

SEQUERI Pierangelo, *Il sensibile e l'inatteso. Lezioni di estetica teologica* (Biblioteca di teologia contemporanea 179), Queriniana, Brescia 2016, 272 pp., € 20,00.

Con questo testo Sequeri si interroga sulle condizioni di possibilità di un'estetica teologica, vale a dire di una riflessione sulla forma e sulla percezione umana (il sensibile) che riesca a tener conto dell'unicità dell'esperienza cristiana della fede e dell'incarnazione (l'inatteso). Precisando che l'estetica teologica non è da confondersi con una dottrina sulla teologia dell'arte e delle forme sensibili, dove la dottrina viene sempre elaborata altrove e poi successivamente applicata, e prendendo le mosse da Balthasar, che per primo aveva parlato nel Novecento di un'estetica teologica – l'intendimento di Balthasar è proprio quello di apprendere a mantenerci nella situazione di non poter e non voler uscire dalla particolarità della forma, a riabituarci a dare una misura concreta alle idee: c'è nelle sue intenzioni la definizione dell'estetico come un irriducibile fuori, un'esteriorità fondamentale che si sbarazza di un trascendente come irruzione dall'esterno dell'infinito nella finitezza; questa è la sfida e il rischio dell'estetico: che l'assoluto abbia bisogno di qualche cosa; che non ci si allontani mai da «ciò che è stato realmente detto, realmente presentato, realmente inteso» e

che da qui parta la definizione stessa di «contemplazione estetica» –, Sequeri si è concentrato sul riscatto di tre concetti.

In primo luogo, la sensibilità, che deve essere considerata la qualità spirituale più elevata della ragione umana e non deve essere appiattita su una mera sensorialità di tipo naturalistico, a cui vorrebbero ridurla la fisica e la biologia e al cui richiamo ha ceduto spesso anche la filosofia nel suo tentativo di riguadagnare terreno e autorevolezza rispetto alle scienze. Si tratta del guadagno di un concetto di sensibilità che, alla luce del pensiero di Lévinas, «gode di una considerazione nuova nella riflessione contemporanea. Essa non appare più come pensiero immaturo destinato all'errore e all'illusione e neanche come puro e semplice trampolino di lancio della conoscenza razionale. Sotto l'influsso di Bergson ma soprattutto per effetto della fenomenologia si scopre nella sensibilità una peculiare profondità e sapienza. Ogni costruzione intellettuale riceverebbe dall'esperienza sensibile – che essa pretende di superare – lo stile e le dimensioni della sua architettura. Bisognerebbe ritornare a questa esperienza originaria, a questa infrastruttura antepredicativa. L'empirismo certamente ci guadagna, ma si tratta di un empirismo completamente nuovo. La sensibilità non si limita a registrare i fatti, ma delinea lo stato civile e il destino metafisico dell'essere che viene sperimentato» (p. 19).

Pertanto, un pensiero che cerchi la realtà adottando il filtro della ragione con una sua purezza che si estranea dall'estetico è destinato a non trovarla: per difetto di fenomenologia. E allora alla teologia, che è un pensiero che deve cogliere l'inatteso reale (ovvero il fatto cristiano), serve assumere la centralità dell'estetico per non coltivare un'idea di bellezza (trascendente) che sia un'evasione dalla finitezza e dalla precarietà del dato.

La relazione tra una presenza materiale, sonora, un qualcosa a cui si attribuisce un senso e il senso o l'idea che appunto ne viene trasmessa, è una relazione che si svolge essenzialmente nel tempo, come in un'esecuzione musicale. Ma non c'è

rapporto di un prima e di un dopo nella forma musicale, al contrario un legame intimo e simultaneo tra idea e forma. Non è dunque simile a un linguaggio, in cui un segno «sta» per un significato e rimanda ad esso, per inferenza. Le forme percepibili contengono esse stesse il senso che portano, come accade appunto nella musica, in cui l'ascolto stesso coincide immediatamente con un'idea che scaturisce dalla sonorità materiale e la supera, ma non vi sopravvive. Una volta finita la musica, sparisce l'idea. Con queste premesse, se Balthasar intendeva unire, nel registro della «bellezza», il dono della rivelazione dall'alto (l'inedito) e l'apertura alla sua accoglienza dal basso (il sensibile), lo splendore oggettivo del donarsi di Dio e il rapimento soggettivo dell'uomo interpellato, Sequeri cerca di andare oltre nell'inclusione e integrazione della dimensione sensibile e affettiva nell'episteme della fede.

