

**Vivere in un'epoca di passaggio.
Tra vocazione e libertà.**

Abstract

“Avrei voluto vivere in un'epoca di passaggio, e penso di essere stato accontentato”: con questa affermazione autobiografica, pronunciata durante alcune delle sue lezioni sul *Parmenide* di Heidegger, il professor Malaguti era solito descrivere la particolare congiuntura di teoresi e prassi che ha caratterizzato sia la sua vita che la sua professione. Sulla scia degli insegnamenti offerti dal professore e muovendoci all'interno della cornice filosofica del pensatore tedesco, ci domanderemo cosa significa vivere in un'epoca di passaggio, in un tempo di crisi, e tenteremo di comprendere quale dinamica si instaura tra vocazione e libertà in siffatto contesto.

*A Martina e Giorgia.
E alla scuola di Palagano
che ci ha fatte incontrare.*

Durante un corso dedicato al *Parmenide* di Martin Heidegger, sul finire del primo decennio del XXI secolo, il professor Malaguti non mancava di raccontare alcuni episodi e considerazioni che avevano caratterizzato il suo vissuto personale e professionale. Tra questi, riportava con emozione quando, ancora studente, durante un soggiorno a Friburgo si recò proprio davanti a casa di Heidegger per consegnare una lettera. Dietro le tende della dimora situata nel quartiere Zaringhen disse di aver intravisto la figura sospettosa e severa di Frau Elfride Petri, moglie del filosofo tedesco, forse restia ad abituarsi a quell'inusuale pellegrinaggio presso l'abitazione di famiglia. Non rammento se il professore si espresse esplicitamente in questo senso, tuttavia ho sempre pensato che in quella lettera ci fossero sì parole di ammirazione per il lavoro di profonda rivoluzione ad opera del pensatore tedesco, ma anche termini di perplessità riguardanti alcune delle conseguenze a cui esso portò. Dalle parole di Malaguti, infatti, si percepivano chiaramente sia l'alta considerazione nonché la stima per Heidegger e la sua capacità speculativa, ma anche l'impossibilità di accettarne le derive ultime. Un'impossibilità che, per il professor Malaguti, rappresentava una doverosa manifestazione di una sua personale quanto imprescindibile posizione etica.

Nell'illustrare il significato controcorrente attribuito da Heidegger al termine 'verità', elaborato dal filosofo grazie ad una minuziosa ricostruzione etimologica capace di risalire fino alla terminologia greca, Malaguti era solito affermare che il suo più alto desiderio teoretico era sempre stato quello di vivere in un'epoca di passaggio e che, in cuor suo, si sentiva di poter affermare di essere stato accontentato. Probabilmente il professore pensava al grande cambiamento che la caduta del muro di Berlino aveva rappresentato ponendo fine alla Guerra Fredda, superando definitivamente i totalitarismi che avevano caratterizzato il Novecento. D'altra parte, pochi mesi prima di queste affermazioni, tutti avevamo visto i brokers della Lehman Brothers uscire dai loro uffici di Wall Street con le scatole di cartone contenenti i loro oggetti personali, sapendo che non sarebbero più tornati a lavorare per il colosso finanziario: un'altra epoca di passaggio si stava profilando sul teatro del mondo. Mi domandai, quindi, se non si stesse riferendo piuttosto al collasso del capitalismo a cui stavamo assistendo proprio in quei momenti. Ma, soprattutto, mi interrogai su come si potesse capire di vivere in un'epoca di passaggio e, ancora, cosa significasse vivere in un tempo di questo tipo. Attraverso gli scritti del professor Malaguti e delle opere di Martin Heidegger, tenterò di tracciare una risposta plausibile a queste domande, cercando di cogliere anche le implicazioni che ne conseguono per la libertà dell'essere umano.

