

Quel che resta dell'amore. Dalla personalità all'impersonale

di Francesco Valagussa

The article aims to investigate the gradual evolution of the notion of love between the Middle Ages and the modern age. Starting from Dante's conception and going all the way to Simmel's thought, the article shows how gradually the notion of love becomes more and more impersonal. Passing through Cusanus, Bruno and Spinoza, we can arrive at the Hegelian concept of Wechselwirkung, later inherited by Simmel in the Philosophy of Money, where this general constraint is understood precisely as absolutely impersonal. Regarding this progressive immanentization, it is perhaps possible to detect in Kierkegaard's thought a kind of countermovement, which highlights the problem of personality in the relationship between creator and creature..

Keywords: Dante, Cusano, Spinoza, Hegel, Simmel

Nel suo saggio dedicato alla psicologia di Dante, Simmel mostra come nella *Commedia* l'amore non si riveli soltanto "forza motrice dell'anima", ma assuma una caratura più strettamente metafisica, diventando l'impulso che mette in movimento il macrocosmo: «L'amore mette in moto le intelligenze celesti, attraverso l'amore Dio governa il mondo, anzi, Dio è l'amore stesso»¹. Sintomaticamente Simmel rintraccia in queste righe un'analogia con la strategia mediante cui Schopenhauer trasforma la volontà in principio fondamentale. Potrebbe essere questo, in effetti, lo *Standpunkt* a partire dal quale indagare un tragitto che potremmo definire come la progressiva spersonalizzazione della nozione di amore in quel transito di civiltà che dal basso medioevo ci conduce verso la prima modernità.

Per anticipare l'esito di questo passaggio per così dire "a valle" dell'intero processo, bisognerebbe guardare al concetto di *Wechselwirkung* simmeliano: la relazione reciproca costituisce l'approdo finale di un ampio periodo non solo di decantazione, ma di vera e propria rielaborazione della nozione cristiana di amore. Da questo punto di vista, si potrebbe risalire a monte anche oltre Dante, che tuttavia costituisce un ottimo punto di osservazione perché nelle pagine del suo capolavoro comincia a intravedersi una trasformazione decisiva.

1. La nozione di "Amore" in Dante

Quando Cavalcanti si rivolge a Dante chiedendogli: «se per questo cieco / carcere vai per altezza d'ingegno, / mio figlio ov'è? Perché non è ei teco?»², la risposta del poeta non si fa attendere: «Da me stesso non vegno: / colui ch'attende là, per qui mi mena, forse cui Guido vostro ebbe a disdegno»³. Dante non si salva "da se stesso", bensì in virtù dell'intervento altrui: qui non si tratta, però, di soffermarsi soltanto sullo scarso ruolo attribuito all'ingegno nel percorso di salvezza. Virgilio guida Dante, ma verso Beatrice, che per prima soccorse Dante, sollecitata come si sa da Lucia. Anche in quella occasione si legge: «Beatrice, loda di Dio vera, / ché non soccorri quei che d'amò tanto, / ch'usci per te della volgare schiera?»⁴. Non si può fare a meno di notare l'importanza assunta dall'elemento "personale" in questo fitto scambio di intercessioni: l'amore che "salva" Dante pare non configurarsi nei termini di un mero principio metafisico astratto, ma passare letteralmente dal-

1 - G. Simmel, *Dantes Psychologie*, in *Gesamtausgabe*, a cura di K.C. Köhnke, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2000, vol. I. Trad. it. *La psicologia di Dante*, a cura di F. Valagussa, Inschibboleth, Milano 2021, p. 130.

2 - Dante, Inf. X, 58-60. Ed. it. *La divina commedia*, in *Tutte le opere*, a cura di L. Blasucci, Sansoni, Firenze 1965, p. 418.

3 - Inf. X, 61-63.

4 - Inf. II, 103-105. Ed. it. p. 394.

le persone, da Beatrice *in primis*. Né si può dire che questa dimensione intrinsecamente “personale” dell’amore costituisca un carattere marginale della *Comedia* dantesca.

Per introdurre questo trapasso dal personale all’impersonale si potrebbe prendere spunto proprio da alcuni versi noti, citati a loro volta nel saggio di Simmel:

1. Il primo episodio riguarda Paolo e Francesca, che trova probabilmente il suo culmine nel verso: «Amor ch’ a nullo amato amar perdona»⁵;
2. Il secondo si riferisce all’incontro tra Dante e Casella: «Io vidi una di lor trarsi avante / per abbracciarmi, con sì grande affetto, / che mosse me a fare il simigliante»⁶;
3. L’ultimo si colloca all’altezza dello scambio tra Virgilio e Stazio: «Amore, / acceso di virtù, sempre altro accese, pur che la fiamma sua paresse fore»⁷.

