

Francesco Mora e il suo itinerario nella storia della filosofia. Un percorso rammemorante

Nicolò Germano
(Università degli Studi di Modena e Reggio Emilia)
germano.nicolo@libero.it

Articolo sottoposto a *double blind peer review*

Title: Francesco Mora and its itinerary in the History of Philosophy. A remembrance path.

Abstract: This paper presents the philosophical journey of the Venetian philosopher Francesco Mora (1959-2022). In particular, it focuses on Mora's innovative interpretation of Georg Simmel, which centers on his theoretical unity as reflected in the relational characterization (*Wechselwirkung*) of the Simmelian *Lebensphilosophie*, drawing on Mora's own works on Simmel. Similarly, in the analysis of his works on Heidegger, we have highlighted the novel elements that make Mora's contributions stand out. Overall, we show that Mora's thought engages in a never-ending confrontation with philosophical classics, from Aristotle to Heidegger, and that its original aspects are deserving of further scholarly attention.

Keywords: Aristotle, Hobbes, Simmel, Heidegger, History of Philosophy, Italian Philosophy, Ethics.

In memoriam

Non è mai facile scrivere con il necessario distacco e il dovuto equilibrio di chi è stato maestro e amico. È tuttavia doveroso farlo, non fosse altro per prolungare, nell'assenza, il colloquio, per dipanare più distesamente parole che avrebbero dovuto essere dette, ma che il destino non ha voluto lo fossero. Affidiamo pertanto alla pagina scritta un tentativo di rammemorante ripercorrimo dell'itinerario, filosofico e umano – ma quanto, nel pensiero vivente, tali termini sono infine separabili? –, di Francesco Mora, nella speranza, carica di *pietas*, che la parola per noi tanto significativa sappia anche ad altri – che non lo hanno incontrato, che ancora possono e devono incontrarlo nei suoi scritti – parlare, e dischiudere loro quei mondi e quegli spazi che, a chi scrive, ha aperto.

Francesco Mora è nato a Venezia il 5 giugno del 1959: filosofo veneziano, si è formato, sotto la guida di Luigi Ruggiu, all'Università "Ca' Foscari", dove si è laureato con una tesi su Georg Simmel nel 1983, perfezionando successivamente

i suoi studi presso l'Università di Padova, con Giangiorgio Pasqualotto. Risale al 1985 la prima sua pubblicazione, *L'emergenza della vita. Per una interpretazione unitaria del pensiero simmeliano*¹, nella quale viene di già a enuclearsi, coagulandosi intorno ad alcuni specifici temi e precise movenze (appunto, un'interpretazione che sappia essere *unitaria* del pensiero di Simmel), almeno un possibile centro del percorso speculativo di Mora: Georg Simmel, l'autore di una vita. Infaticabilmente scandagliato, è ancora Simmel a inaugurare la lunga e prolifica serie di monografie che il filosofo ci ha lasciato. Nel 1991, infatti, esce, per i tipi della Jouvence, nella «Collana della Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università di Venezia in San Sebastiano», il denso volume *Georg Simmel: la filosofia della storia tra teoria della forma e teoria della vita*², in cui Mora, sempre rivendicando (ed era allora, come lo è anche oggi, posizione fortemente innovatrice)³ una coerente unità della riflessione filosofica di Simmel, rinviene nella *Lebensphilosophie* il *fil rouge* della riflessione del filosofo berlinese.

Nell'opera del 1991 Mora ricostruisce con acribia il contesto nel quale Simmel si trovò a lavorare, tra storicismi e *Methodenstreit*⁴, evidenziando come sia il problema della storia e di una sua eventuale filosofia a rendere possibile l'interpretazione unitaria e pienamente filosofica del pensiero simmeliano alla luce della filosofia della vita. È quest'ultima riflessione sulla *Lebensphilosophie*, alla quale

¹ F. Mora, *L'emergenza della vita. Per un'interpretazione unitaria del pensiero simmeliano*, in "Verifiche", nn. 2-3, 1985, pp. 183-209. La tesi di laurea, *Georg Simmel tra sociologia e filosofia. Un tentativo di riunificazione della cultura*, seguita da L. Ruggiu e M. Ruggenini e discussa il 26/10/1983, insisteva di già sull'importanza dell'unificazione del pensiero di Simmel *sub specie philosophiae*, così come il contributo approntato per la *Scuola di Perfezionamento* sotto la supervisione di G. Pasqualotto, *Filosofia della storia e vitalismo nel pensiero di Georg Simmel*, difesa il 28/05/1987 con il massimo dei voti e con la lode, rinveniva nella filosofia della storia simmeliana il precipitato della cronologicamente successiva, ma teoreticamente antecedente, riflessione sulla filosofia della vita.

