

TRA FILOSOFIA E PITTURA: GIORGIO DE CHIRICO E LA REALTÀ PROFANATA

Riccardo Dottori

È indubbio che tutta l'opera pittorica del *Pictor Optimus*, di Giorgio de Chirico, è inseparabile dal suo talento filosofico. Questo vale in realtà per ogni grande artista, ma in modo particolare per de Chirico: non ci sarebbe stata una Metafisica in pittura senza un talento filosofico. Possiamo certamente dire che una disposizione naturale per la filosofia, cioè per porsi le domande fondamentali dell'esistenza, sia presente in ogni uomo; ma questa disposizione isterilisce e si perde senza un interesse personale che spinga a coltivarla. Perché questo avvenga è necessario, come per ogni cultura o cultura, che siano date le condizioni naturali in cui questa coltivazione possa avvenire. Per de Chirico tutte queste condizioni erano date, e cioè la sua disposizione personale, ovvero un vero e proprio talento, un interesse profondo che coltivò fin dalla prima giovinezza, e le condizioni naturali in cui poté coltivarlo, e cioè prima la Grecia in cui era nato e cresciuto, e in cui si era nutrito della lingua greca, del mito, delle origini della tradizione culturale dell'Occidente, poi l'Italia e la sua tradizione letteraria, quindi la Germania, nei tre anni di studi all'Accademia di Belle Arti di Monaco di Baviera, con il perfezionamento del tedesco e la conoscenza delle opere di Schopenhauer e Nietzsche. Queste conoscenze, che egli mostra di avere nei suoi primi scritti di Parigi, nelle *Méditations d'un peintre*, e negli altri manoscritti degli anni 1912-1913¹, come negli scritti immediatamente successivi, in cui più direttamente chiama in causa Schopenhauer e Nietzsche, Eraclito, Platone, Plotino e Kant², ci dimostrano che in lui si dettero tutte le condizioni di cui abbisogna il talento filosofico per essere sviluppato, e che egli sviluppò soprattutto nelle opere della sua pittura metafisica, con la tematizzazione del senso del tempo che precorre Bergson e Heidegger, e dello spazio, che è parallela alle discussioni sollevate dalle geometrie non euclidee. Anche la loro stretta connessione, dimostrata allora in fisica dalla teoria della relatività di Einstein, non deve essere stata sconosciuta a de Chirico, mentre in

¹ Questi manoscritti sono stati nuovamente pubblicati nell'ambito di un'edizione generale delle opere sotto la direzione di Achille Bonito Oliva, di cui è uscito il primo volume. Cfr. G. de Chirico, *Scritti/1. Romanzi e scritti critici e teorici 1911-1945*, a cura di A. Cortellessa, Bompiani, Milano 2008; i testi in questione sono stati editi nella lingua originale, di cui però è stata pubblicata la traduzione nell'apparato critico; citeremo sempre questa edizione con il numero di pagina della lingua originale, poi la traduzione italiana.

² A Kant dedica in questi manoscritti di Parigi una bellissima poesia, che si trova nei manoscritti Paulhan, cfr. G. de Chirico, *Scritti/1...*, cit., p. 658; tr. it. a cura di V. Magrelli, «Metafisica. Quaderni della Fondazione Giorgio de Isa de Chirico», n. 9/10, 2011, pp. 225-226 e che vale la pena di citare. Dopo una premessa in cui si racconta che il giorno in cui Kant morì sullo zenith si levò un vapore leggero sul cielo azzurro, e un soldato guardandolo disse "vedete, è l'anima di Kant che se ne vola in cielo", la poesia recita così: "Guardavo verso te nel cielo blu/ Nel cielo blu dove il tuo volo svanisce/ Adesso resto solo nel vortice./ Per consolarmi ho la tua parola, ho il tuo libro per consolarmi./ Grazie a te, cerco di animare per me la solitudine,/ Grazie alle tue parole così piene che risuonano nella mia anima/ Poiché tutti coloro che mi circondano mi sono estranei./ Il mondo mi è deserto e la vita lunga." Poesia che mostra di conoscere il passo alla fine della *Critica* in cui si dice che le due cose che colpiscono di più la sua immaginazione sono "il cielo stellato sopra di me e la legge morale dentro di me".

metafisica quel che egli conosceva era solo la profonda critica mossale da Schopenhauer e Nietzsche, che egli tematizzò e superò poi con le sue opere pittoriche e i suoi scritti.

Abbiamo già mostrato in diversi lavori come questa filosofia che si manifesta in pittura sia strettamente legata, oltre che alle condizioni culturali originarie in cui poté svilupparsi, allo spirito della propria epoca, e più propriamente a quella atmosfera spirituale dominante in Europa per tutta la prima metà del Ventesimo secolo, che è segnata dal successo delle opere di Schopenhauer e Nietzsche, dal *Tramonto dell'Occidente* di Oswald Spengler e da *Gli ultimi giorni dell'umanità* di Karl Kraus, quindi da malinconia, inquietudine, spaesamento, dato dalle nuove possibilità di viaggiare e dal diffondersi dei nuovi mezzi di comunicazione di massa, dalla messa in discussione delle tradizionali certezze, che sfociò dal punto di vista artistico nell'opera delle avanguardie, e da quello politico nell'immane conflitto della Grande Guerra. Questa guerra non finì con il 1919: i conflitti rimasero irrisolti e l'atmosfera spirituale non cambiò, e portò al nuovo conflitto mondiale, l'immane tragedia materiale e spirituale che mutò definitivamente il volto dell'Europa; come molti storici riconoscono, si trattò in fondo di una nuova guerra dei Trent'anni. Ora, proprio nel punto culminante di questa guerra, tra il 1941 e 1943, abbiamo un significativo scritto di de Chirico, *La realtà profanata*, che è stato pubblicato subito dopo la fine della guerra nella raccolta di saggi *Commedia dell'arte moderna*³; questo scritto è preceduto da un altro, anch'esso interessante, dal titolo *Metafisica della danza*, e seguito da un altro ancora importante, il *Discorso sulla mentalità*, che possiamo dire formi assieme ai primi due una vera trilogia, in cui si dispiega in tutta la sua grandezza il suo talento filosofico, che precorre non solo le analisi metafisiche e metacritiche di Heidegger, ma anche la filosofia ermeneutica di Hans Georg Gadamer.

La metafisica della danza

Vogliamo iniziare con l'esame del primo scritto, *Metafisica della danza*, perché questo ci dà una idea di che cosa de Chirico intendesse originariamente con "metafisica". Così inizia questo primo scritto:

Il giorno in cui il primo uomo danzò fu il giorno della prima rivolta; della rivolta dell'umanità contro il suo destino di essere mortale. Fu la rivolta contro il tempo che scorre, lentamente o presto, ma implacabilmente. Le rivolte sono fatte dall'uomo sempre per scopi effimeri ed anche quella rivolta non serviva in fondo che a dargli l'illusione di domare il tempo. [...] In seguito l'uomo si montò la testa e danzando credette di appartenere non solo alla terra, ma all'universo intero, poiché ebbe la rivelazione di poter esistere toccando appena la terra con la punta dei piedi e finalmente la gioia di staccarsi da terra, evidentemente solo per frammenti di secondo, ma pure di staccarsi. In questo modo l'uomo ha conosciuto il sentimento cosmico della danza. Ecco la causa per cui il culto religioso è nato dalla danza e presso molti popoli primitivi consisteva nell'esecuzione di danze religiose eseguite dai preti e dai fedeli.⁴

³ G. de Chirico, I. Far, *Commedia dell'arte moderna*, Roma, Traguardi-Nuove Edizioni Italiane 1945 (finito di stampare il 3 luglio).

⁴ G. de Chirico, *Scritti/1...*, cit., p. 544.

In quella forma d'arte che è la danza si manifesterebbe dunque l'intenzione dell'uomo di staccarsi dalla terra, di perdere quasi la propria terrestrità e di raggiungere il divino, di dettare la legge, cioè il ritmo al tempo, e divenire un semidio. Potremmo essere tentati di pensare che questo voglia dire raggiungere la vera realtà, la realtà metafisica, che a questo punto non solo ci è mostrata, ma che è creata da e con la danza. Ma de Chirico non ci dice proprio questo. Afferma invece che l'uomo ha conosciuto il sentimento cosmico della danza. Certo egli è divenuto meno terrestre dell'uomo che non danza e che non fa arte e religione, ma questo non lo eleva tanto al di sopra della realtà terrestre, quanto piuttosto lo unisce a essa, poiché il sentimento che egli prova con la danza è quello della unione cosmica. Il dominio che può avere su di essa e sul suo stesso essere fisico, con tutto il duro lavoro di esercizi e fatiche che comporta, può farlo sentire un semidio, "un semidio che ha domato il tempo e che possiede una tale padronanza del suo corpo da renderlo quasi irreali per quelli che lo guardano"⁵. Ma tale irrealtà è la realtà metafisica, la realtà in quanto tale, o piuttosto semplicemente la realtà del sentimento cosmico, irreali per coloro che non sanno elevarsi attraverso l'arte, in questo caso la danza? Certo la realtà in quanto realtà è per Aristotele l'oggetto della scienza prima, che sarà chiamata 'metafisica', e poiché de Chirico sta parlando della metafisica della danza, potremmo pensare che l'irrealtà che viene rappresentata dalla danza sia non la realtà terrestre, ma la realtà in quanto realtà. Tuttavia questo vale naturalmente per un filosofo metafisico, che sa o pretende di sapere che cosa sia la realtà in quanto tale, e non per un artista metafisico: la realtà che si eleva al di sopra della realtà terrestre è per lui la realtà dell'arte, che l'artista non contempla, ma pone in atto. Così il sentimento cosmico che egli non solo sente, ma pone in atto con l'arte, produce la realtà dell'arte, che è irreali rispetto alla realtà terrestre. Che cosa sarebbe invece la realtà in quanto realtà? Forse quella che chiamiamo la realtà trascendente, la realtà divina?

Questa naturalmente non sarebbe la realtà prodotta dall'arte, e forse neanche raggiunta dall'arte; infatti per de Chirico il danzatore, dopo tutti gli sforzi fatti per acquistare la piena padronanza del proprio fisico e la libertà dei movimenti, nel momento stesso in cui supera la legge di gravità si sente poi richiamato a terra; certo, egli gode di un piacere che non è né materiale, né spirituale, ma è qualcosa di più, è la sensazione dell'uomo di sentirsi unito all'universo. E tuttavia non si tratta né della semplice unione con la terra, né dell'unione con il cielo. Ma leggiamo di nuovo de Chirico:

Per il danzatore, di cui il peso del corpo è inesistente quando egli danza, non vi è più effettivamente una barriera tra la terra ed il paradiso, non vi è che la coscienza cosmica dell'universo che lo libera dal sentirsi uomo. Il suono della musica guida il danzatore; egli gode della musica e la capisce assolutamente e completamente con tutte le sue fibre, poiché la musica è lui. Egli si identifica nella musica, poiché è lui che l'esprime, la rende visibile e plastica. [...] Ma quello che ha dimenticato sono i sentimenti umani, cioè gli istinti, le sensazioni, i pensieri della sua natura umana. [...] I movimenti imposti dalla coreografia si legano, si fondono con la musica e diventano spontanei; la danza scaturisce dalla musica ed a colui che danza la memoria non è più necessaria.⁶

⁵ *Ibidem*.

⁶ *Ibid.*, p. 546.