Occasionalmente avvengono episodi della cui portata storica ci rendiamo conto proprio mentre stanno accadendo e, generalmente, se ne contano diversi nell'arco di una generazione. Che si tratti di eventi scaturiti dalla furia della natura¹, come terremoti, alluvioni, inondazioni, frane, o

¹ G. Leopardi, *A se stesso*, in *Canti*, Simplicissimus Book Farm, Milano 2011, pp. 118 - 119: "T'acqueta ormai. Dispera/ l'ultima volta. Al gener nostro il fato/ non donò che il morire. Ormai disprezza/ te, la natura, il brutto/ poter che, ascoso, a comun danno/ impera,/ e l'infinita vanità del tutto".

dall'incontinenza della brama umana, come violenze private o stragi, è subito evidente che questi episodi marcano imprescindibilmente un prima ed un dopo, tanto nel dipanarsi storico quanto nel procedere teoretico. Ferite che incidono trasversalmente: tremano i palazzi, tremano i pensieri. Percepriamo il cambiamento, ce ne sentiamo parte collettivamente proprio perché vengono intaccati quasi subitaneamente aspetti obliqui sia della società sia del quotidiano. Sono situazioni in cui gli accadimenti sembrano palesarci, come unica e sola conseguenza, una necessaria modifica di paradigma: nulla, si dice, potrà essere come prima. È stato così per gli anni di piombo della guerra interna di cui è stata terreno l'Italia negli anni Settanta e Ottanta, o per l'attacco alle Torri Gemelle, che ha di fatto inaugurato l'era del terrorismo islamico e della Seconda Guerra del Golfo; analogamente si può dire lo stesso per la pandemia in corso, la quale obbliga a restrizioni di profondo contenimento, ed è accaduto qualcosa di molto simile in seguito alla morte di George Floyd nel maggio del 2020, avvenuta per mano della polizia di Minneapolis. Quale che sia l'evento, ciò di cui diveniamo consapevoli è che esso segna un punto di non ritorno, inaugura un'era nuova. Per superarlo — o, meglio, per attraversarlo — si impone una riflessione, risulta necessario riconsiderare i presupposti che venivano dati per certi o finanche scontanti: capiamo di vivere un'epoca di passaggio allorché ci scopriamo a rivalutare elementi fondanti del nostro vivere, insieme così come individualmente, e, in particolare, quando tale dinamica avviene diffusamente. I periodi di passaggio sono i periodi più fruttuosi per immaginare altrimenti, in cui il desiderio può operare per concretizzare l'avverarsi di ciò che lo muove, ovvero la spinta verso un'utopica ulteriorità: sono più che mai tempi proficui per filosofare. Era questo, forse, che intendeva il professore.

Le epoche di passaggio sono dunque epoche in cui si aprono possibilità inesplorate, occasioni nelle quali ci è concesso di rifondare una visione del mondo, di aprire a significatività autentiche ritenute impossibili in altri tempi. In termini heideggeriani, si potrebbe dire che le epoche di passaggio sono quelle in cui l'Essere si manifesta nella sua storicità con maggiore vigore. Contestualmente, sarà compito di pensatori e poeti essere voce di tale cambiamento prospettico², o meglio, essere promotori delle *domande* fondamentali che mostreranno la via del passaggio. È in un siffatto contesto che la nostra intelligenza viene più che mai tirata in causa, in quanto “intelligenza, nel senso umano e spirituale del termine, non è reagire secondo proporzioni date agli stimoli esterni” ma piuttosto “si esprime soprattutto nella curiosità che muove verso ciò che è sempre ulteriore”³. Probabilmente una tale dinamica pro-positiva si rende accessibile poiché si avvera una sorta di distacco rispetto al mondo circostante — mondo qui inteso come insieme di strutture valoriali o significanti a vario titolo—: “nella dis-identificazione nei confronti di tutto ciò in cui noi abitualmente ci collochiamo come nel nostro ambiente, si trova la radice della critica e, conseguentemente, della apertura verso l'ulteriorità”⁴. In effetti, quasi sottolineando la mancanza di

² Cfr. M. Heidegger, *Introduzione alla filosofia. Pensare e poetare*, Bompiani, Milano 2017 e D. Vallega-Neu, *Heidegger's poetic writings. From Contributions to Philosophy to The Event*, Indiana University Press, Bloomington 2018.

³ M. Malaguti, *Tu. Ermeneutica di un nome di Dio*, Edizione «I Martedì», 1988, p. 80.