In secondo luogo, l'affezione, ovvero l'insieme dei sentimenti che stanno alla base delle relazioni con gli altri, con l'ambiente e con Dio, è ciò che Sequeri nel corso del libro definisce anche amore e «voler-bene». L'effetto di opposizione tra ragione e affezione – che ha dato forma alla modernità illuministica e poi alla reazione romantica – chiede vigorosamente di essere ricomposto: sia a fronte degli esiti culturalmente e politicamente insoddisfacenti dell'alternativa, sia in riferimento al merito dell'esperienza effettiva di ragione e affezione, la cui opposizione non interpreta adeguatamente il modo umano di definire il rapporto con la verità e il senso della sua esistenza. L'intellettualismo e il sentimentalismo, nell'orientamento della libertà come anche nell'interpretazione dell'amore, sono percepiti sempre più chiaramente come inadeguati alla chiarificazione della singolare qualità umana del sapere, dell'agire, dell'essere in relazione.

L'intreccio della dimensione del *pathos* affettivo, inteso come sfera della sensibilità umana per il senso, con quella del *logos* cognitivo, che chiede di essere allargato all'orizzonte della sapienza esistenziale

e relazionale, è certamente un tema in grande evidenza nella riflessione attuale. Se si vuole che la visione cristiana, al centro della quale sta certamente una precisa rivelazione dell'amore, che muove il mondo a partire dall'amore di Dio e in vista dell'amore di Dio, appaia capace di onorare in tutto il suo splendore la verità del *logos*, è necessario mettere mano risolutamente al compito di un'antropologia teologica degli affetti e collocare la precedente ellisse orbitante attorno a «ragione» e «fede» all'interno di quella più originariamente cristiana data da «ragione» e «amore» o, nel linguaggio di Sequeri, «logos» e «agape».

Tuttavia, il prezzo pagato è stato alto, rappresentato dalla tendenziale comprensione intellettualistica della fede, a disagio nel cogliere un'elementare verità: lo spunto originariamente affettivo di ogni atto umano e della fede stessa. Solo una «e-mozione» (Sequeri preferisce affetto, per evitare facili derive sentimentistiche) può smuovere un uomo e motivarlo. Senza e-mozione non esiste movimento. Questo approccio affettivo sta all'altezza delle profondità umane e la degnissima questione del rapporto tra ragione e fede, che ha legittimamente richiesto le migliori energie della teologia occidentale, è stata estesa a questione di tutti e tutti ne hanno pagato il prezzo altissimo mentre la questione veramente universale e trasversale è il valore della forza dell'emozione e dell'affetto, alla base di ogni azione umana.

Ora, un affetto è sempre acceso da qualcun altro, da qualcos'altro. È la cosa più intima, eppure il suo spunto proviene da altrove, fin dall'inizio della vita. Naturalmente, questo vale anche per Dio. Se è l'emozione il principio di ogni movimento, se l'affetto è sempre innescato da qualcun altro, al principio di ogni vita, il principio di ogni vita è un «legame» che è proprio il senso originario del vocabolo *logos*. Esso deriva da *leghein*, indicante «parlare», «discorrere», «ragionare», ma innanzitutto significa «legare». Gli affetti sono giusti, poiché, in quanto forze, reclamano l'altro, difendendo la reale consistenza. In questo senso

essi hanno una componente generativa: in quanto forze, gli affetti si esprimono solo di fronte a qualcosa che ad essi resiste e si oppone. Nessuna forza sarebbe reale e pratica senza sforzo: cos'è la potenza del muscolo senza un peso da sollevare? Perciò, la forza è l'esito del «faccia a faccia» con quanto le si oppone.

