Agostino, Roma, Istituto della Enciclopedia Italiana fondata da Giovanni Treccani, 2006, pp. 219-232.
- F. TESSITORE, *Premessa a P. PIOVANI, Indagini di storia della filosofia. Incontri e confronti*, a cura di G. Giannini con una nota di F. Tessitore, Napoli, Liguori Editore, 2006, pp. XI-XIII.
- F. TESSITORE, *Piovani, Pietro*, (Voce:) in *Enciclopedia Filosofica*, vol. IX, Milano, Bompiani, 2006, pp. 8645-8646.
- G. ACOCELLA, *Etica sociale e storicità*, in *Storicismo e storicismi*, a cura di G. Cacciatore e A. Giugliano, Milano, Mondadori, 2007, pp. 188-199.

- G. CACCIATORE - A. GIUGLIANO, *Storicismo in nuove dimensioni*, ivi, pp. VII-XI.
- G. CANTILLO, *Lo storicismo esistenziale. Etica e storia*, ivi, pp. 26-39.
- G. LUISE, *L'anione è la realtà primaria. Incontro sul filosofo Pietro Piovani*, in «La Sicilia», 19 ottobre 2007.
- A. PERRUCCI, *L'etica della responsabilità. Saggio su Pietro Piovani*, Napoli, Liguori Editore, 2007.
- F. TESSITORE, *Presentazione di: A. PERRUCCI, L'etica della responsabilità. Saggio su Pietro Piovani*, Napoli, Liguori Editore, 2007, pp. VII-VIII.
- F. TESSITORE, *Altri contributi alla storia e alla teoria dello storicismo*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2007, pp. 309-323; 358-362; 411-421.
- M. VITTORIO, *Etica e vita in Fletcher*, Catania, c.u.e.c.m. (Cooperativa Universitaria Editrice Catanese di Magistero), 2007, pp. 30-32, 41-43, 69-89, 175-181, 199-200.
- A. ZANFARINO, *Il pensiero etico di Pietro Piovani*, in «Nuova Antologia», CXLII, 2243 (2007), pp. 106-115.
 - G. AUTERI, *Fenomenologia della singolarità. Sulla filosofia di Pietro Piovani tra struttura kantiana, complessità platonica e antihegelismo consapevole*, in «Archivio di storia della cultura», XXIII (2010), pp. 387-404.
 - G. DI COSTANZO, *Filosofia e storia delle idee in Pietro Piovani*, ivi, pp. 405-417.
 - G. CANTILLO, *Introduzione a: P. PIOVANI, Per una*

filosofia della morale, a cura di F. Tessitore, Milano, Bompiani, 2010, pp. 633-658.

- F. TESSITORE, Presentazione di P. PIOVANI, *Oggettivazione etica e assenzialismo*, con postfazione di G. Giannini, Brescia, Morcelliana, 2010.

- F. LOMONACO, Einführung zu *Geschichtliche Erfahrung und moralisches Bewusstsein* [tr. tedesca di *Conoscenza storica e coscienza morale*], hrsg. von M. W. Hebeisen, in *Werke von Pietro Piovani*, I. Abteilung, Band 5, Biel, Schweizerischer Wissenschafts-und Universitätsverlag SWUV, 2012.