⁴ M. Malaguti, *Tu. Ermeneutica di un nome di Dio*, Edizione «I Martedì», 1988, p. 80.

una presa conoscitiva certa e definitiva da parte dell'essere che siamo, Malaguti stesso avvertiva che “avere certezze non è in nostra potestà”⁵, tuttavia ricordava anche che ciò che invece è in nostro potere è in qualche modo legato alla sfera desiderativa: “qualificare la vita raccogliendola con pazienza attorno a desideri criticamente vagliati, protesi verso la scoperta sempre più profonda di quelli che noi stessi siamo, questo sì, è in nostro potere”.⁶ Nell'epoca di passaggio sembra profilarsi un'apertura di possibilità, una fenditura che permette di dar forma a futuri immaginati e desiderati, scenari di un avvenire che esprimano sempre più pienamente le potenzialità del nostro essere: possiamo dire, quindi, che tale epoca corrisponda al contempo ad un ampliamento delle forme di libertà?

Per riuscire ad argomentare ragionevolmente una risposta a questa domanda, occorre chiarire cosa si intende per libertà — un termine sulla bocca e sulla penna di molti, il cui significato di sovente viene presupposto in modo scontato o, il che è ancora peggio, completamente sovrapposto con il poter dare incondizionatamente espressione concreta alla propria volontà individuale. Libertà come libertà di: libertà di dire, di fare e di disfare. Libertà come libertà da: libertà dagli altri, dal contesto, dalle responsabilità. Malaguti, invece, suggerisce un cambio di tonalità circa questo tema: “[q]ualità è il modo d'essere della persona libera”⁷, afferma. Il professore con questa frase sembra implicitamente accennare ad una concezione di libertà secondo cui la valenza dei gesti viene dedotta principalmente dalla tensione interiore della persona libera piuttosto che unicamente concentrandosi sugli esiti delle sue azioni. In altri termini, la persona libera secondo Malaguti si riconosce dall'intenso sforzo che compie riflettendo sulla consistenza delle proprie decisioni. Ogni essere umano si dice veramente libero quando dialetticamente dubita, dibatte tra sé e sé circa l'azione da compiere e, trascorrendo tempo meditando, assicura uno spessore autentico rispetto alle proprie deliberazioni⁸. Questo parrebbe essere il riferimento alla ‘qualità’ che designa la persona libera. Tant'è che, saggiamente, non asserisce che la persona libera è tale quando si possono definire di qualità le sue espressioni — in effetti, questo sarebbe un commento di natura squisitamente nonché superficialmente moralista — ma, piuttosto, la persona libera è qualcuno che, consapevole della propria responsabilità, prende seriamente a cuore la propria libertà al punto da soppesare parole e gesti. Malaguti, nello stesso contesto, prosegue aggiungendo che “[i]l volto e il nome esprimono la personalità, cioè la forma interiore, la qualità alla quale lo spirito è giunto. Se lo spirito liberamente risponde alla sua vocazione trova pace nel compimento del suo destino; in caso contrario resta lo spasimo e la fatica dell'ascesa nel purgatorio, oppure il tormento del rifiuto della

⁵ M. Malaguti, *Liberi per la verità*, Edizioni Biblioteca Francescana, Milano 2020, p. 34.

⁶ M. Malaguti, *Liberi per la verità*, Edizioni Biblioteca Francescana, Milano 2020, p. 34.

⁷ M. Malaguti, *La metafisica del volto. Una lettura di Dante*, Edizioni Biblioteca Francescana, Milano 2020, p. 75.

⁸ Un atteggiamento che riecheggia lo spirito iniziale della filosofia, intesa nell'antichità come scelta di vita e discorso relativo a tale scelta. Si veda a riguardo P. Hadot, *Che cos'è la filosofia antica?*, Giulio Einaudi editore, Torino 2010² e P. Hadot, *Esercizi spirituali e filosofia antica*, Giulio Einaudi editore, Torino 2005².

luce per il perverso amore della propria soffocante individualità”⁹. Parafrasando alcune riflessioni di ispirazione heideggeriana, termina poi il ragionamento confermando che “[l]’arte, nella sua più alta espressione ideografica, precede il discorso filosofico che, tardo rispetto al volo dell’intelletto, con gradualità cerca di tradurre l’intuizione nelle articolazioni della razionalità”¹⁰. Vale la pena soffermarsi su questo passaggio, introducendo accanto all’esegesi del testo anche un collegamento con Martin Heidegger.