Nella “voluttà cosmica” di cui gode il danzatore identificandosi con la musica, e traducendola nelle forme plastiche del proprio movimento, si produce l'irrealtà dell'arte, che si costituisce poi come una sua propria realtà o forse dovremmo dire ‘*yper-realtà*’ dell'arte. La coscienza e la voluttà cosmica dell'artista trascendono nel loro fare la realtà terrestre; questa trascendenza sulla terra produce, come dirà poi lo stesso Heidegger, un mondo, che è il mondo dell'arte; ma se ora chiedessimo che cosa sia questo mondo che è la realtà o *yper-realtà* dell'arte, e in che rapporto sta alla realtà in quanto realtà, che è ciò che la metafisica ha sempre domandato a partire da Aristotele, sembreremmo mettere in difficoltà de Chirico. Infatti la realtà che costituisce il mondo della coscienza artistica come coscienza cosmica sembra non avere né la sussistenza della realtà divina, né la finitezza della realtà terrestre. Di quale metafisica della danza possiamo allora parlare, e di quale trascendenza?

Dietro quanto sta sviluppando de Chirico troviamo però una ben nota metafisica ottocentesca che ha i suoi due esponenti di rilievo in Hegel e Schopenhauer (sebbene essi siano stati molto in contrasto tra di loro), che è basata sulla metafisica platonica delle idee. Secondo questa concezione la vera realtà, la realtà o l'ente in quanto tale, come dirà Aristotele, è la realtà delle idee, o semplicemente dell'Idea; questo viene tenuto essenzialmente fermo da Hegel. Per Schopenhauer la realtà in quanto tale è la Volontà, ma la stessa non può basarsi, nella sua radice ultima, che sulle idee. Di contro alla realtà dell'idea sta la verità dell'essere sensibile, terrestre, che è solo realtà fenomenica, l'apparire finito, e perciò mutevole e precario dell'Idea. Pertanto solo la conoscenza dell'Idea ci dà la conoscenza della vera realtà, il resto non è che conoscenza fenomenica, apparente, di quella che non è che una realtà mutevole e precaria. Per Hegel alla conoscenza dell'Idea o delle idee si arriva attraverso il pensare, e a un grado più elevato dello spirito, attraverso l'arte, che è l'apparire dell'Idea; secondo Schopenhauer invece, per il quale la vera realtà, la cosa in sé, è la Volontà, rispetto a cui le idee costituiscono il lato della rappresentazione, si arriva essenzialmente solo tramite il linguaggio stesso della Volontà, quel linguaggio che è la musica. Mentre però per Schopenhauer lo scopo dell'arte, e della musica che è la sua forma più alta, è quello di liberarci della Volontà, scopo che però non riesce a realizzare, poiché è solo un quietivo della Volontà e dovrà pertanto passare nella forma superiore della religione o della ascesi, per Hegel l'arte in quanto intuizione dell'Idea è fondamentalmente la stessa cosa della religione, che è rappresentazione dell'Idea: in entrambi i casi si tratta di una manifestazione della verità dell'essere, o dell'idea; così alla fine a nostro modo di vedere de Chirico è più vicino a Hegel che a Schopenhauer, come ora mostreremo.

Hegel, nell'introduzione alla sua *Scienza della logica*, sosteneva che questa scienza pensa i pensieri divini, le idee, prima della creazione del mondo: così anche de Chirico stesso sostiene, non sappiamo se con conoscenza o meno del passo hegeliano, che “la musica nella sua essenza rappresenta le idee della creazione, le idee non realizzate nella materia”⁷; ma anche se la musica ci trascina in questo sentimento cosmico, è poi fondamentalmente la danza che riesce a tradurlo in forme plastiche; e a questo proposito aggiunge ancora – e questo è proprietà del pensiero di Hegel:

⁷ *Ibid.*, p. 547.

Le idee concepite dallo Spirito del mondo il primo giorno del tempo erano destinate ad annunciarsi per mezzo del suono ed empire l'universo. [...] In seguito la decisione capitale è presa. L'idea della creazione crea le altre idee, così nascono tutte le idee: quella delle piante, delle pietre, dei monti, dei fiumi, dei laghi, dei mari, degli istinti, degli animali, ed infine degli uomini. [...] Così le idee, che sono le cose, tra tutte le altre, le più sublimi e più pure, s'impossessano del danzatore per mezzo dei suoni della musica.

Anche se de Chirico attinge qui non direttamente al pensiero di Hegel, che è un pensiero neo-platonico, ma a quello di Schopenhauer, la vicinanza con il pensiero di Hegel è sorprendente. Perché? Perché la danza nella sua identità con la musica attinge direttamente alle idee della creazione prima che queste idee passino nella realtà del mondo, nella loro materialità e terrestrità. In tal senso Hegel e de Chirico sarebbero d'accordo. Per il modo di pensare neoplatonico di Hegel, infatti, abbiamo accesso alla realtà metafisica delle idee attraverso il nostro puro pensare, il nostro *Logos*, che è pur sempre unito al *Logos* divino, tanto che una *Scienza della logica*, come scienza del pensare puro, può cogliere con questo pensare l'idea divina, che è la struttura della realtà in quanto tale, prima che l'idea passi nelle forme della natura e ritorni in sé nella forma della realtà spirituale.⁸ Infatti, se la musica riesce a trascinarci nel sentimento cosmico, è poi la danza a tradurre questo sentimento in forme plastiche, cioè a renderlo visibile e manifestare con ciò le idee della creazione; cosa che per de Chirico è essenzialmente importante perché, come egli stesso scrive nel 1912 a Parigi, "la musica non riesce ad esprimere il *nec plus ultra* delle sensazioni"⁹, e questo sarà il motivo per cui abbandonerà la musica, che aveva precedentemente esercitato assieme a suo fratello Andrea, in arte poi Alberto Savinio. L'autentica realtà metafisica, il divenire-mondo dell'arte, non si ha con la musica, con il solo sentimento, ma con la visione e perciò con la danza e la pittura.

Certo dobbiamo anche dire che questo pensare resta naturalmente in parte nell'ambito della teoria della metafisica tradizionale, quella che già Nietzsche vuole distruggere, appellandosi alla sensibilità di contro all'intelletto, ma sappiamo anche, e possiamo anche constatare, come de Chirico segua poi Nietzsche nel rifiuto della logica nel suo significato comune, che non è però quella di Hegel. La logica di cui parla qui de Chirico è quella che connette tra loro le realtà terrestri, la logica del pensiero che organizza l'esperienza, e non la Logica di Hegel che pensa le idee prima della creazione del mondo, e che quindi è essa stessa una metafisica; così anche de Chirico, come Hegel, rifiuta la logica comune per fare spazio a una concezione metafisica della realtà basata sull'idea, alla 'realtà' dell'idea che è l'oggetto della contemplazione e creazione artistica, anche se la realtà metafisica a cui si ha

⁸ Cfr. G.W.F. Hegel, *Werke*, 20 voll., Suhrkamp, Frankfurt a./M. 1970, vol. 5: *Wissenschaft der Logik*, p. 44; tr. it. *Scienza della logica*, a cura di A. Moni, 1924-1925, rev. della trad. e nota introduttiva di C. Cesa, Laterza, Roma-Bari 1974, 10^a rist. 2011, p. 31: "La logica perciò da intendere come il sistema della ragione pura, come il regno del puro pensiero. Questo regno è la verità, com'essa è in sé e per sé senza velo. Ci si può esprimere così, che questo contenuto è l'esposizione di Dio, com'egli è nella sua eterna essenza prima della creazione della natura e di uno spirito finito." Inoltre, a p. 32 Hegel aggiunge: "bisogna mettere da parte l'opinione, come se la verità dovesse essere qualcosa di palpabile. Una tale palpabilità viene introdotta perfino nelle idee platoniche, che son nel pensiero di Dio, quasi che fossero cose esistenti, ma in un altro mondo o regione, fuor del quale si trovi il mondo della realtà, con una sostanzialità diversa da quelle idee, e reale solo per questa diversità. L'idea platonica non è altro che l'universale, o più determinatamente il concetto dell'oggetto. Solo nel suo concetto qualcosa ha realtà; in quanto è diverso dal suo concetto, cessa di essere reale, ed è un che di nullo."

⁹ Cfr. *Méditations d'un peintre*, in G. de Chirico, *Scritti/1...*, cit., p. 650, tr. it. p. 989.

accesso nella estetica metafisica e che è poi il prodotto della sua poetica metafisica, sembra non essere dischiusa dal pensiero, ma dal sentire e dalla visione dell'arte. Magritte ha spesso raccontato che nel 1924 quando vide una riproduzione in bianco e nero del dipinto *Le chant d'amour* pianse dicendo in quel momento "di aver visto il pensiero"; naturalmente si tratta del pensiero metafisico, che porta sulla realtà in quanto realtà, cioè sulla realtà dell'Idea, non accessibile ad altri che all'artista filosofo, che la pittura riesce a rendere visibile, così come la danza riesce a tradurla in forme plastiche.

La danza infatti scaturisce dalla musica, e a colui che danza la memoria non è più necessaria, e così pure non è più necessaria la logica, che egli aveva fin dai suoi primi scritti bandito dal mondo dell'arte, e soprattutto dall'arte metafisica. Distinguendo infatti la danza o il balletto dalla pantomima de Chirico può concludere che "la pantomima è una cosa concreta, mentre la danza è un fenomeno astratto, non avente nulla a che fare con gli atti e i sentimenti che appartengono alla ragione e alla logica degli uomini", e da ultimo che "in fondo le tendenze moderne, nel balletto, con i loro sistemi pantomimici, hanno assolutamente provato che lo spirito moderno, malgrado il suo pronunciato debole per 'l'alta spiritualità' e la 'metafisica', non ha capito nulla della metafisica della danza, non ha sentito l'essenza essenzialmente astratta della danza, che è completamente fuori dalla logica umana"¹⁰.

Che cosa è metafisica?

Al tempo di questi scritti la terribile 'realtà' della guerra spinge de Chirico a confrontarsi con quella realtà umana, o troppo umana, come anch'egli la chiama con Nietzsche, che sta di contro all'Idea, e di cui l'Idea costituisce sia la base, che il fine. Questa realtà metafisica gli appare una realtà profanata, se non perduta. È interessante pertanto paragonare quel che viene svolto in questo scritto di de Chirico, *La realtà profanata*, con la critica alla metafisica mossa da Heidegger nella sua Prolusione, o Lezione inaugurale della sua cattedra di Friburgo del 1929, il cui titolo era *Che cosa è metafisica?*, a cui fece seguire una Postfazione nella quarta edizione, proprio nel 1943, l'anno in cui all'incirca de Chirico scrive il suo saggio, e una Introduzione nel 1949, in occasione della quinta edizione.¹¹ Cominciamo dunque dalla esposizione del pensiero di Heidegger.

La sua Prolusione a Friburgo veniva tenuta due anni dopo la pubblicazione di *Essere e tempo*, la sua opera fondamentale, il cui tema era conforme alla domanda sull'essere in quanto essere della metafisica classica, e in cui veniva tentata una nuova via o una nuova impostazione della domanda, una nuova ontologia fondamentale che partiva dall'esserci dell'uomo come essere-nel-mondo, cioè nel suo essere gettato nello spazio e nel tempo, ove questo essere gettato trovava il suo contraccol-

¹⁰ *Ibid.*, p. 550.

