

1. *Il problema metafisico*

L'istanza di una rivalutazione e risignificazione della metafisica appare come uno degli obiettivi prioritari negli scritti del giovane Solov'ëv, per il quale la scienza, la realtà storica, la filosofia racchiudono, al di là delle esigenze concrete e delle specificità metodologiche ed epistemologiche, una domanda di ricerca della verità che va oltre i limiti della realtà fenomenica, del dato sensibile. Questa ricerca ci rimanda a quella realtà vera, immateriale e incondizionata nella quale ritroviamo i principi primi della nostra realtà fenomenica e storica. Già nella dissertazione magisteriale dal titolo *La crisi della filosofia occidentale* (1874), attraverso un *excursus* che ripercorre le tappe fondamentali del pensiero europeo, da Scoto Eriugena fino al positivismo ottocentesco a lui contemporaneo, il filosofo analizza le varie fasi di sviluppo, decadenza e ripresa della metafisica.

Al riconoscimento del ruolo centrale svolto da Kant (che ponendo il problema di una conoscenza metafisica dell'essere autentico aveva risvegliato l'umanità dal «sonno dogmatico» di una «metafisica inconscia»), Schopenhauer (in quanto «la volontà da lui posta come principio fondamentale, e l'unione da essa implicata di etica e metafisica» aveva determinato un vero «capovolgimento nell'evoluzione di tutta la filosofia occidentale») e Hartmann (che nella sua *Filosofia dell'inconscio* a partire dal riconoscimento del principio metafisico dello «spirito unitale» poneva le basi di una sintesi universale – ancorché, secondo Solov'ëv, imperfetta – di scienza, filosofia e religione che il nostro tenterà di portare poi a compimento) nel risveglio della metafisica occidentale, si accompagna qui una critica formale dei loro sistemi, accusati di esse-

re estensori di astrattismo e ristrettezza, mentre il positivismo e il materialismo vengono denunciati nella loro impossibilità di pervenire al riconoscimento di qualunque metafisica.

Da parte sua il giovane Solov'ëv aveva mostrato come la «limitatezza» del positivismo consistesse proprio nell'«ammissione esclusiva dei fenomeni relativi e, quindi, nella negazione di qualsiasi concezione assoluta, sia religiosa sia filosofica»¹, cioè in sostanza nella negazione di ogni metafisica. La filosofia di Schelling, come quella di E. von Hartmann, aveva invece affermato una metafisica di tipo astratto, rivelando con ciò stesso il proprio limite nell'eccesso di razionalismo. Decisiva appare, infine, la sua considerazione della filosofia hegeliana, che non potrebbe essere correttamente valutata e intesa ove si prescindesse dalla portata dell'influsso hegeliano sul filosofo russo: ad Hegel infatti egli è senz'altro debitore del metodo dialettico e, nella sua visione sistematica, del tentativo di unificazione del sapere attraverso la «conoscenza integrale».

La critica principale che Solov'ëv muoveva ad Hegel consisteva però nel suo astrattismo, per cui «il concetto in sé, senza un contenuto determinato, è una parola vuota, e l'autosviluppo di un simile concetto sarebbe una continua creazione dal nulla. In forza di ciò la logica di Hegel, presa nel suo complesso, e nonostante tutta la profonda verità formale di certe sue deduzioni e di certi suoi passaggi singoli, è priva di qualsiasi significato reale, di qualsiasi contenuto effettivo, è un pensiero nel quale non viene pensato nulla»².

Alla dialettica hegeliana Solov'ëv fa tuttavia riferimento costante³: a quella che egli definisce dialettica negativa, egli sostituisce una sua «dialettica positiva», alla logica formale hegeliana egli contrappone la sua logica organica, la quale utilizza tuttavia anch'essa il metodo dialettico. Il massimo rappresentante del razionalismo filosofico occidentale aveva sviluppato una metafisica astratta, in cui si nega «il logos trascendente dell'essente stesso»; in Hegel «l'essente si riduce completamente all'essere, e l'essere si riduce completamente al pensiero dialettico»⁴.

¹ V. SOLOV'ËV, *Crisi della filosofia occidentale*, cit., p. 161.

² V. SOLOV'ËV, *I principi filosofici della conoscenza integrale*, cit., p. 67.

³ Nota A. Losev come «molti criticano perfino il primo Solov'ëv per il suo eccessivo schematismo e per il cattivo uso di nude astrazioni. E in effetti, questa propensione per la costituzione di un sistema categoriale lo rende affine a Hegel; forse, da questo punto di vista egli imparò molto da Hegel» (A. LOSEV, *op. cit.*, p. 172).

⁴ V. SOLOV'ËV, *I principi filosofici della conoscenza integrale*, cit., p. 77.

