

## *La Sophia come “senso della terra”: l’ontologia del femminile tra Nietzsche e Solov’ëv*

Marco Casucci

*Sophia and “Sense of the Earth”. Towards an Ontology of Feminine between Nietzsche and Solov’ëv.*

This paper aims to investigate the relationship between Nietzsche’s “sense of the earth” and Solov’ëv’s *Sophia* in order to rediscover the dimension of feminine in their thought. In particular will be highlighted the questions emerging from the Nietzschean “sense of the earth” in its struggle between the critique of the tradition and the emersion of a new way of thinking and philosophizing. Then the work of Solov’ëv will be analyzed in more detail in order to underline the emersion of the feminine dimension of the *Sophia* as an answer to the critical position assumed by Nietzsche. Lastly, *Sophia* and “sense of the earth” will be caught in their intrinsic similarity in order to define the concrete possibility of an ontology of feminine.

Keywords: Sophia, Body, Sense, Earth, Metaphysics, Ontology, Feminine.

Il presente saggio suona, nel suo titolo, già insolito ed articolato. Esso infatti mette insieme elementi che appartengono a due pensatori apparentemente eterogenei e distanti tra loro. Si tratta del termine *Sophia*, introdotto nell’ambito del pensiero Russo da V. Solov’ëv, e del “senso della terra”, espressione notoriamente nietzscheana che ritorna con frequenza nelle pagine del suo *Zarathustra*. Tutto questo per cercare di rintracciare il significato della “presenza del femminile”. Un orizzonte abbastanza complesso che si spera di portare a chiarezza nel corso di queste brevi pagine.

Da un punto di vista storiografico non si può certo dire che tra Solov’ëv e Nietzsche scorresse buon sangue, visto e considerato che il primo indirizzerà a Nietzsche parole non proprio benevole, indicando in lui un “superfilologo” quintessenza della “crisi della filosofia occidentale”. Il secondo, inoltre, pur non essendo a conoscenza delle critiche rivoltegli dal Russo, non avrebbe mai e poi mai accet-

tato il più che evidente platonismo e idealismo di stampo cristiano ortodosso del secondo.

Tuttavia, ciò che si vorrebbe tentare di mettere in luce è proprio come questa dimensione “femminile” del pensare si manifesti ad una profondità che trascende il detto dei pensatori presi in esame per annunciarsi sulla soglia di una trasformazione radicale del pensare medesimo. Lo scopo di questo passaggio sarà quindi quello di mettere in evidenza come la dimensione della Sophia propria del pensiero soloviano costituisca un motivo di approfondimento radicale del senso della terra toccato da Nietzsche nel suo Zarathustra.

Pertanto si prenderà avvio con una analisi del “senso della terra” in Nietzsche per cercare di cogliere in esso il motivo di una femminilità incompiuta che si annuncia come attesa di quella sofianicità del pensare che ritroveremo infine realizzata nella divinoumanità soloviana.

### 1. *Il senso della terra in Nietzsche: tra tradizione e alternativa.*

Il “senso della terra”, di cui il filosofo tedesco fa menzione per la prima volta nel *Prologo* dello *Zarathustra* ricalcando *Mt. 5, 13-16*, costituisce senza dubbio un movimento di radicale inversione del senso del pensare rispetto all’“astrattezza” dei principi filosofici del mondo a lui contemporaneo. Il senso della terra si salda su quell’esigenza critica che già aveva attraversato le *Inattuali* in vista di un recupero di quella concretezza di un pensiero e di una cultura “utile alla vita”, che fosse in grado di oltrepassare la “malattia storica” in un orizzonte esperienziale pieno e salutare per l’uomo nella sua completezza.

Nello *Zarathustra* in particolare questa espressione ricorre più volte a testimonianza dell’afflato religioso che qui viene a presentarsi. Per Nietzsche è l’oltreuomo a costituire quel senso capace di restituire alla terra la sua dignità ed appropriatezza in un orizzonte estetico che dovrebbe sancirne la piena resurrezione oltre le macerie della devastazione dello scientismo positivista. Tale prospettiva già si annunciava tra le righe di un platonismo che aveva fatto dello sganciamento dalla terra il perno della sua riflessione, per poi muovere verso il cristianesimo come quel “platonismo per il popolo” che costituisce il massimo vettore di divulgazione di questa scissione estrovertente destinata a fare dell’uomo la pallida ombra delle sue possibilità più proprie.

Da questo punto di vista Nietzsche ricostruisce, assolutizzandola, la storia di quello gnosticismo insito all’interno del pensiero occidentale la cui stagione si

apre col socratismo/platonismo per poi muovere verso il cristianesimo e la scienza moderna. In questa prospettiva il conoscere si caratterizza come processo di scissione progressiva teso all'insignorimento dell'uomo sull'ente e sulla vita, concepita come qualcosa da dominare e controllare. Non è un caso quindi se già da *La nascita della tragedia* il prototipo di Socrate viene assunto come l'esemplare della vittoria (apparente) della conoscenza sulla vita, della coscienza morale sul fluire dinamico del tutto, in cui generazione e distruzione si susseguono in una fluidità mai del tutto controllabile e dominabile.

Allo stesso modo anche il cristianesimo in Nietzsche assume la connotazione di una gnosi volta al sacrificio della terra e di tutto ciò che è terrestre, per ottenere in cambio il “regno dei cieli”. La meta-fisicità del cristianesimo assume così le caratteristiche di un esercizio sempre più pronunciato di scissione e separazione rispetto a ciò che ci lega e ci vincola come esseri terrestri a questo mondo. È il cristianesimo del *Contemptus mundi* che prende qui il sopravvento fino a sradicare l'uomo dalla sua dimensione più propria, preparandolo alla sua ultima trasformazione in quel “piccolo signore dell'universo” di cui già Goethe condannava i maldestri tentativi di ergersi a dominatore incontrastato del tutto, per poi ricadere tragicamente su se stesso.

Il prevalere dell'aspetto conoscitivo nell'uomo ha condotto ad una sclerotizzazione progressiva dei suoi atteggiamenti nei confronti del mondo, fino a generare una stasi che, annullando il movimento, ha azzerato anche quelle dinamiche intime che costituiscono la vitalità propria dell'umano, nonché la sua capacità creativa e alternativa di tendersi verso ciò che sta al di là del conoscere in quanto tale: verso una verità più piena e completa che non risulta esclusivamente dalla coincidenza vuota tra le forme categoriali e gli oggetti che queste pretendono di fissare. Aspetto, questo, fortemente presente nelle già ricordate *Inattuali*, la cui esigenza più profonda era proprio quella di riscoprire, oltre le forme consolidate del sapere e dell'educazione, proprio quelle dinamiche tensive in grado di restituire al sapere quella “sapienza”/“sapore” che lo costituisce originariamente nella sua dimensione esperienziale.

Il senso della terra viene così a caratterizzarsi come un movimento di ritorno, una “poetica discendente” che cerca di rimediare al nobile fallimento della “dialettica discendente” di Platone confluita ed annullata nella “scienza” aristotelica. Non è un caso se la prima menzione di questa espressione la si trovi proprio nel *Prologo* dello *Zarathustra*, laddove comincia il “tramonto di Zartathustra”. Così, quindi, scendendo Zarathustra predica agli abitanti di Vacca Pezzata:

«Il Superuomo è il senso della terra. Dica la vostra volontà: sia il superuomo il senso della terra!