Malaguti pone qui questioni importanti, tematiche dall’enorme portata esistenziale: innanzi tutto conferma che la qualità, manifestando il livello di elevazione spirituale raggiunto dall’individuo, è il vero aspetto decisivo nel contesto della riflessione sulla libertà. Per di più, aggiunge che tale qualità è accessibile attraverso la disponibilità a cui ogni essere umano si apre rispetto alla propria vocazione. In altre parole: si è tanto liberi quanto più, disposti all’ascolto in un raccoglimento che a stento riesce a giungere alla parola¹¹, si è aderenti e trasparenti nel rispondere affermativamente alla chiamata della vita, una chiamata peculiare per ognuno. Il ruolo della vocazione sembrerebbe ricoprire sia una posizione essenziale rispetto all’esistenza dell’essere umano sia dimostrarsi propedeutico all’esplicazione della libertà. O, forse, proprio perché la dimensione vocativa struttura la nostra esistenza allora viene ad essere anche il terreno dove si gioca la libertà di ognuno. In questo senso l’arte parrebbe rappresentare dunque la massima forma

⁹ M. Malaguti, *La metafisica del volto. Una lettura di Dante*, Edizioni Biblioteca Francescana, Milano 2020, p. 75.

¹⁰ M. Malaguti, *La metafisica del volto. Una lettura di Dante*, Edizioni Biblioteca Francescana, Milano 2020, p. 75.

¹¹ M. Heidegger, *Domande fondamentali della filosofia. Selezione di «problemi» della «logica»*, Mursia, Milano 1988, pp. 9 - 10: “A questa tonalità fondamentale della filosofia, ossia della filosofia dell’avvenire, posto che sia possibile dirne immediatamente qualcosa, diamo il nome di *ritegno*. Nel ritegno sono originariamente uniti e propri di uno stesso ambito: lo *spavento* di fronte al fatto più vicino e più coinvolgente, di fronte al fatto che l’ente sia e, nel contempo, il *timore* di fronte al fatto più lontano, di fronte al fatto che nell’ente e prima prima di ogni ente sussista [*west*] l’essere. [...] Il ritegno è la tonalità emotiva fondamentale del rapporto con l’essere, rapporto in cui il nascondimento dell’essenza dell’essere diventa la cosa più degna di essere posta come domanda. Solo chi si precipita nella struggente fiamma del domandare che pone che pone la domanda su quell’oggetto più degno ha il diritto di dire di questa tonalità emotiva fondamentale qualcosa di più del semplice nome. Quando avrà ottenuto questo diritto, non ne farà uso, ma tacerà. Mai la tonalità emotiva fondamentale suddetta dovrà diventare oggetto della chiacchiera []”. Si veda anche M. Malaguti, *Tu. Ermeneutica di un nome di Dio*, Edizione «I Martedì», 1988, p. 101: “Cercare Dio oltre l’essere non è lo stesso che tacere? Come valicare le colonne estreme della nostra conoscenza, l’idea dell’essere e il concetto dell’essere, senza che ciò sia consegnarsi al più rigoroso silenzio?”. Trovo molto interessante che entrambi i pensatori di riferimento in questo contesto pensino al limite estremo, al termine ultimo della conoscenza, come ad un sapere che non è in grado di essere tradotto in parole, pegno il rischio di fraintendimento e mistificazione. Cosa rimane, dunque, come possibilità? Penso si possa dire che rimane l’agire del singolo in quell’apertura dell’essere che è la verità, un agire che incarna il sapere — o, meglio, la tendenza al sapere — e che diventi espressione vivace della vocazione personale, manifestazione viva di cosa significhi effettivamente essere in ascolto, essere a disposizione dell’avvenire. E quando si parlerà, sarà un parlare nuovo, cfr. M. Malaguti, *Tu. Ermeneutica di un nome di Dio*, Edizione «I Martedì», 1988, p. 136: “Dopo il silenzio, ricominceremo a parlare delle cose di sempre: dei nostri figli, della giustizia tra gli uomini, della bellezza, degli ardori giovanili, delle diverse forme di saggezza che la maturità consente. Ma non saranno più discorsi spezzati in segmenti disordinati; saranno invece in una armonia di risposta che s’incontra su una icona misteriosa, segno di un Volto amico anche oltre il nostro volger di spalle. Quando sorgono queste prospettive nuove, la filosofia *habet vesperam*. Quando il cuore gioisce, ci si può ricordare del deserto attraversato, ma non si può più levare lamento sui passo che sembrano lontani da ogni possibile orientamento: ciò è, ormai, una storia passata”.

