

Oltre il dualismo corpo-anima: l'unità pneumatologica dell'uomo in Ferdinand Ebner

Marco Viscomi

Università degli Studi di Perugia
marcoviscomi@libero.it

DOI: 10.17421/2498-9746-05-22

Sommario

Nel momento in cui viene sancita la dissociazione tra anima e corpo, questo stesso dualismo assume i tratti di un'inconciliabile polarità. Se questi due termini vengono pensati come distinte realtà che si contrappongono l'una all'altra, non si può più dare una qualche forma di unificazione definitiva. Infatti, posta la dicotomia anima-corpo, qualsiasi tentativo di conciliazione risulterà sempre non essenziale. Se non si comprendono sia l'anima che il corpo come tali da derivare da un termine fondamentale e unitario, la loro distinzione permane come pietra d'inciampo per la ricerca di qualunque sostanziale conciliazione. Quest'ultima indica tanto verso la premessa fondativa del darsi dell'anima e del corpo, sia in loro stessi che secondo la loro reciproca relazione, quanto verso il fine ultimo al quale tende l'esistere e l'operare di entrambi i due termini in questione. L'unità fondamentale e finalistica alla quale si allude può essere rintracciata nell'accezione sostanziale dello spirito.

Una simile concezione, di evidente ascendenza paolina, si ritrova ben strutturata all'interno della riflessione filosofica di Ferdinand Ebner. Egli si sofferma nel considerare la dialettica tra psiche e spirito, osservando il carattere fondativo di questo per quella e investigando lo statuto fondamentale del πνεῦμα. Nella visione prospettica che deriva a questo filosofo dalla tradizione cristiana e dalla uni-trinitaria coappartenenza di corpo, anima e spirito, si rintraccia la chiave di lettura grazie alla quale si può tornare a parlare di unitarietà dell'essenza umana. In tal modo, diviene possibile inquadrare l'uomo e il suo statuto personalistico, neutralizzando i rischi di un pensiero che voglia andare "al di là" dell'umano, dimenticandosi con ciò stesso degli uomini e delle donne fattivamente esistenti.

Parole chiave: Spirito, psiche, corpo, Ferdinand Ebner, pensiero dialogico

Abstract

In the moment in which the dissociation between soul and body is established, the dualism itself assumes the features of an incompatible polarity. If these two terms are thought as distinct realities opposing one another, we can no longer give some sort

of definitive unification. Indeed, once given the soul-body dichotomy, any attempt of conciliation will always result as unessential. If we do not realize both body and soul as deriving from a fundamental and unitary term, their distinction remains as a stumbling block for the research of any substantial conciliation. This latter focuses on both the founding premise of the giving of soul and body, in themselves and according to their mutual relationship, and towards the ultimate end to which the existence and the activity of both the terms in question tend. The fundamental and finalistic unity alluded to can be rediscovered in the essential meaning of the spirit.

Such a conception of evident Pauline ancestry can be found within the philosophical reflection of Ferdinand Ebner in a well-structured way. He dwells on considering the dialectic between psyche and spirit, observing the foundational character of this for that and investigating the fundamental status of the *πνεῦμα*. In the perspective vision coming to this philosopher from the Christian tradition and from the uni-Trinitarian belonging of body, soul and spirit, it is possible to find the key to reading, thanks to which we can go back to talking about the unity of the human essence. In this way, it becomes possible to frame the man and his personalistic status, neutralizing the risks of a thought that wants to go “beyond” the human, forgetting the effectively existing men and women.

Keywords: Spirit, Psyche, Body, Ferdinand Ebner, Dialogic Thinking

INDICE

1 La distinzione critica tra psiche e spirito	354
2 Il non-essere dell'io psichico e il corpo in rapporto allo spirito	361
3 Amore e Parola quali direttrici per cogliere il <i>πνεῦμα</i>	366
Note	371

1 LA DISTINZIONE CRITICA TRA PSICHE E SPIRITO

Attraverso l'articolazione del distinguo fra l'accezione di spirito e quella di psiche, Ebner tematizza la caratterizzazione essenziale di questi due termini, l'uno in confronto all'altro e ciascuno considerato in se stesso. Tentiamo di ricostruire tali argomentazioni speculative, riferendoci direttamente alla loro formulazione rinvenibile all'interno delle opere principali del pensatore austriaco. In un passaggio capitale lungo questo impegno di ricerca, si legge:

psyché è il riferimento, che però già dà come premessa la spiritualità, della “natura” e di ciò che è naturale a se stesso; *pneûma* è lo spirituale nell'uomo nel suo riferimento a Dio. La prima si trova sempre nella condizione di perdersi nella “infinità del molteplice”, ovvero nel mondo. Questo invece si ritrova nella “infinità dell'uno”, in Dio. *Pneûma* è l'eterno nell'uomo e nella temporalità dell'Esserci (*das Ewige im Menschen und in der Zeitlichkeit des Daseins*), è in certa misura il principio di anticipazione dell'eternità. Ciò che l'uomo fa della spiritualità della

sua esistenza entro la temporalità della sua vita, che si decida in favore o contro di essa, viene fissato per l'eternità¹.

La psiche si riferisce a ciò che vi è di naturale nell'essenza individuale e personale di ogni essere umano. Lo spirito, inteso come *πνεῦμα*, cioè soffio vitale, respiro, essenza più propria dell'esistere umano, consiste invece nella dimensione dell'eterno che vive nell'intimo di ogni persona psichicamente individuabile. Se infatti ciascuno di noi può determinarsi in se stesso come un "io" e può essere distinto nella propria specificità individuale, tale atto del riconoscimento si colloca all'interno dell'orizzonte "naturale" della relazione interpersonale². E tuttavia, come sottolinea giustamente Ebner, tale dimensione presuppone già dal principio una certa realtà spirituale, la quale può essere compresa in una duplice prospettiva. Per un verso, senza una determinazione spirituale, nessun io potrebbe determinarsi in se stesso come tale da potersi affermare in sé e da essere riconosciuto in virtù dell'altro da sé. Vale a dire: senza l'essenza eterna di un io che anela a se stesso, attraverso l'incontro con l'altro da sé, neppure l'essenza psicologica di quella medesima individualità egoica sarebbe affatto possibile³. Per altro verso, ancora, la stessa dimensione della "naturalità" implicita in ogni elemento dell'esistente e del sussistente reclama una propria collocazione a livello temporale. Nella misura in cui infatti ogni singola cosa esiste nella temporalità, tale specifico "star fuori" (*ex-sistere*) dalla complessiva indeterminatezza dell'essere richiede una propria tematizzazione rispetto all'eternità. È solo in rapporto a quest'ultima che, asserisce qui Ebner in linea con una grandissima tradizione classica di pensiero, anche il tempo ottiene legittimazione razionale e, ancora più radicalmente, fondazione ontologica⁴.

È necessario ora approfondire ulteriormente queste iniziali considerazioni speculative, proposte da Ebner a conclusione di un lungo itinerario di pensiero e qui utilizzate come introduzione, allo scopo di mostrare il livello di profondità coscienziale a cui si vorrebbe tentare di indirizzare attraverso il presente contributo. In tale intento, risulta imprescindibile chiarificare il termine sul quale si gioca questa relazione fondamentale tra psiche e spirito, cioè la dimensione dell'io umano. In riferimento a quest'ultimo, Ebner si esprime con queste parole:

parlando dell'io si può distinguere tra l'io ancora "psicologicamente" determinabile e quello già spiritualmente determinato e autodeterminantesi. Il primo è l'io che rimane chiuso in sé ed è relativamente "senza-tu"; l'io dell'individuo nel suo rapporto con il mondo, il cui darsi all'individuo presuppone l'essere esperito da questi, ovvero, presuppone il "soggetto" dell'esperienza del mondo e della visione del mondo nell'uomo, l'io in rapporto al suo esistere nel mondo. L'io spiritualmente determinato e determinantesi è però quello che esiste in una relazione con qualcosa di spirituale al di fuori di sé, con il tu, e che è consapevole di tale relazione in cui giunge a esprimersi il suo determinarsi-spirituale⁵.

La determinazione psicologica dell'io consiste nella qualificazione di quest'ultimo in rapporto alla sola relazione soggetto-oggetto, nella quale un io agisce sul mondo e ne usa nei termini cosali di una individualità che possiede e domina la materia. Lì dove la realtà consiste nell'insieme totale delle oggettività poste in balia della soggettività agente, ivi si raggiunge una determinazione "naturale" dell'io umano, ma si preclude altresì la possibilità che quest'ultimo si auto-determini a uno stadio coscienziale superiore. Al fondo della sola dimensione psichica dell'egoità, sostiene Ebner, l'essere umano è ancora incapace di comprendere la realtà spirituale della propria personalità. Tale livello gli diviene accessibile solo allorché la sua relazione, giocata in prima persona, si trova a rapportarsi con un tu, cioè con una realtà ugualmente personale non ridotta a mera oggettività, ma piuttosto riconosciuta nella sua realtà spirituale inoggettivabile e non strumentalizzabile⁶. Solo nel momento in cui l'io riconosce nell'altro questa profondità propria di ogni realtà spirituale esistente, quello stesso io può riconoscersi nella propria determinazione spirituale, la quale gli permane essenzialmente invisibile finché egli si priva della relazione col tu e della comprensione della realtà personale dell'altro come, appunto, "altra". Tale alterità non consiste semplicemente nel fatto che il tu costituisce un'altra persona rispetto all'io, un tipo di alterità dall'io differente da quella propria degli oggetti inanimati o degli animali che vivono in natura. Piuttosto, l'alterità del tu consiste nel fatto che la stessa dimensione da questi aperta nell'io è lo spirituale: una realtà sostanzialmente differente da quella psichica dell'io chiuso in se stesso ed essenzialmente "altra" da qualunque tipo di fondazione che non sia quella davvero originaria dello spirito in sé⁷.