Nella metafisica di Solov'ëv, al contrario, non si dà alcun discorso sull'essere senza che lo si consideri anzitutto come «essente». Nella disamina del sistema filosofico hegeliano Solov'ëv si mantiene sulla linea già intrapresa nella *Crisi della filosofia occidentale*: quella della critica all'astrattismo.

Egli riconosce ad Hegel il merito di aver superato il dualismo cartesiano di *res cogitans* e *res extensa* e di aver affermato il principio dell'idea nelle sue determinazioni fenomeniche. Tale principio ha sì «la forma generale della verità, l'universalità o unitotalità», ma essa diventa alla fine contenuto di se stessa, per cui «l'unitotalità senza contenuto è un'assurdità; essa come forma della verità presuppone la realtà incondizionata di ciò che è forma, cioè dell'unitotale, che si determina non come veramente pensabile, ma come veramente essente»⁵.

È opportuno sottolineare subito che nell'affermare questa tensione all'unità dei due elementi (di ciò che è veramente pensabile e di ciò che è veramente essente), Solov'ëv nel suo percorso filosofico procede tuttavia alla determinazione del secondo a partire dal primo, assolutamente convinto, com'è, del principio di «ragione della verità» (*razum istiny*), e del fatto che la logica organica, rigorosamente applicata, non possa discordare dalla verità, e che quest'ultima possa essere dimostrata grazie alla logica.

La critica a Hegel e all'hegelismo non impedisce dunque affatto a Solov'ëv di servirsi del suo metodo dialettico e di essere a suo modo hegeliano.

Il punto di partenza della metafisica soloveviana è il seguente: se in Hegel l'essere non ha alcuna determinazione e quindi «non si distingue dal puro nulla»⁶, qui invece l'Assoluto, Dio, non è l'Essere, ma l'Essente, colui che ha in sé l'Essere. Insieme con l'Essere, Egli ha in sé anche il non essere, il nulla: Solov'ëv parla di «nulla positivo» (*l'En Sof* della Cabala) in Dio. Egli è il correlantesi assente nell'astratta correlazione posta dalla filosofia hegeliana; l'Assoluto si relaziona con le cose e i fenomeni, anche se «propriamente parlando non v'è né cosa in sé né fenomeno, ma c'è soltanto l'unico assolutamente essente, che è l'alfa e l'omega, l'uno e il tutto, il principio e la fine, e che nella sua onnitotalità racchiude in sé sia l'assoluto essere in sé sia il principio di tutti i feno-

⁵ V. SOLOV'ËV, *Teoretičeskaja filosofija*, in *Sočinenija v dvuch tomach*, cit., I, p. 681.

⁶ *Ibid.*, p. 682.

meni; e tutti gli altri enti ed esistenze sono soltanto diversi gradi della sua autopoiesi o manifestazione»⁷.

L'Assoluto, principio primo della filosofia teoretica soloveviana, è l'*en kai pan*: Egli è l'uno ma anche il tutto: non è l'essere, né il non essere, ma colui che ha in sé la potenzialità d'essere. È, dunque, il «nulla positivo», che Solov'ëv contrappone al «nulla negativo» di Hegel. In questo modo Solov'ëv ritiene di esser giunto al superamento dell'astrattismo hegeliano.

Esistente, sostanza ed essere, o modo dell'esistenza, sono le prime categorie logiche comuni a tutto ciò che esiste. A questi tre principi Solov'ëv ne aggiunge un quarto: la materia prima, con la quale il Logos ha una relazione diretta: Egli realizza sia l'assoluto in quanto tale, sia anche la materia prima; attraverso di lui l'assoluto si determina come essente, la materia prima come sostanza e la relazione tra di essi come essere o forma dell'essere. L'essere è la relazione tra l'essente in quanto tale e la sostanza o materia prima; l'essente è il principio positivo della materia, la quale è l'altro dell'essente e appartiene ad esso come sua forza. In quella che Solov'ëv chiama «l'esperienza interna, quella che deriva cioè dai dati dell'autocoscienza»⁸ ci è data «la conoscenza immediata dell'essenza in generale». Se attraverso l'esperienza esterna conosciamo i fenomeni sensibili, e mediante quella interna cogliamo un certo grado dell'essenza, nel momento stesso in cui coniughiamo i due tipi di esperienza giungiamo alla «essenza metafisica unitotale o principio assoluto del cosmo»⁹.

Il cosmo a sua volta è regolato dal principio aristotelico di causalità e da quello di causa efficiente, per cui nulla accade per caso di tutto ciò che accade. In questa causalità spinozianamente intesa Solov'ëv riconosce la radice della necessità a livello fisico e metafisico. Il concetto di materia prima è quindi il fattore che consente il passaggio dalla metafisica dell'uno alla metafisica dell'altro.

2. L'essente e il nulla

Il principio dell'Assoluto, al centro della logica organica soloveviana, è richiesto dalla ragione umana, dalla volontà e dal sentimento. Nel suo

⁷ V. SOLOV'ËV, *I principi filosofici della conoscenza integrale*, cit., p. 124.