² F. Mora, *Georg Simmel: la filosofia della storia tra teoria della forma e storia della vita*, Jouvence, Roma 1991.

³ La recezione italiana del pensiero Simmel è stata e continua a essere frammentaria e discontinua, quasi un'ironica risposta alla filosofia "del frammento" simmeliana, come notava F. Mora: «l'uso – a tutt'oggi invalso – di raccogliere per temi in silloge e antologie saggi e articoli simmeliani distanti tra loro temporalmente e teoreticamente; tale scelta ne travisa il senso enucleandoli dal contesto originario, tranne rare ma importanti eccezioni, come quelle riguardanti il settore estetico o storico» (Id., *Principio Reciprocità. Filosofia e contemporaneità di Georg Simmel*, Libreria Editrice Cafoscarina, Venezia 2005, p. 176). Tale filosofia, tuttavia, come puntualmente Mora dimostra, non per questo si deve intendere come sprovista di una sua precisa interna organizzazione, ma che anzi, proprio per potersi declinare *nel* frammento, necessita di una logica coerenza, di precisi fuochi dai quali le diverse ellissi e le molte parabole si originino e si strutturino. La conoscenza italiana di Simmel passa per Rensi e Banfi (pur iniziando, in campo sociologico, più di due lustri prima, con E. Zoccoli) e conosce, almeno a partire dalla pubblicazione, nel 1970, degli scelti *Saggi di estetica* (G. Simmel, *Saggi di estetica*, a cura di M. Cacciari, Liviana, Padova 1970), una vera e propria *Renaissance*, finemente orchestrata dagli studi di M. Cacciari (del quale si veda almeno l'*Introduzione ai saggi estetici di Georg Simmel*, in G. Simmel, *Saggi di estetica*, cit., pp. IX-XVII), rinascita teoretica e storiografica che molto deve, nei suoi sviluppi filosofici, alla ricerca e agli studi di Mora.

⁴ Cfr. F. Mora, *Georg Simmel: la filosofia della storia tra teoria della forma e storia della vita*, cit., pp. 9-26.

Simmel attenderà esplicitamente soltanto alla fine del suo percorso teoretico che, proprio *attraverso* la filosofia della storia quale eminente paradigma della “Forma”, può assurgere a cifra, a connotato principale della metafisica simmeliana. In questo senso, pertanto, «la filosofia della storia è dunque una forma, ma particolarmente significativa, una forma simbolica, che visualizza in modo iniziale la filosofia della vita, proprio perché non può esistere *Lebensphilosophie*, scorrere della vita, senza forma, senza ipostatizzazione», senza quella *polemica* (nel significato etimologico del termine) e *oppositiva* oggettivazione che la storia porta con sé, fedele e al contempo oscuro specchio della forma e della sua vita, giacché «noi viviamo le forme e siamo forme, viviamo nel conflitto e nella tragicità della finitezza, ma non viviamo la vita»⁵. E cioè la storia quale forma eviene solo a partire da contenuti vitali che tale storia informano, e che pertanto vanno a creare la storia stessa frantumando lo scorrere continuo dell'accadere, del puro divenire, che resta in sé propriamente inattuabile (senza per questo trasmutarsi in un kantiano *Ding an sich*) e che si dà oggettivamente come attuabile solo nella scoperta puntualizzazione e parcellizzazione della linea inarrestabile della vita. Con ciò la storia (ipostasi formalizzata e formalizzante della vita) mostra, all'occhio attento di Mora, la struttura ancipite che caratterizza, in Simmel, l'intima e costitutiva oppositività non-dialettica – giacché alcuno *happy end* speculativo, positivo e razionale attende e succede la vita, come poteva invece essere nel processo dialettico hegeliano – della metafisica simmeliana⁶, che è filosofia della vita in quanto e per quanto è filosofia della *Wechselwirkung*, della relazione reciproca.

Perché il frammento sia frammento, e perché esso acquisisca, come acquisisce nella modernità, uno statuto ontologico bastevole a se medesimo, che faccia di tale frammento un tutto, è necessario teorizzarne la relazionalità intrinseca quale *a priori storico*, mobile e fluido, duale e chiasmatico, attraverso cui pensare tanto la divisione come l'unificazione, la pluri-stratificata realtà del reale che si potrà riconoscere razionale solo qualora se ne sappia cogliere, fattivamente e realisticamente, il carattere inter-agente, inter-relazionale. La *Wechselwirkung* diviene così «lo stesso universale – fattuale e storico – che Simmel concepisce in due sensi: l'universale come ciò che si colloca tra gli individui singoli e ha realtà in quanto ciascuno è partecipe di esso, pur non possedendolo in modo esclusivo; e l'universale come ciò che è posseduto dal singolo e definito tale dallo spirito»⁷, proprio

⁵ F. Mora, *Principio Reciprocità. Filosofia e contemporaneità di Georg Simmel*, cit., p. 98.