Il *πνεῦμα* si colloca, allora, su un piano che sta alla cima e alle fondamenta della realtà psichica. Infatti, da un lato, lo spirito costituisce il livello sommo al quale la psiche deve volgere per potersi autenticare oltre la propria dimensione naturale, fino all'essenza personale e non più vanamente individuale o soggettivistica dell'io; dall'altro lato, è lo spirito il presupposto sul quale si radica non solo la relazione interpersonale delle egoità umane tra loro, ma ancor più il fondamento stesso della realtà, dal momento che questo *πνεῦμα* consente l'appropriazione di ogni cosa a se stessa, facendo sì che ogni sussistente rimanga in essere e prosperi nella propria esistenza. Il *πνεῦμα*, per Ebner, non è insomma una mera qualità umana alla quale la psiche deve elevarsi, perché ogni uomo e donna della terra possa dirsi realmente "persona"; lo spirito è piuttosto ciò che consente, ad ogni realtà esistente, di permanere in essere e, all'uomo, di potersi realizzare nella propria dinamica interpersonale e dialogica io-tu. Essendo, come citato sopra, "l'eterno nell'uomo e nella temporalità dell'Esserci", il *πνεῦμα* non è altri che Dio, il quale inhabita nell'uomo e vivifica ogni realtà esistente conducendola sino a e mantenendola nella propria autenticità ontologica⁸.

Essere uomo — sostiene Ebner — significa essere fin dall'inizio e dal fondamento

della propria esistenza in rapporto con lo spirito, con lo spirito fuori di sé, e questo è Dio. [...] Nulla è più ovvio, sebbene da molti non venga capito, del fatto che il pneuma sta sopra la psiche. L'io che si chiude al tu non è il vero e proprio io, bensì [...] il tentativo dell'uomo di esistere senza Dio oppure in un equivoco circa il rapporto dell'uomo con Dio. È l'uomo senza Dio, dunque, che diviene "oggetto della psicologia". Colui però che ha ritrovato l'autentico rapporto con Dio e in esso ha realizzato e salvato l'esistenza del proprio io, cioè la propria personalità, è psicologicamente inafferrabile⁹.

L'io che continua ad ostinarsi nell'oggettivazione del mondo, per poterne usare in termini conoscitivi e tecnici quanto più funzionali possibili, diviene alla fine anch'egli oggetto a se stesso. La soggettività, conclusa l'oggettivazione di ogni realtà che sta fuori di sé, ritorna in se stessa volendo ridurre anche la propria essenza individuale ad una qualche oggettività osservabile, comprensibile, vivisezionabile. Si perviene così alla determinazione della psicologia, nata sotto l'ascendente positivistico di Freud. Riferendosi in maniera quasi esclusiva e ossessiva a tale esordio, Ebner osserva come l'essenza personale dell'essere umano venga perduta, allorché dell'individualità di un singolo non rimane altro che un'oggettività da studiare secondo sintomatologie psichiche¹⁰. L'uomo, che ha voluto cercare nell'oggettivazione del mondo l'essenza ultima della realtà, ha così finito per diventare esso stesso oggetto di una realtà convertita, paradossalmente, in un che di irreali, inautentico, inessenziale. «Quando l'uomo cominciò a comparare, divenne un essere che misura e calcola, che questiona e necessariamente pensa in maniera "oggettiva" e "realistica"»¹¹. In quel momento, il mondo fu degradato a un insieme di cose da utilizzare, mentre le altre personalità umane divennero casi particolari di un'oggettività ugualmente atta alla manipolazione e all'usufrutto. Addirittura, la stessa individualità personale di ogni soggettività autocosciente è potuta arrivare al punto da concepire se stessa come uno strumento e una funzione della società, dei capricci del prossimo e del consumismo, delle suggestioni e delle manipolazioni derivanti dal potere. Sono sotto gli occhi di tutti gli esiti ultimi di questa decadenza dell'umano dalla soggettività dell'età moderna all'individualità spersonalizzante osservata dalla sociologia, fino alla strumentalizzazione dell'umanità tutta in "risorsa" impiegabile¹².

Ebner, dal canto suo, si mostra interessato a richiamare noi uomini al nostro radicamento nel principio spirituale della realtà. Principio che questo pensatore, nel suo linguaggio da credente, può permettersi la grazia di nominare come un "tu" personale, indicandolo in Gesù Cristo, vero uomo e vero Dio¹³. Se una simile dicitura può destare irritazione, in una mente totalmente permeata dal laicismo, o rigetto, da parte di animi meno contemplativi e sempre più secolarizzati, si può tranquillamente sostituire il termine "Dio" con quelli di principio, origine, fondamento, essere. Sebbene con questa operazione terminologica si faccia un torto agli intenti speculativi di Ebner, non mi pare che si commetta con ciò stesso un er-

rore teoretico così eccessivo, almeno fin quando si permane nell'orbita di pensiero e di ricerca della filosofia. Per quest'ultima, se rimane imprescindibile il fatto che la ricerca essenziale della sapienza coincida con la problematizzazione inerente al principio, persiste altresì invariato l'accorgimento per il quale la filosofia e la teologia condividono uno stesso orizzonte di indagine¹⁴. Sebbene, certo, ciascuna delle due discipline si mantenga accademicamente distinta e ben caratterizzata in se stessa, non si può prescindere dal ribadire che, finché verrà preservato l'amore per la sapienza, non ci si potrà mai persuadere che la dimensione della divinità sia indifferente o inessenziale per la comprensione dell'umano essere al mondo. In effetti, sia per poter capire il proprio radicamento nell'essere, sia per potersi determinare nella sua personalità individuale, come tale da potersi realizzare solo in una dinamica interpersonale e fondamentale con il tu, l'essere umano non può prescindere dalla propria riflessione e dal proprio rapporto con la domanda sul principio e con la risposta che viene dall'origine.

È all'interno di questa comprensione, che Ebner rivoluziona il linguaggio e il modo d'intendere le fondamenta dell'io, ponendo per primo le premesse di quello che dopo di lui viene definito "pensiero dialogico"¹⁵. Il primo passo essenziale in questa direzione è quello di ripensare la soggettività dell'io, considerando quest'ultimo non alla stregua di un'entità che semplicemente "è", ma piuttosto come l'autodeterminazione iniziale di un io che parla di se stesso alla prima persona. Ciò al fine di inquadrare l'io stesso alla luce di quel che supera la realtà psichica dell'io-soggetto, con l'intento di rivolgerlo verso la realtà profonda dello spirito, cioè la dimensione pneumatologica¹⁶.

L'io — spiega Ebner — non è una faccenda, un oggetto, dell'avere, bensì il "soggetto" dell'essere spirituale nell'uomo, e questo essere stesso, che si prende gioco di ogni oggettivazione. L'io non è nemmeno una rappresentazione, né si lascia fissare in concetti. Come parola è al contempo la parola più "insensata" alla quale non poté corrispondere nemmeno nel suo stadio primitivo [...] alcuna rappresentazione sensibile. [...] Non è però nemmeno qualcosa di "astratto", nonostante il suo significato "insensato" quale parola, bensì qualcosa di oltre-modo concreto, ovviamente non nell'ambito di ciò che cade sotto i sensi, bensì della concretezza spirituale¹⁷.

Ciò che viene pronunciato col termine "io" consiste in un significante privo di significato, in quanto il lemma in questione non si riferisce a nessuna realtà oggettivabile in senso positivo. Contrariamente a come accade per la parola "cane", alla quale corrisponde uno specifico mammifero, o per il vocabolo "quercia", usato per intendere una certa tipologia di pianta, quando si parla di "io" si deve constatare che non ci si sta riferendo a qualcosa di concreto, un'oggettività empirica. Tuttavia, l'io identifica un qualcosa di sommamente concreto che cerca di affermare se stesso, in quanto inoggettivabile e inafferrabile nella materia,

proponendosi come una autocoscienza che parla. Questa egoità consapevole di se stessa e del fatto di non potersi porre in maniera autonoma, in quanto dipendente dal riconoscimento da parte di un'alterità che fonda il proprio essere io in maniera relazione e dialogica; tale "io" è quanto di più concreto ognuno di noi sia, in quanto ciascuno di noi parla di se stesso in prima persona¹⁸. Allorché però si parli dell'io come di qualcosa che "è", non solo il linguaggio difetta, ma anche l'essenza stessa dell'umano viene smarrita, così come — in continuità con quanto già accennato sopra — la concretezza spirituale del mondo viene brutalizzata col venir ridotta a oggettività inermi e impieghiabili. Così come, per poter riscoprire l'essenza originaria del mondo, è necessario ripensarlo in una luce non-oggettistica né manipolatrice ma ontologico-fondamentale; ugualmente occorre fare riguardo all'essenza umana, riconsiderando la dimensione dell'io in rapporto a quella del tu e di entrambi questi due alla luce del *πνεῦμα* quale fondamento e origine. In questa nuova luce sofica suggerita da Ebner, si osserva come

l'io che si trova nella realtà, che io sono e che posso affermare di me stesso, è qualcosa di diverso dall'io delle speculazioni filosofiche dei tempi andati e soprattutto è qualcosa di reale, sia nella mia volontà di essere come pure nella mia affermazione, e di molto concreto. Che l'uomo reale sei tu e sono io, questa che è la più semplice di tutte le realtà, l'idealismo non è in grado di comprenderla. L'io non "è", io però sono, è quello di cui anzitutto la filosofia dovrebbe imparare a rendersi conto, per poi accingersi, se non le è passata tutta la voglia, a svolgere il suo assai precario compito. Ciò equivale a chiederle veramente molto. Finora essa è giunta a comprendere mezza verità, ovvero che l'io non è¹⁹.

In questa critica radicale e un po' troppo sommaria alla filosofia, Ebner centra il punto essenziale per il quale l'io non possa essere inteso come un qualcosa "che è in sé e che si concepisce per sé"²⁰. L'io, cioè, non è una sostanza che si auto-pone in senso assoluto, né il fondamento di qualcosa che va al di là della sua mera conoscenza positiva e soggettivistica. È vero che la scienza moderna e la gnoseologia propriamente intesa hanno potuto svilupparsi a partire dalla fondazione dell'ego cogito come "basamento inconcusso della verità" (Cartesio) accessibile, conosciuta e formalizzata dalla razionalità umana. E tuttavia, tale atto fondativo ha portato all'eccesso di far pensare l'egoità umana come una fondazione trascendentale non soltanto dell'atto conoscitivo (Kant), ma ancor più della realtà medesima intesa come un non-io (Fichte). Nella sua lotta per l'affermazione dell'io e del tu come realtà spirituali, Ebner ritiene erroneamente che gli esiti fichteani dell'idealismo trascendentale di Kant coincidano *tout court* col pensiero filosofico, muovendo in tal modo delle critiche al pensiero speculativo che andrebbero piuttosto circoscritte a quella linea di pensiero razionalistico che nasce con Cartesio, si compie in Kant e naufraga a causa di Fichte. Il filosofo di Innsbruck non si cimenta in una più accorta caratterizzazione della meditazione filosofica

sviluppatasi nella storia dell'umanità, limitando i suoi studi autodidattici solo ad alcuni autori e spesso leggendo questi in una maniera personale e forse un po' troppo decontestualizzata²¹.