Se la forza eliminasse quanto la fronteggia, diverrebbe impalpabile e inefficace: una forza irrispettosa della resistenza delle cose è una contraddizione, poiché impedisce a se stessa di divenire reale. Pertanto, prevaricando, un affetto non è forza cieca, ma aborto: impotenza incapace di nascere, far nascere e mantenere in vita. Insomma: il *logos* dell'affetto è sempre giusto, proprio a motivo della sua logica, del legame che richiede, propizia e custodisce. La rivelazione cristiana chiama questa logica «agape», «amore», manifestando che è il mistero stesso di Dio, la sua forza e la sua forma.

E così si arriva, già annunciato, al terzo concetto chiave: la giustizia, ovvero la disponibilità alle affezioni e insieme la capacità di discernere il bene e il male, un concetto che Sequeri ritiene più vincolante della verità. Si tratta della moralità come capacità di fronteggiare l'umano per riuscire a mostrarne la bellezza e quindi a formulare ingiunzioni e interdetti che solo così sono ricevibili (giustizia). L'evento reale porta un *ethos* del quale gli umani sono chiamati a essere responsabili ma della cui verità non sono responsabili: è una verità che trovano, divenendo umani. Il racconto post-moderno, che propugna il diritto dell'individuo a realizzarsi e indica il suo primo dovere nel fare di tutto per saturare i suoi bisogni e realizzare i suoi desideri (dittatura dei desideri), è falso di diritto e di fatto.

A tale racconto corrisponde un'estetica, l'estetica della pubblicità commerciale, ma tale estetica non resiste alla prova. Se predichiamo un cristianesimo come la risorsa più grande che l'uomo ha per realizzare finalmente se stesso e la propria felicità, sintetizzando così il messaggio evangelico nell'esigenza di dover innanzitutto imparare a voler bene a se stessi

per poi voler bene al prossimo, facendo coincidere in ciò la bellezza della forma, la partita sarebbe persa perché la verità o meglio la bellezza è un'altra: Gesù Cristo inteso non come forma alla quale conformarsi, ma come «forma formante», come forma che dà orientamento, dal momento che la vita morale non è semplicemente riprodurre pedissequamente, ricopiare, e dal momento che la vita pratica non è statica ma dinamica e questa dinamica corrisponde al processo di conformazione. In Gesù Cristo il segreto di questa forma c'è poiché la sua categoria è proprio quella di *morphé* sulla base di Fil 2,6-8: «[Gesù Cristo], pur essendo in forma di Dio, non considerò l'essere uguale a Dio qualcosa a cui aggrapparsi gelosamente, ma svuotò se stesso, prendendo forma-*morphé* di servo, divenendo simile agli uomini; trovato esteriormente come un uomo, umiliò se stesso, facendosi ubbidiente fino alla morte, e alla morte di croce».

Il libro di Sequeri si conclude, nella sua quarta parte, con le implicazioni pratiche relative all'esercizio cristiano dell'estetica teologica. Da un lato, l'arte deve dispiegare la potenza dei suoi mezzi per evitare la riduzione della testimonianza e della celebrazione alla comunicazione astratta di informazioni su Dio e sulle cose di Dio. Soltanto l'arte può integrare il linguaggio cristiano con la narrazione, l'immagine, la mimica e la risonanza, che rendono riconoscibili gli eventi della rivelazione e dell'amore di Dio. L'evangelizzazione e la comunicazione della fede ne risplenderanno, rendendo giustamente ammirato e adorante l'accesso al sacramento. Dall'altra parte, il sacramento cristiano, in quanto mistero della discrezione affettuosa e della potenza non esibizionistica di Dio – i segni e le forze di Gesù, attestati dai vangeli –, deve custodire la bellezza della «divina sproporzione» fra i gesti del contatto con Dio che ci cambia la vita e i segni semplici e quotidiani in cui questa potenza si condensa.