⁶ Scrive con esemplare chiarezza F. Mora, *Georg Simmel: la filosofia della storia tra teoria della forma e storia della vita*, cit., p. 63: «Se il pensare la crisi significa non solo opposizione ma superamento di essa nella decisione, cioè un ulteriore giudicare (*krino*), sembra allora che Simmel rifiuti una simile *Aufhebung* dialettica, proprio perché, oltre alla constatazione della dualità del conflitto, egli accoglie nella sua filosofia la risoluzione di un problema tramite la figura del *tertium datur*. Questa *antidialetticità* di fondo ha dunque in Simmel due facce e due significati: da un lato il porre l'irriconciliabilità del conflitto che si sviluppa, nella sua espressione più alta, tra Vita e Forma, ovvero porre come originaria la figura del dualismo e quindi l'impossibilità di ridurre il conflitto in sintesi, dall'altro costruire un “sistema” basato sul continuo *sopravanzamento*, sulla possibilità continua, *tertium datur*, che toglie qualsiasi aut/aut ma anche qualsiasi alternativa pacificata in superiore sintesi».

⁷ F. Mora, *Principio Reciprocità. Filosofia e contemporaneità di Georg Simmel*, cit., p. 35.

come la *Differenzierung* sembra assurgere, accenna Mora⁸, a carattere ontologico e sociale caratteristico dell'uomo moderno, che differenzia in quanto è differente e capace di differenziare. Una filosofia, quella di Simmel, che lungi dal farsi stanca cantrice di un relativismo d'accatto, vive fino in fondo l'agonica e multi-versatile *Bestimmung* della contemporaneità, nel cui alveo, e non nei suoi dipressi, nei suoi mondi di ieri, è allora da interpretare, laddove più potentemente traluce la continuità – o perlomeno la relazionalità – tra moderno e contemporaneo, nella «insuperabilità del Moderno»⁹ e dei suoi problemi. Se, come suggerisce Thomas Mann, «importante significa semplicemente ricco di rapporti»¹⁰, importante e ineludibile appare oggi il pensiero simmeliano – un'istantanea di eternità colta nella nostra contemporaneità.

E così era parso, fin da subito, a Francesco Mora, che per suo tramite, con decisa attenzione all'aspetto di cura fenomenologica per la realtà che da quelle pagine, da quei saggi, proveniva, giunge allo studio di Martin Heidegger, al quale dedica il progetto di ricerca dottorale. In questo periodo, nel 1992, si reca a Friburgo, lavorando a stretto contatto con F.-W. von Hermann, G. Figal e F. Volpi. E da qui volgeva il proprio interesse alla recezione dei concetti aristotelici di δύνανμις ed ἐνέργεια nell'ontologia heideggeriana¹¹, recuperati à rebours a par-

⁸ Ivi, p. 36. Su quanto veniamo qui dicendo cfr., ivi, pp. 20-68 (*Il principio di reciprocità*).

⁹ Ivi, p. 13.

¹⁰ T. Mann, *Saggio autobiografico*, in Id., *Nobiltà dello spirito e altri saggi*, a cura di A. Landolfi, Mondadori, Milano 1997, pp. 1448-1494, p. 1474. Nei testi di Mora, e in misura ancora maggiore nei corsi e nelle lezioni, un ruolo notevole ricopre sempre la letteratura (e con essa la poesia, l'arte, il cinema e la musica), modo distinto ma non separato, né tantomeno irrelato, dalla filosofia. In effetti, a ben vedere, spesso il filosofo veneziano sembra ricercare altrove – al di là della filosofia – le parole per dire, per far significare un concetto che, senza l'espressività propria del *medium* artistico, sembrerebbe rischiare di dissolversi, di rivelarsi perfino inconsistente: se il problema della modernità e della contemporaneità è vegliato da autori del calibro di Mann, Musil e Zweig è, almeno così mi pare, sotto il segno di Celan, nel suo andare «di soglia in soglia», che sia da leggere, con Mora, Simmel, filosofo della *Schwelle*, dello *Zwischen*, del ponte e della porta: «C'era un abisso tra te e tutto l'essere, / così privo di un qualche ponte, – come il sì non ha alcun legame col no – / che il desiderio stesso non sa verso dove tendono le braccia. / E quando tu ti sei accorta che io me ne andavo triste / e innamorato – il tuo volto è arrossito, / la calda onda ti è salita al cuore, come riflesso del tuo pudore – io lo so bene e profondamente: / era provocata dalla speranza che ti si è affacciata / che io forse ero il ponte – solo il ponte» (G. Simmel, *Solo un ponte*, in Id., *Denaro e vita. Senso e forma dell'esistere*, a cura di F. Mora, Mimesis Edizioni, Milano-Udine 2010, p. 114). Sull'interpretazione del celebre saggio simmeliano si rimanda, in particolar modo, all'imprescindibile saggio di F. Mora, *Transazione di denaro, traslazione della vita*, in L. Cortella, F. Mora, I. Testa (a cura di), *La socialità della ragione. Scritti in onore di Luigi Ruggiu*, Mimesis Edizioni, Milano-Udine 2011, pp. 395-407, specialmente pp. 402-407 (*La strada, il ponte e la porta. Una metafora della vita*).