Tuttavia, indipendentemente da questa necessità che la critica ebneriana alla storia della filosofia venga ricollocata in ordine a distinzioni interne della storia del pensiero, che forse lo stesso Ebner non padroneggiava adeguatamente, l'impegno di fondo del pensatore austriaco rimane ugualmente pregevole. Il tentativo ebneriano di cogliere l'io non più come una questione psicologica di indagine, né quale fondamento dell'atto conoscitivo della scienza e della tecnica, costituisce ciò che va preservato nell'intento di determinare l'essenza umana come vivo rapporto io-tu e quale realtà spirituale radicata nell'essere (principio, origine) e costantemente vivificata dall'atto d'amore di Dio. È possibile cogliere e sviluppare una simile riflessione cominciando a considerare, in primo luogo, la dimensione definitoria, dimostrativa e astrattiva delle proposizioni che giocano sulla sola terza persona del verbo essere²². In secondo luogo, è essenziale tornare a parlare del termine "insensato" che è l'io, seguendo la traccia di una coniugazione progressiva del verbo essere che si decida, finalmente, per la comprensione della dialettica sussistente non solo tra le persone, ma ancor più tra l'atto della loro determinazione essenziale e la realtà originaria del principio in sé. Ciò di cui ci si deve riappropriare attraverso Ebner è appunto la coscienza del radicamento delle realtà spirituali dell'io e del tu internamente al cuore ontologico del principio, vale a dire nel rapporto d'amore tanto degli esseri umani tra noi, quanto di ciascuno di noi con Dio. Quel che va riscoperto in questo itinerario non è altro che la vita spirituale dell'esistente uomo — e forse anche di tutto l'essere nel suo complesso — in riferimento al fondamento della realtà in quanto tale.

«La vita spirituale — sintetizza il filosofo di Innsbruck — non è la differenziazione progressiva di un "continuum immaginativo" originario e disarticolato [...] bensì in fondo e in sostanza la "relazione" dell'io e del tu»²³. Questa particolare dialettica, condotta attraverso la modalità specifica della dialogica, non costituisce un fatto qualunque dell'individuale realtà psichica, né l'accidente suscitato da un insieme di soggettività fisiche che si scontrano le une con le altre. Piuttosto, tale relazione originaria è rimando fondativo delle esistenze umane tra loro, in riferimento essenziale e originario allo spirito, il quale costituisce e mantiene in essere tanto l'atto "relazionale" io-tu, quanto l'essere spirituale e non semplicemente psichico dell'umano. È per tale ragione che nel differenziare la *ψυχή* dal *πνεῦμα* si mostra possibile determinare l'essenza umana nella sua istanza personalistica, irriducibile tanto all'individualità psichica di un io autoreferenziale, quanto alla soggettività propria di un'egoità tendenzialmente annichilente e autodistruttiva.

2 IL NON-ESSERE DELL'IO PSICHICO E IL CORPO IN RAPPORTO ALLO SPIRITO

Per poter cogliere in maniera sempre più appropriata l'accezione pneumatologica riconosciuta da Ebner all'essenza umana, si deve proseguire nell'argomentazione *per viam negationis*. È importante cioè considerare cosa l'io non è, sia in senso psicologico, per Ebner sempre freudiano, sia secondo un'accezione "metafisica". Vale a dire: secondo quello specifico significato positivistico e idealistico-fichteano criticato da Ebner e da questi indicato, in maniera accusatoria, come l'essenza più propria della filosofia, pur essendo essa solo una *particolare* (e profondamente discutibile) modalità filosofica dell'esistere e del pensare umani. Sorvolando sulla parzialità del giudizio ebneriano alla storia del pensiero filosofico, procediamo quindi nella riflessione.

L'io — scrive Ebner — non "è", né la psicologia né la metafisica possono affermarne l'esistenza in modo non contraddittorio. [...] Gli uni e gli altri hanno bisogno per i loro scopi della proposizione che affermi l'essere nella "terza persona". L'io non "è", ma non si può neppure asserire che l'uomo "abbia" un io, poiché l'io non è una cosa, né un oggetto dell'avere. Chi dovrebbe averlo? L'uomo, ovvero il suo "corpo"? Oppure il suo "spirito"? Ma è proprio questo l'io: lo spirituale nell'uomo nella sua autoaffermazione nella parola (*das Geistige im Menschen in seiner Selbstbehauptung im Wort*)²⁴.

È impossibile affermare l'io in senso psicologico senza cadere automaticamente in contraddizione. Sia che esso venga considerato secondo l'accezione positiva della scienza psicologica, sia che si disquisisca sulla determinazione positiva di cosa l'io debba essere in sé, in entrambi i casi l'auto-contraddizione sorge internamente all'argomentazione. Infatti, qualunque tentativo di studio sull'io, che voglia intendere quest'ultimo alla stregua di *qualcosa* che possa essere considerato oggettivamente, non soltanto dimentica che la parola "io" — come sopra già osservato — non possiede alcun riferimento obiettivo, ma forza altresì la definizione sostanziale dell'io stesso. A livello ontologico, suggerisce Ebner, l'io non può essere afferrato alla terza persona, vale a dire attraverso la professione concettuale di proposizioni che si avvalgono dello "è" e delle sue implicazioni obiettivanti. Ancora, qualunque realtà venga identificata dall'io, essa non può essere intesa alla stregua di un possesso, quasi che questa "cosa" così chiamata possa dirsi di proprietà di qualcuno come lo si potrebbe dire, erroneamente, tanto del corpo quanto dello spirito²⁵. Infatti, così come non si può dire che io abbia un corpo, né uno spirito, dato che propriamente io stesso *sono* il mio corpo e *sono vivificato* dallo spirito che mi pervade; ugualmente si deve intendere a proposito dell'io a livello psichico.

Comunque si voglia cercare di comprendere l'io in tale contesto espositivo, si deve convenire come esso non sia nulla di ciò che è stato detto sin qui. La psiche, infatti, mantiene un rapporto fondamentale con la dimensione spirituale, tale per cui quest'ultima consente di precisare in maniera adeguata ciò che è la psiche. Cosa che, invece, non è consentito fare allorché si consideri la *ψυχή* come un che di assoluto, irrelato e, per ciò stesso, inappropriato.

Soffermiamoci ancora sulla determinazione del corpo in confronto alla psiche e al *πνεῦμα*. Osservando gli organi di senso e le rispettive capacità percettive, Ebner considera che «nell'orecchio vi è qualcosa di spirituale, così come nell'occhio "fatto per il sole" vi è lo spirituale della luce: i sensi sono spirito»²⁶. Il fatto che l'uomo possa avere percezioni non rappresenta quindi, per Ebner, un semplice presupposto empirico della nostra conoscenza; qualcosa come il materiale che la nostra capacità intellettuale deve sintetizzare per poter avere una conoscenza scientifica, obiettiva e soggettivistica della realtà. Piuttosto, i sensi costituiscono una particolare affinità tra l'essere umano, inteso nella sua individualità, e il mondo che esiste intorno a lui. Queste due realtà non si mostrano ipostatiche l'una dinanzi all'altra, l'una contrapposta all'altra, essendo esse piuttosto tali da costituirsi come un tutto intrecciato in maniera relazionale. La natura di questa polarità uomo-natura passa, per l'essere umano, dai suoi sensi corporei i quali, proprio perché costituiscono l'effigie della relazione tra l'io e il mondo, non si possono limitare a un accidente empirico o a mera attività conoscitiva. La dialettica tra la *ψυχή* e i *σώματα* della realtà è infatti di natura spirituale, originaria, "trascendentale" non in senso gnoseologico ma ontologico. La capacità che l'uomo ha di percepire esteticamente la realtà, cioè di comprendere la propria possibilità sensoriale nell'ordine più ampio dello spirito, rivela che lo stesso fatto per il quale l'io sia atto a poter avere percezione «ha una rilevanza spirituale [...] ed è [lo specifico atto umano di percepire la realtà attraverso il proprio essere corporale] al contempo la spiritualizzazione della sensorialità»²⁷.

Ciò che l'uomo percepisce tramite i sensi non costituisce semplicemente ciò di cui si compone la conoscenza concettuale, allorché essa deve rimandare a un contenuto empirico per potersi dire fattuale. Infatti, l'esperienza che l'io vive nella propria corporeità prefigura, secondo Ebner, tutto il mondo di riferimenti effettivi, nei quali si sviluppa tanto l'egoità dell'essere umano, quanto la sua relazione dialogica all'altro da sé, sia quest'ultimo un ente della realtà empirica oppure il tu²⁸. L'io si mostra in tal modo pre-determinato, nella propria sostanzialità, da tale tensione verso l'esperienza estetica del tutto che lo avvolge e della totalità dell'essente, nella quale anch'egli si colloca. E ciò è vero, per il filosofo di Innsbruck, fino al punto da poter affermare che non solo i sensi del corpo, ma persino i bisogni estetici, che l'uomo avverte nella contemplazione del tutto, sono in fondo dei "bisogni spirituali" (*geistige Bedürfnisse*)²⁹. Sebbene Ebner sostenga una differenziazione tra i sensi dell'uomo, attribuendo una preponderanza qualitativa

all'elemento sonoro dell'udito³⁰, è indubbio come ciascuno di essi costituisca un vettore che punta verso l'essenza estetica del mondo, vale a dire verso il carattere trascendentale che è la bellezza. Quest'ultima, infatti, considerata in se stessa, è «il divenir accessibile ai sensi dello spirituale, naturalmente inteso in senso estetico, la spiritualità nell'esperienza del mondo che si offre ai sensi. [...] Bellezza è lo spirituale che viene esperito nella “contemplazione” del mondo»³¹.