APPENDICE

Estratti dalle pagine annotate della *Recherche*

MARCEL PROUST

Alla ricerca del tempo perduto

ALBERTINE SCOMPARSA

Traduzione di Franco Fortini



ARNOLDO MONDADORI EDITORE

264. A. B. GUTHRIE *Il grande cielo.*
 265. E. BEKESSY *Barabba.*
 266. J. OLIVER *L'ora dell'Angelo*
 267. R. NEUMANN *Lungo i fiumi di Babilonia.*
 268. R. WRIGHT *Cinque uomini.*
 269. J. DOS PASSOS *Millenovecentodiciannove.*
 270. C. S. LEWIS *Lontano dal pianeta silenzioso.*
 271. A. WILGUS *Glen Gablin e il buon Ethan.*
 272. J. KNITTEL *Teresa Étienne.*
 273. W. R. BURNETT *La giungla d'asfalto.*
 274. CH. MORGAN *L'Airone.*
 275. A. NIN *La campana di vetro.*
 276. J. L. RHYS *L'Inghilterra è il mio villaggio.*
 277. L. C. DOUGLAS *Il grande pescatore.*
 278. W. CLEWES *Amicizie violente.*
 279. F. PROKOSCH *Gli idoli della caverna.*
 280. R. NEUMANN *L'inchiesta.*
 281. E. CALDWELL *Un luogo chiamato Estherville.*
 282. V. SACKVILLE-WEST *Grand Canyon.*
 283. E. WIECHERT *Missa sine nomine.*
 284. W. FAULKNER *Non si fruga nella polvere.*
 285. W. S. MAUGHAM *Passioni.*
 286. J. SELBY *Senza madre.*
 287. TH. WILDER *Idi di marzo.*
 288. J. HERSEY *Il muro di Varsavia, vol. I.*
 288*. J. HERSEY *Il muro di Varsavia, vol. II.*
 289. C. S. LEWIS *Perelandra.*
 290. J. GREEN *Essere un altro.*
 291. CH. PLISNIER *Il figlio presente.*
 292. G. GREENE *Il nocciolo della questione.*
 293. TH. MANN *L'Eletto.*
 294. D. DU MAURIER *I parassiti.*
 295. A. MALRAUX *La Via dei Re.*
 296. B. SMITH *Domani andrà meglio.*
 297. P. S. BUCK *I parenti.*
 298. G. SIMENON *Il cargo.*
 299. U. SINCLAIR *Fra due mondi.*
 300. S. LEWIS *Il cercatore di Dio.*
 301. F. WERFEL *Barbara.*
 302. J. GRACQ *La riva delle Sirti.*
 303. B. FRANK *La figlia.*
 304. R. LOWRY *La lupa che ci allattò.*
 305. J. P. MARQUAND *Jim ha poco tempo.*
 306. E. HEMINGWAY *Il vecchio e il mare.*
 307. F. MAURIAC *Groviglio di vipere.*
 308. G. SIMENON *La neve era sporca.*
 309. H. MANN *Maturità e destino di Enrico IV.*
 310. C. S. LEWIS *Questa orribile forza.*
 311. S. BELLOW *L'uomo in bilico.*
 312. J. STEINBECK *La valle lunga.*
 313. A. MALTZ *Il viaggio di Simon McKeever.*
 314. L. FEUCHTWANGER *Cayetana amante e strega.*
 315. E. CALDWELL *38 racconti.*
 316. D. DU MAURIER *Mia cugina Rachele.*
 317. E. WIECHERT *Il bufalo bianco.*
 318. H. DE MONTHERLANT *Gli scapoli.*
 319. R. HENRIQUES *Attraverso la valle.*
 320. CH. ISHERWOOD *Leoni e ombre.*
 321. U. SINCLAIR *I denti del drago.*
 322. J. GREEN *Varuna.*
 323. W. SAROYAN *Rock Wagram l'indistruttibile.*
 324. A. NEUMANN *Il Patto.*
 325. J. LEMARCHAND *Stefania - Parentesi.*
 326. J. JONES *Da qui all'eternità, vol. I.*
 326*. J. JONES *Da qui all'eternità, vol. II.*
 327. E. WILLIAMS *Via senza luce.*
 328. R. PENN WARREN *Nel vortice del tempo.*
 329. W. SAROYAN *La tigre di Tracy.*

52
 stanzii
 unomi
 154

330. J. DOS PASSOS *Riscoperta dell'America.*
331. F. MAURIAC *Galigai.*
332. CH. MORGAN *Adolescenza inquieta.*
333. J. O'HARA *Smama di vita.*
334. J. KNITTEL *Il sogno di Amédée.*
335. J.-P. SARTRE *La morte nell'anima.*
336. E. M. REMARQUE *Tempo di vivere, tempo di morire.*
337. E. CALDWELL *Fermento di luglio.*
338. J. STEINBECK *La valle dell'Eden.*
339. N. ALGREN *L'uomo dal braccio d'oro.*
340. G. GREENE *Missione confidenziale.*
341. R. BRADBURY *Cronache marziane.*
342. F. S. FITZGERALD *Belli e dannati.*
343. M. SPERBER *Il rovelto in cenere.*
344. G. SIMENON *Pedigree.*
345. V. WOOLF *Gli anni.*
346. L. RINSER *Nel cuore della vita.*
347. W. FAULKNER *Requiem per una monaca.*
348. W. CATHER *Uno dei nostri.*
349. J. P. MARQUAND *L'impossibile ritorno.*
350. U. SINCLAIR *Larga è la porta.*
351. A. GIDE *La scuola delle mogli.*
352. R. WRIGHT *Ho bruciato la notte.*
353. F. KAFKA *Il Castello.*
354. J. STEINBECK *Quel fantastico giovedì.*
355. E. WILLIAMS *Il cavallo di legno.*
356. S. PIASECKI *La spia.*
357. S. SALMINEN *Principe Eiffel.*
358. C. S. FORESTER *Il cielo e la foresta.*
359. D. DU MAURIER *Sua Bellezza Mary Anne.*
360. H. BÖLL *E non disse nemmeno una parola.*
361. N. KAZANTZAKIS *Cristo di nuovo in croce.*
362. D. GRUBB *La morte corre sul fiume.*
363. D. GARNETT *Il ritorno del marinaio.*
364. W. FAULKNER *Palme selvagge.*
365. R. WRIGHT *Ma nel settimo giorno...*
366. G. SIMENON *Il fondo della bottiglia.*
367. E. FRANK *Mathilde.*
368. P. S. BUCK *Cielo cinese.*
369. TH. MANN *Doctor Faustus.*
370. A. HUXLEY *Il genio e la dea.*
371. F. MAURIAC *L'agnello.*
372. A. ZWEIG *Tregua d'armi.*
373. S. WILSON *L'uomo dal vestito grigio.*
374. G. GREENE *Una pistola in vendita.*
375. V. WOOLF *Le onde.*
376. S. DE MADARIAGA *Il cuore di giada.*
377. A. MALRAUX *La speranza.*
378. J. T. FARRELL *Tutto, ma non un cuore.*
379. N. ALGREN *Mai venga il mattino!*
380. G. GREENE *Il tranquillo americano.*
381. J. GREEN *Motra.*
382. U. SINCLAIR *Agente segreto del Presidente.*
383. L. RINSER *Daniela.*
384. E. M. REMARQUE *L'ultima scintilla.*
385. P. S. BUCK *La promessa.*
386. J. FANTE *In tre ad attenderlo.*
387. B. GRIMAULT *Il Bel Pagliaccio.*
388. J. HERSEY *Un solo sassolino.*
389. A. MARNAU *Seduzione dell'inferno.*
390. H. BÖLL *Casa senza custode.*
391. E. CALDWELL *Gretta.*
392. G. GREENE *La fine dell'avventura.*
393. A. FALK HANSEN *Il giornalista di Vesterbro.*
394. L. FEUCHTWANGER *Ballata spagnola.*
395. H. KESTEN *Un figlio della fortuna.*
396. J. O'HARA *La Locanda del Contadino.*
397. W. FAULKNER *Mentre morivo.*