¹¹ La tesi di Mora, *Movimento Produzione Realtà. I concetti aristotelici di Dynamis e Energeia nell'interpretazione dell'ontologia di M. Heidegger*, seguita da L. Ruggiu e discussa a Roma, presso la sede del MURST, il 06/12/1994 con i Proff. G. Semerari, G. Cotroneo e M. Alcaro, costituisce il nucleo centrale del denso volume che egli pubblicherà nel 2000, la prima delle tre importanti monografie dedicate al filosofo di Meßkirch: F. Mora, *L'ente in movimento. Heidegger interprete di Aristotele*, Presentazione di L. Ruggiu, Il Poligrafo, Padova 2000. Credo sia importante ricordare, come bisognerebbe poi teoreticamente e storiograficamente ricostruire, che le attività seminariali promosse da Ruggiu, con la partecipazione di Mora, si debbano anche legge-

tire dal corso heideggeriano del 1931 su *Metafisica Theta, 1-3*, imprescindibile momento teoretico per comprendere, con Mora, l'interpretazione heideggeriana di Aristotele, per giungere così ai corsi del decennio precedente («il limite della ricerca», commenta Mora, «è stato posto all'altezza del 1921»)¹², con la prima ripresa da parte del filosofo tedesco della *Fisica* aristotelica. Ne consegue perciò una lettura convintamente anti-metafisica e pienamente ontologica della riflessione heideggeriana, della «deumanizzazione e desoggettivazione delle figure chiave della filosofia aristotelica»¹³, in quella *Eigentlichkeit* che, sola, permette al *Dasein* di riconoscersi attraverso il vivere fattivo «come lo spazio che permette l'esistenza di quell'ente particolare che è l'uomo, di mettersi in cammino e all'ascolto dell'Essere e della sua storia»¹⁴. È anche, forse soprattutto, viene da osservare studiando queste fitte e dense pagine, una lettura di Aristotele *in divenire del divenire*. Una circospezione, allora, condotta sull'ente *in movimento*, giacché «il fenomeno centrale, la cui esplicazione è il tema della fisica, è l'ente considerato nel suo esser-mosso»¹⁵. Dove quella motilità (*Bewegtheit*) dapprima folgorata da Heidegger nel *Verfallen* e nel suo dischiudere all'inautenticità del *Man in Sein und Zeit*, con un significativo spostamento di accento dalla *Destruktion* verso la *ontologische Differenz*, diverrà, nel testo del 1931, «preparazione per un salto e un superamento delle precedenti posizioni dell'ontologia classica»¹⁶, e resterà allora essenziale per meglio lumeggiare l'interpretazione heideggeriana di Aristotele e al contempo, come è qui intenzione del filosofo veneziano, la *ontologische Frage* di Heidegger al di là della cosiddetta *Kehre*.

Pertanto, almeno credo, il punto focale che permette il rinvenimento, il raccordo e il passaggio tra le varie interpretazioni heideggeriane di Aristotele e, più in generale, la lettura del pensiero di Heidegger, è da indicarsi, per Mora, nel problema della *temporalità*, nel suo essere o non essere «numero del movimento secondo “prima” e “poi”»¹⁷, perciò nel nuovo trivellamento ermeneu-

re come un progressivo allontanamento di una parte consistente degli allievi di E. Severino dal pensiero del maestro, prova ne sia il sostanziale assenso che Ruggiu già nei primi anni Settanta accordava alla *Rehabilitierung der praktischen Philosophie* prima, all'interpretazione statunitense della filosofia hegeliana (da Sellars ai suoi eredi) poi; riconoscimento che, nella riscoperta della dimensione *fisica* del pensiero aristotelico, mi sembra abbia fortemente influenzato, nei consensi come nei dissensi, la speculazione di Mora.