Il corpo umano costituisce quindi la dimensione nella quale l'io si trova collocato secondo la propria esperienza, in particolare, del mondo che sta innanzi a lui e, in universale, della totalità che lo abbraccia nel suo comprendersi come parte dell'essere. In tale coscienza speculativa si trova, per l'esistente uomo, la possibilità della sua autenticazione spirituale, la quale non implica semplicemente il superamento della positività psichica del proprio io, come sopra osservato, bensì anche l'intuizione per la quale la percezione sensoriale ed estetica del corpo valichi la datità empirica della materia. Il fatto che l'oggetto posto innanzi a me rappresenti un qualcosa che mi ostacola nel mio agire, contrapponendosi alla mia azione in ordine alla sua presenza fisica, non costituisce l'essenza ultima del sensoriale³². I limiti imposti dai sensi, sia in ordine alla nostra capacità percettiva, sia in base alla nostra determinazione psichica, non costituiscono nient'altro che le linee di confine oltre le quali si estende l'essenziale nominato dalle realtà pneumatologiche dell'io e del tu. Soltanto nell'ordine della complessità dell'essere, infatti, risulta possibile riscoprire quell'unità originaria, che la frattura soggetto-oggetto, mente-corpo, io-alto, pone in maniera insanabile al confine, insieme, determinante e isolante l'io. Una simile caratterizzazione condanna l'ego a quella forma di solipsismo che lo studio psicanalitico dell'uomo, inteso alla stregua di una positività empirica, radicalizza nelle forme patologiche derivanti dallo smarrimento dell'essenza umana³³. Ciò che viene qui obliato è infatti l'interrogativo principe su “chi” l'uomo sia in rapporto a se stesso, al tu che gli si para innanzi e alla realtà intesa nel suo complesso, cioè colta in senso “spirituale”. Prima di ammantarsi di una valenza confessionale, un simile domandare filosofico ricerca, nella complessità dell'essenza umana, il senso dell'esistenza individuale nell'ordine della relazione dialogica intessuta dall'uomo con se stesso, con il mondo e con Dio.

Ora, ciò che occorre considerare, alla luce dell'enigmatica problematicità dell'essenza dell'io in rapporto al corpo e allo spirito, non consiste nella semplice determinazione di ciò che l'io non è. Piuttosto, ciò che va precisato nella sua negatività è il *modo* seguendo il quale non è possibile dire che l'io stesso sia. Vale a dire: occorre stabilire ed escludere quelle modalità nelle quali l'io o si definisce in maniera linguisticamente inadeguata, oppure non si lascia affatto caratterizzare nella propria sostanza spirituale ultima. In linea con questa finalità coscienziale, Ebner procede ulteriormente nell'esclusione di cosa l'io non si possa dire né sostenere che sia. «L'io — scrive il pensatore — non è neanche una “rappresentazione”, e non vi è alcuna rappresentazione che corrisponda all'io, né si lascia

comprendere in alcun concetto. In quanto parola, l'io è, si può dire, la parola più "immateriale"»³⁴. Il termine "io" non solo indica qualcosa che prima si è detto "insensato", vale a dire un significante linguistico privo di significato empirico di riferimento. Ancora di più, qualunque cosa voglia intendere l'unità semantica qui in questione, essa non costituisce nulla di accostabile ad una rappresentazione mentale o ad una qualche forma di concettualizzazione umana. Il venir meno del nesso significante-significato, infatti, fa decadere lo stesso carattere significativo dell'"io" così da rendere quest'ultimo, considerato in se stesso, privo di senso e, in rapporto alla realtà empirica, tanto immateriale quanto "inesistente". Infatti, giovi ripeterlo, l'io propriamente non "è", in quanto piuttosto "io sono"³⁵.

Proprio in virtù di quanto appena detto, prosegue Ebner nella sua disamina,

esso [l'io] non è neanche un'astrazione, poiché ogni astrazione presuppone dati concreti, dai quali viene astratta. E, propriamente, non è in alcun modo neppure "il sé conoscente" o "l'identità di soggetto e oggetto" o il "ritorno del sapere in se stesso": sono, queste, soltanto le rappresentazioni concettuali che Fichte, non senza profondità, si fece dell'io. La domanda su "che cosa" esso sia, in verità non dovrebbe essere affatto sollevata, per lo meno non si dovrebbe darvi risposta. La domanda è un controsenso³⁶.

Nel momento in cui si chiede il "che cosa" di una realtà, si presuppone che quest'ultima costituisca un che di ontico da potersi oggettivare nella forma di una definizione sostanziale. Allorché si stia operando in una simile direzione usiologica in rapporto a degli enti empirici o di ragione, non si pone alcun tipo di problema, se non quello di determinare il metodo attraverso il quale una tale enunciazione concettuale possa avere una sua evidenza e pregnanza necessaria e universale³⁷. Se però si tenta di determinare in se stessa "qualcosa" che propriamente non coincide con un ente individuabile in sé, allora la questione si complica. Vi sono infatti delle realtà che non possono essere identificate in maniera univoca in se stesse, in quanto si costituiscono, per esempio, come insieme delle relazioni possibili della realtà, quindi come pura dialettica delle cose tra loro: è questo il caso di ciò che la metafisica classica chiama cosmo, da cui l'ambito della cosmologia³⁸. Oppure, si può considerare quella realtà suprema, unica, che non si lascia classificare né come il primo elemento di una serie causale, né con il termine ultimo di una successione temporale di eventi, in quanto esso rappresenta piuttosto la condizione di possibilità di ogni attimo del tempo, ivi compresi il primo e l'ultimo istante di ciò che è temporale. Tale è il caso di Dio che, in quanto principio della realtà, ne è il fondamento e, in virtù della sua Incarnazione nel tempo, si configura come il punto d'inizio e il punto di fine di tutto ciò che è temporale; principio e fine del tempo sia come suoi estremi cronologici, sia quale unico orizzonte eterno dell'accadere.

Come avviene per questi due casi limite, una medesima questione si profila riguardo all'io, il quale «non “è”, e quindi non è niente. [...] Queste determinazioni filosofiche e “spiegazioni” dell'io, nonostante la loro profondità, non hanno nulla a che fare con la realtà effettiva dell'io, l'unica e sola che possa essere affermata nella proposizione “io sono”»³⁹. Non si può dire in maniera obiettivamente — psicologista o metafisico-assoluta che sia — “che cosa” è l'io, in quanto esso propriamente non “è” nulla. All'io non si addice affatto la coniugazione della terza persona singolare del verbo essere, essendo propria della sua determinazione sostanziale soltanto la voce “sono”. Questo è lo specifico fatto pneumatologico al quale si richiama Ebner nella sua critica contro il confinamento dell'io all'interno delle sole strutture psicologico-analitica e corporeo-sensoriale. È questa la medesima accusa che il pensatore muove a quella filosofia, che si fa promotrice del solipsismo dell'io in nome della sua autofondazione, nella quale vengono avanzate delle pretese assolute e ultimamente fautrice delle vere patologie psichiche dell'io, tutte indistintamente derivanti dalla chiusura della psiche in se stessa⁴⁰. Questa avversione per la filosofia ha, in Ebner, il suo punto focale nell'accusa che sostiene:

del fatto che “io sono”, la filosofia non si cura, né se ne può curare. [...] Essa, che non intende mai il caso singolo “concreto”, mai il “tipo” astratto, oppure la “legge”, alla quale obbedisce la manifestazione del caso singolo, dell'esistenza individuale non sa che farsene. Ma proprio in essa sta il “problema”, anche quello del pensatore stesso⁴¹.

Si comprende, allora, come l'obiettivo critico della posizione anti-filosofica di Ebner non sia la filosofia *tout court*, ma la disattenzione di certo pensiero filosofico verso il caso particolare di ogni singolo io che dica di se stesso “sono”⁴². Tutte quelle tipologie di approccio filosofico che non fanno ragione della particolarità esistenzialistica del singolo, o che preferiscono disciogliere quest'ultimo nella totalità del sistema, oppure semplicemente dimenticarsi di questa trascurabile particola dell'essere che siamo noi esseri umani, quantunque autocoscienti; tale specifico criterio di investigazione filosofica è quello ripudiato da Ebner. Ora, però, non solo è banale osservare come la filosofia non coincida interamente con questa singola prospettiva sul reale, ma è altresì scontato ripetere che la filosofia stessa, qualora non sappia guardare tanto ad ogni singolo dettaglio del particolare, quanto alla totalità dell'essere, non si possa dire in alcun modo “Filosofia”. Ancora, se il pensiero speculativo, totalmente estraneo alle pretese scientiste delle ricerche oggettivanti la realtà e tali da parcellizzarne i caratteri, fino a perdere la visione d'insieme; se la riflessione teoretica, si diceva, può dare adito a pensare che del caso singolo dell'esistente che dica “io sono” la filosofia non si cura, si provi a pensare in questi altri termini.

Non è, il pensiero speculativo, una grande contemplazione della realtà? Non costituisce esso, quindi, il tentativo di considerare in se stessa la realtà che ci circonda, senza la pretesa di manipolarla o di aggioarla alle nostre pretese arbitrarie e dispotiche? Non è forse, questo specifico approccio esistenziale all'essere stesso, una forma di osservazione estatica rivolta alla realtà, nella quale non viene ricercato l'utile, in quanto piuttosto si propone all'uomo — e per lui si invoca — la libertà e la liberatoria della coscienza? Non si potrebbe dire, con minimo margine di approssimazione, che il divenire *speculum* dinanzi alla realtà possa costituire, per noi esseri umani, una forma di preghiera laica, sempre che non si ricada nelle forme della gnoseologia autoreferenziale? Si potrebbe forse sostenere — sperando con queste parole di non arrecare offesa a gran parte del mondo filosofico contemporaneo — che la filosofia speculativa sia un'azione di lode e di riconoscimento del dono ricevuto con l'esistenza della realtà, cioè in virtù del darsi ad essere di qualcosa e non piuttosto del nulla? E non è tutto ciò, in ultima istanza, una dinamica di appropriazione, da parte dell'io, di se stesso nella relazione con l'altro da sé e con il proprio se stesso più profondo e intimo?