In questa complementarità, dello splendore dell'arte che racconta e della semplicità del sacramento che opera, si decide l'equilibrio di un'estetica teologica

ben pensata. Sequeri invita la riflessione teologica sacramentaria a oltrepassare il paradigma formale dell'*eidōs* per rimontare verso il paradigma più vasto e più cattolico/universale del *pathos*, ovvero del sensibile primordiale che costituisce l'*humus* che accomuna tutti.

Il simbolico come astrazione formalistica dell'*humanum* deve cedere il passo al simbolo reale costituito dalla «sensibilità umana per il senso». L'originalità del simbolico non risiede nei nessi formalistici posteriori ideati e formalizzati in un secondo momento riflessivo bensì nel *munus* proprio del simbolico che è «l'evidenza fenomenologica dell'ordine degli affetti». La natura degli ordini degli affetti è «più vicina al sacramento della grazia santificante e della presenza reale, che non all'allargamento semantico del segno o all'intensificazione estetica dell'assenza. Il simbolico è l'evento della trascendenza performativa dell'essere-affezione».

Il contributo di Sequeri si inserisce nel solco di altri contributi importanti – come quello di Odo Casel e di Romano Guardini – volti a loro modo al recupero del «primato della vita». Tali contributi sono stati il movente principale che ha permesso al concilio Vaticano II di uscire dalla logica strumentale del sacramento per aprirsi più a una prospettiva vitale, vedendo nell'azione sacramentale e liturgica *fons* e *culmen* della vita spirituale.

Secondo Sequeri il «processo di estetizzazione del mondo» è in atto nella contemporaneità e gli effetti sono paragonabili a quelli prodotti dalla secolarizzazione e dalla tecnica. Tale processo consiste nel far coincidere la percezione di ciò che ci circonda con le emozioni e i desideri del soggetto e nel ridurre la funzione dell'arte cosiddetta colta al gesto provocatorio e irripetibile fine a se stesso, incapace di incidere in modo significativo sulla realtà e sul pensiero e di svolgere quindi un ruolo di critica civile e sociale a cui l'arte aveva ambito tra fine Ottocento e inizio Novecento. Il gesto artistico si rivela il più delle volte inutilmente distruttivo o meglio autodistruttivo e finisce col condurre

a esiti nichilistici. La pratica artistica sembra ormai subordinata soltanto a logiche commerciali e di consumo con una duplice conseguenza di ampia portata.

In primo luogo, l'arte ha definitivamente abbandonato l'ideale della bellezza ed è interessata in modo pressoché esclusivo a esplorare le molteplici declinazioni del brutto allo scopo di far leva sui sentimenti più elementari dello spettatore, suscitando in loro il più delle volte appagamento o disgusto. L'industria culturale, di cui aveva parlato la Scuola di Francoforte, si è perciò insediata nel campo lasciato libero dalle belle arti tradizionali, tanto che oggi chi volesse ritrovare qualche parvenza di bello dovrebbe rivolgersi quasi per paradosso o alle grandi opere del passato conservate nei musei o alla televisione, a internet, ai servizi fotografici dell'alta moda, ai fumetti e ai romanzi di fantascienza. La seconda conseguenza è che l'arte intrattiene ormai con l'esistente un rapporto superficiale, essendo ripiegata su un'autoreferenzialità narcisistica che la sospinge con forza verso quella che Sequeri definisce «estraneazione culturale». La creatività è abbandonata a favore di un'eterna e stanca ripetizione di modelli e stilemi sempre uguali. Del resto, la figura di Narciso è una delle chiavi di lettura di cui Sequeri si serve spesso nella sua analisi della società odierna: Narciso ha sostituito Prometeo quale modello dell'orizzonte post-moderno, determinando un'evidente perdita sul piano concettuale e comportamentale. Se ancora Prometeo mostrava di ribellarsi agli dèi ed era pronto a sacrificarsi per gli uomini, Narciso è chiuso ossessivamente su se stesso ed è indifferente tanto agli uni quanto agli altri. Eppure, questa sua apparente innocenza e apatia non lo rendono meno pericoloso socialmente, anzi ne fanno un nemico più insidioso dei nostri giorni, soprattutto per le giovani generazioni.