*W. Faulkner
A. Promet 189 2/1*

398. U. SINCLAIR	<i>La messe del drago.</i>
399. W. FAULKNER	<i>Zanzare.</i>
400. P. S. BUCK	<i>La saggezza di Madama Wu.</i>
401. J. T. FARRELL	<i>Il volto del tempo.</i>
402. H. K. LAXNESS	<i>Salka Valka.</i>
403. TH. WOLFE	<i>Il fiume e il tempo.</i>
404. E. O'CONNOR	<i>L'ultimo urrà.</i>
405. R. LEHMANN	<i>Quando sarà l'ora.</i>
406. G. GREENE	<i>Al di là del ponte.</i>
407. D. DU MAURIER	<i>Baciami ancora, sconosciuto.</i>
408. W. S. MAUGHAM	<i>Questa nostra vita.</i>
409. G. BERNANOS	<i>L'impostura.</i>
410. P. S. BUCK	<i>Lettera da Pechino.</i>
411. W. FAULKNER	<i>Santuario.</i>
412. J. STEINBECK	<i>Il breve regno di Pipino IV.</i>
413. D. DU MAURIER	<i>Il capro espiatorio.</i>
414. J. D. BROWN	<i>Genere sotto il sole.</i>
415. W. SAROYAN	<i>Ti voglio bene, mamma!</i>
416. S. PIASECKI	<i>Peggio che al fronte.</i>
417. F. WERFEL	<i>Un posto in paradiso.</i>
418. F. S. FITZGERALD	<i>Gli ultimi fuochi.</i>
419. A. B. GUTHRIE	<i>Queste mille colline.</i>
420. J. KEROUAC	<i>Sulla strada.</i>
421. F. MAURIAU	<i>Siepi dorate - Lo scimmiettino.</i>
422. D. MURPHY	<i>Il sergente.</i>
423. M. BUTOR	<i>La modificazione.</i>
424. V. NABOKOV	<i>Lolita.</i>
425. A. ANDERSCH	<i>Zanzibar.</i>
426. A. HUXLEY	<i>Il banchetto di Tillotson.</i>
427. J. GENET	<i>Diario del ladro.</i>
428. M. FRISCH	<i>Stiller.</i>
429. G. GREENE	<i>Il nostro agente all'Avana.</i>
430. A. B. GUTHRIE	<i>Il sentiero del West.</i>
431. J. G. COZZENS	<i>Osessione amorosa.</i>
432. F. S. FITZGERALD	<i>28 racconti.</i>
433. J. GIONO	<i>Il mulino di Polonia.</i>
434. F. KAFKA	<i>Descrizione di una battaglia.</i>
435. C. MCCULLERS	<i>La Ballata del Caffè Triste.</i>
436. M. BUTOR	<i>L'impiego del tempo.</i>
437. J. TANIZAKI	<i>Gli insetti preferiscono le ortiche.</i>
438. G. ORWELL	<i>Fiorirà l'aspidistra.</i>
439. S. BEDFORD	<i>Il retaggio dei Felden.</i>
440. D. H. LAWRENCE	<i>L'amante di Lady Chatterley.</i>
441. J. JOYCE	<i>Ulisse.</i>
442. I. ANDRIC	<i>Il ponte sulla Drina.</i>
443. W. MORRIS	<i>Un sonno profondo.</i>
444. F. S. FITZGERALD	<i>Di qua dal Paradiso.</i>
445. K. BRANDYS	<i>La difesa della "Grenada".</i>
446. L. LEONOV	<i>La foresta russa (vol. I-II).</i>
447. G. BERNANOS	<i>Un delitto.</i>
448. H. BÖLL	<i>Il pane dei verdi anni.</i>
449. J. GIONO	<i>L'ussaro sul tetto.</i>
450. J. KEROUAC	<i>I vagabondi del Dharma.</i>
451. A. ANDERSCH	<i>La rossa.</i>
452. P. NIZAN	<i>La cospirazione.</i>
453. C. AJTMATOV	<i>Giamilja.</i>
454. W. FAULKNER	<i>La città.</i>
455. N. ALGREN	<i>Passeggiata selvaggia.</i>
456. J. UPDIKE	<i>Corri, Coniglio.</i>
457. J. UPDIKE	<i>Festa all'ospizio.</i>
458. R. HAGELSTANGE	<i>Trastullo degli dei.</i>