di espressione possibile, poiché, stando alle affermazioni del professore, tramite la restituzione immaginifica essa si rende portavoce immediata delle intuizioni, mentre invece l'argomentazione filosofica non può che tentare a parole la descrizione di suddette intuizioni.

Sul primo punto menzionato — il nesso libertà-vocazione — potrebbero rivelarsi illuminanti alcune analisi elaborate da Heidegger sui frammenti eraclitei, in particolare sul frammento 50¹². In effetti, nell'elaborazione di una traduzione appropriata di queste righe, Heidegger si sofferma sia sull'utilizzo che viene proposto del termine *λόγος* che su quello del termine *ὁμολογεῖν*, inevitabilmente correlato al primo. Si tratta quindi, innanzitutto, di intendersi sulla traduzione di questo lemma greco, lo stesso che viene scelto da Aristotele nella *Politica* per descrivere l'*ἄνθρωπος*¹³. È già chiaro, quindi, che qualunque sia l'esito delle riflessioni sul *λόγος* questo avrà considerevoli conseguenze sulla descrizione dell'essere umano. Vediamo dunque come possiamo intendere questo *λόγος* e in che senso costituisca le entità del mondo e, letteralmente, informi la nostra capacità di conoscenza. Heidegger, in un seminario svoltosi all'inizio degli anni Cinquanta, dopo una serie di ragionamenti che riprenderemo a breve, traduce il passaggio eracliteo soprammenzionato come segue:

“Non me, il parlante mortale, ascoltate; ma siate attenti al posare raccogliente; se ad esso anzitutto apparterrete, in tal modo potrete anche veramente udirlo; un tale udire è nella misura in cui accade un lasciar-stare-insieme-dinnanzi, a cui sta dinnanzi (*vorliegt*) l'insieme (*das Gesamt*), il riunente lasciar-stare, il posare raccogliente; quando si dà (*geschieht*) un lasciar-stare da parte del lasciar-stare-dinnanzi, accade (*ereignet sich*) qualcosa di ben-disposto (*Geschickliches*); poiché l'autentico ben-disposto, il destino (*Geschick*) solo, è ò'unico-uno che tutto unifica”¹⁴.

Innanzitutto, si noti il riferimento heiddegeriano: l'interesse del filosofo tedesco è quello di comprendere più a fondo il *λόγος* e, nel farlo, si rifà ad un pensatore cosiddetto presocratico e non, come potrebbe risultare ovvio o scontato, ad Aristotele, il filosofo per eccellenza a cui tradizionalmente si riferisce la fondazione della logica come disciplina scientifica. Per Heidegger, al fine di comprendere cosa si indichi nominando il *λόγος*, è fondamentale rivolgersi ad Eraclito. Il termine *λόγος* viene reso con la locuzione “posare raccogliente”: Heidegger motiva la traduzione riconducendo la parola greca al verbo *λέγω, λέγειν*, ovvero “posare, metter dinnanzi (*nieder und vorlegen*). In questo si fa sentire il senso di «riunire», «mettere insieme» (*Zusammenbringen*), il latino *legere* nel senso in cui il tedesco *lesen* significa andare a prendere, raccogliere. *Λέγειν*

¹² H. Diels, W. Kranz, *I presocratici*, Bompiani, Milano 2006, p. 353: “Eraclito afferma che tutto è diviso indiviso, generato ingenerato, mortale immortale, logos eterno, padre figlio, dio giusto, e dice: Non dando ascolto a me, ma alla ragione (*logos*), è saggio ammettere che tutto è uno”. Lo stesso detto eracliteo in greco: “οὐκ ἔμοῦ, ἀλλὰ τοῦ λόγου ἀκούσαντας ὁμολογεῖν σοφόν ἐστὶν ἐν πάντα εἶναι”.