Vi scongiuro, fratelli, *rimanete fedeli alla terra* e non credete a quelli che vi parlano di sovraterrene speranze! Lo sappiano o no: costoro esercitano il veneficio.

Dispregiatori della vita essi sono, moribondi e avvelenati essi stessi, hanno stancato la terra: possano scomparire!

Un tempo il sacrilegio contro Dio era il massimo sacrilegio, ma Dio è morto, e così sono morti anche tutti questi sacrileghi. Commettere sacrilegio contro la terra, questa è oggi la cosa più orribile, e apprezzare le viscere dell’imperscrutabile più del senso della terra»<sup>1</sup>.

Come si può subito notare, in questo notissimo passo Nietzsche salda la rivalutazione del senso della terra alla dottrina della morte di Dio. È infatti l’oltreuomo ad essere il portatore di questa nuova attenzione nei confronti di una mondità recuperata oltre la sua perdita a causa di un idealismo/spiritualismo che ha progressivamente allontanato l’uomo dalla sua dimora originaria. Il ritorno alla fedeltà alla terra è possibile infatti solo a partire dal crollo della concezione idealistica della verità fondata limitatamente sulle scissioni, tramandate dalla *vulgata* platonica, tra anima e corpo, cielo e terra, divino e umano, spirito e materia. È esattamente questo il punto di partenza critico con cui Nietzsche introduce l’esigenza di un ritorno ad una terrestrità che suoni come risposta alla metafisicità, intesa in un senso eminentemente riduttivo, del pensiero consolidato dell’occidente platonico-cristiano che ha sviluppato nel suo stesso seno i germi di una scissione destinata più ad allontanare che ad avvicinare le due metà dell’umano esperire.

Non è quindi un caso se, nella prospettiva nietzscheana, il “senso della terra”, il ritorno alla terra, sia sempre accompagnato da una critica all’idealismo/spiritualismo degenerato che si è prodotto nella cultura occidentale. È questo, ad esempio, il caso del discorso *Di coloro che abitano un mondo dietro il mondo*, laddove il senso della terra ritorna proprio in alternativa alla dimensione di estraniamento metafisica propria della cultura occidentale: «Un tempo anche Zarathustra gettò la sua illusione al di là dell’uomo, come tutti coloro che abitano un mondo dietro il mondo. E allora il mondo mi sembrò l’opera di un Dio soffe-

---

<sup>1</sup> F. Nietzsche, *Così parlò Zarathustra*, a cura di G. Colli e M. Montinari, Adelphi, Milano 1996<sup>19</sup>, p.6.

rente e torturato. Un sogno mi sembrò allora il mondo e l’invenzione poetica di un Dio; il fumo variopinto davanti agli occhi di un essere divinamente insoddisfatto»<sup>2</sup>. Il riferimento di questo incipit alle opere giovanili di Nietzsche – in particolare *La nascita della tragedia* –, segnate da un indubbio schopenhauerismo di marca wagneriana, mostrano chiaramente il tono di presa di distanza che il pensatore di Naumburg intende dare alle sue considerazioni. Il senso della terra vuole infatti porsi come alternativa, forse ancor più radicalmente come un’antitesi rispetto a questi “sogni” giovanili, ancora abitati da una metafisicità fondata su una scissione non riconciliata.

Gli “*Hinterweltlern*” sono infatti i “metafisici”, visto e considerato che la parola tedesca risulta essere la traduzione letterale della parola di origine greca<sup>3</sup>. Il senso della terra, da questo punto di vista, vuole quindi essere una risposta forte alla fiacchezza disperante introdotta nel pensiero occidentale proprio dalla metafisica che, nella sua volontà di occultamento delle dinamiche intime e viventi della volontà creatrice dell’uomo, ha fissato nichilisticamente le determinazioni dello spirito, obliandone il vivo senso originario. La metafisica è infatti quella

«Stanchezza che d’un sol balzo vuol attingere le ultime cose, con salto mortale: una misera ignorante stanchezza, che non vuol più nemmeno volere: essa ha creato tutti gli dèi e i mondi dietro il mondo.

Credetemi, fratelli! Era il corpo che disperava del corpo – con le dita dello spirito ingannato esso palpava le pareti ultime.

Credetemi, fratelli! Era il corpo che disperava della terra – esso ascoltava come il ventre dell’essere gli parlava.

Ma ‘quel mondo’ è ben nascosto agli occhi dell’uomo, quel mondo disumanato e inumano, che è un nulla celeste; e il ventre dell’essere non parla all’uomo, se non in quanto è esso stesso uomo»<sup>4</sup>.

Come dunque rispondere a questo annientamento messo in atto dalla metafisica? Il senso della terra risuona qui come una risposta che sa ancora di reazione: esso si contrappone provocatoriamente all’appello messo in atto dall’assentarsi del senso provocato dal riconoscimento di quel “nulla celeste” in cui i metafisici

---

<sup>2</sup> *Ivi*, p. 29.

<sup>3</sup> Cfr. in proposito la nota 22 di M. Montinari in *ivi*, p. 399.

<sup>4</sup> *Ivi*, p. 30.

hanno finito per infilare la loro disperazione. Il senso della terra si rivela così essere la “cura” della “malattia mortale” portata tra gli uomini dai metafisici:

«Un nuovo orgoglio mi ha insegnato l’io, e io lo insegno agli uomini: non ficcare più la testa nella sabbia delle cose del cielo, bensì portarla liberamente, una testa terrena, che crea il senso della terra!

Agli uomini io insegno una nuova volontà: volere questo cammino che l’uomo ha percorso alla cieca, e chiamarlo buono e non più allontanarsene furtivamente come i malati e i moribondi!

Malati e moribondi erano costoro, che disprezzavano il corpo e la terra e inventarono le cose celesti e le gocce di sangue della redenzione: ma persino questi veleni dolci e tenebrosi essi li avevano tratti dal corpo e dalla terra!»<sup>5</sup>.

I metafisici, in buona sostanza sono per Nietzsche dei “malati” che hanno succhiato le loro presunte medicine da quella terra che loro stessi condannano. È evidente qui il riferimento ad una certa interpretazione dello schopenhauerismo alla moda tra i contemporanei di Nietzsche. Uno schopenhauerismo che, prendendo alla lettera l’ascetismo della rinuncia proprio dell’eremita di Francoforte, spingeva verso una salvezza nel vuoto orizzonte di una *noluntas* trasfiguratrice, che tuttavia non era in grado di restituire alla dimensione estetica il suo valore precipuo. Così la metafisicità propria dello schopenhauerismo finiva per perdersi in una forma di idealismo depotenziato che condannava il corpo e il mondo, lasciando vuoto lo spazio della beatitudine. Da qui l’esigenza nietzscheana di un ritorno prepotente a tutti quei valori che l’esito estremo della metafisica occidentale metteva in risalto: primo tra tutti quello della “corporeità” e della “terrestrità” che tornava a far sentire le sue ragioni oltre il vuoto stratosferico della *noluntas*:

«In verità non a mondi dietro il mondo e a gocce di sangue della redenzione: bensì al corpo credono anche loro più che a tutto, e il proprio corpo è per loro la cosa in sé. Ma una cosa malaticcia è per loro: e volentieri vorrebbero andare fuori di sé [...].