¹¹ Citeremo questi scritti secondo l'edizione apparsa quando Heidegger era ancora vivente, e quindi visionata da lui stesso. M. Heidegger, *Wegmarken*, Vittorio Klostermann, Francoforte 1967. Si tratta in realtà di una raccolta di diversi scritti, non solo di quelli citati, ma che sviluppano comunque un orientamento di pensiero comune, il pensiero del secondo Heidegger, o dello Heidegger dopo la Kehre, il *tornante* del suo pensiero, come lo ha chiamato Gadamer. Tutti gli scritti sono editi secondo l'ordine cronologico in cui sono apparsi, perciò abbiamo anzitutto la Prolusione, *Che cosa è metafisica?*, poi dopo *Vom Wesen des Grundes, Dell'essenza del fondamento*, e *Vom Wesen der Wahrheit, Dell'essenza della verità*, abbiamo il *Nachwort zu: "Was ist Metaphysik?"*, la *Postfazione a che cosa è metafisica*, e infine, dopo i due importanti scritti *Platonos Lehre von der Wahrheit, La dottrina platonica della verità* e *Brief über den Humanismus, Lettera sull'Umanesimo*, abbiamo la *Einleitung zu Was ist Metaphysik (Introduzione a che cos'è Metaphysica)*, tr. it. *Segnavia*, a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano 1987.

po nel progetto, nella temporalità intesa come storicità; così la temporalità dell'esser-ci nell'uomo, il fondamento in base a cui veniva impostata la questione dell'essere, diveniva anche la risposta allora solo accennata, ovvero il tempo come senso dell'essere. Ma Heidegger non pubblicò che un terzo di quanto si era proposto; la vera discussione del senso dell'essere sulla base della critica ad Aristotele non fu più pubblicata. La critica alla metafisica occidentale basata sul pensiero greco, Platone e Aristotele, veniva reimpostata nella domanda che costituiva anche il titolo della sua Prolusione: *Che cosa è metafisica?*

Il punto di vista in cui si poneva la questione del senso dell'essere non era più il tempo, ma il nulla; la critica del pensiero greco era per Heidegger così compiuta con il ritorno a Parmenide, l'inizio della filosofia occidentale (che ne costituiva anche la fine). Il pensiero occidentale, con Platone e Aristotele per primi, aveva poi preso un'altra via, nella quale si era obliata l'originaria verità dell'essere così che l'essere restava essenzialmente nascosto. Perso il senso del principio di Parmenide, "l'essere è, il non essere non è", e quindi il senso originario dell'essere rispetto al nulla, l'essere veniva semplicemente scambiato con l'ente intramondano, e ciò che ne usciva vittorioso era il nulla. Se la verità dell'essere come fondamento viene scambiata con la verità dell'ente intramondano, essa viene ridotta semplicemente alla certezza che l'uomo moderno ricerca attraverso la scienza; in tal modo l'ente viene abbassato alla mera strumentalità tecnica, abbandonato alla presa di possesso del soggetto, alla Soggettività assoluta del pensiero moderno, che si manifesta come volontà di sapere assoluto in Hegel e volontà di volere, volontà assoluta in Nietzsche. L'epilogo di tutto questo è il nichilismo. In tal modo viene però obliato, nella certezza di sé da parte del soggetto, non soltanto l'essere, ma anche il nulla. Il soggetto umano, l'uomo, diviene "il luogotenente del nulla". Per sfuggire al nulla bisogna averlo presente di fronte a noi, e questo non può avvenire attraverso il pensare metafisico, che dovrebbe scoprire l'essenza del nulla, così come scopre l'essenza dell'essere: la questione della metafisica, dell'essere in quanto essere, è la questione della definizione dell'essenza, del "che cosa è", e questa questione non si può porre né per l'essere, né per il nulla; questo si mostra nel modo più chiaro per il pensiero del nulla, che rispondendo alla domanda sul "che cosa esso è", dovrebbe renderlo non più nulla, ma qualche cosa. Il nulla ci si manifesta piuttosto nell'angoscia, lo stato d'animo in cui il mondo e il tutto dell'ente scompaiono di fronte a noi. Tutto ciò comporta però uno scacco del pensare e del principio di identità, uno scacco della logica, e questo ci dovrebbe far ritornare a un pensare essenziale che non sia più quello della antica metafisica, ma un pensare oltre la logica, in cui ci appare di nuovo nella Non-latenza (*Unverborgenheit*) l'essere obliato¹², e con esso il nulla, anch'esso nascosto alla logica e al nostro pensare, pur se a essa intrinseco. Si tratta forse di un apparire che è quello che de Chirico chiama la 'rivelazione', in cui il mondo ci appare come completamente altro, in un aspetto inaudito e strano?

L'impianto dei primi quadri metafisici di de Chirico sembra essere l'esatta anticipazione di quello che Heidegger ci descrive nella Prolusione di cui parliamo: il mondo, o la scena del quadro, ci appa-

¹² Questa dialettica di *Unverborgenheit*, Non-latenza, come verità, *Αληθεια*, e *Verborgenheit*, latenza, *ληθη*, ascosità, occultamento dell'essere, come pure quella tra la *Seinsvergessenheit*, oblio dell'essere, e pensiero rimemorante (*Andenken*) viene svolta in *Einleitung zu Was ist Metaphysik?*, in M. Heidegger, *Wegmarken*, cit., pp. 196-201; tr. it., cit., pp. 318-324, e infine la conclusione dello stesso scritto.

re in una luce irreal, che non corrisponde alla luce solare, come ci dice il rapporto tra l'ora segnata dall'orologio e le ombre lanciate dagli edifici o da figure sottilissime e minute che appaiono sullo sfondo; quest'ultimo è diviso tramite un muretto o una siepe da un cielo completamente buio, non un cielo in realtà, ma il vuoto dello spazio cosmico, o la presenza del nulla. L'esile figura introversa che troviamo in primo piano ha di fronte a sé una fontana che ha molto spesso la forma trapezoidale, l'immagine del sarcofago, e il suo sguardo rivolto in se stesso è la stessa immagine della riflessione sul mistero dell'essere, segnata dalla malinconia o dall'angoscia di fronte al nulla. Le piazze d'Italia o le stazioni accuratamente disegnate secondo la prospettiva rinascimentale, a volte volutamente falsata, sono prive di ogni riferimento reale e spesso quasi in contraddizione con se stesse; la dominante del colore è un leggero ocrea che finisce molto spesso nell'ombra scura ed è appena contrastato dal bianco degli edifici o dal rosso dietro le volte, per dare meglio l'impressione di quinte teatrali. Ma non c'è spettacolo che venga rappresentato su questa scena, se non quello della scena stessa, quello dell'assenza umana o della muta presenza della malinconia che si materializza nella statua di Arianna posta nel mezzo della piazza, e quello dei rapporti di misura delle linee, delle superfici e dei volumi sapientemente calcolati, che sono là a far da contrasto al vuoto nulla dello spazio cosmico. E tuttavia, non si tratta forse di un superiore apparire della realtà, perché trascende appunto il regno della logica comune? Perché ci trasporta in un regno di verità in cui ci si svela il mistero del nostro esserci, l'autentico rapporto dell'essere e del nulla, in cui solamente prende senso l'ente in quanto tale, in quella trascendenza dell'esserci autentico che il filosofo sa pensare, ma solo l'artista sa rappresentare?

Heidegger sembra parlare proprio come de Chirico disegna, e sembra dire quello che egli rappresenta: la trascendenza è l'oltrepassamento dell'ente nel suo tutto, da parte dell'uomo che si mantiene nel nulla (*Hingehaltenheit in das Nichts*). Questa trascendenza è la metafisica; Heidegger usa proprio come de Chirico, in proposito, l'espressione greca: *τα μετα τα φυσικα*.¹³ Come de Chirico, anche Heidegger afferma che questo andare al di là della fisica, cioè dell'ente in quanto tale o della realtà, non può significare un andare al di là della 'materia' fisica, quanto piuttosto lasciare che si sveli il vero essere dell'ente, la vera realtà dell'ente; per de Chirico è in pittura che si svela la perfezione o la bellezza della materia, intesa non nel senso semplicemente fisico, ma nel senso dell'arte, che insieme a questa bellezza ci rivela una realtà sconosciuta e strana. Ma questa trascendenza è possibile solo sulla base del pensiero del nulla, che sorge nell'angoscia, e dalla angosciosa domanda della metafisica: perché c'è l'ente piuttosto che il nulla? Solo sulla base di questa domanda è possibile per Heidegger scoprire il vero senso dell'essere, o la verità dell'essere, in base alla quale possiamo comprendere autenticamente l'ente e possiamo fare scienza, senza portarlo all'annientamento della pura strumentalità. Per de Chirico è in base a questa trascendenza che è possibile fare arte, ovvero questa trascendenza si svela nella irrealtà o yper-realtà dell'arte, che appartiene alla realtà spirituale e appare al pittore nella "rivelazione". In che rapporto sta questa rivelazione dell'artista con la verità dell'essere, e dell'essere dell'ente? Si tratta della stessa cosa, o no? È quanto dobbiamo ora vedere.

¹³ Cfr. M. Heidegger, *Was ist Metaphysik?*, *ibid.*, p. 17; de Chirico la usa in *Noi metafisici*, articolo apparso in «Cronache d'attualità», Roma, 15 febbraio 1919. Cfr. l'edizione degli *Scritti/1...*, cit., p. 275.

Costitutiva della verità dell'essere è per Heidegger la sua finitezza, o il fatto che l'essere è finito, il che ha sollevato un mare di discussioni sull'ateismo di Heidegger, sulla morte di Dio, come morte del Dio della metafisica tradizionale. Ma che l'essere sia finito significa per Heidegger che la verità dell'essere si manifesta all'esserci dell'uomo solo sulla base del nulla; se Dio fosse l'essere come assoluto, sarebbe limitato dal nulla al quale si deve rapportare nella creazione del mondo; bisogna pertanto ammettere che il nulla si manifesta come appartenente all'essere stesso; pertanto "l'essere è nella sua essenza finito in quanto si manifesta soltanto nella trascendenza dell'esserci che si mantiene nel nulla"¹⁴. La trascendenza dell'esserci rispetto all'ente nel suo tutto è radicata pertanto nella sua finitezza, che è al tempo stesso la finitezza dell'essere, cioè la coesenzialità dell'essere e del nulla. Non solo: dobbiamo aggiungere che soltanto la malinconia, l'angoscia, la presenza del nulla può farci apparire l'essere, ovvero la verità dell'essere nella sua non latenza, che la metafisica cercava nella pura visione eidetica dell'ente (le idee platoniche e le forme di Aristotele).¹⁵ Nella loro superficialità (la superficialità dei greci) andava perduto invece l'autentico valore dell'essere dell'ente; questo ci si manifesta solo con la compresenza del nulla: proprio come nei quadri metafisici del pittore Giorgio de Chirico, ove la malinconia e l'angoscia compaiono addirittura come titoli dei suoi primi quadri metafisici del 1910-1914.¹⁶

Ma come stanno poi effettivamente le cose con la trascendenza dell'esserci, rispetto a ciò che in filosofia costituiva la trascendenza dell'essere o di Dio sul mondo? Questa trascendenza dell'esserci che in virtù del suo avvertire il nulla lo eleva al di sopra dell'essere dell'ente, e lo costituisce al tempo stesso come essere-nel-mondo, in che rapporto sta con ciò che siamo abituati a considerare la trascendenza autentica, quella di Dio sul mondo? In una nota al successivo scritto *Dell'essenza del fondamento* Heidegger precisa: "con la trascendenza dell'esserci sull'ente, che costituisce il fenomeno fondamentale dell'essere-nel-mondo, non viene deciso nulla, né in senso positivo, né negativo, sul suo possibile essere per Dio (*Sein zu Gott*). Tuttavia con la delucidazione della trascendenza viene guadagnato un *sufficiente concetto* dell'esserci, rispetto a cui ormai ci si può chiedere come stiano le cose, dal punto di vista ontologico, con il rapporto dell'esserci a Dio."¹⁷ Il che vuol dire che, nonostante il parlare del nonsenso della vita e del nulla come intrinseco all'essere, il possibile rapporto al sacro resta aperto per entrambi.¹⁸ Ma volgiamoci ora all'esame del concetto della realtà e del mondo nello scritto a essa dedicato da de Chirico, *La realtà profanata*.

¹⁴ Cfr. M. Heidegger, *Wegmarken*, cit., p. 17.

¹⁵ Cfr. *Brief über den Humanismus*, in *ibid.*, pp. 162-163, tr. it. *Lettera sull'umanesimo*, cit., p. 284-285.

¹⁶ Si tratta di *La matinée angoissante*, 1912, MART, Trento e Rovereto; *Solitudine (Melanconia)*, 1912, collezione privata; *La mélancolie d'une belle journée*, 1913, Musée des Beaux Arts, Bruxelles; *Le voyage émouvant*, 1913, Museum of Modern Art, New York; *L'angoisse du départ*, 1913, Albright-Knox Art Gallery, Buffalo; *Mystère et mélancolie d'une rue*, 1914, collezione privata.