¹³ Aristotele, *Politica*, Laterza, Roma-Bari 2019¹⁷, p. 6 (1253a9-17).

¹⁴ M. Heidegger, *Logos*, in *Saggi e discorsi*, Mursia, Milano 2018³, p. 154. Nella stessa pagina, proponendo una traduzione più vicina al linguaggio corrente, il filosofo afferma che sarebbe possibile riportare il frammento nei seguenti termini: “Non appartenendo-conformandosi a me, ma al posare raccogliente: lasciar-stare il medesimo: un ben disposto dispiega il suo essere (il posare raccogliente): uno unificante tutto”.

significa propriamente il posare e metter dinnanzi raccogliente se stesso e altro (*das sich und anderes sammelnde Nieder- und Vorlegen*)¹⁵. Come confermato dalla sua stessa etimologia, in *λέγειν* riecheggia innanzitutto il senso di una struttura relazionale¹⁶. Solo successivamente, in virtù di una declinazione interpretativa posteriore, viene a significare “dire”, “parlare”, “enunciare”; in effetti, a ben pensarci, nel discorso parlato o scritto avviene esattamente questo: si collegano tra loro parole in modo semanticamente articolato. Il *λόγος* è una composizione armonica che connette¹⁷. Eppure, seguendo il detto nel frammento di Eraclito, non è chi pronuncia le affermazioni del frammento che dobbiamo ascoltare, bensì il posare raccogliente di per sé, il *Λόγος*, che Heidegger identifica con l'Essere stesso¹⁸. Come a dire: al di là di tutti i termini che possiamo udire, è presente una dimensione ontologica significativa che ci viene incontro, che ci parla, e che è saggio ascoltare. Non solo: è sapiente ascoltarla e riportare ciò che dice. In senso ontologico, che è in effetti l'ambito di interesse primario per Heidegger, il *Λόγος* è la composizione per eccellenza, l'unità del tutto che tutto collega. E, proprio perché in esso si propone un posare raccogliente, nel *λόγος* si descrive un'unità, un insieme definito: in altre parole, da parte di esso e attraverso esso si tracciano confini, orizzonti¹⁹. All'essere umano spetta porsi all'ascolto. Questo, per altro, risulta vero anche per Malaguti stesso, che infatti afferma:

“[I]’esperienza, pur vaga, sfumata e mutevole, porta una traccia del criterio originante e ad esso ci conduce. Noi tutti, partecipi della medesima infinita esistenza, siamo fondati nello stesso logos che costituisce le cose nella forma e ci rende, di conseguenza, capaci di riconoscerlo in esse”²⁰.

Il filosofo tedesco manca di menzionare esplicitamente la parola ‘libertà’ nelle pagine dedicate all’analisi del frammento in questione, ma è chiaro che una riflessione su di essa si affacci all’orizzonte del pensiero, seppur in termini distanti dall’abituale identificazione con l’azione assoluta, disinteressata rispetto a legami e condizioni. In effetti, seguendo l’argomentazione heideggeriana, si intuisce che è proprio questo il problema di fondo rispetto alla sapienza come *ὁμολογεῖν*, ovvero all’essere *λόγος* del *Λόγος* — in entrambi i sensi, genitivo soggettivo e genitivo

¹⁵ M. Heidegger, *Logos*, in *Saggi e discorsi*, Mursia, Milano 2018³, p. 142.

¹⁶ M. Heidegger, *Logos*, in *Saggi e discorsi*, Mursia, Milano 2018³, p. 142: “Posare significa «mettere a giacere» (*zum Liegen bringen*). *Legen* significa anche posare qualcosa accanto ad altro, riunire. *Legen* è sinonimo di *lesen*”. Si veda anche B. Cassin, *Dictionary of the Untranslatables: A Philosophical Lexicon*, Princeton University Press, Princeton 2014, p. 583.

¹⁷ C. Baracchi, *The syntax of life: Gregory Bateson and the “Platonic view”*, in «Research in Phenomenology», n. 43, 2013, pp. 204 - 209.