Alla luce di questi tre esempi, benché molte altre circostanze del pellegrinaggio dantesco nei regni dell’oltretomba potrebbero opportunamente prestarsi a fornire ulteriore materiale in tal senso, possiamo già notare l’elemento decisivo: l’amore trova sempre il proprio *cominciamento* in un rapporto personale, ma tanto è forte la relazione che s’instaura in questo “contraccolpo”⁸ tra i due membri coinvolti, da rendere difficile, al termine del processo, distinguerli astrattamente. Forse l’esempio più pregnante di questa dinamica si trova nei versi in cui Dante si specchia in quella “circulazion” che s’approssima al mistero della Trinità stessa: «dentro da sé, del suo colore stesso, / mi parve pinta della nostra effige; / per che ’l mio viso in lei tutto era messo»⁹. Quel “nostra”, nella sua poetica ambiguità, rende indistinguibile il soggetto di cui stiamo parlando: è Dante – diremmo così: in prima persona – che forse parla col *pluralis maiestatis*, ma è chiaro che l’espressione lascia adito a pensare un rapporto tanto intenso da renderlo indistinguibile dal mistero stesso, in quanto ormai parte intrinseca di quell’intero.

Attraverso l’analisi di tutta una serie di espressioni Simmel nota come l’amore si caratterizzi quale forza capace di tenere coeso l’intero cosmo. Si pensi appunto al celebre verso finale: «l’amor che move il sole e l’altre stelle»¹⁰. Come abbiamo visto in apertura l’idea generale sottesa all’universo dantesco sarebbe la seguente

5 - Inf. V, 103. Ed. it. p. 404.

6 - Purg. II, 76-78. Ed. it. p. 504.

7 - Purg. XXII, 10-12. Ed. it. p. 573. Questi tre episodi si ritrovano in G. Simmel, *La psicologia di Dante*, cit., p. 131.

8 - Cfr. *ibidem*.

9 - Cfr. Par. XXXIII, 130-132. Ed. it. p. 732.

10 - Cfr. Par. XXXIII, 145. Ed. it. p. 733.

te: «attraverso l'amore Dio governa il mondo, anzi, Dio è l'amore stesso»¹¹. Spingendo al limite questa intuizione si potrebbe giungere a intravedere un'ambiguità: quell'amore, vale a dire la forza che tiene coeso il cosmo, è da intendere come una sorta di strumento, al limite come una "proprietà", una peculiarità di Dio?¹² Oppure si deve dire che a questa forza, che tiene coeso l'universo, noi diamo il nome di Dio e dunque finiamo per intenderlo come se fosse una persona, mentre in realtà è solo la personificazione di una forza più generale?

Anche Auerbach aveva notato come la *Commedia* mostrasse l'unità del mondo fisico, morale e storico nello spirito dell'amore divino, declinandolo poi come «una sostanza personalissima e insieme universalissima»¹³. In queste parole noi possiamo osservare, in altri termini, quella stessa tensione che Simmel aveva già intravisto.

La nostra tesi è la seguente: almeno a partire da Dante – ma questo è più che altro un limite a monte cui necessariamente dobbiamo limitarci nella nostra ricerca¹⁴ – comincia a serpeggiare l'idea secondo cui l'autentico vincolo universale capace di tenere insieme gli enti non debba assumere necessariamente una forma antropomorfa, nel senso che non sarebbe necessario attribuirgli una dimensione personale.

2. Dal “non aliud” di Cusano alla sostanza di Spinoza

Naturalmente qui dobbiamo riassumere cercando di evidenziare, tramite pochi e semplici tratti, un'evoluzione secolare, composta di piccoli slittamenti, quasi impalpabili, che si sedimentano nel modo di pensare e di vivere, determinando via via delle transizioni a livello qualitativo tali da trovare un loro punto di condensazione in alcune opere decisive. Una di queste è certamente il *Non aliud* di Cusano¹⁵: nelle pagine di questo trattato fondamentale la struttura logica del “non altro” letteralmente invera l'assoluta alterità del divino nel momento in cui la trasforma in pura immanenza. Per essere autenticamente “altro” – dunque costituire davvero la

11 - G. Simmel, *La psicologia di Dante*, cit., p. 130.

12 - Al limite qui si potrebbe addirittura dire che l'amore si identifica con una persona che è Dio.

13 - E. Auerbach, *Camilla o la rinascita dello stile elevato*, in *Lingua letteraria e pubblico nella tarda antichità latina e nel Medioevo*, a cura di F. Codino, Feltrinelli, Milano 1979, p. 212.

14 - Nel senso che una simile tendenza potrebbe chiaramente essere rintracciata in altri luoghi del pensiero medioevale, antecedente a Dante, ma probabilmente potrebbe essere fatto risalire persino all'epoca patristica.