¹⁷ Cfr. *Vom Wesen des Grundes*, in M. Heidegger, *Wegmarken*, cit., p. 55; tr. it. p. 115.

¹⁸ Quanto al Sacro in de Chirico si veda il suo scritto *L'arte sacra*, non datato e apparso nella *Commedia dell'arte moderna*, ora in G. de Chirico, *Scritti/L...*, cit. pp. 522-527; quanto a Heidegger possiamo citare un passo essenziale di *Nachwort zu: "Was ist Metaphysik?"*, cit. p. 107: "Der Denker sagt das Sein. Der Dichter nennt das Heilige"; tr. it., *Proscritto a "Che cosa è metafisica?"*, cit., p. 266: "Il pensatore dice l'essere. Il poeta nomina il sacro." Questo ci richiama alla mente lo straordinario quadro di de Chirico sul tema de *Le poète et le philosophe*, 1914, collezione privata, di cui esiste un finissimo disegno preparatorio. Oltre questo accenno, il tema viene trattato da Heidegger nei suoi saggi su Hölderlin, in cui si richiama la vicinanza dell'essere all'uomo, tema che viene richiamato anche nel *Brief über den Humanismus*, cit., p. 169, tr. it., *Lettera sull'umanesimo*, cit., p. 291: "In questa vicinanza si compie, se mai si compie, la decisione se e come Dio e gli dèi si neghino e resti la notte, se e come il giorno del sacro albeggi, se e come nell'albeggiare del sacro possano cominciare ad apparire di nuovo Dio e gli dèi. Ma il sacro, che è solo lo spazio essenziale della divinità,

La realtà profanata

Abbiamo visto come Heidegger, nel porre la questione dell'essere, prenda le distanze dal modo in cui era stata posta dalla metafisica classica, in particolare da Aristotele, il quale la intendeva come la scienza dello *ov η ov*, dell'“ente in quanto ente”, espressione che è stata tradotta come “della realtà in quanto realtà”, o anche dello “essere in quanto essere”. Heidegger distingue infatti l'essere come tale da un lato, e l'ente in quanto ente, con cui intende l'ente intramondano, l'ente che è oggetto delle varie scienze e della tecnica, e sostiene che l'essere stesso, che ci resta per lo più nascosto, è separato da una fondamentale differenza rispetto all'ente, la *differenza ontologica*. Ma Heidegger ci parla anche continuamente dell'essere dell'ente, come pure dell'ente nel suo essere, intendendo dire con ciò che l'ente come tale non può venire separato dall'essere, perché l'essere ne costituisce il senso, un senso che fuoriesce dalle domande delle scienze e dalla disponibilità della tecnica, e che resta non pensato dalla metafisica classica che indaga solo l'ente in quanto ente, cioè la realtà naturale nei suoi vari aspetti, dalla fisica, alla biologia, botanica, zoologia e su fino all'uomo; se l'essere dell'ente resta obliato e nascosto, è non solo il senso dell'essere, ma anche il senso dell'ente, ovvero di ciò che chiamiamo la realtà che ci sfugge, come avviene appunto quando tramite le scienze e le tecniche riduciamo l'ente alla sua pura disponibilità per noi. Leggiamo ora come de Chirico stesso parla della realtà:

La realtà è ancora una delle concezioni di cui il significato è completamente sfigurato dallo spirito disonesto e stupido della nostra epoca. Oggi la realtà è una parola che gli uomini da troppo tempo odono pronunciare e leggono scritta a vanvera; ma risaliamo all'origine di questa pericolosa sfigurazione. Già in sul principio del nostro secolo la concezione della realtà era nell'opinione degli ambienti dell'avanguardia intellettuale (quell'opinione che è spesso la culla delle future disgrazie) era, dico, sinonimo di mediocrità o di banalità. [...] Come dunque è cominciato questo insensato disprezzo per la realtà e questa completa misconoscenza della parte che essa rappresenta nell'arte? Il disprezzo per la realtà è infatti un sentimento caratteristico della nostra epoca.¹⁹

Quello che de Chirico pensa degli artisti, Heidegger lo pensa dei filosofi, ma esistono comunque artisti e artisti, così come filosofi e filosofi ben diversi tra loro; per de Chirico il disprezzo della realtà caratteristico del proprio tempo, che è quello stesso di Heidegger, è dovuto fondamentalmente a due motivi: il primo è la mancanza di grandi artisti in quello che egli chiama lo spirito moderno, un'assenza che egli data dalla seconda metà dell'Ottocento fino al periodo in cui scrive, e precisamente artisti che avessero una personalità tanto forte da sopportare “tanto il reale, quanto l'irreale”; il che vuol dire che avessero quel senso autentico del reale che è capace di trascenderlo nell'irreale, il che è esattamente quanto dice Heidegger a proposito della trascendenza dell'esserci nell'uomo.

che sola a sua volta concede la dimensione per gli dèi e per Dio, giunge ad apparire solo se prima, dopo lunga preparazione, l'essere stesso viene a diradarsi ed è esperito nella sua verità.” Va infatti sempre tenuto presente quanto Heidegger aveva già detto poco prima nello stesso testo, p. 284, e cioè che “l'essere non è né Dio, né un fondamento del mondo”, poiché queste sono determinazioni della metafisica occidentale e non del pensiero rimemorante l'essere.

¹⁹ G. de Chirico, *Scritti/1...*, cit., pp. 551-552.

Il secondo motivo è ancora quello stesso che Heidegger vede come causa dell'oblio o nascondimento dell'essere, e cioè anzitutto la tecnica, e con essa le scienze che tematizzano la realtà (che per Heidegger è il tutto dell'ente, ma anche l'essere dell'ente), solo a scopi pratici e utilitaristici; una tendenza che de Chirico chiama semplicemente materialismo, e che Heidegger vede come la volontà del Soggetto dell'era moderna di prendere possesso, di impadronirsi della realtà, ovvero di predisporla in modo tale da essere a sua completa disposizione, e misconoscono con ciò la verità del suo essere. Ma sentiamo di nuovo de Chirico:

In seguito, il secondo fattore che bisogna menzionare, dopo aver constatato e sottolineato il primo, cioè l'assenza di genio che si è tanto chiaramente manifestata dopo l'epoca dei grandi talenti del secolo scorso, il secondo fattore, dico, è stata la tendenza verso le scienze positive, voglio dire l'indirizzo verso il quale si sviluppò il progresso del ventesimo secolo, cioè l'interesse molto forte che gli uomini cominciarono ad avere per la tecnica, la medicina, la meccanica, insomma le scienze che tendono appunto verso la realtà, e che devono servire soprattutto per soddisfare i bisogni materiali della nostra vita. La potente impresa che il materialismo ha sempre esercitato sugli uomini ha provocato la reazione contro la realtà riguardo alle cose appartenenti al piano elevato dello spirito.²⁰

Certo, Heidegger non parla quasi mai di materialismo, così come non parla quasi mai dello 'spirito', e questo perché entrambi i termini appartengono alla metafisica tradizionale che egli vede come la causa del passaggio pericoloso verso la tecnica, che riduce appunto l'essere all'ente, dimenticando la loro differenza essenziale. In particolare poi il termine 'spirito' appartiene per Heidegger essenzialmente alla filosofia hegeliana, cioè al compimento della metafisica nell'epoca moderna come metafisica della Soggettività; la tecnica, il materialismo, la scienza, non sono che forme derivate e inconsapevoli della metafisica classica, contro cui egli rivendica l'avvento di un pensiero radicalmente diverso, un pensare rimemorante (*Andenken*), che riporti alla luce la realtà autentica o l'essere alla sua piena rilucente e Non-latente (*Lichtung, Unverborgenheit*). Che cosa dovrebbe apparirci ora sulla base di questo pensiero rimemorante? Esiste poi questa possibilità di un pensiero completamente altro dal pensare metafisico, che non riduca l'essere all'ente, e che riesca a presentarci l'essere quale esso è, senza ricadere di nuovo nella metafisica? E per quanto riguarda de Chirico, sarebbe un tale superamento della metafisica classica la sconfessione della sua opera o della pittura Metafisica? Il destino della sua arte è quello stesso che Heidegger vede come il destino della metafisica in filosofia?

Ora ascoltiamo però quanto de Chirico ha ancora da dirci, di nuovo in piena consonanza con Heidegger, su questo rapporto dell'uomo al reale, del pensiero all'essere, o a ciò che egli chiama il vero significato di quel fenomeno instabile e difficile da trattare che è la realtà:

Senza nessun dubbio i discorsi e le discussioni che si facevano a proposito della realtà hanno finito molto presto col togliere alla realtà il vero significato che già in sé è molto delicato poiché la realtà è un fenomeno instabile e difficile da trattare. Bisogna pensare che la realtà è legata con tutte le manife-

²⁰ *Ibid.*, p. 552.

stazioni del tempo, cioè con il passato, il presente ed anche il futuro, e dirò anzi che si forma da queste tre manifestazioni temporali. Così la realtà è uno strano fenomeno che, pur essendo temporale, è, nel tempo stesso e in un certo senso, inchiuso nell'eternità, così come la realtà si identifica con la verità. La realtà, poi, ha tanti aspetti diversi, quanto diverse sono le mentalità e diversi sono gli individui.²¹

Quanto ci vien detto qui collima ancora con quanto Heidegger pensa a proposito di essere e tempo nella sua opera principale: l'eternità non è fuori dal tempo, così come non è la semplice eternità del tempo, perché il tempo come tale non consiste nel semplice trascorrere o nella serie infinita degli istanti; la realtà è collegata al tempo, non nel senso che essa è semplicemente nel tempo, quanto perché si costituisce appunto sulla base di queste tre manifestazioni temporali; così pure per Heidegger l'essere non è semplicemente nel tempo, ma il tempo è piuttosto il senso dell'essere.²² Certo de Chirico non arriva fino a dire che il tempo è il senso della realtà, ma ci dice comunque che la realtà si forma da queste manifestazioni temporali, il che equivale in un certo modo a parlare della temporalità come la *dimensione* fondamentale della realtà. Per Heidegger questo equivale a dire che la temporalità è la dimensione fondamentale dell'esserci, che è l'essere dell'uomo come esistenza, cioè come essere gettato nel tempo e come progetto; l'esserci è il terreno su cui basare la domanda dell'ontologia fondamentale che è *Essere e tempo*, in cui, dopo tutte le analisi su questa struttura esistenziale che costituisce l'essere-nel-mondo, si conclude alla fine che il tempo è il senso dell'essere.²³ In de Chirico il tempo come senso dell'esistenza viene tematizzato nei suoi famosi quadri con i grandi orologi degli edifici pubblici.²⁴

De Chirico non è così esplicito, anche se il parlare da parte sua della realtà come fenomeno strano, quasi inspiegabile e difficile da trattare perché è temporalità e eternità insieme, significa elevare la realtà al di sopra del tempo inteso come mera relazione degli istanti del passato, presente e futuro, cioè di quella temporalità che Heidegger chiama la *Zeitlichkeit*, la volgare concezione del tempo come puro scorrere; ma la realtà non è neanche l'eternità, non è la realtà come eterna; essa è inchiusa nell'eternità, ed è per questo un fenomeno strano; il modo in cui de Chirico tenta di chiarire a modo suo questo fenomeno è dire che essa consiste fondamentalmente nelle tre dimensioni del passato, del presente e del futuro; ma queste tre dimensioni sono fondamentalmente le dimensioni dell'esistere dell'uomo, dell'essere-nel-mondo, e così alla fine vediamo che il pensiero del maestro e del filosofo è lo stesso: la realtà non è eterna, ma pur in-chiusa nell'eternità, essenzialmente tempo-

²¹ *Ibid.*, pp. 552-553.