¹⁸ M. Heidegger, *Introduzione alla metafisica*, Ugo Mursia Editore, Milano 1968, pp. 132 - 143; qui Heidegger ripete a più riprese che il *Λόγος* è l'Essere. Si noti anche, nel contesto delle altre opere heideggeriane menzionate in questa sede, l’alternarsi del termine greco con l’iniziale minuscola o maiuscola, a seconda del riferimento a cui tende l’autore.

¹⁹ M. Heidegger, *Concetti fondamentali della filosofia aristotelica*, Adelphi, Milano 2017, pp. 47 - 48.

²⁰ M. Malaguti, *Tu. Ermeneutica di un nome di Dio*, Edizione «I Martedì», 1988, p. 80.

accusativo²¹. D'altra parte, per spiegare il frammento in questione, Heidegger presenta una puntuale argomentazione in cui collega l'udire dell'Essere con l'appartenenza ad esso, come a dire: l'ascolto dell'Essere significa di fatto appartenere all'orizzonte di significato che viene udito²². Rimane dunque in sospeso, almeno nei testi presi in considerazione, quale sia il passaggio dall'ascolto dell'Essere al riferire lo stesso del *Λόγος* — cosa significa “dire lo stesso”? cosa in questo dire è lo stesso? — ma, soprattutto, non viene approfondito lo spazio per poter immaginare una possibile interferenza — voluta o meno, consapevole o meno — tra quello che ci raggiunge nell'ascolto e la sua traduzione da pensiero autentico a dire autentico. A proposito di questo tema, con parole che riecheggiano in altri termini il pensiero heideggeriano, Malaguti afferma:

“La grandezza della vittoria non è data dalla vastità delle azioni che la fortuna rende possibili, ma dalla scelta di fedeltà nel portare a compimento la vocazione ricevuta. È facile vedere, allora, che la libertà si rapporta alla qualità intesa come principio originario; e che essa è irriducibile a quelle dinamiche funzionali che fanno sorgere gli aspetti qualitativi delle sensazioni”²³.

Mentre Heidegger non si sofferma ad approfondire il tema dell'ascolto dell'Essere in relazione alla libertà, Malaguti esplicita l'identità della fedeltà alla vocazione con la massima espressione della libertà stessa: essere liberi significa per lui dedicarsi compiutamente alla chiamata esistenziale specifica per ogni essere umano. In altri termini, con Malaguti si inaugura “una nuova intelligenza della libertà”, entrando “nell'orizzonte della ontologia”²⁴, quell'orizzonte in grado di trascendere le specifiche del bisogno del singolo secondo il pensatore. Un'intelligenza che, se adoperata al meglio, assicurerà felicità e pace²⁵. D'altra parte, ha senso “esaltare la libertà come scelta della ragione”²⁶.

Per quanto concerne il secondo dei due punti sopra menzionati, ovvero il ruolo dell'arte in questa dinamica di libertà e vocazione, al fine di completare l'analisi delle affermazioni del professor Malaguti potrebbe rilevarsi interessante sottolineare la diversità terminologica adottata da lui e da Heidegger sul tema dell'arte, nonché le implicazioni che tale diversità apporta. In effetti, nonostante l'intenzione dei due pensatori parrebbe risultare simile — ovvero sottolineare il ruolo dell'arte nella risposta vocativa — si notano almeno due divergenze, una terminologica ed una di natura più teoretica. La divergenza terminologica concerne proprio la parola ‘arte’. Infatti, Malaguti procede nella sua argomentazione senza indugiare su di essa, cogliendola pertanto nella sua connotazione comunemente più diffusa e accettata. D'altra parte Heidegger, invece, distingue nettamente tra *Kunst* e *poiesis*, sarebbe a dire tra arte nel senso di *techne* e aspetto appunto

²¹ M. Heidegger, *Lettera sull'«umanismo»*, Adelphi, Milano 2011⁹, p. 32.

²² M. Heidegger, *Logos*, in *Saggi e discorsi*, Mursia, Milano 2018³, pp. 146 - 147.

²³ M. Malaguti, *La metafisica del volto. Una lettura di Dante*, Edizioni Biblioteca Francescana, Milano 2020, p. 68 (corsivo mio).