Provocazioni, suggestioni, o forse indicatori importanti per orientarsi nel senso della ricerca. Riservandoci la libertà di lasciare questi interrogativi spalancati alla meditazione, non è lecito in questo luogo percorrere le vie da essi aperti. Torniamo allora all'oggetto del presente saggio, questionando, dopo il negativo che l'io non-è, ciò che in virtù del *πνεῦμα* ciascuno di noi può dire di se stesso "io sono."

3 AMORE E PAROLA QUALI DIRETTRICI PER COGLIERE IL ΠΝΕΥΜΑ

L'io che si chiude in se stesso, nel suo preteso autosolipsismo (*Icheinsamkeit*)⁴³, dimentica fuori di sé la realtà, l'altro uomo e Dio stesso, cominciando a sognare la propria individualità e collocando quest'ultima in un contesto onirico, illusorio e patologico. È questo l'ebneriano sogno dello spirito (*Traum vom Geist*)⁴⁴ nel quale l'io psichico subisce la distorsione di credersi "qualcosa", riferendosi a un insieme di realtà costruite prospetticamente *ad hoc* in funzione della propria egoità autoreferenziale⁴⁵. In questo assopirsi dell'uomo dinanzi alle realtà spirituali, rifugiandosi nei sogni interiori della propria solitudine⁴⁶, si individua per Ebner la nascita di tutti quei mondi culturali che, secondo la critica impietosa del filosofo austriaco, non sono nient'altro che fughe dell'io da se stesso. Vale a dire: evasioni dell'io dalla sua realtà più autentica, che risiede nell'altro e, specificamente, nel Tu divino (fondamento e principio della realtà tutta) e nel tu degli altri esseri umani (interlocutori essenziali per la determinazione dialogica del sé)⁴⁷. Caso emblematico di questa accusa ebneriana alle culture dell'uomo e alle loro produzioni artistiche, è il biasimo mosso contro i poeti e il loro impegno

nel cantare l'amore. Argomenta Ebner:

i poeti, che normalmente hanno molto da dire sull'amore, non sanno nulla. [...] Essi amano sempre un "ideale" e mai una realtà spirituale e in tal modo oltrepassano con lo sguardo, "come in sogno", la realtà di una vita umana. L'elemento poetico non vuol superare la solitudine dell'io, per uscire da questa verso il rapporto con il tu, bensì intende soltanto aggirarla. Nell'approccio poetico non si trova amore, ma piuttosto la nostalgia, eternata per un nascosto e subdolo espediente della psiche, e il sogno dello stesso, come lo sogna l'io nella propria solitudine, rinchiuso dietro la muraglia cinese, in una passione segreta che impedisce il risveglio⁴⁸.

L'io, che si riduce da se stesso al solipsismo, si trincerava dietro quella che Ebner definisce "muraglia cinese" (*chinesische Mauer*), cioè un'alta e spessa cortina psichica che separa l'identità personale di un singolo io dal mondo nel quale egli si trova immerso⁴⁹. Ritrovandosi in questa condizione, l'io non giunge ad annullare la realtà circostante, ma semplicemente a chiudere gli occhi dinanzi alla sua vista, preferendo rinchiudersi in se stesso e deliziarsi, in maniera spiritualmente onanistica, delle proprie fantasie immaginative. Divenutogli repellente il mondo circostante, l'io preferisce negare a se stesso la realtà e concedersi il lusso di un mondo irreali, nel quale la sua stessa personalità naufraga psichicamente nel patologico, mentre a livello spirituale essa perviene ad auto-negarsi come entità dialogica e relazionale⁵⁰. L'io ha infatti bisogno del tu di Dio e di quello dell'altro uomo per potersi fondare nella propria essenza ma, allorché preferisca sigillarsi in se stesso e negarsi l'accesso al mondo, l'io non viene più raggiunto dall'interpellanza del tu. A questo punto, mosso dall'amore narcisistico verso se stesso e dalla negazione infantile della realtà che non si adegua alle sue passioni, l'io sogna dello spirito e si rifiuta di risvegliarsi allo spirito stesso. In tal modo, l'io si nega la possibilità di destarsi alla dimensione spirituale dell'esistenza e della sua stessa vita: egli si impedisce da solo il pervenire alla realizzazione del proprio rapporto con Dio e con l'altro uomo⁵¹; si castra esistenzialmente, rendendosi impossibile l'esperienza e la comprensione del proprio vivere in un tutto armonico e solo patologicamente tale da potersi supporre solipsistico o dualistico.

Di contro a quanto composto dai poeti o immaginato dai popoli attraverso le loro costruzioni culturali, per Ebner tutto frutto dell'evasione onirica dalla realtà e dall'incontro con l'altro uomo e con Dio, cioè — in ultima istanza — emblema della fuga dell'io da se stesso, il filosofo austriaco rilancia la comprensione dell'amore a questo modo:

non la bellezza e l'idea e nemmeno la verità, che dobbiamo conoscere, e il bene, che dobbiamo fare; non la natura e l'arte, non la sapienza e nemmeno la scienza è l'oggetto dell'amore, bensì il tu. E poiché Dio è il vero tu dell'io nell'uomo (*das wahre Du des Ichs im Menschen*), è anche l'unico oggetto del vero amore. Se

amiamo veramente un uomo [...] se amiamo il “prossimo”, come ce lo chiede il Vangelo, allora amiamo Dio in lui. E se amiamo Dio veramente e cogliamo la sua realtà spirituale nel nostro amore per lui, allora lo amiamo nell’uomo⁵².

Amare Dio non significa amare qualcuno contro tutti gli altri e a discapito di tutto ciò che non sia Dio stesso. Una simile azione dello spirito consiste, piuttosto, nell’individuare nella realtà spirituale del “tu” l’orizzonte d’amore fondamentale, al quale deve volgersi l’io per comprendersi nella propria dimensione originaria. Ciò a cui risulta orientato e, diremmo, destinato l’essere umano è appunto la realizzazione di questo amore, che si concretizza nell’incontro col tu dell’altro uomo e, in senso originario, con il Tu divino. Quest’ultimo viene inteso da Ebner come *der einzige Gegenstand der wahren Liebe*, l’unico riferimento effettivo dell’amore considerato nella propria autenticità, in quanto è soltanto in virtù di tale Amore, del quale Dio per primo ha amato l’intera realtà e l’uomo in particolare, che entrambi questi ultimi due possono essere. In nome di questa presa di consapevolezza sull’amore, non scompaiono i singoli termini della relazione nella quale, per esempio, un uomo ama una donna, ma piuttosto il loro reciproco amore viene confermato nella sua essenza e radicato nel principio eterno della realtà, il quale altro non è che l’Amore stesso⁵³. In nome del Tu divino, allora, non scompaiono né l’io né il tu umani, ma entrambi vengono piuttosto santificati nella loro unione relazionale, riscoprendosi innervati nel principio che permette loro di essere e che consente loro di amarsi nella reciprocità interpersonale che li contraddistingue individualmente. La prospettiva alla quale dà accesso una simile presa di coscienza sull’amore consiste nell’intuizione di cosa implichi la realtà spirituale dell’“io sono”. Per poter specificare tale conquista della riflessione pneumatologica, Ebner osserva:

dell’io è stato detto che non è alcuna “rappresentazione” e che non va compreso in alcun concetto, che non è nulla che cada sotto i sensi, nulla di concreto, ma anche nulla di astratto, nulla di pensato. Tutto ciò vale anche riguardo al tu. E come l’io esiste soltanto nel rapporto con il tu, “oggettivamente” nella parola, “soggettivamente” nell’amore, allo stesso modo anche il tu esiste in rapporto all’io. [...] La proposizione “tu sei” comprende in sé, come “io sono”, l’espressione e l’affermazione di una esistenza “personale”. Come nel caso dell’io, anche l’esistenza del tu non può essere affermata in una proposizione alla terza persona: il tu non è, e non è nulla, ma: tu sei. Non è una mera “proiezione dell’io”, già solo perché questo esiste soltanto nel rapporto con il tu. [...] Il tu è il vero “oggetto”, l’oggetto proprio, dell’amore⁵⁴.

L’io e il tu si innervano l’uno nell’altro, nel senso che io non potrei mai essere senza te e tu senza me. Oltre a ciò, però, Ebner osserva come l’essere umano in generale non avrebbe mai potuto veder fondata la sua personalità specifica, se non fosse stato *ab origine* ad opera del Tu divino. Infatti, se non fosse stato per

l'atto fondativo del principio, che dall'origine dispose dell'esistenza delle cose, ivi compresa quella dell'essere umano, quest'ultimo non avrebbe mai potuto determinarsi in se stesso come *qualcuno* — e non semplicemente in quanto “qualcosa” — appellato dalla Persona stessa del principio, da Dio⁵⁵. In questo venir chiamato dell'uomo a se stesso da parte del Tu che è Dio, l'io umano ha trovato la possibilità della propria fondazione⁵⁶: da allora in poi, l'atto di riproposizione di tale radicamento dell'uomo nel principio passa costantemente e immutabilmente attraverso il tu. La precedenza ontologica di questo rispetto all'io consiste appunto nell'incapacità dell'io tanto di rinchiudersi nella sua pretesa autofondazione assoluta, quanto di escludere l'altro dalla propria dinamica di autenticazione e di affermazione⁵⁷. L'io, lo si è già detto, non “è” infatti nulla in se stesso, né può mai dirsi essere qualcosa in generale fuori dalla relazione con il tu, cioè fuori da quella dialettica nella quale io sono e tu sei. Soltanto internamente a tale dialogica, l'io ottiene una fondazione ontologica e relazionale, proprio perché anche per il tu vale la medesima dinamica pneumatologica dell'amore e della parola. È questo il senso nel quale l'unico “oggetto”, cioè l'unico orizzonte di senso del rivolgersi dell'uomo fuori di sé, consiste nel tu individuabile, originariamente, in Dio e, di seguito e in senso conseguente, negli altri esseri umani.