²² Cfr. *Einleitung zu: "Was ist Metaphysik?"*, cit., pp. 206-207, tr. it., cit., p. 328: "L'essere come tale è dunque svelato dal tempo. Così il tempo rinvia alla svelatezza, cioè alla verità dell'essere. Ma il tempo che è ora da pensare non è quello esperito nello scorrere mutevole dell'ente. Il tempo ha evidentemente tutta un'altra essenza, che non solo non è ancora pensata, ma che non potrà mai essere pensata mediante il concetto di tempo della metafisica. Il tempo diventa così il nome ancora da pensare della verità ancora da esperire dell'essere." E qui Heidegger stesso cita la sua opera fondamentale, *Sein und Zeit, Essere e tempo*: "Senso dell'essere" e "verità dell'essere" dicono la stessa cosa. Posto che il tempo appartenga, in modo ancora velato, alla verità dell'essere, allora, in quanto comprensione dell'essere, ogni progetto che vuol tenere aperta la verità dell'essere deve guardare al tempo come orizzonte possibile di ogni comprensione dell'essere" (cfr. *Sein und Zeit*, §§ 31-34 e 68).

²³ Così, con la ripetizione della stessa domanda posta, come ci dice lo stesso Heidegger, nella Prefazione, che alla fine è divenuta una domanda retorica, si conclude anche *Essere e tempo*: "C'è una via che porta dal tempo originario al senso dell'essere? Il tempo stesso si manifesta come orizzonte dell'essere?"; cfr. *Sein und Zeit*, 12ª edizione, Max Niemeyer, Tübingen 1972, p. 437 (T.D.A.).

²⁴ Si tratta dei suoi primissimi quadri metafisici, quali *L'énigme de l'œuvre*, 1910, collezione privata, *Les plaisirs du poète*, 1912, collezione privata, *La conquête du philosophe*, 1914, The Art Institute of Chicago, Chicago.

rale, e si manifesta nella sua verità solo nella trascendenza dell'esserci che è la temporalità, in cui si svela la sua verità, il suo senso.

Noi dobbiamo a questo punto anche ricordarci del fatto che *Essere e tempo* non era stato pensato soltanto come ontologia fondamentale: questo lo era in quanto poneva la questione dell'essere sul suo proprio fondamento, cioè l'esser-ci nell'uomo; tale ontologia si caratterizzava però essenzialmente come una fenomenologia ermeneutica, ovvero come interpretazione del fenomeno originario da portare a chiarezza e non latenza, e cioè la stessa questione dell'essere, ovvero il senso dell'essere per l'esser-ci.²⁵ Che cosa possiamo guadagnare ora dalla risposta alla domanda sull'autentico senso, o significato della realtà, se riusciamo a portare lo strano fenomeno alla sua evidenza o non latenza?

La risposta è, di nuovo, per entrambi chiara, e sempre la stessa: il pensare autentico dell'essere, la presa di coscienza dell'autentica realtà non ci danno nient'altro che la verità: l'essere nella sua non latenza è il vero, e la realtà non dimenticata e non profanata è anch'essa la *verità*. Ma in che cosa consiste la verità? È chiaro che qui non possiamo dire che consista nell'adeguazione del nostro pensiero alla realtà, se la realtà resta un fenomeno strano e inspiegabile, perché dovremmo sapere che cosa è la realtà per poter dire se il nostro pensiero è ad essa adeguata; la realtà non può essere considerata semplicemente come l'oggettività su cui misuriamo il nostro sapere, perché non sarebbe più uno strano fenomeno, ma ciò che il nostro sapere, o la scienza, sa. Possiamo piuttosto dire che la realtà è identica alla verità se riusciamo a far luce sul fenomeno strano e inspiegabile che essa è. Ma come riuscire nel tentativo di far luce su questo fenomeno?

Il concetto di fenomeno così come lo intende de Chirico è molto simile al modo in cui lo intende Heidegger, ed è diverso da quello in cui lo intendeva il suo maestro Husserl, il fondatore della fenomenologia, che è stata una delle prime correnti filosofiche del Novecento. Il fenomeno strano e inspiegabile non diventa chiaro in quanto viene spiegato, descritto, ridotto alla pura forma, all'essenza che si cela dietro di esso, come vuol fare la riduzione eidetica di Husserl. Il fenomeno resta sempre strano e inspiegabile perché la realtà stessa non può essere l'oggetto di una visione eidetica a cui perveniamo quando abbiamo messo la realtà empirica tra parentesi, quando sospendiamo i nostri giudizi e i nostri problemi per arrivare all'essenza delle cose: è piuttosto restando ben fermi nella nostra esperienza del mondo e nella sua problematicità, nella tensione stessa della realtà, che il fenomeno ci appare nella sua non-latenza, anche quando questo è il contrasto non solo di temporalità ed eternità, ma dei più diversi aspetti della realtà in rapporto ai più diversi individui e nel mutare dei diversi momenti storici. Pur in questo movimento la realtà resta, oltre ogni relatività, presupposta come non semplicemente ferma in se stessa, ma come identica a se stessa, perché questa è la condizione per cui essa poi possa apparirci nella sua non latenza, come la verità che continuiamo a cercare perché forma il principio di ogni nostro orientamento.

²⁵ Heidegger stesso ci fa notare come su questo punto poteva nascere un fraintendimento; cfr. *Einleitung zu: "Was ist Metaphysik?"*, cit., p. 209, tr. it., cit. pp. 331-332: "Il titolo 'ontologia fondamentale' dà infatti l'impressione che il pensiero che tenta di pensare la verità dell'essere, e non come ogni ontologia la verità dell'ente, sia a sua volta, in quanto ontologia fondamentale, ancora una sorta di ontologia. Invece il pensiero che pensa la verità dell'essere, in quanto ritorna al fondamento della metafisica, ha già abbandonato fin dal primo passo l'ambito di ogni ontologia."

Che la realtà in se stessa resti identica a se stessa e pur sempre diversa nel suo apparire nei diversi contesti storici, è dunque la condizione per cui possa uscire dal suo esserci nascosta e apparire, quando ci appare, nella sua non-latenza, o verità; in questo senso la realtà e la verità sono la stessa cosa per noi; solo per noi infatti la realtà cessa di essere semplicemente il tutto dell'ente, la *omnitudo realitatis* di cui parlava la metafisica scolastica, che resterebbe nella sua indistinzione e indifferenza, e può apparirci invece, a seconda del modo in cui ci rapportiamo a essa, nella sua non-latenza. Il suo essere per noi ha il suo riscontro nel nostro essere per lei, cioè nel nostro voler essere nella verità, e solo in questo modo la realtà ci appare quale vera realtà. Con il nostro autentico manifestarla, con il voler essere nella verità in rapporto alla realtà infatti si costituisce la verità della realtà per noi e tramite noi, come autentica realtà spirituale, la realtà della nostra vita e della nostra storia, e della storia di tutti gli spiriti, così come è la vera realtà in quanto tale. In questo consiste da ultimo la serietà della realtà di cui giustamente parla de Chirico.

Rispetto a questa serietà della realtà, e in special modo della realtà spirituale, che per de Chirico è l'autentica realtà, vediamo che, procedendo nell'ordine dello stesso testo, due sono le vie che troviamo aperte avanti a noi quando vogliamo uscire dalla semplice tematizzazione filosofica e vogliamo imboccare la via della vita, la *Lebenswelt* di cui ci parla Husserl. La prima è, a quanto ci dice qui de Chirico, la saggezza; l'altra è l'arte, e questo tocca direttamente il problema del rapporto tra arte e realtà.

Realtà e saggezza: la *phronesis* o il sapere pratico

Se è stato per noi sorprendente notare, nello scritto di de Chirico che stiamo esaminando, una straordinaria vicinanza di idee a proposito del tema dell'essere e della realtà tra un filosofo e un pittore, che benché non si conoscessero, erano tuttavia interessati al tema della metafisica quale problema dell'esistenza umana, è ancora più sorprendente incontrare una vicinanza ulteriore tra de Chirico e un altro grande filosofo del secolo scorso, che è stato il più illustre allievo di Heidegger, Hans Georg Gadamer, il filosofo dell'ermeneutica, cioè dell'arte dell'interpretazione, che non si è mai interessato di metafisica, anche se poi si è interessato molto di arte, tanto da voler dare, nella prima parte della sua opera maggiore, *Verità e metodo*, una ontologia dell'opera d'arte.²⁶ Non è però sulla concezione dell'arte, né sull'ontologia dell'opera d'arte o sull'ontologia come tale che entrambi si incontrano quanto, come vedremo, sul nostro rapporto etico o sul nostro porci di fronte alla realtà, che in entrambi si configura come il compito della 'saggezza'.

Veniamo dunque al problema della saggezza e leggiamo quanto ci dice ancora de Chirico:

Ma tutta questa moltitudine di aspetti che ha la realtà non ci deve far dimenticare la prudenza nei nostri giudizi sulla sua relatività, poiché v'è la realtà delle situazioni o della vita degli uomini, la realtà intesa

²⁶ Cfr. H.G. Gadamer, *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, J.B. Mohr (Paul Siebeck) Tübingen 1960; 2ª edizione ampliata, Tübingen 1965; tr. it. *Verità e metodo*, a cura di G. Vattimo, Torino 1972; *Verità e metodo 2*, tr. it. a cura di R. Dottori, Bompiani, Milano 1994.

nelle sue linee principali; però la realtà del vero è concreta e, per noi, è la più importante; essa è la realtà della saggezza, e la saggezza essendo sempre la stessa, ha potuto concepire a traverso i secoli anche una realtà che appunto si identifica con la verità, una realtà che deriva da situazioni diverse e che corrisponde al sentimento ed al giudizio degli uomini ragionevoli di tutti i tempi. È questa realtà che non si dovrebbe mai dimenticare, e non si dovrebbe mai permettere che il suo significato sia sfigurato. Eppure oggi ci troviamo di fronte al fatto compiuto. La realtà è divenuta invisibile per la maggior parte degli uomini; lo spirito nefasto del nostro tempo ha completamente tolto agli uomini la chiarezza nei giudizi ed ha fatto loro perdere persino la nozione di quello che una volta era la vera concezione della realtà.²⁷

Alla vera realtà, che è oggi obliata, si arriva dunque solo con la saggezza. Questo passo è estremamente importante per due motivi: il primo perché lascia emergere un concetto, quello della saggezza, chiamata da de Chirico anche la prudenza, che è stato portato all'attenzione della filosofia contemporanea da Gadamer e sta avendo oggi una enorme fortuna; il secondo perché apre un interrogativo anch'esso molto sentito oggi, e cioè quello della relatività dei punti di vista, chiamato il "pluralismo" delle idee e delle opinioni. Contro questo pluralismo dei punti di vista si eleva appunto il richiamo alla saggezza, detta anche prudenza.

Il concetto della saggezza è stato molto importante per l'origine dell'ermeneutica, o della fenomenologia ermeneutica di Heidegger e per l'ermeneutica filosofica di Gadamer. Il vero senso, e anche l'origine di questo concetto, risale all'*Etica nicomachea* di Aristotele: si tratta del concetto greco di *phronesis*, in special modo nel significato che gli viene dato in quell'opera da Aristotele, e che venne tradotto nella lingua latina con *prudentia*; si tratta originariamente di un sapere, ma non propriamente teoretico, bensì un *sapere pratico*, il sapere che riguarda i giudizi e le decisioni che dobbiamo prendere nelle questioni pratiche, in cui il solo sapere non basta, perché non può decidere da solo il nostro giudizio; il caso tipico in cui occorre la *phronesis*, la saggezza, è quello delle decisioni che deve prendere il giudice nei giudizi che deve dare in tribunale. Data la varietà delle circostanze a cui la legge deve rapportarsi, o nel diritto penale in cui la parziale oscurità delle prove e il discorso sulle intenzioni lascia sempre un margine di aleatorietà all'applicazione della legge, è necessaria la massima prudenza nel prendere decisioni nel giudizio; non per nulla il sapere giuridico si è chiamato la *jurisprudencia*, per mostrare come la conoscenza del diritto sia soltanto una parte dell'autentico sapere, poiché l'autentico sapere è il saper giudicare, e cioè il sapere pratico, o il saper mettere in pratica la legge. Alla decisione è necessaria una lunga riflessione e confronto tra il caso particolare e la legge universale, e anche le diverse leggi e i differenti casi di applicazione, ovvero il saper giudicare è il giudicare con prudenza: questo costituisce la *jurisprudencia*, che non coincide mai con un sapere teoretico; inoltre neanche con un sapere tecnico, perché nel sapere tecnico e nella erudizione giuridica non è mai incluso il fine ultimo della decisione.