Ascoltate piuttosto, fratelli, la voce del corpo sano: una voce più onesta e più pura è questa. Più onesto e puro parla il corpo sano, nella sua perfezione tetragona: ed esso parla del senso della terra»<sup>6</sup>.

---

<sup>5</sup> *Ivi*, pp. 30-31.

<sup>6</sup> *Ivi*, p. 32.

È così quindi che corporeità e senso della terra si collocano su di un medesimo percorso di recupero e di riscoperta di ciò che il pensiero metafisico ha obliato e occultato nel suo consolidarsi sempre più verso forme sclerotizzate, incapaci di rendere l'intima dinamica di una coscienzialità che sempre più chiedeva di essere ripresa nella sua costitutiva complessità ed integralità. Da questo punto di vista, nel discorso dedicato ai “dispregiatori del corpo”, che segue significativamente all'attacco portato agli *Hinterweltlern*, Nietzsche arriva ad individuare, in alcuni lampi intuitivi estremamente significativi, nel “Sé” (*Selbst*) proprio quella dimensione di complessità che, precedendo l'io, lo fonda nella sua duplice dimensione creativo-recettiva<sup>7</sup>. Il “Sé” infatti è ciò che permette una riappropriazione della corporeità all'interno di una ipseità integrale, in cui è possibile intravedere l'anticipazione di temi che saranno propri delle più avanzate ermeneutiche post-nietzscheane del soggetto<sup>8</sup>.

Tuttavia tale aspetto è destinato a rimanere nell'opera nietzscheana un elemento marginale, una intuizione che non permette all'asceta di Sils-Maria di collocarsi in un reale ed effettivo superamento di quel dualismo che egli stesso condanna come esito nichilistico della filosofia e più in generale della cultura occidentale. Nietzsche conosce troppo bene la psicologia dell'abitante del “mondo dietro il mondo” e del dispreziatore del corpo per potersene realmente ed effettivamente distaccare. Conosce troppo bene lo schifo e il disprezzo e il suo valore apparentemente salvifico per potervi rinunciare definitivamente. Tutta la sua scrittura e tutta la sua vita non sono in fondo che la testimonianza di questa lotta di un intellettuale contro se stesso: contro il suo stesso intelletto, che egli non è in grado di riformare e di emendare definitivamente, in quanto mancante del criterio base in grado di trasformare pienamente la pietra di scarto e di scandalo della

---

<sup>7</sup> «Strumenti e giocattoli sono il senso e lo spirito: ma dietro di loro sta ancora il Sé. [...] Sempre il Sé ascolta e cerca: esso compara, costringe, conquista, distrugge. Esso domina ed è il signore anche dell'io. Dietro i tuoi pensieri e sentimenti, fratello, sta un possente sovrano, un saggio ignoto – che si chiama Sé. Abita nel tuo corpo, è il tuo corpo» (*ivi*, p. 33).

<sup>8</sup> Penso a tale proposito in particolare a quanto esplicito da P. Ricoeur in *Sé come un altro*, partendo proprio dalla critica al *cogito* messa in atto da Nietzsche, per approdare infine ad una rivalutazione del tema della carne e della corporeità come quella sfera in cui l'ipseità si iscrive ad un livello ontologico talmente avanzato che lo stesso pensatore francese deve arrestarsi sulla soglia di tale tematizzazione. Da questo punto di vista Nietzsche non è stato solo un decostruttore della soggettività ma anche un anticipatore del tema dell'ipseità, seppure in una forma estremamente brachilogica e problematica.

corporeità e della terrestrità nel baluardo di una redenzione, che suoni effettivamente come “restituzione” piena delle sue potenze intrinseche ed estrinseche.

L'ultimo uomo, la “pulce di terra”<sup>9</sup>, rimane sempre come un peso al tentativo nietzscheano di redimere la terra medesima mediante l'annuncio dell'oltreuomo e l'uomo superiore rimarrà sempre come la tentazione ultima del disprezzo e della compassione che si nutrono reciprocamente in un circolo vizioso, che non riesce ad elevarsi ad un autentico ed effettivo amore per la terra: quella stessa terra in cui l'ultimo uomo prolifera come una “pulce”, rimpicciolendo tutto ciò che è grande.

Il senso della terra si offre a Nietzsche come una sublime possibilità che tuttavia non riesce a compiersi pienamente, visto e considerato che l'annuncio dell'oltreuomo rimane legato ancora in maniera molto forte alla distruzione della tradizione, nel tentativo di ricreare qualcosa di nuovo a cui sfugge il debito contratto con ciò che lo ha preceduto. Questo aspetto drammatico del presentarsi del senso della terra ricorre anche nei passi in cui Nietzsche cerca maggiormente di prendere le distanze dalla critica da lui compiuta come in *Della virtù che dona*<sup>10</sup> e *Di antiche tavole e nuove*<sup>11</sup>.

Il senso della terra viene così a presentarsi in una tensione sempre viva tra tradizione e alternativa<sup>12</sup> in cui tuttavia si nota la difficoltà di una piena afferma-

<sup>9</sup> Cfr. F. Nietzsche, *Così parlò Zarathustra, Prologo*, p. 11.

<sup>10</sup> Dice qui Nietzsche a proposito del senso della terra: «Rimanetemi fedeli alla terra con la potenza della vostra virtù! Il vostro amore che dona e la vostra conoscenza servano il senso della terra! Così vi prego e vi scongiuro. [...] Fino a oggi, sia lo spirito e la virtù sono volati via e hanno errato in cento modi. Ahimè, adesso tutto questo delirare ed errare abita nel nostro corpo: è diventato corpo e volontà. [...] Non solo la ragione di millenni – anche la loro demenza erompe in noi. È pericoloso essere eredi» (*ivi*, pp. 85-86).

<sup>11</sup> Anche in questo caso la richiesta di una rinnovata fedeltà alla terra è messa in pericolo dal “peso” della tradizione verso cui il richiamo alla terra si contrappone: «Io disturbai queste abitudini sonnacchiose, quando mi misi a insegnare: che cosa sia buono, che cosa cattivo, *non lo sa nessuno*: – a meno che non sia uno che crea! – Costui però è colui che crea la meta dell'uomo e che dà alla terra il suo senso e il suo futuro: solo costui fa sì, *creando*, che qualcosa sia buono e cattivo. E io ordinai loro di rovesciare vecchie cattedre e tutto quanto aveva servito a quell'alterigia antica per stare assisa; ordinai loro di ridere dei loro grandi maestri di virtù e santi e poeti e redentori del mondo» (*ivi*, p. 231).