Se nell'amore si ha lo sviluppo del rapporto io-tu, in ordine alla costituzione della soggettività che siamo tanto io che tu, nella parola si ritrova invece, per Ebner, il punto di snodo della dialettica, nella quale “oggettivamente” si perviene all'istituzione della realtà nel suo complesso, oltre che alla fondazione delle realtà spirituali che sono l'io e il tu.

Nella parola, nel fatto che l'uomo ha la parola — sostiene Ebner — [...] si dà l'esistenza dell'io nella sua oggettività. [...] Mediante la “parola” è il rapporto dell'io con il tu. [...] Questo stesso rapporto fornisce il presupposto per l'esistenza dell'io che, dunque, intesa in tal modo, è identica, se riguardata oggettivamente, con il dato di fatto che l'uomo “ha la parola”. [...] Senza la relazione dell'io con il tu [...] non solo non vi sarebbe alcun io, ma neanche un linguaggio. La parola, condizione che distingue l'uomo dall'animale, poiché egli ha la parola, costituisce la sua autocoscienza. Questa comprende essenzialmente in sé la possibilità di proferire la proposizione “io sono”. In questa proposizione l'autocoscienza si fa “oggettiva”. Non si tratta, come ad esempio affermavano un tempo i filosofi dell'io, di quella “autoposizione” dell'io, poiché l'io, dato oggettivamente nella parola, presuppone la relazione con il tu⁵⁸.

L'uomo è l'essere vivente che è dotato della parola e che, proprio in virtù di ciò, si può costituire come un io autocosciente. Nella determinazione obiettivante della parola, l'io si plasma nell'oggettività del suo riferimento al tu, mentre l'amore conferisce la possibilità “soggettiva” che un singolo tu e uno specifico io si pongano dialogicamente in relazione in maniera circostanziale ma sempre fonda-

mentale. Il fatto che l'uomo possenga la parola non rappresenta un fatto psichico, quasi l'esito ultimo di un'evoluzione fisiologica dell'uomo⁵⁹. Per Ebner, piuttosto, l'uomo può parlare perché si trova radicato nel fondamento che è la Parola stessa, cioè Dio che per primo ha parlato all'uomo conducendolo alla sua autocoscienza personale. L'oggettività di questo fatto di esistenza e di consapevolezza fa dell'uomo qualcosa di più di un mero "carattere"⁶⁰, rendendolo piuttosto il termine essenziale della dialogica io-tu. La parola che viene da Dio e che è Dio stesso rende possibile questo legame relazionale, in quanto è soltanto in virtù del *Λόγος* che la realtà tutta nel suo complesso può essere e si dà fattualmente nell'esistenza delle sue parti⁶¹.

Tanto la relazione io-tu, quanto l'esistenza delle singole cose che sono, non hanno il loro presupposto nell'"esistenza" di Dio⁶². Piuttosto, è l'esistenza di ogni cosa in sé che trova la propria ragion d'essere nel darsi in generale dell'essere e non piuttosto del nulla. È questa specifica fattualità la posizione originaria che è stata istituita e che viene mantenuta in essere dalla Parola che è Dio. Parola, questa, che riverbera nell'essenza spirituale dell'umano e, specificatamente, nella realtà per la quale l'io e il tu umani posseggono la loro origine in altro da loro stessi, cioè in Dio. Un "altro", quest'ultimo, che non consiste in un lévinasiano "totalmente altro"⁶³, in quanto ogni alterità personale e dialogica — l'io e il tu ugualmente considerati — è già sempre una manifestazione dello spirito che indica verso Dio e che si rivela come tale da essere *da* Dio stesso⁶⁴.

Il problema dell'autocoscienza umana, così come quello del possesso della parola da parte dell'uomo, sono le porte che conducono alla problematica sull'essenza umana. Gli interrogativi suscitati da tale messa in questione, asserisce Ebner, non sono comprensibili da nessuna prospettiva scientifica e oggettivante della realtà, in quanto essi costituiscono piuttosto ciò che ha che fare direttamente con lo spirito e con la sua dimensione complessiva e fondamentale. La pneumatologia di cui si fa portavoce Ebner intende tornare a porre in essere la domanda di senso sulla relazione interpersonale e sul modo in cui ogni essere umano autentica la propria esistenza secondo il rapporto dialogico io-tu⁶⁵.

Comprendere l'istanza speculativa di questi interrogativi implica tornare a concepire l'egoità dell'io e l'alterità del tu in un'ottica unitaria, la quale non contrapponga la pretesa autoposizione del primo alla supposta incombenza accidentale del secondo⁶⁶. Piuttosto, la dialettica che va riscoperta è quella dello spirito, il quale è fondativo rispetto tanto alla psiche, quanto al corpo. E ciò non vale solo a proposito dell'esistente particolare che è ognuno di noi esseri umani, in quanto tale investigazione filosofica va piuttosto spinta sino ai propri limiti. Una simile pretesa non va assecondata semplicemente perché i termini qui sotto indagine costituiscono di per se stessi qualcosa che trascende le capacità concettuali e obiettivanti proprie delle facoltà umane⁶⁷. Piuttosto, è la necessità dell'orizzonte speculativo in se stesso, che esige una sua adeguata tematizzazione. Quest'ulti-

ma non si lascia esautorare dalla sola ricerca astratta, formale e specialistica di un'investigazione positivistica. Essa reclama — questo mi pare essere un ennesimo e cruciale stimolo della ricerca ebneriana — un coinvolgimento coscienziale di colui che investiga sulle realtà prime e ultime di ciò che attiene tanto all'essere nel suo complesso, quanto all'esistente che noi stessi siamo.

NOTE

1. F. Ebner, *Das Wort und die geistigen Realitäten. Pneumatologische Fragmente*, Brenner Verlag, Innsbruck 1921; a cura di S. Zucal, trad. it. P. Renner, *La parola e le realtà spirituali. Frammenti pneumatologici*, Edizioni San Paolo, Cinisello Balsamo [MI] 1998, p. 233. Da ora abbreviato in PF.
2. L'atto di questa dialettica è appunto quello del riconoscimento vicendevole dell'io e del tu, entrambi posti in relazione dialogica. In merito a tale rapporto fondativo non ci si può esimere dal rimando a P. Ricœur, *Parcours de la reconnaissance*, Éditions Stock, Paris 2004; trad. it. F. Polidori, *Percorsi del riconoscimento*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2005, pp. 107-122, 247-261. Oltre a questo celebre testo, sempre a proposito della tematica sul riconoscimento, si veda L. Siep, *Anerkennung als Prinzip der praktischen Philosophie. Untersuchungen zu Hegels Jenaer Philosophie des Geistes* (1975); trad. it. V. Santoro, *Il riconoscimento come principio della filosofia pratica. Ricerche sulla filosofia dello spirito jenesi di Hegel*, Pensa Multimedia, Lecce 2007, pp. 249 sgg.
3. È questo il fulcro della problematizzazione che il pensatore austriaco, in linea con quanto sostenuto da Melchior Palagyi, osserva essere escluso dallo psicologismo d'inizio Novecento. Questo nega infatti la realtà nella sua sostanza spirituale, allo stesso modo di come esclude che vi possano essere in generale atti o nessi spirituali tanto a livello psichico-vitale, quanto sul piano ontologico dell'esistenza. La prospettiva che esclude una dimensione originaria e ontologica sulla realtà si trova a declinare una forma di psicologia razionale, che castra l'essere umano riducendolo alla sola fattualità psicologista dell'io individuale. Finché quest'ultimo non si apre alla comprensione della propria dipendenza dal tu e fin quando l'io non coglie tale relazione dialogica nell'ordine complessivo dell'esistente, l'intera argomentazione di Ebner non può che risultare arbitraria, confessionale e ultimamente "insostenibile", come ebbe a giudicare Adolf Stöhr dei *Pneumatologische Fragmente*. Cfr. F. Ebner, *Versuch eines Ausblicks in die Zukunft*, in *Schriften I*, Kösel-Verlag KG, München 1963, ss. 719-908; trad. it. N. Bombaci, *Proviamo a guardare al futuro*, Morcelliana, Brescia 2009, pp. 93-97. Da ora abbreviato in VAZ.
4. Si pensi, per esempio, al rapporto cusano fra tempo, perpetuo ed eterno: cfr. N. Cusano, *Opere filosofiche, teologiche e matematiche*, a cura di E. Peroli, Bompiani, Milano 2017, pp. 1301-1347, 1967 sgg.
5. PF, p. 232.
6. «I pensieri dell'io — distingue Ebner — sono di duplice genere: i pensieri dell'io "psicologico", che si chiude di fronte al tu e che nella sua realtà volitiva si riferisce a se