15 - N. Cusano, *Il non altro*, in *Opere filosofiche, teologiche e matematiche*, a cura di E. Peroli, Bompiani, Milano 2017, pp. 1444-1583.

«forza galvano-chimica della società»¹⁶ e dell'universo – Dio non dovrà essere pensato come "altro", al pari degli altri enti, bensì come il "non altro" che in realtà proprio in virtù di questa sua peculiarità s'innerva ed è presente in tutti gli enti. Mentre i singoli enti sono l'uno diverso dall'altro, l'uno in quanto "altro" dall'altro, Dio si costituisce come ciò che in ogni ente non è altro da quell'ente: in tal senso è "non altro che quell'ente", ma non è certo riducibile a quell'ente. Di ogni ente si può dire che Dio è "non altro" rispetto a quell'ente.

Facciamo soltanto un esempio per chiarire il tipo di ragionamento che guida Cusano in queste pagine: «il cielo, essendo altro dal non-cielo, è per questo un altro; ma Dio, che è il "non-altro", non è il cielo, che è un altro, anche se nel cielo Dio non è un altro, né è altro dal cielo»¹⁷. Ogni ente si caratterizza dunque per essere in collegamento con l'intero universo: in ogni ente noi troviamo contratto l'intero universo, ma naturalmente nel sole noi troviamo l'universo contratto in maniera differente da come esso stesso è contratto nella luna. Nella luna il sole è presente, in forma contratta, ma proprio in quanto altro dalla luna, e viceversa nel sole la luna sarà presente come altro: Dio in tal senso è l'unico non contratto, è l'assoluto, che si trova in ogni ente in quanto non altro che quell'ente. Nell'opera di Cusano, tuttavia, rimane però una realtà, in cui si trova un massimo di contrazione, vale a dire un "momento" che è al contempo assoluto e contratto, vale a dire proprio Gesù Cristo¹⁸. In una sua opera fondamentale Blumenberg diceva che l'Incarnazione agli occhi di Cusano costituisce una sorta di «il punto di sutura»¹⁹ dell'intera architettonica di pensiero mediante cui concepisce i rapporti tra gli enti e il divino. A noi interessa sottolineare come tale punto si situa proprio nel luogo in cui Dio si identifica con la "forma-persona".

A seguire, i grandi pensatori occidentali conteranno Cusano esattamente su questo punto: Giordano Bruno prima, e soprattutto Spinoza in seguito, riprenderanno lo stratagemma logico del "non aliud", ma senza accettare alcuna incarnazione da parte divina in un ente particolare: in ogni realtà vive il divino, ogni elemento del reale è permeato dal divino. Si potrebbe mostrare come l'Uno di Bruno erediti esattamente la "postura metafisica" che si articola in Cusano attraverso il ricorso al "non aliud". Certo in alcuni momenti Bruno arriva a concepire la perfetta immanenza dell'Uno rispetto alla totalità degli enti, in altri momenti troviamo ancora in lui

16 - K. Marx, *Ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844*, in *Werke*, a cura di Institut für Marxismus-Leninismus beim ZK der KPdSU, Dietz Verlag, Berlin 1974, vol. XL, p. 565; tr. it. *Manoscritti economico filosofici del 1844*, a cura di N. Bobbio, Einaudi, Torino 1949, p. 147.

17 - N. Cusano, *Il non altro*, VI, 20, p. 1471.

18 - Cfr. Id., *La dotta ignoranza*, in *Opere*, cit., III, 1, 181, p. 215.

19 - Cfr. H. Blumenberg, *Die Legitimität der Neuzeit*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 19742; tr. it. di C. Marelli, *La legittimità dell'età moderna*, Genova, Marietti, 1992, p. 609.

qualche "residuo" per cui Uno è Dio, mentre la natura universale sarebbe il suo simulacro: la natura infinita sarebbe perfetta immagine dell'Uno²⁰ – e in ciò noi scorriamo la riproposizione di un certo dualismo. Stesso dualismo che si trova nelle opere magiche tra il concetto di magia inteso come *vinculum vinculorum*²¹ e d'altra parte la figura dell'uomo-mago, quale incarnazione del divino, che a sua volta viene visto come «mago che infonde una magica animazione nei mondi innumerevoli»²².

Sotto questo profilo, per citare un passo di Bertrando Spaventa, Spinoza costituisce effettivamente «la chiarezza di Bruno; quel che in Bruno è oscuro, in Spinoza è chiaro»²³. Chiaro è innanzitutto, e qui ci affidiamo alla torsione offerta proprio da Spaventa²⁴, come «il punto dell'unione è il *pensiero*»²⁵, ma nello specifico: «il pensiero è quel punto (*punctum mobile*), che è insieme *unire e trarre il contrario*»²⁶ – definizione che riprende alla lettera la magia come *vinculum vinculorum* di Bruno: «profonda magia è saper trar il contrario dopo aver trovato il punto de l'unione»²⁷.