<sup>12</sup> Mi rifaccio qui volutamente al titolo dell'opera ricoeuriana *Tradizione o alternativa. Tre saggi su ideologia e utopia* a sottolineare la difficoltà di questa ermeneutica nietzscheana. È infatti evidente che il senso della terra, come concetto alternativo rispetto al modo consueto di considerare “bene” e “male” e più in generale le “virtù” dell'uomo affonda le sue radici in una espressione



zione di quella *Umwertung* che dovrebbe trasfigurare la terra stessa in un luogo veritativo perfettamente relazionato col Principio. Il problema di fondo è che Nietzsche, con la sua critica radicale al platonismo cristiano, individuato come la massima perdita del senso e responsabile del nichilismo occidentale, si è tagliato i ponti per un ritorno effettivo alla terrestrità come dimensione edenica propria dell'oltreuomo. Zarathustra infatti non può che annunciare questo recupero, profeticamente, essendo tuttavia destinato a rimanerne drammaticamente escluso.

La domanda che a questo punto si pone è la seguente: cos'è che rende impossibile questo recupero pieno del “senso della terra” in Nietzsche? L'ipotesi che qui si vuole avanzare è che una tale difficoltà è riscontrabile in Nietzsche a partire da una carenza dell'elemento femminile all'interno del suo orizzonte di pensiero. Aspetto, questo, che diverrà tanto più evidente nel momento in cui andremo ad evidenziare le caratteristiche della Sophia soloviana.

## 2. *La critica e il suo criterio: tra Nietzsche e Solov'ëv.*

Uno degli aspetti che Solov'ëv condivide col pensatore tedesco è senz'altro un atteggiamento critico nei confronti della tradizione occidentale. Anche per il filosofo russo infatti la cultura e il pensiero dell'occidente sono attraversati da una profonda crisi, tale da mettere in dubbio gli stessi fondamenti su cui essi si sono mossi sin dai primordi. La critica di Solov'ëv si muove in particolare nei confronti della tendenza dualistica del pensiero che si è orientato, soprattutto a partire dal medioevo scolastico, verso una parcellizzazione dei saperi ed una conflittualità sempre più acuta tra la dimensione intellettuale e quella del sentire e del volere, per stabilire infine un primato del “teoretico” su tutti quegli aspetti della “vita” che non rientravano nel novero del “conoscere” scientificamente inteso.

L'intellettualismo proprio dell'occidente ha così svalutato altri aspetti del “sapere” non immediatamente collegati alla funzione del vedere teorico facendo così decadere il “sentire” e il “volere” ad un grado “empirico” o “irrazionale”, non in grado di fornire quella “chiarezza e distinzione” che già dal metodo cartesiano si

---

evangelica (Mt. 5, 13-16) e quindi ad una tradizione quasi bimillenaria per lui. Da questo punto di vista Nietzsche si trova in un guado molto pericoloso proprio perché non riesce a trasformare la stessa tradizione da lui intellettualisticamente rigettata in qualcosa di effettivamente capace di rinnovamento e di alternativa, pur facendovi inequivocabilmente riferimento.

evincedeva come elemento proprio della “scienza”. La questione principale che emerge dalla separazione di quelli che, dallo stesso Solov’ëv, verranno chiamati “principi della conoscenza integrale” è data dalla difficoltà che il pensiero sistematico dell’occidente ha di mettere in relazione queste tre direttrici dell’esperienza umana. In altre parole, il primato intellettualistico dell’occidente ha precluso la possibilità di comprendere intendere, sentire e volere come elementi cooriginari e fondanti l’esperienza su di un piano non gerarchico in cui i tre elementi possano ostendersi in modo essenziale. La metafisica occidentale ha infatti sempre assegnato un primato fondamentale al “pensiero” inteso come attività intellettuale, relegando il volere e il sentire ad un piano secondario. E anche quando ha cercato di esaltare uno degli elementi subordinati al primo, lo ha fatto in maniera unilaterale, prendendo la volontà e il sentire come unici punti di riferimento, polarizzandoli rispetto alla sfera intellettuale.

È questo il caso particolare di Schopenhauer e Nietzsche così come vengono presi in considerazione da Solov’ëv. Riguardo al primo, il pensatore russo coglie perfettamente l’aspetto critico che lo schopenhauerismo offre nei confronti dell’astrattezza del sistema hegeliano. La volontà in Schopenhauer assolve propriamente il compito di porsi come contraltare della razionalità onnicomprensiva proposta dall’idealismo di Hegel. Essa purtroppo, nel radicalismo della critica che propone, si perde nella sua stessa negatività, non essendo in grado di trasfigurare completamente l’apparenza del velo di Maya in una piena manifestazione di un principio non solo accessibile negativamente, ma anche pienamente e positivamente nella sua verità originaria<sup>13</sup>.

---

<sup>13</sup> Schopenhauer, facendo della volontà l’unica cosa in sé, in opposizione a tutto il razionalismo, assolutizza, di fatto, ciò che in realtà è predicabile solo dei singoli soggetti nelle loro singole situazioni concrete. Proprio per questo, alla luce dell’affermata assolutezza della volontà come unica vera realtà, la filosofia di Schopenhauer non può che concludersi con l’affermazione della costitutiva nullità della stessa. Il “nulla” con cui si conclude il celebre §71 de *Il mondo come volontà e rappresentazione* altro non è che il sintomo della vuotezza di questo concetto: «La volontà in genere, infatti, senza alcun oggetto di volizione, senza scopo, la volontà senza rappresentazione [...] è evidentemente una parola vuota, che non ha niente di più rispetto alla *Ding an sich* di Kant o alle “forze naturali” delle scienze della natura» (V. Solov’ëv, *La crisi della filosofia occidentale*, a cura di A. Dall’Asta, La Casa di Matriona, Milano 1990, p. 138). Alla fine del suo percorso, così, la filosofia occidentale si rivela per ciò che essa è veramente, un vero e proprio *itinerarium mentis in nihilum*, uno svolgimento dell’essenziale nullità ed inconsistenza della ragione che alla fine

Allo stesso modo e nella stessa prospettiva della critica rivolta a Schopenhauer e più in generale al pensiero occidentale, Solov'ëv ci propone una sua critica al pensiero di Nietzsche. Egli, ovviamente, non lo prende in considerazione ne *La crisi della filosofia occidentale*, che è del 1874, quando il pensiero nietzscheano stava ancora muovendo i suoi primi passi, ma solo più tardi in un breve articolo pubblicato nel 1887 sulla rivista «Rus», intitolato *Finzione letteraria o verità?*. Qui emerge appieno la carenza di senso e di fondamento in cui Solov'ëv vedeva involta la filosofia occidentale, criticando duramente la sua opera capitale: *Also Sprach Zarathustra*. Al di là infatti della sin troppo aspra e spesso ingiusta invettiva che Solov'ëv rivolge a Nietzsche – il cui impegno di smascheramento della “menzogna millenaria” portata avanti dall'occidente filosofico e il tentativo di recupero di una verità sofico-ascetica originaria costituisce una rara vetta del pensiero – è interessante notare come lo smarrimento dell'autentica esperienza sofica cristiana non possa che generare una “figura letteraria”, quale è quella di Zarathustra, del tutto incapace per Solov'ëv di pareggiarsi con la piena rivelazione del Dio incarnato:

«Il professore di Basilea, lontano dalla fede cristiana, e non ancora maturo per una fede seria sul futuro vivente Anticristo, ha preso a scrivere sul superuomo in generale. [...] Ciascuno di noi è superuomo in potenza, ma per diventarlo nella realtà occorre un sostegno più solido del proprio desiderio, del proprio sentimento oppure di un'idea astratta. Lo stesso Nietzsche, credendo di essere un superuomo, non era che un superfilologo. [...] L'aspirazione di Nietzsche ad innalzarsi sopra la *Historie* e diventare un superfilologo terminò con un chiaro trionfo della filologia. Non potendo trovare una realtà religiosa né in sé né sopra di sé, il professore di Basilea inventò una figura romantica, la chiamò “Zarathustra” e annunciò agli uomini di fine secolo: ecco il vero superuomo! La filologia dichiarava il proprio trionfo già nel nome stesso. Il vero superuomo portava un nome semplice, comune nel suo paese e che era appartenuto ad altri uomini noti del suo popolo (Gesù Navin, Gesù figlio di Josedeca, Gesù figlio di Sirach). [...] Questo superuo-

---

viene a manifestarsi per ciò che essa è veramente: un nulla che tende costantemente al proprio annullamento. Forse proprio in questo si può scorgere il salutare esito della filosofia schopenhaueriana che alla fine ha compreso la sostanziale infondatezza della ragione nel vuoto nulla che la costituisce.

mo reale diceva: “Se voi non credete alle Mie parole, credete allora alle opere che Io compio”, ed Egli è realmente resuscitato dai morti»<sup>14</sup>.

Anche Nietzsche può quindi essere a ragione accusato di una certa unilateralità, dal momento che il suo Zarathustra è anch'esso il frutto di una crisi che, facendosi critica radicale, non è tuttavia in grado di attingere il criterio del suo darsi. Anche Nietzsche, come Schopenhauer, sentiva potentemente l'anelito ad un innalzamento spirituale in grado di portare un autentico rinnovamento nel pensiero e più in generale nella cultura occidentale. Tuttavia, l'esigenza di rimarcare una differenza di carattere critico nei confronti del passato, finiva per legare ancora il pensiero nietzscheano a quel passato che egli stesso cercava di redimere. È evidente in proposito come nello stesso *Zarathustra* si avverta la drammaticità del darsi dell' “ultimo uomo” e dell' “uomo superiore” come limiti all'azione riformatrice del profeta dell'oltreuomo. Ed è allo stesso modo altrettanto chiaro come il riferimento all'esigenza di un recupero della corporeità e della sensibilità nell'“esperienza del pensare” sia quanto mai limitato dal carattere oppositivo e polemico che in esso si riscontra, soprattutto nei confronti di una metafisica di stampo platonico/cristiano che dallo stesso Nietzsche viene ridotta ad uno gnosticismo dualistico del tutto svalutato a favore di una greccità altrettanto idealizzata – da cui l'accusa di una “finzione letteraria” operata da un “superfilologo”.

Al contrario, in Solov'ëv, tutto questo è ampiamente superato alla luce dell'attingimento di un criterio che, non essendo messo in crisi da alcuna critica, in quanto da sempre posto a fondamento di ogni critica in quanto tale, può a ben ragione proporsi come opportunità per un recupero pieno di quelle possibilità dischiuse a partire dal tentativo nietzscheano. Si tratta ovviamente di quel “cristianesimo” che nella scrittura del russo si propone in modo radicalmente differente rispetto alla svalutazione operata da parte di Nietzsche. Esso infatti si muove su di un piano “sofianico” che recupera pienamente proprio ciò che la critica di Nietzsche metteva in evidenza come mancanza propria del cristianesimo medesimo.

---

<sup>14</sup> V. Solov'ëv, *Finzione letteraria o verità?*, in Id., *I tre dialoghi e il racconto dell'anticristo*, tr. it. a cura di G. Faccioli, Marietti, Genova 1996, pp. 240-241.

### 3. *La femminilità della Sophia come pieno recupero del senso del mondo.*

Il pensiero soloviano della Sophia affonda le sue radici nella profondità del cristianesimo orientale e vede al centro dell'attenzione la rivalutazione dell'elemento femminile, in un'ottica reintegrazione piena di tutto ciò che l'unilateralità intellettualistica dell'occidente filosofico aveva scartato o degradato come marginale rispetto all'“attività” del pensiero. Se infatti, a partire da Aristotele, tutta la filosofia occidentale ha interpretato il pensiero come un'“attività” (*energeia*), favorendo così progressivamente la possibilità di una presa sempre maggiore sul mondo attraverso l'afferramento concettuale, con la relativa scissione tra soggetto e oggetto, al contrario nell'orizzonte di pensiero soloviano si tratta di ripartire dalla Sophia intesa come sfera radicale di passività, al fine di reintegrare nell'origine quella dimensione del “sentire” come base preliminare di apertura su cui debbano infine saldarsi l'intendere e il volere, per pervenire ad una piena realizzazione del loro contenuto.

Emblematica è, a questo proposito, l'argomentazione proposta da Solov'ëv nel secondo dialogo della sua opera incompiuta esplicitamente dedicata a *La Sophia*. Il dialogo non a caso si intitola *Il principio assoluto come dualità (principio del dualismo)*. Il suo scopo è evidentemente quello di reintegrare nell'orizzonte del pensare gli elementi di quella scissione tanto criticata dallo stesso Nietzsche come prodotto ultimo dell'astrattezza della cultura occidentale: si tratta di tutti quei dualismi unità/molteplicità, mente/corpo, spirito/materia, intelletto/sensibilità, soggetto/oggetto che hanno infettato il pensiero occidentale, impedendogli di pervenire ad una concreta comprensione del principio secondo il motto originario di Eraclito “*Hen kai Pan*”<sup>15</sup>.

È proprio da questa proposizione eraclitea che Solov'ëv parte per ricercare la possibilità di un autentico ricongiungimento delle metà separate: si tratta infatti di ricollocare tutto il “materiale di scarto” della “fatica del concetto” in una sfera originaria a partire dalla quale non sia più possibile generare dualismi di nessun genere. Per fare questo è necessario secondo Solov'ëv ripensare l'unità nella sua stretta cooriginarietà con l'alterità in una relazione che non ha nulla di derivato o

---

<sup>15</sup> «Il principio assoluto è il principio di ogni essere; l'uno è il principio di ogni pluralità, il semplice <è> principio del composto, ciò che è puro da ogni forma le produce tutte. Esso è lo *hen kai pan*» (V. Solov'ëv, *La Sophia* in Id., *La conoscenza integrale*, a cura di A. Dall'Asta, La Casa di Matriona, Milano 1998, p. 169).

di relativo, ma che rechi in se stessa la forza di un legame inclusivo che permetta all'unità di manifestarsi realmente nel molteplice e al molteplice di orientarsi effettivamente all'uno in una coesenzialità che non ammette gerarchizzazioni estrinseche. Ed è così che la Sophia si rivolge in proposito a Solov'ëv:

«Ti devi rendere conto che il principio assoluto, per la sua definizione stessa, non può essere privo di nulla e nulla gli può mancare. Se fosse soltanto infinito e assoluto, gli mancherebbero il relativo e il finito, sarebbe imperfetto; così, per essere quello che è, deve essere anche il contrario di se stesso, o deve essere l'unità di sé e del proprio opposto; per essere veramente assoluto e infinito deve essere anche il principio del relativo e del finito. [...] quest'idea non è altro che l'espressione logica di quella che è la grande realtà morale e fisica, cioè dell'amore. Amando, rinneghi te stesso (perché non v'è amore senza abnegazione), affermi un altro, ti doni a lui, e tuttavia non perdi l'essere tuo proprio, anzi, lo affermi ad un grado superiore, ti innalzi ad una dimensione nuova. Così, quando dici che la sostanza assoluta in quanto tale, per sua definizione stessa, analiticamente, è l'unità di sé e del suo negazione, non fai che ripetere in forma astratta la definizione del grande apostolo: Dio è amore»<sup>16</sup>.