²⁷ G. de Chirico, *Scritti/1...*, cit., p. 553.

Come abbiamo già mostrato in un lavoro dedicato appositamente a questo concetto della *phronesis*²⁸ in Aristotele, in lui si può riscontrare il mutamento di significato del termine, che originariamente, sino a Platone, era identificato con il sapere, o con la *sophia*; questa era comunque vista da Platone come una delle quattro virtù cardinali; in Aristotele la *sophia* perde però il significato del sapere nel senso di scienza, e diviene esplicitamente un sapere pratico²⁹; nell'esempio fatto da Aristotele, Talete veniva giustamente considerato un sapiente, mentre Pericle non poteva essere considerato un *sophos*, ma piuttosto un *phronimos*, un saggio.³⁰ La saggezza si distingue dalla sapienza; il suo tratto caratteristico, lo *idion*, il proprio, è la prudenza, che è il modo giusto di prendere la giusta decisione. L'ulteriore significato della *phronesis*, assieme alla prudenza, consiste nel saper usare la ragione, che noi possiamo tradurre con 'ragionevolezza'; questa si distingue dalla 'ragione' in un modo che ci è ben descritto da Aristotele nel prendere una decisione etica: la decisione non può essere presa *kata ton logon*, seguendo il dettato della ragione, il *logos*; la giurisprudenza ha un bel motto in proposito: *summum ius, summa iniuria*. Tuttavia la decisione va presa usando la ragione, o 'con la ragione', e cioè *meta logou*.³¹ Questo uso della ragione, ove è insito al tempo stesso il significato di prudenza e di saggezza, la vera capacità del giudizio, lo chiamiamo la ragionevolezza. È anche il termine usato da de Chirico, oltre a quello di prudenza e di saggezza per dire sempre la stessa cosa. Nel nostro lavoro abbiamo mostrato come questo concetto di *phronesis* sia stato al centro delle attenzioni di Heidegger dal 1923 quando tenne la sua lezione *Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)*³², ermeneutica della fatticità, e come questa lezione possa essere considerata il punto di passaggio di Heidegger dalla fenomenologia husserliana alla fenomenologia ermeneutica come ontologia fondamentale in *Essere e tempo*. Gadamer, che era passato in quel semestre da Marburgo a Friburgo proprio per ascoltare le lezioni di Heidegger e Husserl, ha quindi sentito questo corso e il nome di ermeneutica come sostituzione dell'ontologia, che era implicito nel titolo, deve aver costituito per lui, all'età di ventitré anni, una svolta fondamentale nel suo pensiero. Egli stesso ci ha raccontato poi che tornò a Marburgo dopo che lo stesso Heidegger vi era stato chiamato come professore, frequentando assiduamente le sue lezioni, per poi fare il dottorato con lui sull'Etica dialettica di Platone. Heidegger stesso, allora giovane docente, lo invitò a casa sua e gli tenne un paio di 'lezioni private' proprio sul concetto di *phronesis*. Dopo la sua tesi di dottorato e la libera docenza ottenuta sempre con lui con il lavoro ampliato che sarà poi pubblicato nel 1929, Gadamer stesso scrisse nel 1930 un lavoro sulla *phronesis*, dal titolo *Praktisches Wissen, sapere pratico*³³; si tratta di un lungo

²⁸ Cfr. R. Dottori, *La phronesis in Aristotele e l'inizio della filosofia ermeneutica*, in *Il cammino filosofico di Hans Georg Gadamer*, a cura di M. Failla, «Paradigmi», Rivista di critica filosofica, 3, 2008, pp. 53-66.

²⁹ Ciò veniva dimostrato da Gadamer già nel suo primo lavoro pubblicato, e cioè la recensione al libro di Werner Jäger su Aristotele, allora molto stimato; cfr. H.G. Gadamer, *Der aristotelische 'Protreptikos' und die entwicklungsgeschichtliche Betrachtung der aristotelischen Ethik*, in: «Hermes», 63 (1927), pp. 138-164, ora nella edizione delle sue opere, *Gesammelte Werke*, 5, Griechische Philosophie, Mohr (Siebeck), Tübingen 1985, pp. 164-187; qui Gadamer discute la storia del mutamento di significato del termine che si è avuta secondo quest'ultimo in Platone e che si riflette nel *Protreptikos* di Aristotele, scritto quando egli seguiva ancora Platone, pp. 171 sgg., e ne mostra i limiti.

³⁰ Cfr. Aristotele, *Eth. Nic.*, 1140 b 8, 1141 b 3.

³¹ Cfr. *ibid.*, 1144 b 11.

³² Il titolo completo dell'opera è *Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)*, Frühe Freiburger Vorlesung Sommersemester 1923, hrsg. von Käte Bröcker-Olmans, edita nella edizione completa delle opere, M. Heidegger, *Gesamtausgabe, II Abteilung: Vorlesungen*, Bd. 65, Vittorio Klostermann, Francoforte 1988.

³³ Il saggio fu scritto tre anni dopo la recensione a Jäger, nel 1930; è stato pubblicato nel 1985, nelle *Gesammelte Werke*, 5, pp. 230-248; qui, pp. 241

lavoro che doveva essere pubblicato in un volume di studi in onore di Paul Friedländer, volume che non fu pubblicato. Gadamer se lo tenne nel cassetto, e lo perse addirittura di vista; lo scritto rivide la luce oltre cinquant'anni dopo, nella pubblicazione della raccolta delle sue opere in dieci volumi. Tuttavia il significato di questo concetto della *phronesis* è fondamentale per il seguente sviluppo del pensiero di Gadamer, e viene da lui espressamente riconosciuto, sia nelle sue Lezioni di Lovanio (pubblicate in francese con il titolo *Le problème de la conscience historique*), in cui la quarta lezione è dedicata proprio ad Aristotele, sia in *Verità e metodo* in cui un capitolo parla proprio del significato di Aristotele per la sua ermeneutica filosofica.³⁴

Tornando ora a de Chirico, vediamo come il concetto di saggezza sia altrettanto centrale per la sua concezione della realtà: solo la saggezza ci dà infatti accesso alla vera realtà, anzi alla realtà come verità, e ci permette non solo di non obliarla, quanto di non profanarla. È questo un aspetto del concetto di saggezza, come sapere pratico, che getta una luce fondamentale sul concetto di verità e di realtà insieme: qui ci si mostra come, quando si tratta della saggezza come sapere pratico, il contrario della verità non è semplicemente il non-vero come il falso, l'errore, ma la profanazione, che non solo ci nasconde il mondo, ma porta il male nel mondo. Infatti per Heidegger l'errore viene inteso etimologicamente come proveniente dal latino *errare*, il cui equivalente tedesco è *Irre gehen*³⁵, ove *Irre* viene tradotto giustamente con *erranza*, un andare in giro cercando la giusta via, e magari con questo svelare terre sconosciute e quindi produrre conoscenza, nel senso di svelare aspetti della realtà, cioè dell'ente, pur restando nel velamento dell'essere; de Chirico apertamente ci dice, invece, che coloro che parlando di realtà non fanno che nasconderla sono coloro che non semplicemente errano, ma ingannano, e non solo disconoscono la realtà, ma la profanano.

Questo è molto importante perché viene detto nel 1943, e l'accusa della profanazione è rivolta esplicitamente a coloro che stanno portando al disastro l'Europa. Heidegger, che aveva aderito originariamente al nazismo e si era lasciato andare alle lusinghe di coloro che promettevano la riscoperta dei valori dello spirito e delle tradizioni tedesche, si era lasciato poi convincere ad assumere il Rettorato alla sua Università di Friburgo, ma si dimise dopo soli nove mesi, non volendo compiere neanche un anno di mandato; egli si ritirò apertamente dalla vita pubblica e tenne negli anni successivi soltanto lezioni su Hölderlin e la poesia. Certo, egli pensava che gli ideali della cultura nazionale e del nuovo stato sociale che si voleva creare, e quindi il nazionalsocialismo, erano stati traditi,

sgg., viene brillantemente spiegato il significato della *phronesis* in Aristotele, come "il ragionevole riflettere su che cosa a ciascuno convenga per il suo proprio esistere, per la buona vita" (*eu dzen*, *Et. Nic.*, 1140 a 25). Purtroppo di questi due saggi molto importanti non c'è una traduzione italiana; il tema viene però ripreso ancora nel più tardo libro, tradotto in italiano, H.G. Gadamer, *L'idea del Bene tra Platone e Aristotele*, a cura di G. Moretto, Marietti, Casale Monferrato 1984; vedi, per il concetto di *phronesis*, pp. 259 sgg.

³⁴ Cfr. H.G. Gadamer, *Le problème de la conscience historique*, Presses Universitaires, Louvain 1956; si tratta di lezioni che costituiscono il primo programma del suo pensiero, che verrà poi elaborato in *Verità e metodo*; l'attualità ermeneutica di Aristotele viene esposta di nuovo in *Wahrheit und Methode*, 1960, Teil II, 2, b, *Die hermeneutische Aktualität des Aristoteles*, pp. 295-306.

³⁵ Cfr. *Vom Wesen der Wahrheit*, cit., p. 92: "7. Die Un-wahrheit als die Irre", tr. it., cit., p. 151: "7. La verità come erranza. [...] L'uomo erra. Non è che l'uomo cada nell'erranza (*Irre*), ma si muove già sempre nell'erranza, perché esistendo insiste, e quindi sta già nell'erranza. L'erranza, per la quale l'uomo va, non è qualcosa che, per così dire, passi vicino all'uomo e in cui egli a volte cada, come in una buca; al contrario, l'erranza fa parte della costituzione intrinseca dell'esser-ci in cui l'uomo storico è coinvolto. L'erranza è l'ambito di quella svolta nella quale l'esistenza insistente si perde e si sbaglia sempre di nuovo. Il velamento dell'ente velato nella sua totalità domina e s'impone già nello svelamento del rispettivo ente; in quanto oblio del velamento, tale svelamento diventa erranza."

ma non solo non sconfessò apertamente il regime, il che sarebbe del resto stato possibile solo prendendo la via dell'esilio o andando in carcere, ma neanche la sua fede politica originaria, e non chiese pubblicamente scusa alla fine della guerra della sua aderenza al regime. De Chirico non pubblicò questo scritto e neanche il successivo in cui si condanna apertamente Hitler, ma in questo, e ancor più nel successivo, sulla Mentalità, che, come vedremo, significa 'ideologia', è contenuta la sua accusa sulla profanazione della realtà, rivolta ai regimi che stanno guidando l'Europa alla sua rovina. Questi due brevi e intensi saggi, scritti nel periodo più infausto della guerra, non potevano allora essere pubblicati, ma lo furono subito dopo la guerra e testimoniano indubbiamente la sua fede politica di artista. Invocare la saggezza significa dunque richiamare l'Europa al senso della realtà, contro coloro che si richiamano alla 'realtà' per ingannare, per nasconderla e profanarla:

Da molto tempo la realtà non guida più gli uomini nelle loro azioni e nei loro progetti. Le dittature si sono servite della parola: realtà, per sviare i popoli dei loro paesi dalla verità, dai problemi urgenti, dalla effettiva situazione politica, sociale ed economica del mondo. Gli uomini politici, nei loro discorsi e nella loro propaganda, si servivano della parola realtà come d'uno strumento per la loro retorica, chiamando realtà tutte le cose che essi si inventavano quando ciò faceva loro comodo, senza temere né il ridicolo, né l'assurdo.