In Spinoza noi troviamo essenzialmente "una sostanza" che costituisce il motore attorno al quale ruotano tutti i modi, una forza che assicura la tenuta dell'universo infinito degli enti senza configurarsi a sua volta come un ente, ma piuttosto come ciò che in ogni istante accade nella sua totalità, in ogni suo "modo" di esprimersi: ogni ente è una forma di espressione tramite cui accade la totalità della sostanza. Da buon "allievo" di Hegel Spaventa ci vedeva il pensiero come energia capace di connettere e di collegare tra loro gli enti andando letteralmente a costituire l'articolazione del reale. Forse, si potrebbe trovare qualcosa di ancora più "abissale"²⁸ qua-

20 - Cfr. G. Bruno, *L'immenso e gli innumerevoli*, in *Opere latine*, a cura di C. Monti, UTET, Torino 1980, p. 505.

21 - G. Bruno, *Theses de Magia*, LIII, 94; trad. it. *Articoli sulla magia*, in *Opere magiche*, a cura di S. Bassi, E. Scapparrone e N. Tirinnanzi, Milano, Adelphi, 2000, p. 396. Sul problema della magia in Bruno cfr. S. Bassi, *Metamorfosi della magia*, in Ead., *L'arte di Giordano Bruno. Memoria, furore, magia*, Olschki, Firenze 2024, pp. 121-133.

22 - F.A. Yates, *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition*, London, Routledge, 1964; trad. it. R. Pecchiali, *Giordano Bruno e la tradizione ermetica*, Roma-Bari, Laterza, 1985, p. 271.

23 - Cfr. B. Spaventa, *La filosofia italiana nelle sue relazioni con la filosofia europea*, in *Opere*, a cura di G. Gentile, Sansoni, Firenze 19722, vol. II, p. 534.

24 - Non si tratta, in effetti, dell'unica interpretazione possibile, bensì di quella che ha avuto comunque un peso inequivocabile nell'interpretazione del pensiero spinoziano almeno a partire da Hegel, e che in Italia è stata riproposta da Spaventa prima ed in seguito ripresa da Giovanni Gentile.

25 - *Ibidem*.

26 - *Ibidem*.

27 - Id., *De la causa, principio e uno*, V, cit., p. 241.

28 - Qui possiamo riferirci a C. Sini, *Archivio Spinoza. La verità e la vita*, Ghibli, Milano 2005, pp. 131-142. Tale ipotesi risulta decisiva per indagare alcuni sviluppi successivi e ulteriori rispetto alla lettura hegeliana della sostanza spinoziana, ma non possono essere svolti in maniera esaustiva in queste pagine.

le autentica unitarietà della sostanza, che appunto non coincide né solo col pensiero, né solo con l'estensione. In ogni caso, l'idea che il pensiero possa prendere il posto di questa unità sostanziale che accade per così dire alle spalle dei suoi vari modi di esprimersi diviene quasi il contrassegno della filosofia hegeliana.

3. La teologia hegeliana della *Wechselwirkung*

Giungendo a Hegel noi vediamo compiersi un processo di lungo periodo che sul piano teologico non connette soltanto la nozione cristiana di amore alla logica della modernità, ma consente di vedere e quasi di misurare anche il cammino compiuto rispetto alla concezione tipica della metafisica classica, con particolare riferimento a quella aristotelica.

Quel "non aliud"²⁹ che in Cusano arriva a sostituire l'Uno assolutamente trascendente, quella sostanza spinoziana che accade in ogni modo, assume ora con Hegel una torsione precisa: è il pensiero che trascorre tra tutti i modi, che li collega tra loro e che dunque garantisce la possibilità d'intendere il reale alla luce di questa infinita rete di connessioni che lega tutto con tutto; anzi, il reale si configura esattamente come il complesso delle connessioni istituite. Ciò consente, appunto, di tenere insieme la riflessione teologica moderna con quella dell'antichità classica, per lo meno con quella di marca aristotelica. Per lo Stagirita, infatti, Dio è esattamente inteso come «<l'intelletto divino> pertanto ha intellezione di se stesso, poiché è la cosa superiore a tutte e la <sua> intellezione è intellezione dell'intellazione»³⁰.

Dunque Dio era già inteso come "pensiero" da parte di Aristotele, *ma venendo a strutturarsi come un ente tra gli altri*: un ente che «muove come oggetto di *eros*, mentre muove le altre cose per mezzo di un mosso»³¹. In questo passo noi troviamo già l'idea che Dio sia "motore" e l'idea che sia pensiero, ma la condizione di ente costringe ancora a pensare il rapporto tra questo ente e la totalità degli altri enti come un rapporto asimmetrico in cui l'immobilità del primo attrae tutti gli altri. Dunque un motore immobile, che è oggetto di *eros* senza a sua volta entrare in quella "relazione amorosa" da cui dipende il movimento di tutti gli altri enti.