Solov'ëv, facendo leva su di una concettualità ed un linguaggio fortemente connotati in senso idealistico e hegeliano, tuttavia riesce a mettere in risalto uno snodo sempre sottaciuto e solo a tratti emergente nel pensiero occidentale. Si tratta della dimensione erotica, già annunciata in Platone ma poi messa in secondo piano come una via troppo sentimentale e romantica per una filosofia che andava assumendo connotati epistemici e gnoseologici sempre più inclini ad uno sradicamento sistematico del sentire dall'orizzonte del “pensiero” filosofico<sup>17</sup>.

Nell'argomentazione di Solov'ëv, dunque, è solo attraverso l'amore che l'Uno cessa di essere un *cogitatum* un che di meramente astratto, per diventare qualcosa di reale attraverso il passaggio per il suo “altro”, non secondo una logica gerarchizzante, ma sulla base di una “abnegazione” che sola rende perfetta la relazione nell'intero:

---

<sup>16</sup> *Ivi*, pp. 170-171.

<sup>17</sup> Si pensi in particolare alla trasformazione avvenuta nella maturazione degli scritti giovanili hegeliani: dall'amore come essenza unitiva al concetto come dimensione scientifica. Ho cercato di rendere ragione di questa inversione dell'amore in Hegel in relazione allo sviluppo del pensiero soloviano in M. Casucci, *Dialettiche del cristianesimo: tra Hegel e Solov'ëv*, in M. Moschini (a cura di), *Il giovane Hegel. La dialettica e i suoi sviluppi*, Orthotes, Salerno 2017, pp. 35-55.

«Essendo amore necessariamente l'amore è la natura del principio assoluto; come tendenza verso il contrario del principio assoluto, cioè verso l'essere (il principio assoluto in quanto tale è infatti al di sopra dell'essere), questo amore è il principio della pluralità, perché la condizione indispensabile dell'essere è la pluralità»<sup>18</sup>.

La pluralità è così giustificata nel suo essere nell'orizzonte onninclusivo dello *hen kai pan*. Essa non è più marginale bensì recuperata come quella necessità intima che appartiene alla libertà assoluta del principio: «Così, se il polo superiore del principio assoluto deve essere definito come Spirito, ciò che rientra nella categoria della libertà, il polo inferiore si fa riconoscere come necessità, forza, natura (volontà), desiderio o sete d'essere, materia»<sup>19</sup>. Libertà e necessità sono così in relazione nel principio assoluto proprio perché in esso ciò che è considerato “materia” è elevato a polo tensivo dello spirito medesimo. Si tratta per Solov'ëv di una polarità vivente che costituisce la motilità intima del principio nella sua super-essenzialità, che interferisce continuamente in se stessa, generando la vita. “Spirito” e “materia”, in questo senso, sono “primi” e cooriginari, costituendo un rimando continuo dell'uno all'altro in una dinamica erotica ininterrotta:

«Il principio assoluto e la materia universale sono ugualmente diversi dall'essere; l'attributo dell'essere è loro ugualmente estraneo. Tutti e due, però, non sono neppure il non-essere, non sono il niente. Così, siccome tra il niente e l'essere attuale non v'è che la potenza (*potentia*) d'essere, devono essere entrambi determinati come potenza d'essere. Ma lo Spirito assoluto è la potenza positiva, la libertà d'essere, è al di sopra dell'essere; essendo, invece, il principio materiale la tendenza necessaria, la gravitazione verso l'essere ne è la potenza negativa, e il principio materiale non è che la privazione e la mancanza d'essere. La mancanza o la privazione reale (dato che qui non abbiamo a che fare con delle astrazioni) può essere anche correttamente definita come desiderio o sete d'essere e, siccome il desiderio o la sete costituisce l'essenza dell'amore, noi ritorniamo così alla nostra prima definizione del principio produttore come amore»<sup>20</sup>.

Ci si ritrova così in un circuito dominato dall'amore in cui lo spirito e la materia sono richiamati l'uno all'altro dalla loro struttura originariamente relazionale: la libertà assoluta infatti “tende” per sua natura a donare se stessa nell'eccesso della propria super-essenzialità, mentre dall'altro lato la “mancanza” della materia

<sup>18</sup> V. Solov'ëv, *La Sophia*, cit., p. 171.

<sup>19</sup> *Ivi*, p. 174.

<sup>20</sup> *Ivi*, p. 173.

nella sua pluralità tende infinitamente all'unità, aprendosi alla libertà dell'assoluto medesimo. In questa ottica si può dire che “buono” e “cattivo” infinito cooperano nell'affermazione del principio unitotale secondo una dinamica già avanzata nella presentazione dell'eros platonico. Cosa sono infatti libertà e necessità se non i due genitori dell'eros medesimo, *Poros* e *Penia*? Il “potere tutto” da parte della libertà non chiede forse di ricongiungersi con la povertà del desiderio per generare dalla loro unione la persona umana nella sua concreta unicità? Non è forse l'uomo, nella sua autentica ed originaria posizione questa tensione tra due potenze che chiedono di attualizzarsi? Come afferma lo stesso Solov'ëv alcune pagine più avanti:

«L'essere assoluto, nella sua manifestazione concreta, è un grande Uomo, l'Uomo assolutamente universale, che per ciò stesso è anche l'uomo assolutamente individuale. Siccome le tre ipostasi sono perfettamente individuali, questo grande Uomo contiene in sé tre uomini: l'uomo spirituale, l'uomo intellettuale o razionale e l'uomo animico. Il sesso normale dell'uomo animico è femminile; quello dell'uomo intellettuale, che è lo sposo dell'anima, è maschile; mentre lo Spirito è al di sopra della differenza»<sup>21</sup>.

Questa è, in fondo, la grande e perenne verità del cristianesimo: vedere l'uomo in Dio e Dio nell'uomo. Ma, attenzione, affinché ciò sia autenticamente possibile è necessario che in questa relazione entri la totalità dell'esperienza umana e soprattutto quel lato “animico” che costituisce il perno della “svolta” dall'umanismo della volontà di potenza all'umanesimo propriamente detto. Il lato animico è infatti quella Sophia che allo stesso tempo è il dono dell'alterità in Dio come principio generatore e l'apertura della sensibilità finita, molteplice, al richiamo dell'Uno, del Principio. La Sophia è infatti quella “materia spirituale” che costituisce il sostrato veritativo della realtà nel suo aspetto più “minimo”, “fisico”, “corporeo”. Essa è la corporeità in Dio, è la santificazione della materia come non estranea al processo della salvezza del tutto e alla glorificazione dell'unitotalità. Essa infatti non è altro che la piena individuazione del tutto nell'universale in una relazione che non ammette scissione, ma una comunione fortissima ed inscindibile, in grado di restituire alla piena consistenza ontologica anche l'ultimo filo d'erba:

---

<sup>21</sup> *Ivi*, p. 181.