²⁴ M. Malaguti, *La metafisica del volto. Una lettura di Dante*, Edizioni Biblioteca Francescana, Milano 2020, p. 69.

²⁵ M. Malaguti, *Tu. Ermeneutica di un nome di Dio*, Edizione «I Martedì», 1988, p. 121.

²⁶ M. Malaguti, *Liberi per la verità*, Edizioni Biblioteca Francescana, Milano 2020, p. 80.

propriamente poetico. Per il pensatore tedesco, infatti, l'arte non è esattamente *poiesis*, cioè l'arte intesa in senso generale in realtà non si dispone in ascolto dell'Essere giungendo di conseguenza a portare a compimento ciò che essenzialmente è²⁷. D'altra parte, l'arte ha una relazione particolare con l'essere, essa è “un divenire e un accadere della verità”²⁸ ed è, “nel proprio stanziarsi, dettatura”²⁹. Non è questa la sede per indugiare in una analisi dettagliata circa le differenze e le possibili sovrapposizioni tra arte e *poiesis*, tuttavia possiamo raccogliere la suggestione che consegue dalla precedente riflessione sull'ascolto della vocazione in relazione alla libertà al fine di sottolineare l'importanza delle prime due in quelli che abbiamo inizialmente identificato come periodi di passaggio. Trattandosi di periodi peculiari, momenti in cui è maggiormente evidente un cambio di paradigma, il ruolo irrompente dell'arte e del pensiero autentico possono più che mai fungere da segno del tempo, da voce di cambiamento: essi si prestano all'ascolto del cambiamento, ne avvertono i sottotoni ed esprimono vividamente la posta in gioco.

Attraverso l'ispirazione del lavoro del professor Malaguti, accompagnati dalla lettura di alcuni testi heideggeriani, abbiamo potuto comprendere come i periodi di passaggio siano momenti in cui si verifica una maggiore apertura di senso. Tuttavia, sarebbe fuorviante intendere quest'ultima nei termini di un ampliamento incondizionato di possibilità o di forme di libertà mai sperimentate in precedenza: piuttosto, i periodi di passaggio sono momenti che rappresentano occasioni di maggiore sensibilità³⁰, di acuta consapevolezza rispetto a chi siamo e a ciò che è a-venire. Ascoltare, accogliere, e cor-rispondere l'apertura di senso che ci viene incontro nella vocazione è *il* compito esistenziale di ognuno di noi; vivere compiutamente tale vocazione è l'esperienza nonché l'espressione più profonda di libertà.

²⁷ Si vedano in tal senso le pagine iniziali di M. Heidegger, *Lettera sull'«umanismo»*, Adelphi, Milano 2011⁹, pp. 31 - 40, per esempio p. 31: “Noi non pensiamo ancora in modo abbastanza decisivo l'essenza dell'agire. Non si conosce l'agire se non come il produrre un effetto la cui realtà è valutata in base alla sua utilità. L'essenza dell'agire, invece, è il portare a compimento (*Vollbringen*). Portare a compimento significa: dispiegare qualcosa nella pienezza della sua essenza, condurre-fuori a questa pienezza, *producere*. Dunque può essere portato a compimento in senso proprio solo ciò che già è”. E ancora, pp. 32 - 33: “Se vogliamo anzitutto imparare a esperire nella sua purezza, e cioè nello stesso tempo a portare a compimento, la suddetta essenza del pensiero, dobbiamo liberarci dall'interpretazione tecnica del pensiero i cui inizi risalgono fino a Platone e ad Aristotele. In tale interpretazione, infatti, il pensiero è inteso come una τέχνη, come il procedimento del riflettere al servizio del fare e del produrre”.

²⁸ M. Heidegger, *L'origine dell'opera d'arte*, Christian Marinotti Edizioni, Milano 2000, p. 119.

²⁹ M. Heidegger, *L'origine dell'opera d'arte*, Christian Marinotti Edizioni, Milano 2000, p. 119.

³⁰ Cfr. C. Baracchi, *Filosofia antica e vita effimera. Migrazioni, trasmissioni e laboratori della psiche*, petite plaisance, Pistoia 2020, pp. 29 - 36.