29 - Rimando nuovamente a N. Cusano, *Il non altro*, in *Opere filosofiche, teologiche e matematiche*, cit., pp. 1444-1583.

30 - Cfr. Aristot. *Metaph.*, XII, 9, 1074 b 33-34. Tr. it. *Metafisica*, a cura di E. Berti, Laterza, Roma-Bari 2017, pp. 527-529.

31 - *Ibid.*, 1072 b 4. Tr. it. p. 517. Su questi temi cfr. A. Stevens, *La causalité de l'intellect dans la Métaphysique et le traité De l'âme*, in *La causalité chez Aristote*, a cura di L. Couloubaritis et S. Delcominette, Vrin, Paris 2011, pp. 125-137.

Sotto questo profilo la novità decisiva introdotta dal cristianesimo concerne esattamente l'idea di una divinità intrinsecamente relazionale e non astrattamente separata come invece ancora viene concepita in ambito platonico e neoplatonico o comunque intesa in chiave asimmetrica rispetto agli altri enti come nel caso della metafisica – e della teologia – aristotelica³². L'importanza di Hegel, quasi come momento di chiusura e di compimento di questo arco millenario, non può essere sottaciuta. Sin dai cosiddetti scritti teologici giovanili si fa avanti l'idea dell'amore come ciò che esclude ogni astratta opposizione, che non è nulla di limitante e di limitato, che «sottrae all'opposto ogni carattere di estraneità, e la vita trova se stessa senza ulteriore difetto»³³. L'amore viene presentato come un sentimento del vivente, addirittura affermando che «negli amanti non vi è materia, essi sono un tutto vivente»³⁴. In riferimento alla pianta che si presenta come composta di sale e parti di terra, l'amore è presentato come ciò che si sforza di togliere anche questa differenza, questa possibilità come mera possibilità, e di unificare quel che è mortale, di renderlo immortale»³⁵ – è opportuno rilevare come già in questo passaggio per indicare il “togliimento” si adoperi *“aufzuheben”*. Le citazioni qui si potrebbero moltiplicare: «l'amore si sdegna di ciò che è ancora separato, di ciò che è una proprietà»³⁶.

Di qui a mio avviso si può cogliere l'importanza centrale dell'incarnazione all'interno della religione cristiana: è essenziale che la divinità si “riduca” a un ente tra gli altri affinché sia possibile veicolare quella piena reciprocità che caratterizza l'amore. Detto in termini hegeliani: «questa unificazione dell'amore è sì completa, ma può esserlo unicamente in quanto il separato è opposto in tal modo che l'uno è l'amante e l'altro è l'amato e che quindi ogni separato è un organo del vivente»³⁷. Questi ultimi frammenti appartengono ancora al periodo bernese: più radicale è la posizione assunta nel periodo Francofortese, dove il ruolo del divino, del padre, come ciò che rimane immutato in ogni mutamento e di Gesù come uomo in cui risiede una natura «più alta della prigione nei limiti umani»³⁸ è resa nei termini più esplicativi.

Ma qui è chiaro che, sebbene l'incarnazione risulti essenziale, altrettanto inevitabile diviene il suo “togliimento” nella morte del Figlio: «Gesù era cosciente della

32 - Sulla presenza esplicita di una dimensione teologica nella *Metafisica* aristotelica cfr. Aristot. *Metaph.*, VI, 1, 1026 a 19. Tr. it. p. 257. Passi analoghi ed esplicativi sono presenti anche nel libro XII.

33 - G.W.F. Hegel, *GW*, II, pp. 84-85. Tr. it. *Scritti giovanili*, [49], a cura di E. Mirri, Orthotes, Napoli-Salerno 2015, p. 472.

34 - *Ibidem*.

35 - *Ibid.*, p. 87. Tr. it. p. 472.

36 - *Ibidem*. Tr. it. p. 473.

37 - *Ibid.*, p. 92. Tr. it. p. 474.

38 - *Ibid.*, p. 252. Tr. it. p. 576.

necessità della disfatta del suo individuo e cercava di convincerne anche i discepoli»³⁹. Anzi «Gesù si dichiara contro la personalità, contro una individualità della sua essenza contrapposta ai suoi discepoli resi perfetti (contro il pensiero di un Dio personale)»⁴⁰. A questo livello si colloca il commento al celebre versetto di Giovanni: «è bene per voi che io me ne vada, poiché se non mi allontano non verrà a voi il consolatore, lo spirito della verità»⁴¹.