«È ora necessario che tu conosca i rapporti che intercorrono tra lo Spirito, principio dell'unità, e la potenza materiale, principio della dualità, e ciò che ne consegue.

Il principio materiale è affermato dallo spirito come un altro; l'altro può essere concepito idealmente, cioè nel pensiero e attraverso il pensiero, e realmente, cioè nella sensazione e attraverso la sensazione. Lo Spirito assoluto, concependo l'altro nel pensiero, come idea o immagine, diventa Intelletto; per opposizione ad esso riceve la coscienza positiva di sé e si afferma come *Ego*. [...] Ma il principio materiale è il principio dell'essere in generale, tanto ideale che reale; in tal modo, apparendo allo Spirito come desiderio del non-io ideale e producendo così l'idea nell'Intelletto, esso gli appare simultaneamente come desiderio del non-io reale; ma tra questo desiderio materiale e lo Spirito puro c'è già l'Intelletto che agisce sul principio materiale»<sup>22</sup>.

In questo ampio passaggio è possibile comprendere come Spirito, Intelletto e Anima sono originariamente in relazione tra di loro in una Trinità che costituisce l'orizzonte di riferimento di ogni ontologia relazionale. L'unità del tutto infatti si alimenta della relazione intercorrente tra queste tre ipostasi in cui, lo si vuole rimarcare, l'elemento animico, passivo, materiale non è scartato ma reintegrato in una spiritualità sapiente in grado di coglierne il vero ed autentico significato. Da questa sfera di passività che è l'Anima (ovvero: la Sophia) traggono senso e significato tutti i “paradossi” del cristianesimo nella sua più radicale accezione: primo fra tutti l'assurdità della beatitudine attraverso la sofferenza che agli occhi dei suoi detrattori ha sempre fatto sì che il cristianesimo venisse scambiato per una sorta di atteggiamento masochistico. In realtà la “sofferenza” costituisce precipuamente quel lato di passività ed esposizione a cui appartiene la possibilità dell'apertura e della recettività, senza di cui non sarebbe possibile il desiderio e con esso il tendere alla verità e all'unità ideale. In tal senso la sofferenza, in quanto limite, individua e, così facendo, concretizza lo Spirito e l'intelletto che altrimenti rimarrebbero un che di meramente astratto: «Così, benché distinti eternamente ed opposti l'uno all'altro da un certo punto di vista, il principio spirituale e il principio materiale non possono essere mai concepiti come separati, l'uno senza l'altro: da sempre e dall'eternità essi sono legati l'uno all'altro»<sup>23</sup>.

“Da sempre e dall'eternità” il principio “materiale” della Sophia è la recettività che rende possibile l'incarnazione del *Logos*, poiché è quella passività coesenzia-

<sup>22</sup> *Ivi*, p. 176.

<sup>23</sup> *Ivi*, p. 175.

le e cooriginaria che, aprendosi all’Intelletto, ne rende possibile l’azione fecondante, individualizzando la verità universale in Cristo. Come affermerà lo stesso Solov’ëv nelle sue *Lezioni sulla divinumanità*:

«In Gesù non si incarna un Dio trascendente, una pienezza assoluta e in sé chiusa dell’essere, ma si incarna il Dio Verbo, cioè il principio che si manifesta all’esterno, che agisce alla periferia dell’essere, e la sua incarnazione *personale* in un uomo individuo è semplicemente l’ultimo anello di una lunga serie di incarnazioni fisiche e storiche»<sup>24</sup>.

Cristo viene ad essere la perfetta fusione dell’uomo naturale e dell’uomo spirituale, è spirito che nella parola incarnata agisce nel mondo della finitezza e delle determinatezze scisse dal loro principio. Egli è il “secondo Adamo”, colui che restaura e ripristina l’unità integrale dei tre mondi, spirituale, intellettuale e animico nella santificazione attraverso il dolore di tutta l’unità della creatura. In Cristo il principio divino compie la sua più alta autoabnegazione, si incarna per benedire e recuperare nel suo seno il mondo intero:

«Nella persona teandrica [cioè in Cristo] il principio divino, proprio perché si rapporta all’altro non attraverso un’azione esteriore che pone dei limiti all’altro e non mutando se stesso, bensì attraverso un’autolimitazione interiore che fa posto in sé all’altro, l’unione interiore con l’altro costituisce una vera e propria autoabnegazione del principio divino, il quale qui veramente discende, si annienta, assume l’aspetto di schiavo. Nelle precedenti teofanie imperfette i limiti della coscienza umana nascondevano il principio all’uomo; qui invece è lo stesso principio divino che accetta questi limiti»<sup>25</sup>.

---

<sup>24</sup> V. Solov’ëv, *Lezioni sulla divinumanità*, in Id. *Sulla divinumanità e altri scritti*, a cura di P. Modesto, Jaca Book, Milano 2017<sup>2</sup>, p. 180.

<sup>25</sup> *Ivi*, p. 183. Nel cristianesimo dunque si dà la più alta affermazione del limite come elemento imprescindibile della salvezza, dal momento che Dio stesso ha accettato questo limite per espierlo e salvarlo. Nella natura integrale del Cristo Dio-uomo, morto e risorto, c’è infatti la più alta affermazione dell’alterità come elemento fondamentale della verità. L’assoluto che si fa finito, parziale, il tutto che viene ad abitare nel frammento è l’anello mancante che salda definitivamente l’umana aspirazione alla salvezza col fondamento della salvezza medesima. Su questo punto si veda anche V. Solov’ëv, *La Sophia*, cit., p. 77 dove viene affermata l’esigenza e la necessità dell’individuazione del Principio: «Così devi riconoscere che è la grande legge essenziale a far sì che sempre l’universalità di un essere sia in rapporto diretto con la sua individualità: più un essere è individuale, più e per ciò stesso è universale». Da questo punto di vista il Cristianesimo rappresenta una vera e propria trasfigurazione del *principium individuationis* da principio di morte e finitezza e principio di vita piena e concreta.

In questa duplicità del Dio che si fa uomo il divino accetta il limite per espriarlo nella morte più santa della croce. Il farsi carico da parte di Dio della forma umana diviene il mezzo, la porta, l'altare sacrificale in cui Dio, affrontando la morte, la sconfigge, risorgendo e recuperando il mondo e la corporeità alla grazia divina nella sua unità originaria. Il “*Lógos*” che “*sárx egéneto*” testimonia l'evento della discesa della divinità nel più intimo del mondo naturale e materiale. Per questo Cristo è redenzione anche della corporeità e della natura, della sensibilità che vede, odora, ode e sente nel mondo naturale stesso la potenza del principio nella mediazione unitiva del Verbo.