*Il primo libro
completo
155*

*"A prima vista non
solo non mi è un felice
a loro" 200*

LA MEDUSA DEGLI ITALIANI

VOLUMI PUBBLICATI

1. RAUL RADICE *Un matrimonio mancato.*
2. GIOVANNI COMISSO *Capriccio e illusione.*
3. MARINO MORETTI *Il sole del sabato.*
4. CARLO BERNARI *Prologo alle tenebre.*
5. ALBERTO VIGEVANI *La fidanzata.*
6. CARLO ALIANELLO *Il mago deluso.*
7. LUIGI SANTUCCI *In Australia con mio nonno.*
8. ORESTE DEL BUONO *La parte difficile.*
9. MILENA MILANI *Storia di Anna Drei.*
10. VASCO PRATOLINI *Mestiere da vagabondo.*
11. DOMENICO REA *Spaccanapoli.*
12. GUIDO SEBORGIA *L'uomo di Camporosso.*
13. MARINO MORETTI *Il fiocco verde.*
14. ELIO VITTORINI *Il garofano rosso.*
15. DOMENICO REA *Le formicole rosse.*
16. GUIDO LOPEZ *Il Campo.*
17. ALBERTO MORAVIA *Le ambizioni sbagliate.*
18. DINO BUZZATI *Paura alla Scala.*
19. LEONARDO SINISGALLI *Belliboschi.*
20. IGNAZIO SILONE *Fontamara.*
21. MICHELE PRISCO *La provincia addormentata.*
22. ALFREDO PANZINI *Il padrone sono me!*
23. ALBA DE CÉSPEDES *Fuga.*
25. MASSIMO BONTEMPELLI *Giro del sole.*
26. ANTONIO BALDINI *Beato fra le donne.*
27. CARLO BERNARI *Tre casi sospetti.*
28. DINO BUZZATI *Il deserto dei Tartari.*
29. GUGLIELMO PETRONI *Il mondo è una prigionia.*
30. MASSIMO BONTEMPELLI *Gente nel tempo.*
31. ATTILIO DABINI *Una certa distanza.*
32. GUIDO SEBORGIA *Il figlio di Caino.*
33. G. A. BORGESE *Rubè.*
34. R. M. DE ANGELIS *La peste a Urana.*
35. LAUDOMIA BONANNI *Il fosso.*
36. ALBA DE CÉSPEDES *Dalla parte di lei.*
37. CARLO BERNARI *Speranzella.*
38. G. B. ANGIOLETTI *Narciso.*
39. GIUSEPPE DESSÌ *Storia del Principe Lui.*
40. ITALO SVEVO *Corto viaggio sentimentale.*
41. MARINO MORETTI *I coniugi Allori.*
42. ROMUALDO ROMANO *Scirocco.*
43. LUIGI INCORONATO *Scala a San Potito.*
44. ANTONIO BELTRAMELLI *Anna Perenna.*
45. G. A. BORGESE *La Siracusana.*
46. ANGELA PADELLARO *Non mangiarti il cuore.*
47. ELIO BARTOLINI *Icaro e Petronio.*
48. G. A. BORGESE *Tempesta nel nulla.*
49. IGNAZIO SILONE *Il seme sotto la neve.*
50. GRAZIA DELEDDA *Came al vento.*
51. A. DEGLI ESPINOSA *Ognuno con la sua miseria.*
52. GUGLIELMO PETRONI *La casa si muove.*
53. MARINO MORETTI *Il pudore.*
54. DOMENICO REA *Gesù, fate luce.*
55. LIA CASTELFRANCO *Acqua grigia.*
56. R. M. DE ANGELIS *Panche gialle - Sangue negro.*
57. FELICE FILIPPINI *Ragno di sera.*
58. QUARANTOTTI GAMBINI *Primavera a Trieste.*
59. CARLO BERNARI *Tre operai.*
60. LUIGI SANTUCCI *Lo zio prete.*
61. MARINO MORETTI *I grilli di Pazzo Pazzi.*
62. ENRICO PEA *Solaio.*
63. ANNA BANTI *Le donne muoiono.*