Di fronte a questi passaggi la considerazione non può che essere duplice. Da un lato si deve notare che la morte del figlio consegue logicamente dalla necessità di una trasformazione nel concetto di divinità, nel senso che la piena simmetricità tra tutti gli enti non può ammettere alcun punto di salienza, alcun ente peculiare in cui sia effettivamente incarnata in maniera “più intensa” la divinità. Dall’altro lato è forse ancora più importante notare come Hegel insista sulla «espansione contro natura dell’ambito dell’amore»⁴². Nel momento in cui l’amore abbraccia uno spazio troppo vasto, allora si trasforma in una sorta di “falso sforzo”, e qui a detta di Hegel Gesù incontra il suo destino, nel senso esplicito che lo subì⁴³: Gesù fugge al mondo, «a causa dell’impurità della vita, Gesù poté portare il Regno di Dio soltanto nel suo cuore, entrare in relazione con alcuni uomini sol per formarli»⁴⁴, ma non con l’intero mondo.

Per capire in modo più intuitivo questa impasse dell’amore bisogna ritornare a un brano della *Vita di Gesù*: «In una parola solo degli amici possono unirsi così. Ma questa condizione restringe naturalmente a pochi membri una società di tal genere: se essa si estende, io sono costretto ad avere a testimoni della mia vergogna uomini i cui sentimenti verso di me ignoro»⁴⁵. Lo strettissimo legame che caratterizza le prime comunità cristiane è caratterizzato dall’intensità di un’amicizia che inevitabilmente si allenta e si stempera con l’accrescere delle dimensioni della comunità. Ritorniamo ora al brano francofortese: «Giacché l’amore stesso non creava l’unione fra tutti i membri, vi era bisogno di un altro legame che li unisse, in cui la comunità ritrovasse la certezza dell’amore comune; la comunità aveva bisogno di riconoscersi in una realtà. E questa fu l’egualianza della fede»⁴⁶. Trascurando in questa sede tutta la polemica hegeliana relativa alla costruzione di una comunità

39 - *Ibid.*, p. 275. tr. it. p. 589.

40 - *Ibidem*.

41 - *Gv* 16,7.

42 - G.W.F. Hegel, *GW*, II, cit., p. 285. Tr. it. p. 596.

43 - Cfr. *ibidem*.

44 - *Ibid.*, p. 292. Tr. it. p. 599.

45 - Cfr. G.W.F. Hegel, *GW*, I, p. 312. Tr. it., *Vita di Gesù*, in *Scritti giovanili*, cit., p. 328.

46 - Cfr. *Id.*, *GW*, II, p. 312. Tr. it. p. 607.

tutta basata su tale astratta uguaglianza, qui interessa rilevare i limiti intrinseci dell'amore come potenza unificante, connessi peraltro al luogo in cui Cristo trova il suo destino in quanto lo subisce, ossia trova il proprio limite intrinseco.

Tale limite potrà essere oltrepassato soltanto instaurando un nuovo tipo di legame, che non sia più veicolato dal singolo individuo – agli occhi di Hegel ancora tutto sommato troppo legato alla separatezza della propria forma – e che dipenda invece proprio dalla morte di quel singolo, inteso come trapasso dalla forma ancora tutta allegorica e figurale dell'amore personale verso la pura dimensione logica della relazione. A questa altezza, vale a dire dopo essersi fatti carico del suo complesso e articolato travaglio storico, si potrebbe allora approdare al puro regno della logica, indicando nella trattazione della *Wechselwirkung* l'apice dell'elaborazione teorica relativa alla costituzione del reale⁴⁷. C'è un passaggio che forse meglio di altri si presta a qualificare la nuova visione dialettica del reale: non ci sono più le "cose", astrattamente intese come separate tra loro, ma soltanto forze. E tuttavia le forze si influenzano reciprocamente, con perfetta simmetria: «la forza è sollecitante solo in quanto viene sollecitata ad essere sollecitante»⁴⁸. Non c'è un ordine di priorità, non c'è una forza che possa essere detta causa, e dunque sostanza (quasi nel senso di motore immobile) dell'altra: l'estrinsecazione di ogni forza dipende da una precedente sollecitazione da parte di altro, di modo che nessun ente possa vantare una qualche forma di priorità sull'altro. Non si può più identificare un "prima" rispetto a un "poi", o un "esterno" in quanto contrapposto a un "interno", «ma tutti e due non sono che una sola identità. – Questa identità è *in primo luogo* l'unità schietta dei due come base piena di contenuto, o la cosa assoluta»⁴⁹.

In tali termini dovrebbe anche risultare più chiaro il processo di immanentizzazione del divino nella storia, spesso indicato come chiave di lettura del pensiero hegeliano: il superamento di ogni aldi là consiste proprio nel togliimento di ogni astratta separatezza tra il mondo e il Regno, tra il mondo e il cuore dell'uomo, tra esterno e interno. Da questo punto di vista Hegel è convinto di poter realizzare per mezzo della logica quel che a Cristo non è riuscito per via dei limiti intrinseci legati alla finitudine della persona del figlio e all'insufficienza dell'amore come legame di fronte a comunità più vaste rispetto a quelle del cristianesimo originario.