#### 4. “*Veritas foemina*”: una conclusione inconcludente.

Tutto quello a cui lo stesso Nietzsche aveva anelato nel suo travagliato percorso filosofico, quindi, si ritrova compiuto in un cristianesimo in grado di fare i conti con la critica alla metafisica e con la crisi che ne deriva, recuperando il senso di una femminilità che sia piena terrenità non più polemicamente opposta all'Intelletto e allo Spirito, ma ad essi coesenziale e cooriginaria. In effetti, quello che manca a Nietzsche per compiere positivamente il suo itinerario di pensiero è proprio la possibilità di abbandonarsi pienamente a questa possibilità che il recupero estetico della femminilità comporta in termini di riscoperta della corporeità e della passività come dimensioni recettive e aperte al donarsi della verità. Nietzsche ha dubitato troppo, ha troppo a lungo “filosofato col martello” per affidarsi pienamente alla possibilità di una redenzione che giunge proprio dall'inaspettato e dall'inatteso darsi di una verità “altra” che riposa proprio sotto le ceneri di quel cristianesimo del Dio che è morto e che non è più in grado di mostrare la verità di quel Dio morente che da sempre costituisce il nucleo più profondo della sua verità.

Il pensatore tedesco tuttavia riserva comunque delle emersioni significative in cui, liberatosi dal peso della *vis polemica*, è possibile ritrovare traccia di questo abbandono ad una verità che si declina al femminile in una riscoperta della ricettività originaria di cui il filosofo, in quanto tale, non può fare a meno. Si pensi a tale proposito al bellissimo passo di *Ecce homo* in cui, richiamando le circostanze della stesura dello *Zarathustra*, Nietzsche si lascia andare ad alcune profondissime ed essenziali annotazioni sulla sua “ispirazione”:

«Si ode, non si cerca; si prende, non si domanda da chi ci sia dato; un pensiero brilla come un lampo, con necessità, senza esitazioni nella forma – io non ho mai avuto scelta. Un rapimento, la cui enorme tensione si scarica talvolta in un torrente di lacrime; che ora fa precipitare inconsapevolmente il passo, ora lo rallenta; un totale esser-fuori-di-sé con la coscienza più precisa di innumerevoli brividi e correnti fino alla punta dei piedi; un abisso di felicità dove ciò che è più doloroso e cupo non ha più un effetto di contrasto, ma di colore *necessario*, voluto provocato, in mezzo a una tale sovrabbondanza di luce»<sup>26</sup>.

È evidente dalle parole che lo stesso Nietzsche usa che qui ci si trova di fronte a ciò che Solov'ëv esprime sotto il nome di Sophia, ovvero alla possibilità di un accesso tramite la dimensione della recettività animica a regioni di senso più alte, ad una esperienza mistica attraverso cui l'anima si ricongiunge con l'unitotalità dell'essere eterno. E non è un caso quindi se proprio nello *Zarathustra*, in uno dei vertici espressivi della poetica nietzscheana, proprio l'eternità sia richiesta come “sposa”, esattamente come nel *Cantico dei cantici* viene celebrato l'amore nella sua potenza affermativa e allo stesso tempo apocalittica. Qui infatti per ben sette volte Nietzsche fa risuonare la nota strofa:

«Come non dovrei anelare all'eternità e al nuziale anello degli anelli, – l'anello del ritorno!

Ancora non trovai donna da farmi desiderare figli, se non questa donna, che io amo: perché ti amo, Eternità!

*Perché ti amo, Eternità!*»<sup>27</sup>.

Anche qui, ancora una volta, si richiama fortemente ad un senso che è tutto da ricevere nella riscoperta di una eternità che non si lascia irretire in una concettualità astratta ma che chiede di essere cantata e desiderata come solo sanno fare quei folli, quegli *jurodivyi* che in Dostoevskij, ispirato in questo dal sofianesimo soloviano, sono in grado di accedere ad una verità, altra, femminile nella sua profondità ed abissale inafferrabilità.

D'altronde, come diceva Nietzsche:

---

<sup>26</sup> F. Nietzsche, *Ecce homo*, a cura di R. Calasso, Adelphi, Milano 1996<sup>4</sup>, p. 99.

<sup>27</sup> F. Nietzsche, *Così parlò Zarathustra*, cit., p. 269.

«Posto che la verità sia una donna – e perché no? Non è forse fondato il sospetto che tutti i filosofi, in quanto furono dogmatici, s’intendevano poco di donne? Che la terribile serietà, la sgraziata invadenza con cui essi, fino ad oggi, erano soliti accostarsi alla verità, costituivano dei mezzi maldestri e inopportuni per guadagnarsi appunto i favori di una donna? – certo è che essa non si è lasciata sedurre – e oggi ogni specie di dogmatica se ne sta lì in attitudine mesta e scoraggiata»<sup>28</sup>.

In questo Solov’ëv può ben dare una indicazione filosofica essenziale, visto e considerato che per lui, la fonte del suo filosofare, fu davvero la Sophia intesa non come un pensiero astratto ma come una bellezza incarnata e pienamente presente dinanzi a lui in una impersonazione piena che non lascia dubbi e che non chiede nemmeno di essere sedotta, ma di sedurre l’uomo, lasciandosi seguire:

«Nel rosso porpora del cielo scintillante  
ripieni gli occhi d’infuocato azzurro  
guadavi tu, come il brillar primevo  
del giorno della creazione universale.  
Compresi tutto d’uno sguardo solo  
immoto quel che fu, che è e che sarà...  
Attorno a me azzurri son mari e fiumi  
il bosco e le vette nevose delle montagne.  
Io vidi tutto il tutto era  
un’unica persona di muliebre bellezza...  
Entrava a farne parte l’infinito,  
davanti a me e dentro me tu sola»<sup>29</sup>.

---

<sup>28</sup> F. Nietzsche, *Al di là del bene e del male*, a cura di G. Colli e F. Masini, Adelphi, Milano 1996<sup>15</sup>, p. 3. Non ritengo, a proposito dei temi qui esaminati, una mancanza il non aver preso in diretta considerazione gli aforismi 232-239 di *Al di là del bene e del male* laddove Nietzsche si lascia andare ad attacchi rabbiosi nei confronti della “donna moderna”. Anche in questo caso vale quel problematico aspetto oppositivo che Nietzsche assume spesso per mascherare il più profondo significato veicolato dai suoi scritti. Per questo genere di atteggiamenti assunti dall’eremita di Sils Maria ritengo sia sempre opportuno ricordare l’aforisma 40 nello stesso testo qui preso in considerazione, laddove si ricorda che «tutto ciò che è profondo ama la maschera; le cose più profonde hanno per l’immagine e l’allegoria perfino dell’odio [...] sarebbe curioso che un qualche mistico non avesse già osato con se stesso qualcosa di simile. Ci sono eventi di specie così delicata, che si fa bene a seppellirli e a renderli irriconoscibili con grossolanità» (*ivi*, p. 46). Da questo punto di vista è quindi necessario rimarcare come l’“essenza” del femminile in Nietzsche rimanga ben celata anche sotto questi attacchi grossolani che si rivolgono volutamente ad una superficie intesa appositamente per stornare da sé gli sguardi privi di profondità.

<sup>29</sup> V. Solov’ëv, *Tre incontri*, in *Sulla divinità e altri scritti*, cit., p. 21.