Si era presa l'abitudine di usare la parola: realtà, proprio quando era necessario imbrogliare le carte e far sì che la gente ignorasse quello che gli uomini ragionevoli hanno, secondo la loro logica, chiamato sempre la realtà.³⁶

La menzione esplicita della retorica richiama le vecchie critiche socratico-platoniche, giunte fino ai nostri giorni, alla sofistica e alla retorica da essi praticata come uso ingannevole del *Logos*, del linguaggio e del discorso. De Chirico si sta muovendo verso quella che è stata poi chiamata la critica dell'ideologia e l'uso politico della retorica al fine della manipolazione delle masse e dell'inganno, per soffocare così la logica e la ragione degli uomini 'ragionevoli', cioè la ragionevolezza, l'insieme di logica e saggezza. Che de Chirico stia sviluppando una critica dell'ideologia è chiaro anche da quanto viene detto in seguito a proposito del correlativo concetto di visione del mondo, per la quale de Chirico adopera l'originaria parola tedesca *Weltanschauung*, usata originariamente da Hegel nella *Fenomenologia dello spirito* per caratterizzare la morale di Kant come la visione morale del mondo, con un significato non del tutto positivo. Il termine verrà ripreso da Dilthey con un significato positivo, e poi soprattutto da Max Weber, proprio per esprimere ciò di cui nel prossimo scritto parlerà anche de Chirico. Anche de Chirico dà alla parola *Weltanschauung* ancora un significato positivo, e cioè quello della rappresentazione del mondo necessaria per vivere. Questo era anche il significato che il concetto di ideologia aveva originariamente per gli *idéologues* dell'Illuminismo francese di poco antecedenti la Rivoluzione, una visione del mondo retto dall'idea; un significato negativo gli venne dato invece dalla critica di Marx a Hegel e alla sinistra hegeliana, che bollò il loro modo di

³⁶ G. de Chirico, *Scritti/1...*, cit., p. 555.

pensare come 'ideologia tedesca'; con ideologia egli intendeva la demistificazione della realtà, poiché invece che porre la vera realtà, la struttura di base, nella realtà del lavoro, della produzione e della proprietà, e quindi negli interessi economici di classe, faceva dell'idea e della ragione, quindi della sovrastruttura, la vera realtà.

Il grande sociologo del Ventesimo secolo, Max Weber, ritiene però che si debba lasciare invece all'ideologia il significato della rappresentazione del mondo propria di ogni classe sociale, di quella contadina, così come di quella commerciale, industriale o intellettuale, e non di una sola classe che detiene il potere e pretende di farsi interprete di tutte le altre. In tal modo cade la critica all'ideologia che sarebbe in quanto tale l'errore o la demistificazione della realtà perché, al contrario, ogni classe sociale ha bisogno di una visione del mondo per darsi la sua propria identità. Tornando a de Chirico, anch'egli vede che l'errore per gli uomini non sta quindi nel darsi una rappresentazione del mondo, ovvero della realtà, ma nel non potersela dare, dal momento che la realtà è stata profanata, e di conseguenza la stessa sua nozione totalmente obliata, e che è impossibile un autentico accesso a essa; e questo impedisce di trovare una rappresentazione del mondo e porta semplicemente verso il caos:

Guardandoci bene intorno possiamo constatare facilmente che, essendo sparita dai cervelli dei nostri contemporanei persino la nozione della realtà, anche il privilegio concesso agli uomini di poter formarsi una rappresentazione del mondo non esiste per loro. Presso gli uomini moderni la rappresentazione dell'universo, la *Weltanschauung*, è stata semplicemente sostituita dal caos; poiché è un vero caos che regna attualmente tanto nella vita, quanto nella mente degli uomini. Mai in tutta la storia vi sono stati momenti più difficili, eppure, in qualsiasi epoca, si sarebbe potuto più facilmente di ora trovare delle persone capaci di affrontare una situazione disastrosa.³⁷

Naturalmente possiamo chiederci che senso ha dire che la nozione della realtà sia sparita e perché questo comporti il non potersi formare una rappresentazione del mondo. Quel che ciò significa è che la parola 'realtà' diviene una vuota parola quando viene usata come una 'parola', un motto per ingannare e per fare retorica per i propri fini particolari. Quel che vuol dire de Chirico è che questo concetto della vera realtà, sulla base del quale ci rapportiamo a essa nel nostro agire pratico, sparisce quando non è più la saggezza che ci guida nell'accesso alla realtà, ma la volontà di prevaricazione e di illusione, che è tanto più potente quando siamo noi stessi che vogliamo non solo illudere gli altri, ma ci illudiamo di poter raggiungere la realtà senza la volontà di verità, e cioè senza la saggezza. In che consiste la saggezza infatti? Come sapere pratico, consiste fondamentalmente nel non dare mai per scontato ciò che pensiamo o vogliamo sia il vero, senza un autentico confronto con ciò che non dipende da noi, anzitutto con le volontà e le opinioni degli altri, da cui possiamo imparare a guardare e ascoltare ciò che può mostrarsi come altro da noi, e come ciò che ci si mostra solo se siamo pronti a lasciare che si riveli, a prescindere dalla nostra volontà. In tal modo la nozione della realtà, come vera realtà o come verità non dipende semplicemente dal sapere teoretico, ma fonda-

³⁷ *Ibid.*, pp. 555-556.

mentalmente dal sapere pratico o dalla saggezza. Così il discorso arriva alla sua conclusione, valida per entrambi: possiamo cogliere la realtà, e con essa la verità, soltanto se siamo aperti alla possibilità che la realtà stessa ci si manifesti, e se non partiamo da preconcetti, il che vuol dire, se non partiamo dal preconcetto che si arrivi alla verità indagando l'ente intramondano per sottometterlo ai nostri scopi; il che vuol dire, ancora, aver perso il concetto stesso di realtà e di verità, aver obliato l'essere dell'ente e il concetto di verità come non-latenza. Questa consiste nel far sì che la realtà per se stessa si sveli e ci si manifesti ed esca per noi dall'oblio in cui si tiene nascosta; qui risiede la possibile coincidenza di pensiero tra Heidegger e de Chirico. Ma perché questo riesca è necessaria la saggezza, e qui risiede la straordinaria coincidenza tra il pensiero di de Chirico e di Gadamer.

La saggezza di cui qui parla de Chirico ha anche un altro significato, oltre a quello di smascherare la demistificazione della realtà e aprire la via alla verità, e precisamente quello di portare sulla realtà eterna, o sulla realtà dello spirito. Ora, il concetto di una realtà eterna e immutabile è proprio quello della metafisica così come questa era stata tradizionalmente intesa, e in tal modo de Chirico verrebbe visto come appartenente a questa tradizione di pensiero, radicalmente criticata da Heidegger. Se però la realtà eterna è la realtà dello spirito, essa non è quella realtà che permane eternamente uguale a se stessa, come la sostanza spinoziana, anzitutto perché per lui la realtà non è eterna, ma è inclusa nell'eternità: il che vuol dire che, come l'essere, è finita; in secondo luogo perché questa realtà eterna non è la semplice oggettività, o il tutto dell'ente, ma la realtà spirituale, cioè quella realtà che si forma con il rapportarsi continuo alla verità. Perciò quella della realtà spirituale, che è una realtà etica, è una verità in continuo divenire, il cui basilare momento è la responsabilità dello spirito: "La mentalità del momento" – così ancora de Chirico – "consiste nella completa incoscienza della responsabilità e del dovere, nella preoccupazione di ciascuno per i suoi interessi schiettamente personali e, per conseguenza, si è creata al cento per cento l'impossibilità di sentire anche un po' di idealismo. [...] Questo vale tanto per la politica, quanto per l'arte."³⁸ Ma a questo punto diventa necessario chiederci quale possa essere la responsabilità dell'arte: è semplicemente la responsabilità etica dell'artista, della sua realtà come uomo, che è eticamente responsabile, oppure v'è una responsabilità che è propria dell'artista in quanto fa arte? Ed è forse quella di fare autenticamente arte e di non voler ingannare? Né di piegarsi alla situazione e al gusto del tempo? Né di tradire il proprio genio per ricercare una originalità a ogni costo?

³⁸ *Ibid.*, p. 558. Nel *Discorso sulla mentalità*, ove questa viene a significare quella che è l'ideologia in senso negativo, responsabile della seconda guerra mondiale e del disastro dell'Europa, ci viene dato anche un senso positivo della mentalità, e cioè la visione del mondo delle diverse classi sociali: "Come si formano le specie appartenenti alla stessa mentalità? Si formano esse per classi sociali, per popoli o per razze? [...] Così nella nostra mente esiste il modello della mentalità borghese, quello della mentalità del contadino, del nobile, ecc. Ma anche se in origine una mentalità speciale era limitata ad una determinata classe, in seguito a matrimoni, a ricchezze inattese, a rovesci di fortuna subiti, la mentalità di una determinata classe sociale è potuta penetrare in un'altra e così, oggi, la mentalità delle classi sociali è puramente simbolica." È quanto ci descrive anche Max Weber, e cioè il processo di 'razionalizzazione' della società industriale che livella tutte le visioni del mondo e diviene essa stessa l'ideologia del moderno, la mentalità moderna di cui parla de Chirico, e questa è sì una ideologia in senso negativo. Cfr. su questo l'eccellente saggio risalente al tempo in cui si discuteva sulla critica dell'ideologia tra Gadamer e Habermas, e il problema era particolarmente attuale, all'inizio degli anni Settanta, di P. Ricoeur, *Hérmeneutique et critique des idéologies*, in *Démystification et Idéologie*, Actes du Colloquio organisé par le centre internationale d'études humanistes et par l'Institut d'études philosophiques de Rome, Aubier, Édition Montaigne, 1973, pp. 25-64; ed. it. in «Archivio di Filosofia», Roma 1973; il Colloquio era uno dei famosi diciassette convegni organizzati da Enrico Castelli, direttore della Rivista e dell'Istituto di Studi Filosofici.

La realtà e l'arte

E così siamo arrivati al rapporto tra arte e realtà, di cui si tratta ancora in questo scritto. Questo va di pari passo con il rapporto tra arte e verità. Nella suo allontanamento dall'Arte Moderna, che inizia con il suo ritorno all'ordine per diventare sempre più polemica negli anni Quaranta, de Chirico arriva a dire che si è cominciato a combattere il concetto di realtà proprio nell'arte, ove per questa arte egli intendeva l'Arte Moderna, di cui peraltro lui stesso era un noto esponente. Questo rapporto, egli ci dice fin dall'inizio, non deve essere confuso con il rapporto tra l'arte e il suo soggetto, e cioè con il fatto che l'arte debba essere una riproduzione della realtà o che il valore dell'opera d'arte consista nella sua aderenza alla realtà: "I quadri fiamminghi sono indiscutibilmente delle opere d'arte, ma non affatto perché le figure, gli interni, gli oggetti ecc., dipinti in quei quadri sono trattati in maniera realista", sostiene giustamente il Maestro; il valore dell'opera d'arte risiede in se stessa, nel suo valore in quanto arte. Ma l'arte ha oggi contribuito per prima, sostiene il Maestro, all'allontanamento dalla realtà per via della mancanza di grandi geni, che sono abbastanza forti per sopportare "tanto il reale, quanto l'irreale". Da questo consegue che l'arte è tanto forte da possedere una sua propria realtà, anche quando questa ci appaia nella forma dell'irreale. Questa realtà che l'arte possiede, e alla quale appartiene anche quella irrealtà che è opera dei grandi artisti di genio, è la sua realtà spirituale, la realtà dello spirito. Ma se l'arte appartiene alla realtà dello spirito, non è con questo detto che tutta la realtà spirituale sia arte; come abbiamo visto, la realtà spirituale è anche la realtà etica, cioè la realtà della nostra responsabilità, "quella realtà di cui la chiara comprensione esige la logica, l'esperienza e la previdenza", e a questo punto è inevitabile porsi la questione su quale sia il ruolo proprio dell'arte nella realtà spirituale, e anche quale esso sia sempre stato.