47 - G.W.F. Hegel, GW XI, pp. 407-409. Tr. it. *Scienza della logica*, a cura di A. Moni e C. Cesa, Laterza, Roma-Bari 2004, vol. II, pp. 642-646. Si tratta delle ultime pagine della cosiddetta logica oggettiva, dedicate al nesso unificante attorno a cui si costituisce ciò che chiamiamo la *Wirklichkeit*. Una pagina dopo comincia in effetti la logica soggettiva, come dire che l'unico possibile approfondimento di questo nesso essenziale tra le cose è passare dalla sostanza al soggetto, vale a dire all'indagine sull'articolarsi del pensiero attorno a concetto, giudizio, sillogismo, idea, e così via.

48 - *Ibid.*, p. 363. Tr. it. vol. II, p. 585.

49 - *Ibid.*, p. 365; trad. it. vol. II, p. 587.

4. Il denaro e la declinazione simmeliana della *Wechselwirkung*

Senza riprendere in queste pagine l'analisi simmeliana svolta nella *Philosophie des Geldes*, è chiaro che il carattere fondamentale assunto dalla moneta – tale da superare il semplice ruolo di rappresentante del valore delle merci – consiste nella sua “assenza di qualità”: il denaro era già stato individuato da Marx non solo come quantificatore universale, bensì come connettore fondamentale tra lavoro e merci, arrivando a connotarlo come «la forza galvano-chimica della società»⁵⁰, vale a dire come una sorta di collante capace di assicurare la tenuta dell'intero sistema economico. Tale “invenzione dello spirito” – in virtù dell'implementazione avvenuta nel corso del Settecento e dell'Ottocento – assume una caratura così assoluta, tale da compenetrare ogni cosa e ogni attività: nessuna meraviglia che si torni a parlare in un gergo “metafisico”, a tratti quasi bruniano, quando si mostra la dinamica del denaro come «significato realmente magico, alle spalle degli individui»⁵¹, e ancora di più parlando del denaro come «il Moloch cui tutto va sacrificato, il despota delle merci»⁵².

Nel denaro noi vediamo all'opera la *Wechselwirkung* nella sua forma più pura, quella legata alla mera fungibilità, al puro scambio, anzi alla scambiabilità, la meno compromessa dalla sostanzialità delle cose: gli sviluppi contemporanei della teoria della moneta – dal superamento della parità aurea alla digitalizzazione – non hanno fatto altro che confermare l'intuizione fondamentale di Simmel: nel denaro noi vediamo all'opera «la fungibilità delle cose in persona»⁵³, nel senso che «a causa della sua mancanza di qualità non entra in rapporto con nessuna personalità in quanto qualitativamente determinata, scivola senza resistenze interne da una persona all'altra»⁵⁴. È piuttosto significativo il gioco di parole a proposito della personalità. Il denaro esibisce la perfetta assenza di ogni personalità, di ogni qualità individuale, è una pura corrente che attraversa i diversi. Potremmo dire che si tratta della migliore approssimazione possibile al “*non aliud*” cusaniiano, ma proprio

50 - K. Marx, *Ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844*, cit., p. 565; tr. it., p. 147.

51 - Cfr. Id., *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie*, cit., p. 136. Tr. it. vol. I, p. 186. Naturalmente tra la concezione simmeliana e quella marxiana ci sono ampie differenze. Su questo punto cfr. M. Cacciari, *Introduzione a G. Simmel, Diario postumo*, Nino Arango Ed., Torino 2011, p. IX: «non si tratta affatto di una condizione semplicemente “alienata” (e qui consiste la differenza filosofica con Marx). Proprio perché *astratto* da ogni sostanzialità oggettiva, proprio per la sua natura “altra” rispetto ad ogni determinazione “naturalistica”, il denaro produce *illimitato desiderio*».

52 - Cfr. K. Marx, *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie*, cit., p. 113. Tr. it. vol. I, p. 154.

53 - G. Simmel, *Philosophie des Geldes*, cit., p. 128. Tr. it. p. 186: «*die Fungibilität der Dinge in Person*».

54 - *Ibid.*, p. 495. Tr. it. p. 392.

perché non si incarna in nessun ente peculiare, semplicemente consente di attribuire valore – di apprezzare – ciascuno di essi.