¹² F. Mora, *L'ente in movimento. Heidegger interprete di Aristotele*, cit., p. 27.

¹³ Ivi, p. 25.

¹⁴ *Ibidem*.

¹⁵ M. Heidegger, *Interpretazioni fenomenologiche di Aristotele. Prospetto della situazione ermeneutica*, tr. it. di G.P. Cammarota rivista da V. Vitiello, in “Filosofia e Teologia”, n. 3, 1990, pp. 496-532, p. 513. Per la lettura di Mora del *Natorp-Bericht*, cfr. Id., *L'ente in movimento. Heidegger interprete di Aristotele*, cit., pp. 165-214 (*Fenomenologia dei concetti fondamentali della filosofia di Aristotele. Analisi del Natorp-Bericht*), specialmente, sull'*Interpretation-Auslegung* della *Fisica* aristotelica in Heidegger, pp. 207 sgg.

¹⁶ Ivi, p. 273.

¹⁷ Arist., *Phys.*, IV, 11, 219b (ed. it. a cura di L. Ruggiu, *Fisica*, nuova ed., Mimesis Edizioni, Milano-Udine 2007, p. 175; cfr. ivi anche l'importante saggio del curatore, *La fisica come ontologia del divenire*, pp. XV-LXIV).

tico e fenomenologico e, occorre ribadirlo, anti-metafisico e ontologico che Heidegger, muovendo da Aristotele, compie intorno al concetto di tempo. «Il tempo è il “come”. Se si insiste a chiedere che cos’è il tempo, non bisogna aggrapparsi affrettatamente a una risposta (il tempo è questo e quest’altro) che dice sempre un “che cosa”»¹⁸. Non passano allora dal τί ἐστὶ le più profonde possibilità del *faktische Leben*, che per scoprirsi sul cammino dell’Essere deve invece convertire il proprio tragitto, con un *détournement* dalla motilità al sentiero del tempo, di un tempo redento dalla numerazione del «tempo-ora»¹⁹. Un tempo che, non consumandosi nel presente, prelude alla radicale critica decostruttiva del calcolo razionale, della virtualità della computazione nella quale l’uomo metafisico occidentale si era illuso, almeno fino a Nietzsche, di poter ingabbiare la propria essenza, di poter indicare il proprio «che cosa». L’orizzonte della vita inautentica, nel suo strutturarsi nella concezione ordinaria, volgare del tempo, viene così raffinatamente interpretato e fatto corrispondere, da Mora, alla vita che distrugge, «che utilizza e consuma gli enti, che pensa gli enti», allora, «come degli utilizzabili»²⁰, a quella vita che ha voluto fare dell’uomo un *animale razionale*, un *ente metafisico*.

È in questo contesto che si ha da inserire, nel percorso filosofico del pensatore veneziano, la lettura anti-metafisica, anti-razionalistica e anti-umanistica del *Denkweg* heideggeriano, dove almeno a partire dal 1927 «viene meno totalmente la dimensione del teoretico come vita buona, *vita filosofica*»²¹. E ciò perché, proprio attraverso quella potente e rivoluzionaria rilettura fenomenologica di Aristotele, la possibilità di un altro inizio per il pensiero sembra al filosofo tedesco costitutivamente eccedere rispetto all’inizio teoretico e razionale della filosofia greca, e divergere da questo soprattutto per quanto attiene al *problema*, correlativo a quello dell’Essere, *dell’uomo*. Di quell’uomo concettuosamente inteso dalla metafisica occidentale come individuo singolare, come animale sociale, ζῷον λόγον ἔχον, così «decaduto a calcolare e a fare»²².

¹⁸ M. Heidegger, *Il concetto di tempo*, a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano 1998, p. 50.