Tutto, per
 fine me
 p. 58 (avanti
 in Allatin)
 forte de
 ristretto
 come
 morte
 (abbondano
 L. Allatin
 C. morte
 una Roma)

- | | |
|-------------------------|-----------------------------------|
| 64. G. A. BORGESE | <i>I vivi e i morti.</i> |
| 65. GIOVANNI COMISSO | <i>Giorni di guerra.</i> |
| 66. R. M. DE ANGELIS | <i>La brutta bestia.</i> |
| 67. CARLO ALIANELLO | <i>Soldati del Re.</i> |
| 68. PAOLO MONELLI | <i>Morte del diplomatico.</i> |
| 69. IGNAZIO SILONE | <i>Una manciata di more.</i> |
| 70. LUIGI INCORONATO | <i>Morunni.</i> |
| 71. RAUL RADICE | <i>Vita comica di Corinna.</i> |
| 72. ANTONIO MELUSCHI | <i>Adamo secondo.</i> |
| 73. ELIO VITTORINI | <i>Sardegna come un'infanzia.</i> |
| 74. MARINO MORETTI | <i>La vedova Fioravanti.</i> |
| 75. PAOLO MARLETTA | <i>Pianto d'Eva.</i> |
| 76. UGO ZATTERIN | <i>Rivolta a Sciangai.</i> |
| 77. ALBA DE CÉSPEDES | <i>Nessuno torna indietro.</i> |
| 78. PARIDE ROMBI | <i>Perdu.</i> |
| 79. MARIO GROMO | <i>Quattro stagioni.</i> |
| 80. ELIO BARTOLINI | <i>Due ponti a Caracas.</i> |
| 81. GIOSE RIMANELLI | <i>Tiro al piccione.</i> |
| 82. SERGIO MALDINI | <i>I sognatori.</i> |
| 83. LIVIA DE STEFANI | <i>La vigna di uve nere.</i> |
| 84. MARIO SCETTINI | <i>Il paese dei bastardi.</i> |
| 85. DINO BUZZATI | <i>Un caso clinico.</i> |
| 86. ORESTE DEL BUONO | <i>Acqua alla gola.</i> |
| 87. SIRIO GIANNINI | <i>Prati di fieno.</i> |
| 88. GUIDO LOPEZ | <i>La prova del nove.</i> |
| 89. ANGELA PADELLARO | <i>Un sobborgo del Paradiso.</i> |
| 90. MILENA MILANI | <i>Emilia sulla diga.</i> |
| 91. LAURA DI FALCO | <i>Paura del giorno.</i> |
| 92. DIANA FIORI | <i>Una signora sensibile.</i> |
| 93. ROMUALDO ROMANO | <i>Campane a quattro.</i> |
| 94. GIOSE RIMANELLI | <i>Peccato originale.</i> |
| 95. GIOVANNA ZANGRANDI | <i>I Brusaz.</i> |
| 96. GIORGIO SOAVI | <i>Un banco di nebbia.</i> |
| 97. CARLA PORTA MUSA | <i>Virginia 1880.</i> |
| 98. LIVIA DE STEFANI | <i>Gli affatturati.</i> |
| 99. IDA SANGIORGI | <i>La Palmina.</i> |
| 100. ANTONIO MELUSCHI | <i>La fabbrica dei bambini.</i> |
| 101. ELIO BARTOLINI | <i>La bellezza d'Ippolita.</i> |
| 102. BRUNELLO VANDANO | <i>Il quando e il come.</i> |
| 103. MARIO SCETTINI | <i>I ragazzi di Milano.</i> |
| 104. ODDONE BELTRAMI | <i>Il Quarto Michele.</i> |
| 105. SAVERIO STRATI | <i>La Marchesina.</i> |
| 106. ENRICO LA STELLA | <i>L'amore giovane.</i> |
| 107. ROBERTO BOSI | <i>Veronica.</i> |
| 108. NINO PALUMBO | <i>Impiegato d'imposte.</i> |
| 109. REMO LUGLI | <i>Il piano di sopra.</i> |
| 110. G. ZANGRANDI | <i>Orsola nelle stagioni.</i> |
| 111. ANGELO PETYX | <i>La miniera occupata.</i> |
| 112. SAVERIO STRATI | <i>La teda.</i> |
| 113. GIORGIO SOAVI | <i>Gli amici malati di nervi.</i> |
| 114. O. H. BIANCHI | <i>Notte del diavolo.</i> |
| 115. NINO PALUMBO | <i>Il giornale.</i> |
| 116. SIRIO GIANNINI | <i>La valle bianca.</i> |
| 117. GIUSEPPE COLIZZI | <i>La notte ha un'altra voce.</i> |
| 118. NINO BETTA | <i>Balbina va in America.</i> |
| 119. ANNA PACCHIONI | <i>L'ultimo cavallo.</i> |
| 120. LUCIA TUMIATI | <i>Terra d'oggi.</i> |
| 121. NELIO FERRANDO | <i>Un giornale per Luca.</i> |
| 122. ROBERTO ROVERSI | <i>Caccia all'uomo.</i> |
| 123. ROBERTO CARITÀ | <i>Quattro stracci.</i> |
| 124. ALDO DE JACO | <i>Una settimana eccezionale.</i> |
| 125. LUIGI INCORONATO | <i>Il governatore.</i> |
| 126. GIULIANO PALLADINO | <i>Pace a El Alamein.</i> |
| 127. FULVIO TOMIZZA | <i>Materada.</i> |
| 128. MARIO CARTASEGNA | <i>Un fiume per confine.</i> |