Proprio per questa sua devozione a Narciso, venerato come una sorta di «santo laico», si potrebbe quindi affermare che l'arte ha preso congedo non solo dalla bellezza, ma anche dal mondo al punto che nelle società contemporanee la sua

posizione è del tutto marginale, senza che questo costituisca un problema per gli artisti. Sequeri sottolinea che l'arte ha assunto sempre più una connotazione anti-umanistica, considerando irrilevanti le questioni fondamentali che riguardano l'esistenza umana, compresa la sua tensione verso il divino. L'arte è, pertanto, degenerata in un'«industria del godimento». Sequeri propone due esempi che rendono molto bene l'idea della pervasività di queste narrazioni della realtà che hanno preso piede nell'epoca post-moderna. Anzitutto, l'uso improprio del concetto di «evento», che sganciato da qualsiasi riferimento filosofico indica una performance circoscritta nella durata (si pensi all'ambito delle manifestazioni culturali e dello spettacolo, in cui si ricorre in modo quasi ossessivo a questo termine). Quindi, l'abuso dell'aggettivo «epocale», che non designa più i grandi mutamenti della storia, ma soltanto un'amplificazione dell'evento, le cui conseguenze sono del tutto trascurabili. Il risultato è che il tempo lungo della storia è schiacciato sull'immediatezza del tempo televisivo e che l'istantaneità delle icone e delle immagini ha ormai rimpiazzato la complessità dei discorsi e delle argomentazioni.

Al pari della pubblicità, l'estetica lavora sull'individuazione delle pulsioni e dei desideri dello spettatore-consumatore, provando a soddisfarli in qualche modo sul breve periodo. Siamo in presenza di una rappresentazione iconica – quella dei *new media* – che ha ormai completamente inglobato e fagocitato il reale. Questo dominio dell'estetico costringe naturalmente la teologia a ripensare il proprio ruolo. Se la filosofia e l'arte hanno rinunciato a occuparsi dell'uomo e della donna, è la teologia che deve prendere il loro posto. La soluzione indicata consiste, allora, nel recupero della dimensione spirituale attraverso la valorizzazione di due novità essenziali contenute nel pensiero cristiano, vale a dire i concetti di incarnazione e generazione. Per ciò che concerne l'incarnazione, Sequeri ritiene necessario che la teologia si accosti criticamente a quella parte del pensiero fenomenologico che guarda con

interesse al tema della corporeità e della carne, come nel caso della filosofia di Merleau-Ponty.¹ Questo confronto consente sia di evitare eventuali derive gnostiche volte a una svalutazione radicale della realtà mondana sia di superare la prospettiva di Husserl e Heidegger, che per lungo tempo hanno attratto i teologi, conducendoli l'una alla sopravvalutazione dell'esperienza rispetto all'esistenza, l'altra ad abbandonare l'interesse per la vita a favore dell'*essere-per-la-morte*.

Sequeri è disponibile ad attribuire alla fenomenologia della carne il grande merito di aver intuito che la sensibilità non ha niente a che vedere con il funzionamento fisiologico dell'organismo umano, ma è anche ben consapevole che un percorso del genere non è immune da rischi per la teologia. Assolutizzando la nozione di «carne» come luogo metaforico di ricerca del senso, la teologia potrebbe essere portata a dimenticare ciò che le è più proprio, vale a dire lo spirito inteso come forza creativa e generativa, irriducibile all'organico e al biologico.