¹⁹ M. Heidegger, *Essere e tempo*, nuova ed. a cura di F. Volpi sulla versione di P. Chiodi, Longanesi, Milano 2018, § 81 (*L'intratemoralità e la genesi del concetto ordinario del tempo*), p. 494, dove, per il passaggio dalla comprensione ordinaria del tempo a quella del tempo originario, rimangono imprescindibili le domande conclusive dell’*opus magnum* heideggeriano: «Come si deve interpretare questo modo di temporalizzazione della temporalità? C’è una via che conduca dal tempo originario al senso dell’essere? Il tempo stesso si rivela forse come orizzonte dell’essere?» (ivi, §83, p. 511). Su ciò, si vedano del filosofo veneziano le pensose ricostruzioni del problema della temporalità in Heidegger, specialmente: F. Mora, *Tempo che dissolve e tempo che produce. Osservazioni in margine ai paragrafi 65-83 di Sein und Zeit*, in L. Ruggiu (a cura di), *Il tempo in questione. Paradigmi della temporalità nel pensiero occidentale*, Guerini e Associati, Milano 1997, pp. 303-316; Id., *L’ente in movimento. Heidegger interprete di Aristotele*, cit., pp. 229-265; Id., *Filosofia della vita e filosofia della prassi. Heidegger – Simmel – Aristotele*, Libreria Editrice Cafoscarina, Venezia 2002, pp. 68-71, pp. 89-104 e Id., *La vita fattiva nell’esperienza del protocristianesimo*, in “Bollettino filosofico”, XXXV, 2020, pp. 213-226, in part. pp. 221 sgg.

²⁰ F. Mora, *Filosofia della vita e filosofia della prassi. Heidegger – Simmel – Aristotele*, cit., p. 193.

²¹ Ivi, p. 200 (cfr. anche pp. sgg., specialmente p. 202).

²² H.-G. Gadamer, *I sentieri di Heidegger*, tr. it. di R. Cristin e G. Moretto, Marietti, Bologna 2018²,

Francesco Mora e il suo itinerario nella storia della filosofia

In questo periodo Francesco Mora è dapprima, dal 2001 al 2002, assegnista di ricerca presso l'allora Dipartimento di *Filosofia e Teoria della Scienze* (ora Dipartimento di *Filosofia e Beni Culturali*), diventando poi dal 2002 ricercatore, confermato in ruolo nel 2005, nel settore scientifico-disciplinare di *Storia della filosofia*, ottenendo successivamente l'associazione e l'abilitazione per l'ordinariato, tenendo per affidamento e incarico gli insegnamenti in *Pensiero filosofico e sociale*, *Storia della filosofia*, *Storia della filosofia moderna*, *Filosofia politica*, *Introduzione alla filosofia contemporanea* e *Storia della filosofia contemporanea*; cattedre queste ultime nelle quali l'infaticabile decostruzione delle categorie filosofiche moderne e contemporanee portata avanti da Francesco poteva pienamente esplicarsi. Le ore di lezione si tramutavano in un lungo, faticoso e finissimo corpo a corpo con i testi, con i *corpi* oggettivati degli autori, costantemente *de-oggettivati* dall'atto ermeneutico, dalla loro lettura e dal loro commento, che mai si chiudeva allo stimolo, sempre arricchente, del con-colloquio con gli studenti. Pur professando, come Francesco professava, un sincero disinteressamento per la pedagogia e le sue pratiche, era in lui – lo si percepiva nel fremere guizzante di certe *parole* pronunciate a lezione, più palmarmente si constatava nelle conversazioni private – un'innata propensione al *camminare con*, al *camminare assieme all'altro*, non mai fingendosi di livellare, omologandole, le differenti posizioni, bensì facendo di quella differenza, di quella alterità la possibilità stessa del dialogo, che rimaneva tale appunto perché riusciva così sempre a evitare il monologismo autoriferito, il monolinguisimo cui troppo spesso l'inautenticità della comunicazione quotidiana ci condanna. Credo che Venezia, con le sue labirintiche calli, i suoi campielli solatii, le fondamenta sospese tra mare e cielo, abbia molto influito sulla *Persönlichkeit* del filosofo, nel procedere suo alla ricerca di un'altra temporalità, di un'altra dimensione, infine autentica, per la vita dell'uomo, per una vita che si possa dire umana. Non il suo «non poter essere patria per la nostra anima, ma avventura soltanto»²³, come invece voleva l'amatissimo Simmel, bensì il diverso radicamento, l'attenzione *différente* che la città di acque e nuvole costantemente richiede ha certo contribuito al delinarsi e al dipanarsi della sua riflessione filosofica, sospesa com'è, di abisso in abisso, sulla *tragica* situatività storica e destinale dell'umano, nell'accorata *speranza* e *attesa* di una screziatura *futura* che arabeschi umanamente il vivere dell'uomo.

Ne è che, anche nel serrato confronto con le istanze e le ricerche portate avanti da altre Scuole filosofiche, in special modo nel contesto dei diversi *PRIN* ai quali Mora viene partecipando²⁴, assume nella riflessione del filosofo veneziano una

p. 11, ma si vedano, ivi, anche pp. 144-145 e 154-156 per la lettura heideggeriana di Aristotele.