Le noma
 58, 61
 77, 189,
 113, 114
 115, 116, 160,
 210,
 212, 214,

Le noma
 187
 188

NARRATORI ITALIANI

VOLUMI PUBBLICATI

- | | |
|-------------------------|---|
| 1. ALBA DE CÉSPEDES | <i>Quaderno proibito.</i> |
| 2. MASSIMO BONTEMPELLI | <i>L'amante fedele.</i> |
| 3. DOMENICO REA | <i>Ritratto di maggio.</i> |
| 4. GIOVANNI COMISSO | <i>Un inganno d'amore.</i> |
| 5. MARINO MORETTI | <i>Il tempo migliore.</i> |
| 6. ENRICO EMANUELLI | <i>La congiura dei sentimenti.</i> |
| 7. ALBA DE CÉSPEDES | <i>Dalla parte di lei.</i> |
| 8. ANNA BANTI | <i>Artemisia.</i> |
| 9. IGNAZIO SILONE | <i>Fontamara.</i> |
| 10. ELIO VITTORINI | <i>Piccola borghesia.</i> |
| 11. GUIDO PIOVENE | <i>Pietà contro pietà.</i> |
| 12. GUIDO PIOVENE | <i>La Gazzetta Nera.</i> |
| 13. DINO BUZZATI | <i>Il crollo della Baliverna.</i> |
| 14. DOMENICO REA | <i>Gesù, fate luce.</i> |
| 15. MARINO MORETTI | <i>Uomini soli.</i> |
| 16. GIOVANNI COMISSO | <i>Un gatto attraversa la strada.</i> |
| 17. IGNAZIO SILONE | <i>Una manciata di more.</i> |
| 18. FILIPPO SACCHI | <i>La casa in Oceania.</i> |
| 19. MARINO MORETTI | <i>L'Andreana.</i> |
| 20. ANNA BANTI | <i>Allarme sul lago.</i> |
| 21. TRISTANO VARNI | <i>L'escluso.</i> |
| 22. ALBERTO MORAVIA | <i>Le ambizioni sbagliate.</i> |
| 23. DOMENICO REA | <i>Quel che vide Cummeo.</i> |
| 24. GUGLIELMO PETRONI | <i>Noi dobbiamo parlare.</i> |
| 25. MARINO MORETTI | <i>Il libro dei sorprendenti vent'anni.</i> |
| 26. IGNAZIO SILONE | <i>Vino e pane.</i> |
| 27. ALBA DE CÉSPEDES | <i>Invito a pranzo.</i> |
| 28. GIUSEPPE RAIMONDI | <i>Mignon.</i> |
| 29. ENRICO EMANUELLI | <i>Giornale indiano.</i> |
| 30. ALBA DE CÉSPEDES | <i>Prima e dopo.</i> |
| 31. MARINO MORETTI | 1945. |
| 32. ANTONIO BALDINI | <i>Beato fra le donne.</i> |
| 33. GIANNA MANZINI | <i>La Sparviera.</i> |
| 34. GIOVANNI COMISSO | <i>Storia di un patrimonio.</i> |
| 35. MASSIMO BONTEMPELLI | <i>Due storie di madri e figli.</i> |
| 36. DINO BUZZATI | <i>Il deserto dei Tartari.</i> |
| 37. MARINO MORETTI | <i>Il fiocco verde.</i> |
| 38. IGNAZIO SILONE | <i>Il segreto di Luca.</i> |
| 39. VITTORIO G. ROSSI | <i>Il granchio gioca col mare.</i> |
| 40. ELIO VITTORINI | <i>Sardegna come un'infanzia.</i> |
| 41. PAOLO MONELLI | <i>Nessuna nuvola in cielo.</i> |
| 42. RICCARDO BACCHELLI | <i>Il diavolo al Pontelungo.</i> |
| 43. ARTURO TOFANELLI | <i>L'uomo d'oro.</i> |
| 44. RICCARDO BACCHELLI | <i>Tre giorni di passione.</i> |
| 45. ANNA BANTI | <i>La monaca di Sciangai.</i> |
| 46. RICCARDO BACCHELLI | <i>I tre schiavi di Giulio Cesare.</i> |
| 47. ITALO SVEVO | <i>Corto viaggio sentimentale.</i> |
| 48. LIVIA DE STEFANI | <i>La vigna di uve nere.</i> |
| 49. GIUSEPPE RAIMONDI | <i>Giuseppe in Italia.</i> |
| 50. LUIGI SANTUCCI | <i>Lo zio prete.</i> |
| 51. GIANNA MANZINI | <i>Cara prigioniera.</i> |
| 52. CURZIO MALAPARTE | <i>Donna come me.</i> |
| 53. MARINO MORETTI | <i>La camera degli sposi.</i> |
| 54. DINO BUZZATI | <i>Sessanta racconti.</i> |
| 55. ANNA MARIA ORTESE | <i>I giorni del cielo.</i> |
| 56. ANTONIO BALDINI | <i>Michelaccio.</i> |
| 57. LUIGI BARTOLINI | <i>Il mazzetto.</i> |
| 58. MARIO SOLDATI | <i>La messa dei villeggianti.</i> |
| 59. DOMENICO REA | <i>Una vampata di rossore.</i> |
| 60. SAVERIO STRATI | <i>Tibi e Tascia.</i> |
| 61. MARIO SOLDATI | <i>America primo amore.</i> |
| 62. ARTURO LORIA | <i>Il cieco e la bellona.</i> |