Anche la nozione di generazione riveste un'importanza decisiva nell'argomentazione di Sequeri. Si tratta secondo lui di una metafora assoluta, capace di veicolare una visione inedita del mondo. Attraverso un erudito *excursus* sul Simbolo niceno, Sequeri mostra come la generazione sia in grado di tenere assieme la re-

lazione e l'affezione, ovvero il far-essere e il voler-bene. E questo vale sia per la sfera divina, laddove con generazione si allude alla generazione eterna del Figlio nato da donna, sia per la sfera umana, in cui la generazione coincide con la nascita di un nuovo essere vivente.

Un'estetica teologica che voglia dar conto dell'incarnazione e della generazione deve dunque basarsi sulla riscoperta del valore del sacramento, inteso come segno e insieme come effetto della presenza di Dio. Di fronte allo strapotere dell'immagine, il sacramento è infatti arretrato, ripiegando anch'esso, al pari dell'arte, sulla ricerca del «gesto plateale» e del «minimalismo». Eppure è solo il sacramento, attraverso un'inedita alleanza con un'immagine liberata dalla necessità della rappresentazione, che può costituire per il cristiano contemporaneo una via di accesso privilegiata al mistero teologico per eccellenza, il mistero di Dio.

In conclusione, è inutile nascondersi che il libro di Sequeri sia una lettura impegnativa. Lo stile complesso adottato dall'autore non è però un espediente retorico né è il frutto del compiacimento di uno studioso sicuro dei propri argomenti e dei propri mezzi, ma deriva dal corpo a corpo che egli ingaggia costantemente con le categorie filosofiche e teologiche che evoca. Sequeri non intende, cioè, semplificare o svilire la complessità teo-

¹ All'interno della filosofia francese la prima ricezione del metodo fenomenologico è operata da Merleau-Ponty e assume innanzitutto una valenza anti-idealistica. L'intenzionalità, infatti, viene vista come la soluzione che consente di superare la dualità soggetto-oggetto, lasciata in eredità dalla gnoseologia moderna. In questo senso, il cogito perde ogni presunta purezza e appare come già da sempre correlato intenzionalmente a qualcosa d'altro. Certo, la proposta di Husserl non è immune dal ricostituire un idealismo trascendentale: ciò viene giudicato come la persistenza in Husserl di una tensione kantiana irrisolta. In ogni caso la fenomenologia apre un campo di ricerca estremamente produttivo che consente di restituire piena dignità filosofica al concreto in tutte le sue molteplici manifestazioni. Il «ritorno alle cose stesse» si configura come la possibilità di portare a tema fenomeni quali l'alterità, la corporeità e la dimensione affettiva. Se Sartre successivamente abbandona la ricerca fenomenologica, Merleau-Ponty vi rimane fedele pur producendo uno spostamento di accento. Infatti, oggetto della riflessione diventa ciò che sfugge ad ogni orizzonte di visibilità e che nondimeno si iscrive nel visibile. Ovvero per Merleau-Ponty l'idea è questo livello, questa dimensione: non un invisibile come un oggetto nascosto dietro un altro, quindi non un invisibile assoluto ma l'invisibile di questo mondo, un invisibile che lo abita, lo sostiene e lo rende visibile. Merleau-Ponty rimane comunque fedele al fondamentale principio secondo cui l'immanenza fenomenale ottenuta mediante la riduzione è l'orizzonte dell'indagine fenomenologica. Ogni trascendenza intenzionale deve attestarsi nel vissuto della coscienza per poter essere presa in considerazione.

rica della materia affrontata, anche se non lascia solo il lettore in questo percorso ma lo accompagna facendo seguire ad ogni capitolo una mappa concettuale che ha il compito di aiutarlo a cogliere i passaggi più ardui. Un altro merito è che il testo si rivolge tanto ai credenti quanto ai non credenti. Anche chi non è interessato direttamente a questioni teologiche, avrà infatti modo di apprezzare la raffinatezza e la lucidità del discorso di Sequeri.

Francesco MARTIGNANO