²³ G. Simmel, *Roma, Firenze e Venezia*, tr. it. parziale di M. Avoli Cantore, B. Ernst Magnani, in M. Cacciari (a cura di), *Metropolis. Saggi sulla grande città di Sombart, Endell, Scheffler e Simmel*, Officina Edizioni, Roma 1973, pp. 188-197, p. 197. Sulla "filosofia del paesaggio" simmeliana, sempre tenuta distante dall'"impressionismo" cui comunemente si ascriveva il filosofo berlinese, cfr. F. Mora, *Pensare il vedere. La filosofia del paesaggio di Georg Simmel*, in N. Stringa (a cura di), *Fotologie. Scritti in onore di Italo Zannier*, Padova, Il Poligrafo 2006, pp. 245-251.

²⁴ Risale al 2000 la prima partecipazione, in qualità di estensore e di segretario organizzativo, ai

posizione via via più rilevante la *questione della metafisica*, della *tecnica* metafisicistica, in rapporto all'*umanità dell'uomo*, nello iato che si spalanca tra l'uomo umanistico della metafisica e l'uomo umano, magistralmente compendiato nel carattere suo più originario, quello della povertà (*Armut*) che, sola, consente «una nuova *accessibilità* al mondo»:

Se è venuta meno la forma sistematica della teologia ciò tuttavia non significa che il problema religioso sia stato messo a tacere. Il *nuovo uomo*, sorto dopo la morte di Dio o con la sua negazione estrema (ateismo), pone di nuovo il problema dell'essenza di questo uomo che noi stesso siamo; essa non può ulteriormente essere individuata nell'ideologia della socialità e in un ormai utopico *zoon politikon*, ma deve pensarsi come finitudine. Al tempo della fine, che non è la parousia escatologica, accade il tempo della povertà; e povertà significa *fare a meno* del “*metodo teleologico*” e dell'idea di “*scienza originaria*”, ossia fare a meno della teologia e della metafisica. Questa rinuncia apre all'uomo la possibilità di una radicale “*inversione di percorso*”, di una vera e propria “*conversione*”, che gli permette una differente, e originaria, *accessibilità* al mondo²⁵.

Nella frattura incomponibile saggiata da Heidegger, in quella critica dell'*umanesimo* (che non è, è bene ricordarlo, l'*umanesimo*)²⁶ succeduta alla crisi della *Zi-*

progetti PRIN, con la coordinazione di L. Ruggiu, su *La crisi dell'ontologia dall'idealismo tedesco alla filosofia contemporanea*, impegno proseguito con costanza e attenzione negli anni successivi, consapevole della rilevanza che una ricerca di questo tipo assumeva nel panorama filosofico italiano: «essi sono in grado di rappresentare al meglio una continuità delle diverse “scuole” con le necessarie significative innovazioni e, in qualche misura, anche svolte, nel necessario ricambio generazionale che deve caratterizzare *l'attuale tormentata fase della vita universitaria*» (F. Mora, L. Ruggiu, *Introduzione*, in *Id.* (a cura di), *Soggettività Ontologia Linguaggio*, Libreria Editrice Cafoscarina, Venezia 2007, pp. VII-X, p. VII, corsivi di chi scrive).

²⁵ F. Mora, *Dopo l'uomo. Crisi e compito del pensiero*, in “Giornale di Metafisica”, XXI, 2009, pp. 499-512, pp. 501-502, dove si articola qui distesamente, per essere poi costantemente approfondita, una lettura di Heidegger – di quelle che potremmo intendere come le sue *possibilità etiche* dopo e *oltre l'etica* – che era già presente nei precedenti contributi di Mora, interessati primariamente a indagare le possibilità dell'uomo nelle metamorfosi che ha vissuto e che vive nella modernità come crisi. Cfr. *Id.*, *Una modalità di vita autentica. Heidegger e l'esperienza protocristiana della vita*, in L. Ruggiu et al. (a cura di), *Adorno e Heidegger. Soggettività, arte, esistenza*, Donzelli editore, Roma 2005, pp. 141-157; *Id.*, *Differenza e pathos della distanza. Uomo e Humanitas in Heidegger e Nietzsche*, in L. Ruggiu, F. Mora (a cura di), *Identità Differenze Conflitti*, Mimesis Edizioni, Milano-Udine 2008, pp. 445-463; *Id.*, *Martin Heidegger e la natura umana. Biopolitica o biofilosofia?*, in “Filosofia e Teologia”, n. 1, 2008, pp. 193-207.