*Il colom
vino per la
mente a
Alb. ma c'è
i rob occasione
e un'analisi
a fridolope
in fondo
M. Montanari*

Bergson
13, 59, 61,
21, 23,
102.

- | | |
|------------------------|--------------------------------------|
| 63. RICCARDO BACCHELLI | <i>Non ti chiamerò più padre.</i> |
| 64. ENRICO EMANUELLI | <i>Uno di New York.</i> |
| 65. MARIO SOLDATI | <i>La confessione.</i> |
| 66. MARIO SOLDATI | <i>Il vero Silvestri.</i> |
| 67. VASCO PRATOLINI | <i>Metello.</i> |
| 68. VASCO PRATOLINI | <i>Cronaca familiare.</i> |
| 69. MARINO MORETTI | <i>Il libro dei miei amici.</i> |
| 70. LUIGI BARTOLINI | <i>Le acque del Basento.</i> |
| 71. GIANNA MANZINI | <i>Arca di Noè.</i> |
| 72. ANNA BANTI | <i>Corte Savella.</i> |
| 73. IGNAZIO SILONE | <i>La volpe e le camelie.</i> |
| 74. VASCO PRATOLINI | <i>Lo scialo.</i> |
| 75. DINO BUZZATI | <i>Il grande ritratto.</i> |
| 76. GUGLIELMO PETRONI | <i>Il mondo è una prigione.</i> |
| 77. ARTURO LORIA | <i>Il compagno dormente.</i> |
| 78. SAVERIO STRATI | <i>Mani vuote.</i> |
| 79. VASCO PRATOLINI | <i>Il quartiere.</i> |
| 80. MARIO SOLDATI | <i>I racconti.</i> |
| 81. GIOVANNI ARPINO | <i>Un delitto d'onore.</i> |
| 82. GIANNA MANZINI | <i>Un'altra cosa.</i> |
| 83. ARTURO LORIA | <i>Fannias Ventosca.</i> |
| 84. ANNA BANTI | <i>La casa piccola.</i> |
| 85. VASCO PRATOLINI | <i>Le ragazze di Sanfrediano.</i> |
| 86. MARIO SOLDATI | <i>A cena col commendatore.</i> |
| 87. GUGLIELMO PETRONI | <i>La casa si muove.</i> |
| 88. MARIO SOLDATI | <i>Le Lettere da Capri.</i> |
| 89. ENRICO EMANUELLI | <i>Settimana nera.</i> |
| 90. DOMENICO REA | <i>Il re e il lustrascarpe.</i> |
| 91. IGNAZIO SILONE | <i>Il seme sotto la neve.</i> |
| 92. SILVIO D'AMICO | <i>Le finestre di piazza Navona.</i> |
| 93. LUIGI BARTOLINI | <i>Passeggiata con la ragazza.</i> |

L'abitazione 18, 117,
202, 228,

Memori 39

La poetica
(e critica)
una delimitazione
40,

Moi existiamo
206 = 37

L'orione
malgre il soggetto
restato inalterato
l'intensità fra i due =
il rapporto de la foto
5 pr - a tra noi no
buon valore = 144 + 145

Le deflagrazione
due icando 238

Le ripetute
bene di icando
l'abitazione, sopra la
bute de l'obbo de
dici nudo = anti romani
non come di fradi
C.A.T. " 129

Il sistema
obbe come
fluvio 178/180;

qui - peripeto

"trattato a
piccolo" 9, 14, 43, 80, 128, 131,

L'io e la regione 22

Il rapporto / 136

L'esperienza 24

numeri ripetuti 29

I momenti:

del io permanente 242

Il tempo prodotto 29

L'oblio
nell'offensione
annua alla
notturna = 131,

L'oblio { 35, 37,
47, 64,
109, 128, 130,
159, 160, 166,
202

Il bisogno
dell'oblio 126

Le fasi con
affiezione morale 179

Positi / funzionali

Positive 76, 78,
232
233

9, 13, 16, 23, 24, 31, 32, 33, 34, 37, 38.