De Chirico conosceva Kandinsky, se non altro come pittore, dato che nella rivista «Valori Plastici» dell'editore Broglio, che si era raccolta attorno a lui, e della quale era uno dei principali collaboratori, ospitò anche nel 1920 un articolo di Kandinsky dal titolo *Pittura come arte pura*³⁹, che trattava i temi fondamentali del suo libro sullo *Spirituale nell'arte*. Anche lui sosteneva, come de Chirico, che l'arte, in particolar modo la pittura, deve liberarsi dalla natura, cioè dal soggetto naturale per elevarsi alla realtà puramente spirituale. In particolar modo Kandinsky distingueva tre fasi attraverso cui era passata tutta la pittura, consistente la prima nel "desiderio pratico di fissare l'elemento passeggero fisico", che è l'origine e la prima fase della pittura, la pittura realistica; la seconda fase, quella del suo sviluppo, consiste nel "lento distaccarsi dalla finalità pratica con conseguente predominanza dell'elemento spirituale", ed è quella della pittura naturalistica, che Kandinsky individua in Impressionismo, Neo-impressionismo e Futurismo. La terza fase, che è quella in cui si sviluppa la sua finalità vera e propria, è quella del "raggiungimento più elevato nell'arte pura, in cui i residui del desiderio pratico sono completamente superati. Essa parla un linguaggio puramente artistico, da

³⁹ Cfr. W. Kandinsky, *Pittura come arte pura*, in «Valori Plastici», a. II, n. I-II, Roma 1920, pp. 21-23. L'articolo di Kandinsky segue il terzo articolo di Van Doesburg sull'arte nuova in Olanda.

spirito a spirito, e rappresenta un modo di essere pittorico-spirituale". Un'arte che sembra volersi distaccare in tal modo dalla natura e dal soggetto, così come da ogni impegno pratico, può sembrare che sia un'arte fuori dalla realtà: invece costituisce in se stessa una nuova realtà che de Chirico, parlando dei pittori tedeschi, in uno scritto che cade esattamente nel periodo in cui Kandinsky scrive il suo articolo, 1920-1921, chiama 'seconda realtà'. Il passo vale la pena di essere citato:

Tutti hanno il senso della bellezza, cioè di quella trasformazione, di quella idealizzazione della realtà, che costituisce una seconda realtà, tutti hanno il senso della selezione fatta con cura e intransigenza nei vari aspetti della natura, sempre mutante e sempre medesima.

Si tratta anche per de Chirico della realtà spirituale dell'arte, che è la comunicazione da spirito a spirito. Soltanto in questo modo si può parlare di un ruolo proprio dell'arte, che non sia asservito a nessuno scopo pratico-utilitaristico o ideologico, e che rappresenti però un autentico impegno dell'artista.

Ma come caratterizzare questo impegno e responsabilità dell'artista dal punto di vista etico? A che cosa può portare la finalità ultima, propria dell'arte? Si può semplicemente dire che essi consistano nello svelare la realtà nella sua verità, se ci si deve allontanare dalla natura e da ogni finalità pratica, anzi se si sostiene, come fa anche de Chirico, che la realtà spirituale dell'arte cui è capace di elevarsi l'artista di genio, è una 'irrealtà'? Questa domanda vale per ogni tipo di arte, cioè per l'arte in quanto tale, e una risposta possiamo trovarla già in *Metafisica della danza*; la realtà che l'artista tramuta in irrealtà è quel ritorno all'idea della natura che è prodotta con la realtà spirituale, e consiste nel raggiungimento di ciò che il mondo sarebbe se nella realtà della natura si rispettasse il fine ultimo della creazione, il tradurre l'idea in natura; il ritorno della natura all'idea nello spirito è quella purificazione del naturale che lo fa essere spirito, nel senso di autosuperamento della natura da parte della vita, di cui parla Nietzsche, e che de Chirico, parlando della metafisica della danza, intende così:

Nella danza, naturalmente accompagnata dalla musica, che è la sua anima, tutto è bello e perfetto quando l'esecuzione è impeccabile, cioè fatta da grandi artisti; anche l'idea dell'amore, che nella danza (dico danza e non pantomima) rimane allo stato di pensiero appena abbozzato. Nella danza l'amore non assomiglia al sentimento insensato che provano le creature terrestri e questo fenomeno non ha più nulla in comune con quello che spinge e costringe gli esseri di quaggiù a continuare le loro razze senza tener conto dell'inutilità di questo scopo.⁴⁰

L'indicazione che qui ci dà de Chirico è fondamentale per intendere il ruolo dell'arte in generale, anche quello dell'arte moderna: l'arte, all'interno della realtà spirituale, ci mostra attraverso il bello la realtà dell'idea, e ci mostra con questo la finalità ultima della natura e della vita, la perfezione, che è l'identità del bello e del bene. Ma di nuovo: questo può farlo la danza, come ogni arte, in quanto non è pantomima, mera imitazione della realtà naturale, sia della natura che dell'uomo, ma quando

⁴⁰ G. de Chirico, *Scritti/1...*, cit., pp. 547-548.

“la danza è un fenomeno astratto, non avente nulla a che fare con gli atti e i sentimenti che appartengono alla ragione e alla logica degli uomini”, cioè quando è arte metafisica. La sua ‘irrealtà’ non è semplice chimera, o un immaginario “dover essere”, cioè l’irrealtà dell’ideologia o dell’utopia, ma la realtà che l’arte ci svela, il raggiungimento della perfezione, astratta, invisibile agli occhi terrestri, e irraggiungibile; eppure la sua visione può tramutarsi in pittura e nella plastica delle forme. Il ruolo dell’arte è in tal modo quello di non nascondere, ma svelare la realtà nella sua verità, e questo suo ruolo è essenziale per la vita e la società; questa è la responsabilità dell’artista, naturalmente come artista, e non come uomo politico, perché come tale egli è impegnato nella realtà spirituale come realtà etica, ove la responsabilità delle scelte e la saggezza a esse necessaria appartengono al campo delle scelte pratiche.

Noi non possiamo dire che queste scelte non tocchino anche il fare dell’arte, perché il fare arte stesso è per l’artista una scelta, così come il fare arte in modo autentico, senza voler cadere nell’artificio, ma volere piuttosto lasciar svelare la realtà nella sua verità, e arrivare attraverso la forma del bello alla realtà spirituale più elevata, che giustamente Kandinsky chiama la comunicazione tra spirito e spirito; ma questa non è una scelta che ogni uomo può fare, e distinta per questo dalla scelta etica che è in potere di tutti fare, e che pertanto ogni uomo deve fare; “posso quindi devo”, dice giustamente Kant. E non solo non ogni uomo nasce artista, ma non ogni artista, anche se ha talento, nasce o può diventare artista metafisico; ma se un uomo ha il privilegio di nascere tale, egli ha anche il dovere di comunicare agli altri ciò che egli stesso vede e sente, così come se l’uomo non nasce artista, e artista metafisico, ha il dovere di non ingannare con l’arte, ma di ricercare quanto più può la perfezione che gli è dato possibile in base alle sue doti di raggiungere, contribuendo a quel disvelamento della realtà in cui consiste la verità, che costituisce l’autentico mondo umano e spirituale in cui è possibile vivere. La costituzione di questo mondo è la trascendenza dell’uomo, e al tempo stesso la sua apertura al sacro; qui è il contributo che l’arte, così come il pensiero e la saggezza, offrono al cammino dell’uomo sulla terra, alla civiltà. Ignorare invece tutto questo, nascondere la realtà non solo lasciandola nella sua non latenza, ma demistificandola nelle ideologie, ha portato e porterà ancora alla catastrofe dell’uomo.

Su tutto questo c’è perfetta consonanza tra de Chirico e Heidegger, come tra de Chirico e Gadamer; l’essere non può essere disconosciuto e occultato per sempre, pena gravi conseguenze per l’uomo; così ancora de Chirico:

Ma la realtà, anche quand’essa è invisibile per gli uomini, esiste e implacabile attende la sua ora.

L’uomo intelligente si rende conto che la realtà, tanto cattiva di natura, è stata lasciata per troppo tempo sola e senza essere sorvegliata; egli sa che questa ignoranza della realtà ha fatto sì che il male è andato sempre aumentando e oggi l’uomo intelligente trema pensando che s’avvicina il momento fatidico in cui il male giungerà al colmo e la catastrofe sarà immensa.

Tanto grande sarà allora la catastrofe, che in essa, e per via di essa, la realtà apparirà di nuovo a tutti, e tutti dovranno riconoscerla.⁴¹

⁴¹ *Ibid.*, p. 556.

Queste profezie, che si stanno rivelando ora amare verità, vengono pronunciate negli stessi anni da Heidegger, che vede il trionfo della tecnica in quella che egli chiama la nuova civiltà planetaria, che noi oggi chiamiamo la globalizzazione, se è una civiltà; Heidegger vi vede il trionfo della volontà di potenza di cui ha parlato Nietzsche, la completa presa di possesso del pianeta e il suo asservimento tramite la tecnica alla disponibilità dell'uomo; di fronte a questo la sua ultima sentenza fu: solo un dio può salvarci; e nella sua ultima opera parlò dello 'ultimo dio', quasi la sua ultima speranza. Nella intervista che abbiamo fatto a Gadamer per i suoi cento anni, nell'agosto del 2000, egli ci raccontò che Heidegger ripeteva insistentemente al figlio: "Nietzsche mi ha rovinato", e che neanche lui era così certo in questa venuta sulla terra dell'ultimo dio. Nell'intervista sentimmo gli stessi toni di fine secolo anche in Gadamer:

Quello che io vedo è che ci sono delle crisi globali a cui andiamo incontro, e al livello che abbiamo raggiunto con la scienza dobbiamo chiederci se vi sia qualcosa che possa registrare l'effettivo pericolo di quanto sta avvenendo. [...] Che qualcuno cominci [...] è forse inevitabile. Se questo succederà, allora dovremo imparare la lezione, e forse si potrà arrivare con successo a una organizzazione che controlli effettivamente il background tecnologico e industriale della produzione di armi chimiche e freni il conflitto delle ideologie. Non credo infatti che l'Illuminismo da solo sia sufficiente. Credo invece che ancora una volta l'umanità possa prendere ancora una volta questo cammino catastrofico (del potenziamento delle armi chimiche) che non è facile da controllare. Qui, però, qualcosa potrebbe appunto portare a risvegliare l'angoscia, a far sì che l'umanità nel suo complesso si senta minacciata. Quando ognuno comincerà a sentire il pericolo su di sé, allora si può forse sperare che negli uomini una scintilla di ragionevolezza li porti a comprendersi fra di loro, sulla base di un concetto di trascendenza che li porti a interrogarsi sul perché noi nasciamo, senza che nessuno ce lo chieda, perché muoriamo, senza che nessuno ce lo chieda e così via.⁴²

Di fronte a tutto questo ci possiamo ancora chiedere se non possiamo ancora credere che l'arte autentica, non solo l'arte dell'ornamento, dell'*happening* e dell'estraniamento completa del visuale non abbia effettivamente il compito di contribuire con le proprie opere, così come il proprio impegno e la responsabilità civile e politica dell'artista, a indicare ancora una via, a non sottomettere semplicemente la terra e la società ai propri scopi, ma a educare la sensibilità dell'uomo a un rapporto con la natura che sia effettivamente cultura, alla costruzione di un mondo che non somigli sempre più a un artefatto, ma conservi ancora le tracce di un mondo sacro.

⁴² Cfr. Hans Georg Gadamer con Riccardo Dottori, *L'Ultimo Dio, La lezione filosofica del XX Secolo*, I libri di Reset, Reset 2000.