²⁶ Cfr. F. Mora, *L'uomo è un «animale razionale?»*, in *Id.* (a cura di), *Metamorfosi dell'umano*, Mimesis Edizioni, Milano-Udine 2015, pp. 151-175, specialmente p. 152; dietro invito del filosofo francese B. Pinchard Mora aveva partecipato, il 21 e il 22 novembre 2013, al Convegno lionese *Généalogie du transhumanisme. Ontologie, théologie, poétique*, con la relazione *Metamorfosi dell'Umano. Tra Filosofia e Letteratura*, che da Nietzsche conduceva fino al pensiero poetante di Celan, per il quale «l'uomo ha smesso di esistere, e con lui il linguaggio, destinato ormai a non significare più nulla, nello stesso modo in cui la storia sembra essere finita, de-strutturata in qualche cosa di impossibile e che la lingua vuole descrivere come un orribile abisso (*Abgrund*)» (il saggio, redatto in francese, è rimasto inedito, ed è stato pubblicato, tradotto da chi scrive, nel volume collettaneo in memoria del filosofo veneziano: *Le parole che restano. Per Francesco Mora*, Edizioni dell'Orso, Alessandria 2024, pp. 3-17).

vilisation, alla sua inarrestabile, perché le è connaturata, crisi e *décadence*, Mora individua l'obliqua linea di displuvio intorno alla quale raffrenare l'esaustione, la combustione della contemporaneità. L'altro inizio, allora, non può essere se non nella distruzione di ogni *Weltanschauung* razionalizzante, basata sulla mera computazionalità, in quell'alleanza che il tomismo ha potuto suggellare con la riflessione meta-fisica aristotelica.

Un inizio che, come sommessamente ma non per questo meno potentemente suggerisce il filosofo veneziano in quell'ideale dittico che sono le ultime due sue monografie heideggeriane²⁷, *Martin Heidegger. La provincia dell'uomo* (2011) e *Martin Heidegger. Pensare senza fondamenti* (2019), ha come fondamento la mancanza assoluta di ogni fondamento, giacché «resta la possibilità di pensare senza fondamenti, di abitare il mondo riconoscendosi nel silenzio dell'ascolto, nel paesaggio dell'an-archia»²⁸ solo a chi, avvicinandosi umanologicamente all'uomo, ne pensi in timore e tremore l'essenza di ente più inquietante. E inquietante è, nell'uomo, il suo essere segno che nulla indica, il suo perdere nell'esilio il linguaggio: ma «soltanto chi è straniero ed estraneo può farsi-di-casa nel "tratto" proprio; l'essere inquietante – *das Unheimliche* – è l'essere spaesato – *das Unheimliche* – il *deinoteron* dell'*Antigone*, lo Straniero del *Gedichte* di Trakl, la poesia di Hölderlin e Celan»²⁹.

Rimangono, del percorso *filosofico* nella filosofia e nella sua storia compiuto da Mora, indicazioni e opere, *Wege* e *Werke*, che ancora e di più devono essere studiate e approfondite, per non lasciare che sia stato invano l'incontro; per provarsi a far ancora risuonare quella parola che tanto ha avuto da dirci, che tanto ha, per noi, parlato, nella libertà essenziale di chi si appresta al libero ascoltare.

Ma questi non sono che fili appena dipanati di un discorso che, invece di doversi qui concludere, avrebbe appena da cominciare. Custodisce in sé perenne verità, per la vita come per le opere, la parola del poeta: «so leben wir und nehmen immer Abschied», nel cui rammemorante solco, verso un altro *Aperto*, *per sempre* restiamo.

²⁷ F. Mora, *Martin Heidegger. La provincia dell'uomo. Critica della civiltà e crisi dell'umanismo (1927-1946)*, Mimesis Edizioni, Milano-Udine 2011 e Id., *Martin Heidegger. Pensare senza fondamenti*, Mimesis Edizioni, Milano-Udine 2019. Tra le due, imprescindibili, opere monografiche sta, a prima vista quasi un *unicum* nella produzione di Mora, l'attenta ricostruzione del paradigma moderno di tecnica, nel suo collegarsi reale e virtuale con l'essenza del potere e le categorie del politico nella filosofia di Hobbes: Id., *Thomas Hobbes e la fondazione della tecnica moderna. Realtà e virtualità dell'uomo e del potere*, Mimesis Edizioni, Milano-Udine 2015, che per leggere con la dovuta attenzione si avrebbe da inquadrare, come qui non posso fare, nelle ricerche sui concetti politici avviate da A. Biral (con G. Duso e A. Brandalise), in seguito al dibattito tra Bobbio e Negri, nell'Ateneo patavino, nel contesto di quella *Scuola di perfezionamento* che, una decina di anni dopo, anche Mora frequenterà.

²⁸ F. Mora, *Martin Heidegger. Pensare senza fondamenti*, cit., pp. 118-119.

²⁹ Ivi, p. 69.