25, 28, 81, 87, 88, 110, 117, 123, 128, 142,

167, 173, 177, 182, 185, 184

200, 215

222, 224, 232, 237,

238, 239,

Vinici a 205

Sp. cuore / 240
m. tato

La verità e le vite 185

tutto prima,
tutto si consuma = 241,

Piobitti 196

Sainte-Beuve 139

Mur. n.
Saint Simon 156

Roman 224

Promt morali = 169

Le vicin 195

MARCEL PROUST

Alla ricerca del tempo perduto

IL TEMPO RITROVATO

Traduzione di Giorgio Caproni



ARNOLDO MONDADORI EDITORE

> Le guerre con "conclusioni"
Ma "reclute"

> E' alto, incommensurabile, ma,
di meno alla em, a' ornate con
esempio (na f. 50)

> Siccome e' la guerra e' che
Suona " = 60, 61, (240)

> L'ultimo rotto nel 1914
chiaro a' nesso epico il
congresso

> Il linguaggio a' guerra e'
servizio che frontismo = 156,

> In proposito (ma, fondo) " Il
tempo a' Trovato e' definitivamente
Voluto = se mi chiedo in' face.
Le Redditi nuove in guerra ---

> L'ultimo tomo e' tutto in ipotesi. E' come
mi, alle fin alla Tomina, che si restano
a' vedere l'ovvio, a' volta

Il primo volume Tomo e' come il secondo
(203) Il secondo volume e' come il primo (231)

nel

INDICE

- 9 I Tansonville
- 35 II Il signor di Charlus durante la guerra;
sue opinioni, suoi piaceri.
- 153 III Un ricevimento dalla principessa
di Guermantes

Uno
nessuno
centomila } 350
} 329

Un universo
tanto da ridisegnare = 330,

Le merloni 76, 78

Principe
informale
principe occasionale
76, 28,

Principe informale 329

L'oulyah - 64-68
Principe occasionale 102, 104
132, 1

"Impersonalismo"
175, 177,

Le ille = 204

Il mio idealismo 204, 205,
207, 209,

Il "collaboratore" 190

Una, un'anno, 50
antonomasia 329

Una "contemplazione"
> dell' "emancipazione"
con "173"

→ Una "diario"
& "diario" 143

L' "di Torino" - 62,

→ Le "diario"
"diario" 143

Le "diario"
"diario" 88

Di un "diario"
"diario" 153

Una "diario"
"diario" =
"diario"
"diario"
"diario"
"diario"
169

QUESTO VOLUME È STATO IMPRESSO
NEL MESE DI DICEMBRE DELL'ANNO MCMLXII
NELLE OFFICINE GRAFICHE VERONESI
DELL'EDITORE ARNOLDO MONDADORI



STAMPATO IN ITALIA - PRINTED IN ITALY

7990 - BOS

Le "diario"
"diario" 186

[Bryson, 158, 167, 170, 177, 192, 219,
256, 317,

Il Sans 180, 181
La Brysonne = 191,

Le nome = 228, 324,

Le boeria
dell'incompamibile
236

Il motto
e la medaglia
154, 170, (185),

Provi
autologo -
autologo 309

L'amicizia è
una similitudine = 172,

Lo scrittore con l'istitutore 186

La fessura di "realismo" 186, 187,

↓ ci mal
206 ad, 261

Le gemmonom: 248, [243], 257,

↓ complement
format nei
sappi formi
sunt 248, 257, 224,
280, 286
(316)

↓ vicini
di vite = 252

→ Le valigie
due mesi
29, 176;

Pront
autohopos

318
162, 164
194, 196
192 202
205
276
318, 322
324

Le lettura 30
206

Pront
monalite = 90,
126, 132, 135,
136

Se il prono
non minore = 330

→ Basso
di l'altre
132

230 (in monalite
ne monalite
minore)

236
238
243, 244
259, 270
286 (de Berni)

296
144
205, 320

28 38, 79, 97, 137, 148, 155, 156,
160, 164, 124, 175, 177, 178, 181,
 182, 184, 186, 187, 188, 190, 192, 195, 199, 203,
206, 223, 226, 242, (247), 262, 225,
 279, 301, 318, 328,

↓
 268
 305
 160

Le cartello
 nel piano
 128

Le cartelle,
 a inc. colonna 32

Sturmon 27
 finite Banca 154

Le doppie 115

1 fine 55

N. bolchini
 155

Le "Tome
 a' orario" 178
 (185)

Capita finmetico = 318,