È appena il caso di notare come Blumenberg avesse colto come, nella parabola intellettuale di Simmel, il denaro si costituisse, già nelle elaborazioni teoriche comparse verso la fine degli anni '90 dell'Ottocento, quale perfetto antesignano di quella nozione più ampia di "vita" che poi avrebbe dominato la riflessione del sociologo tedesco nell'ultima fase della sua esistenza⁵⁵. Quest'ultimo tratto si accorda particolarmente con la volontà hegeliana d'intendere il concetto – inteso come luogo centrale della consonanza tra reale e razionale – non come l'esito di una astratta intellettualizzazione della vita, bensì proprio come capace di cogliere, nel suo stesso movimento, la dimensione vitale, e dunque il "reale" nel senso più ricco del termine.

5. Personalità e impersonalità: la logica dell'amore

Tale trasformazione vede l'amore, inteso come forza sempre e comunque veicolata a livello personale, il cui simbolo è certamente l'incarnazione del Figlio, trasformarsi in un congegno logico che non necessita più di una precisa e concreta "individuazione", anzi tende a svincolarsene – proprio perché la sua irriducibilità a un luogo o una sede nevralgica diviene parte integrante della sua dinamica di funzionamento.

Potremmo in tal senso parlare di una "logica dell'amore", intendendo tramite questa locuzione indicare non la permanenza dell'amore, bensì piuttosto quel che resta dell'amore in epoca contemporanea, ossia il suo superamento in chiave concettuale mediante quella totale immanentizzazione che corrisponde al pensiero di Hegel e che trova la sua perfetta esemplificazione nel dinamismo del denaro, nella sua impalpabilità, in quella che si potrebbe chiamare letteralmente "la sua mancanza di personalità". Questo sarebbe anche l'esito del tutto "luciferino" della filosofia hegeliana, che malgrado possa trovare alcuni ulteriori sviluppi nel Novecento, certamente costituisce il luogo nevralgico di questo superamento di ogni astratta alterità.

Sul valore da attribuire a questa alterità, non casualmente, si consuma lo scontro – ideale – tra Hegel e un'altra grande figura della filosofia ottocentesca, capace invece di rivalutare in chiave per così dire "positiva" la differenza qualitativa che

55 - Su questo punto posso solo rimandare al saggio di H. Blumenberg, *Denaro o vita. Uno studio metaforologico sulla consistenza della filosofia di Georg Simmel*, tr. it. di A. Borsari, in «aut aut», 257 (1993), pp. 21-34, in particolare p. 23, dove si mostra come il denaro finisca per assumere quel ruolo di "mediatore universale" che poi si sarebbe trasformato nella nozione ancora più generale di vita.

vige tra il singolo e Dio, vale a dire Soren Kierkegaard. Quello che per Hegel è il sintomo di un'errata concezione della divinità, proprio perché la rende irrisolvibile all'interno del pensiero, ossia la distanza abissale tra creatura e creatore – che peraltro costituisce, agli occhi di Hegel, la caratteristica fondamentale su cui si basa la religione ebraica – si trasforma in Kierkegaard nel grimaldello fondamentale per svelare il carattere mefistofelico della logica hegeliana: la pretesa di spiegare in senso concettuale, di ridurre dunque al puro pensiero la distanza creaturale. Per illustrare brevemente questa radicale alternativa, dobbiamo rifarci, non per caso, alle parole che Kierkegaard dedica ad Abramo, come modello da contrapporre direttamente alla scienza della logica.

Per parte mia io ho impiegato diverso tempo a comprendere la filosofia hegeliana e credo anche di averla compresa in qualche modo; sono anche abbastanza temerario di credere che, malgrado i miei sforzi, io non riesco a capire i singoli testi, tuttavia egli è per suo conto perfettamente chiaro. Tutto questo lo compio con facilità, non mi dà il mal di capo punto. Quando invece devo pensare su Abramo, allora mi sento come annientato⁵⁶.

Il cosiddetto “paradosso di Abramo” troverà poi varie configurazioni: credere in virtù dell’assurdo, la rassegnazione infinita che precede la fede⁵⁷, il movimento dell’infinità, il coraggio della fede. Ma in tutte queste diverse declinazioni si mostra, in effetti, un solo e medesimo contenuto: quella differenza qualitativa tra finito e infinito che si ripropone appunto sottolineando il carattere eccezionale e singolare, il carattere dell’istante indeducibile. Indeducibile in senso dialettico: non c’è *Wechselwirkung* tra “uomo” e “divino”. Si potrebbe pensare anche all’esperienza di Dante, che avverte l’assoluta alterità, la non reciprocità: non c’è reciprocità tra Beatrice e Dante, tra Lucia e Dante, ma in ultimo chiaramente tra Dio e Dante.

FRANCESCO VALAGUSSA

Professore ordinario di Estetica presso l’Università Vita-Salute San Raffaele di Milano

valagussa.francesco@hsr.it

⁵⁶ - S. Kierkegaard, *Timore e tremore*, in *Opere*, a cura di C. Fabro, Sansoni, Firenze 1972, p. 53.

⁵⁷ - Cfr. *ibid.*, p. 55.