- stesso; oppure i pensieri dell'io "pneumatico", che cerca e trova la sua realtà e determinatezza esistenziale in rapporto al tu. Quelli *possono*, eppure non necessariamente in tutti i casi devono, questi invece *devono*, e senza eccezioni, esser pensati solo in maniera tale che per essi valga l'"io penso". Se un uomo, rifiutando il tu, pensa solo "a se stesso" e, non avendo sott'occhio null'altro che la propria relazione con il mondo e la sua esistenza in esso, pensa il proprio volere, allora non "esso" pensa in lui, bensì "egli" pensa» (*ivi*, p. 173).
7. «Nei pensieri vincolati all'io dell'io determinato in senso psichico viene sempre dimenticato il tu, oppure viene di nuovo pensato come io, come l'io dell'altro. Nei pensieri dell'io caratterizzato pneumaticamente invece, che pur nella loro estrema diversità, in sostanza sono un pensiero unico, viene ricordato il tu, viene riportato nel proprio intimo. E qui [...] l'uomo si ricorda della dipendenza della sua esistenza dal tu. In questo ri-cordare trova l'"interiorità" della propria vita. E perciò in questi pensieri si verifica anche la più profonda presa di coscienza circa se stessi e in essi la parola diviene vitale nel senso più immediato» (*ivi*, p. 174).
 8. Cfr. M. Vannini, *L'esperienza dello spirito*, Edizioni Augustinus, Palermo 1991, pp. 59-73.
 9. PF, pp. 233-234.
 10. Per un approfondimento sulla tematica dello psicologismo, in rapporto critico alla dimensione da Ebner evocata col nome di "pneumatologia", si rimanda a M. Scheler, *Die transzendente und die psychologische Methode. Eine grundsätzliche Erörterung zur philosophischen Methodik*, Dürr, Leipzig 1900, trad. it. M. Manotta, *Metodo trascendentale e metodo psicologico*, Quodlibet, Macerata 2009, pp. 123 sgg.; T. Mann, *Nobiltà dello spirito e altri saggi*, a cura di A. Landolfi, Arnoldo Mondadori, Milano 1997, pp. 1349-1404; A.G. Gargani, *I linguaggi dell'anima*, in AA.VV. *Il ritorno di Dio*, Città Nuova, Roma 1998, pp. 45-62; U. Spirito, *Dal positivismo all'antiscienza*, Guerini e Associati, Milano 1999, pp. 123-148, 181-193; E. Boutroux, *La natura e lo spirito e altri saggi*, a cura di G. Papini, Carabba, Lanciano 2008, pp. 29-36, 71-96.
 11. PF, p. 301.
 12. Di tale progressiva decadenza della natura umana, da valore personalistico a essenza metafisica, sino a divenire risorsa impiegabile e funzionale al sistema della tecnica, si avvedeva già Heidegger sin dalla metà dello scorso secolo. Cfr. M. Heidegger, *Bremer und Freiburger Vorträge*, Gesamtausgabe, Band 79, ed. P. Jaeger, Frankfurt a.M. 1994; trad. it. G. Gurisatti, *Conferenze di Brema e Friburgo*, Adelphi, Milano 2002, pp. 59-60.
 13. L'indiscutibile cristocentrismo di Ebner ha il suo contraltare teologico imprescindibile in H.U. von Balthasar, *Theologik*, Band III: *Der Geist der Wahrheit*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1987; trad. it. G. Sommariva, *Teologica*, volume III: *Lo spirito della verità*, Jaca Book, Milano 1992, pp. 25-51, 129-134.
 14. Cfr. P. Carabellese, *Il problema teologico come filosofia*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 1994, pp. 16-20, 139-141, 160-168.
 15. A titolo puramente orientativo nella notevole produzione critica sull'argomento, mi limito nel rimandare al volume M. Spano, D. Vinci (a cura di), *L'uomo e la parola. Pensiero dialogico e filosofia contemporanea*, Il pozzo di Giacobbe, Trapani 2007.
 16. Per un apporto critico sull'argomento, si veda Jürgen Moltmann, *Der Geist des Lebens. Eine ganzheitliche Pneumatologie*, Chr. Kaiser Verlag, München 1991; trad. it. D.

- Pezzetta, *Lo spirito della vita. Per una pneumatologia integrale*, Queriniana, Brescia 1994.
17. PF, p. 247.
 18. «La proposizione che ha la forma: “l’io è”, non vuol dire nulla, la forma “io sono”, nell’attualità del suo essere proferita, vuol dire tutto ciò che solo in questa proposizione e in questa parola può essere inteso. [...] L’esistenza dell’io non può essere mai espressa e affermata senza contraddizione nella “terza persona” ma, in conformità al senso, sempre soltanto nella “prima persona”, in virtù del fatto che l’io qui esprime se stesso. In quanto esso porta ad espressione la sua esistenza, esso esiste; esiste “oggettivamente” nella “parola”, ed esiste anche come parola» (VAZ, p. 89).
 19. PF, p. 248.
 20. Definizione data da Spinoza a proposito di Dio in *Ethica*, Parte Prima: *De Deo, Definitio III*.
 21. Per una fedele ricostruzione del pensiero di Ebner e della sua progressiva formazione, si rimanda a S. Zucal, *Ferdinand Ebner. La «nostalgia» della parola*, Morcelliana, Brescia 1999, capp. II e III.
 22. Cfr. PF, p. 302.
 23. *Ivi*, p. 301.
 24. VAZ, pp. 89-90.
 25. Sul problema del rapporto corpo-spirito internamente alla dimensione speculativa del pensiero dialogico, si vedano N. Berdjajev, *Filosofia dello spirito libero*, a cura di G. Riconda, trad. it. G.L. Giaccone, Edizioni San Paolo, Cinisello Balsamo [MI] 1997, pp. 95-140; M. Vannini, *L’esperienza dello spirito*, cit., pp. 41-57; E. Boutroux, *La natura e lo spirito e altri saggi*, cit., pp. 39-48; T. Griffero, *Il corpo spirituale. Ontologie “sottili” da Paolo di Tarso a Friedrich Christoph Oetinger*, Mimesis, Milano 2006, pp. 313 sgg.
 26. PF, p. 199.
 27. *Ivi*, p. 200.
 28. Cfr. *ibidem*.
 29. Cfr. *ibidem*.
 30. Cfr. *ivi*, p. 209. Argomenta altrove Ebner: «vi è un lungo cammino dal suono fino alla parola, un cammino che la “scienza” non è in grado di percorrere [...] ma che lo “spirito” percorrere senza fatica. Un cammino che tuttavia non è forse più lungo di quello che va dall’aria smossa al suono, che la vita percorre e che pure la scienza non è capace di percorrere. [...] È lo “spirito”, con il quale la scienza non ha mai a che fare, che crea, all’interno del suono, il “senso” della parola, che nel suono percepisce e accoglie in sé il “senso” della parola, e proprio tramite ciò il suono diviene parola. [...] Volta per volta, la comprensione del senso nella parola non è un processo da comprendere in chiave psicologica, qualcosa che consista nella associazione e assunzione di una convenzione, ma un “atto” spirituale, a fondamento del quale, nel suo venire-a-manifestarsi nella realtà della vita umana, stanno invero processi psichici e fisici, non come suoi presupposti essenziali, e men che meno come sue cause, ma in qualità di “punti di appoggio”. Non è da tali processi che l’atto [...] può essere spiegato e dedotto in quanto tale; piuttosto, soltanto mediante l’atto tali processi [...] hanno un “senso”» (VAZ, pp. 243-244).
 31. PF, p. 210.
 32. Cfr. *ivi*, pp. 194-196.

33. Cfr. *ivi*, pp. 339-342. Per un apporto critico su quest'ultimo punto, si veda anche T. Griffero, *Il corpo spirituale*, cit., pp. 15-19, 150-154, 263-289.
34. VAZ, p. 90.
35. Argomenta altrove Ebner, continuando a specificare tale determinazione ontologico-fondamentale: «nell'«essere» dell'io, ovvero nella realtà effettiva dell'«io sono», nel puro e semplice «io sono» [...] non vi è alcuna possibilità di inganno o di autoinganno; pure, nella determinazione, e autodeterminazione, «oggettiva» di questo essere, nella rilevanza «oggettiva» di quella realtà, l'«io sono» può essere affermato. Ora, nella determinazione «oggettiva» non vi è soltanto la possibilità dell'inganno [...] e dell'autoinganno [...] qui, piuttosto, viene alla luce anche una possibilità di follia. [...] L'io è nulla o, più esattamente, io sono nulla in realtà, se non ciò a cui mi posso determinare da me stesso» (*ivi*, pp. 87-88).
36. *Ivi*, pp. 90-91.
37. La questione sulla determinazione del metodo e, ancor più precisamente, sulle regole del metodo scientifico-sperimentale costituisce in fondo il problema principe dell'intera filosofia moderna. In questo contesto, oltre alla comprensione ipostatica del *cogito*, cioè della soggettività umana intesa quale fondatrice di conoscenza, la ricerca sulla verità viene circoscritta e, per ciò stesso, parcellizzata e traviata nella sua essenza. Preferendo la via «chiara e distinta» (Cartesio), «verificabile» della veridicità rispetto al sentiero impervio e speculativo del vero in quanto intero (Hegel), si è così aperto il solco insanabile tra la dimensione della sperimentazione empirica e quella dell'ermeneutica e dell'ontologia; tra le scienze della natura e quelle dello spirito (Dilthey). Cfr. H.-G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1960; trad. it. G. Vattimo, *Verità e metodo*, Bompiani, Milano 2016, pp. 455 sgg. Per un apporto critico all'argomento, cfr. F. Valori, *Esperienza ermeneutica dialettica in Hans-Georg Gadamer*, Cadmo, Roma 1990, pp. 25-41, 101-107, 207-219; F. Valori, *Il discorso parallelo. Verità, linguaggio e interpretazione fra Heidegger e Gadamer*, Armando Editore, Roma 2003, pp. 156-195.
38. Al riguardo, si vedano il saggio di F. Bertola, *Nascita ed evoluzione dell'universo e quello di B.G. Boschi, Rivelazione e creazione*, entrambi contenuti in AA.VV., *Sulle cose prime e ultime*, Edizioni Augustinus, Palermo 1991, rispettivamente alle pagine 13-15, 17-26.
39. VAZ, p. 91.
40. Su tale chiusura patologica dell'io in se stesso e sul tentativo feticistico dell'uomo di idolatrarsi attraverso la propria facoltà pratica e, in particolare, in virtù delle conquiste tecnologiche della sua capacità scientifica, si legga criticamente il testo di D.F. Noble, *The Religion of Technology. The Divinity of Man and the Spirit of Invention*, Penguin, London 1999; trad. it. S. Volterrani, *La religione della tecnologia. Divinità dell'uomo e spirito d'invenzione*, Edizioni di Comunità, Torino 2000.
41. VAZ, p. 92.
42. Cfr. *ivi*, p. 36. In vista di un chiarimento ulteriore, si associ a questo passaggio sull'anti-filosofia di Ebner il testo S. Zucal, *Lineamenti di pensiero dialogico*, Morcelliana, Brescia 2004, pp.106-111, 137-144.
43. Cfr. PF, pp. 141-143.
44. Cfr. *ivi*, pp. 149-151.
45. Cfr. VAZ, p. 190.

46. «L'essere-per-sé dell'io nella sua solitudine non è un fatto originario nella vita spirituale dell'uomo [...] bensì un risultato della sua chiusura di fronte al tu. Questa chiusura altro non è però se non il "distacco da Dio"; il tentativo dell'uomo di esistere in una "interiorità" senza Dio, che razza di *contradictio in adjecto!*, è il primo abuso e impiego stravolto della "libertà", e quel carattere "personale" dell'esistere che Dio ha posto nell'uomo» (PF, p. 151).
47. Per approfondire il rapporto fra il tu umano e Tu divino, possono essere d'aiuto i seguenti rimandi: S. Givone, *Responsabilità e libertà*, in AA.VV., *La città di Dio nel tempo*. "Homo viator", Città Nuova, Roma 1997, pp. 65-75; J.-M. Van Cangh, *Tre incontri con Dio nell'Antico Testamento*, in *La mistica*, trad. it. G. Matti e B. Saracchi Stefani, Cetro Editoriale Dehoniano, Bologna 1991, pp. 29-45; W. Beierwaltes, *Plotino. Un cammino di liberazione verso l'interiorità, lo Spirito e l'Uno*, a cura di G. Reale, trad. it. E. Peroli, Vita e Pensiero, Milano 1993, pp. 37-44, 57-67.
48. PF, pp. 323-324.
49. Cfr. *ivi*, pp. 152-153.
50. Ebner ricorda infatti che il carattere personale proprio dell'essere umano può per lui darsi «solo nel suo rapporto con Dio» (PF, p. 151).
51. Cfr. VAZ, p. 228.
52. PF, p. 324.
53. Dio non costituisce qualcosa come un "terzo elemento" tra i due della relazione io-tu. Egli è piuttosto il fondamento che rende possibile il radicamento di questa polarità nella radice eterna dell'essere, la quale non consiste in altro che nella relazione originaria della quale Dio ama l'uomo. In virtù di tale fondazione principale e del conseguente radicarsi del rapporto io-tu sul terreno istituito da quell'iniziale atto creativo, la relazione interpersonale viene salvata dal suo abbandonarsi al carattere transeunte, accidentale ed inessenziale del solo esserci, innalzandosi all'eternità in se stessa dell'Amore del quale, così come l'uomo ama Dio, gli esseri umani possono ugualmente amarsi gli uni gli altri. Senza tale radicamento in Dio, l'amore dell'io umano per un tu parimenti umano non risulta più vivo, né meno ostacolato dall'ingombrante presenza di un terzo incomodo. Privato di una simile fondazione, l'amore, al pari dell'esistenza in generale, semplicemente non sarebbe possibile nella sua autenticità più qualitativamente rilevante. Si consideri questo discorso in opposizione critica alla dichiarazione messa in bocca al cavaliere Goetz che, rivolgendosi alla donna di lui innamorata, sostiene la maggiore autenticità del loro amore proprio allorché Dio non costituisca più un elemento essenziale nella fede del personaggio divenuto ateo. Cfr. J.-P. Sartre, *Il diavolo e il buon Dio*, in Id., *Teatro*, Mondadori, Milano 1963, pp. 506-507.
54. VAZ, pp. 111-112.
55. È alla luce di questa problematica visione sull'uomo che penso vada inquadrata l'interessante osservazione ebneriana per la quale: «proprio come "io" ha il significato di proposizione di "io sono", anche la parola tu nell'attualità del suo darsi comprende in sé il senso della proposizione "tu sei". E questo "tu sei" è generalmente presupposto in ogni parola, come lo è "io sono" nella misura in cui essa è una parola reale. Forse però il significato fondamentale dell'io, non ancora indagato dall'etimologia, non si esaurisce nell'affermazione di essere» (*ivi*, p. 117). Il filosofo sembra suggerire che per comprendere la determinazione fondamentale dell'essere umano non sia sufficiente

- l'argomentazione ontologica sull'essenza dell'uomo. Quest'ultima, certo, non può essere esclusa in ordine alla trattazione implicata dall'antropologia, ma esige altresì un superamento del solo studio sull'oggetto "uomo" in vista di una ricomprendimento di quest'ultimo nell'orizzonte speculativo della metafisica. È quest'ultimo — a mio avviso — il senso nel quale va riscoperto l'impegno della filosofia non come schiava o ridicola emulatrice delle scienze positive, né quale ancella della teologia, ma piuttosto come anima propria di uno studio esistenziale e olistico sulle realtà umane in relazione al complesso del sussistente.
56. Cfr. *ivi*, pp. 121-132.
57. Occorre qui superare quel limite prospettico che fa *apparire*, alla nostra consapevolezza individuale, prima il nostro io personale e solo in seconda battuta il tu dell'altro, mentre occorrerebbe avvedersi della precedenza *ontologica* del tu sull'io. Si presenta qui la medesima difficoltà individuata da Paolo di Tarso, allorché riconosce che la manifestazione del corpo sia precedente rispetto a quella dello spirito, mentre in realtà è lo spirito che si pone "a priori", in senso ontologicamente trascendentale, tanto rispetto alla materialità dei corpi, quanto alla stessa possibilità che gli enti siano e risultino conoscibili. Si rilegga, a tal proposito, il capitolo 15 della *Prima lettera ai Corinzi*. Per un apporto critico, si rimanda invece a T. Griffero, *Il corpo spirituale*, cit., pp. 55-78.
58. VAZ, pp. 102-103.
59. «La parola è qualcosa che si verifica tra l'io e il tu, tra colui che "si esprime" e "colui che va appellato" e che "viene appellato". È ciò che crea un rapporto tra l'io e il tu, tra la prima e la seconda persona della grammatica. [...] La parola originaria fu una "proposizione" e tale proposizione rappresentò la "posizione" della vita spirituale. La parola però è da Dio e solo essa è in grado di "porre" la vita spirituale dell'uomo. Ciò significa: l'"io sono" della parola originaria non comportò l'"autoposizione" dell'io, in quanto questo aveva il tu, Dio, quale premessa. Il fatto del carattere personale dell'esistenza dell'uomo, l'autocoscienza, che è identica con il fatto che egli "ha la parola", che è un essere parlante e appellabile, è un fatto dello spirito, non invece della natura, e perciò non si lascia comprendere dal punto di vista delle scienze naturali, come non si lascia comprendere l'essenza della parola e del linguaggio» (PF, pp. 224-225). Parlando per primo, Dio non pone semplicemente in essere lo spirito che l'essere umano è in quanto capace di parola e di autocoscienza. Essendo Egli stesso il *Λόγος* originario, Dio ha posto in essere la realtà tutta con il suo originario "*fiat*" creatore. L'azione divina, col suo parlare che pone e mantiene in essere (*creatio continua*), ci consente di intendere come l'intera realtà, tanto quella psichica dell'io, quanto quella empirica di ogni cosa dotata di materialità corporea, non sia altro che — in ultima istanza — *πνεῦμα*.
60. Gli obiettivi polemici, che qui ha di mira Ebner nella sua dissertazione, sono essenzialmente due: Max Stirner e Otto Weininger. Per una ricostruzione critica del pensiero avversato dal pensatore di Innsbruck, si rimanda ai testi seguenti: M. Stirner, *Der Einzige und sein Eigentum*, Otto Wigand Verlag, Leipzig 1845, trad. it. L. Amoroso, *L'unico e la sua proprietà*, Adelphi, Milano 1979; G. Penzo, *Invito al pensiero di Stirner*, Mursia, Milano 1996, pp. 55-73, 96-113; P. Ciaravolo, *Max Stirner. Per una teoresi dell'Unico*, Cadmo, Roma 1982, pp. 55-82; O. Weininger, *Geschlecht und Charakter. Eine prinzipielle Untersuchung*, Wilhelm Braumüller Verlag, Wien und Leipzig 1903, trad.

- it. G. Fenoglio e F. Maccabruni, *Sesso e carattere. Una ricerca di base*, Feltrinelli/Bocca, Milano 1978; G. Sampaolo (a cura di), *Otto Weininger e la differenza. Fantasmata della ragione nella Vienna del primo Novecento*, Guerini e Associati, Milano 1995.
61. In questa posizione ebneriana riecheggiano i primi 18 versetti del *Prologo* al Vangelo secondo Giovanni.
62. La ricerca di una garanzia oggettiva dell'esistenza di Dio rappresenta, agli occhi di Ebner, un'assurdità della vita spirituale. Quest'ultima, infatti, non si può radicare su una determinazione scientifica del reale con il quale si è in relazione. Tentare di dimostrare l'esistenza della realtà effettiva – cosa non diversa dal bisogno di dimostrare l'esistenza di Dio – rappresenterebbe infatti un puro nonsenso, frutto di una follia scettica protratta sino all'assurdo. Ciò che è in gioco in tale dinamica originaria consiste, piuttosto, nel rapporto dialogico io-tu, nel quale non ne va dell'esistenza dei termini presupposti quali dati fattuali di ciò di cui si sta trattando, ma piuttosto l'autenticità del rapporto che l'uomo intrattiene con Dio, con la realtà essente e con gli altri esseri umani. L'essenza della dimensione spirituale risiede appunto nella continua purificazione di tale istanza relazionale e non nella sua pretesa oggettivazione in prove d'esistenza o in argomentazioni autoreferenziali. Queste ultime sono infatti tali da isolare sempre di più l'io, rendendolo sordo alla voce dell'altro uomo, che parla fuori dalla persona dell'io individuale, e di Dio stesso, che riecheggia il suo Verbo nell'interiorità dell'io umano. Cfr. VAZ, pp. 210-211.
63. Cfr. E. Lévinas, *Totalité et Infini. Essai sur l'exteriorité*, M. Nijhoff, La Haye 1961, trad. it. E. Baccarini, *Totalità e infinito. Saggio sull'esteriorità*, Jaca Book, Milano 2010, pp. 217-231; S. Currò, *Il dono e l'altro. In dialogo con Derrida, Lévinas e Marion*, LAS, Roma 2005, pp. 51-72; A. Porretti, *Il volto tra alterità e intercultura. Un confronto filosofico-pedagogico tra Jacques Maritain ed Emmanuel Lévinas*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2015, pp. 85-101.
64. Cfr. PF, pp. 150-151.
65. Cfr. *ivi*, p. 184.
66. Cfr. *ivi*, p. 164.
67. Cfr. VAZ, p. 123.

© 2019 Marco Viscomi & Forum. Supplement to Acta Philosophica



Quest'opera è distribuita con Licenza [Creative Commons Attribuzione - Non commerciale - Non opere derivate 4.0 Internazionale](https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/).

[Testo completo della licenza](#)