⁸ V. SOLOV'ËV, *Sulla realtà del mondo esterno*, in *Opere*, cit., vol. 2, p. 195.

⁹ *Ibid.*

porsi, l'Assoluto afferma e nega allo stesso tempo, dal momento che «la libertà da ogni essere (il nulla positivo) presuppone il possesso di ogni essere»¹⁰.

Essendo libero dall'essere, esso non è per lui «necessario»; l'assoluto è «nulla e tutto: è nulla nella misura in cui non è qualcosa, e tutto nella misura in cui non può essere privo di qualcosa»¹¹. È il nulla il cui altro è l'essere, ed è il principio del proprio altro. «Se l'assoluto restasse soltanto se stesso, escludendo il proprio altro, questo altro sarebbe la sua negazione e quindi lui stesso non sarebbe più l'assoluto [...] per essere quello che è, esso dev'essere il contrario di se stesso e l'unità di sé e del proprio contrario»; a corollario della sua tesi Solov'ëv pone una citazione di Goethe: «E tutto aspira al nulla / per essere partecipe dell'essere»¹².

Il nulla diventa qui il presupposto dell'Assoluto stesso, elemento della sua sostanza. Se Dio nella sua sostanza è libero da ogni essere, ha in sé l'essere, ma non è l'essere, non si può dunque affermare «Dio è buono», ma solo che «Dio ha in sé la bontà», ciò che non esclude che Dio abbia in sé anche il male, il nulla, il caos¹³, ciò che Solov'ëv afferma nello scritto postumo di chiara matrice gnostica dal titolo *La Sofia*¹⁴.

L'assoluto ha due poli: il nulla positivo, l'assoluto stesso, e il suo altro, la sua essenza o materia prima (cioè l'affermazione della negazione del nulla). Il nulla positivo, «alternativo» a quello negativo, è non meno, ma più dell'essere. Lo è certamente, ma solo in potenza; in tal modo Solov'ëv separa nell'assoluto potenza ed atto e cade in contraddizione quando afferma di ritenere con gli stessi teologi che «in Lui la potenza è l'atto stesso» nel momento in cui pone la realizzazione di quest'atto in un «altro» unisostanziale a Dio, che non è il Logos o lo Spirito Santo, ma la creazione: «ora, se questi attributi (ad esempio l'onnipotenza, la bontà, la giustizia e via dicendo) sono necessari, è necessario anche l'altro (cioè la creazione) al quale essi si riferiscono»¹⁵. E più oltre: «L'assoluto non può effettivamente esistere se non come realizzato nel proprio altro»¹⁶.

¹⁰ *Ibid.*, p. 81.

¹¹ *Ibid.*

¹² *Ibid.*

¹³ Sul problema della sostanzializzazione del nulla vedi M. SERRETTI, *Natura della comunione*, Soveria Mannelli (CZ), Rubbettino, 1999, pp. 53-87.

¹⁴ Cfr. nota 38.

¹⁵ V. SOLOV'ËV, *I principi filosofici della conoscenza integrale*, cit., p. 85.

¹⁶ *Ibid.*, p. 87.

3. *Il secondo assoluto*

Una volta posta nell'assoluto la necessità dell'altro inteso come creazione, una volta affermata l'unisostanzialità di Dio e cosmo, una volta riaffermata la lezione spinoziana dell'assoluto come uno e tutto, la metafisica soloveviana finisce inevitabilmente per assumere venature panteiste¹⁷.

Solov'ëv aveva a cuore l'ipostatizzazione dell'essere nell'assoluto, ragion per cui non si perita di chiamarlo essente o superessente (*superens*) anziché essere; tuttavia egli ricade nelle pastoie del metodo dialettico procedendo per antitesi, senza poter giungere a una via sintetica non antinomica. Nel contenere il suo altro, l'assoluto che prima era «l'uno e il tutto» ora diventa duplice, si sdoppia, poiché «l'uno per essere tutto esige il molteplice». Esso non è solo «il tutto», ma il nulla e il tutto, ossia il tutto a partire dal nulla, che è potenzialità assoluta, negazione dell'essere da parte dell'essente che poi riaffermandolo avviene «il tutto». La distinzione tra l'essente e il suo essere e la sua essenza è parallela a quella che porta all'identificazione nell'assoluto tra libertà e necessità.

Quest'ultima è data dal fatto che l'uno, l'assoluto, presuppone il relativo, come l'unitotale presuppone il molteplice. Il molteplice infatti si realizza nell'uno, al quale tende; ma ciò presuppone l'immanenza del relativo nell'assoluto, una relativizzazione della sostanza dell'assoluto stesso.

La distinzione tra le diverse «determinazioni» dell'assoluto è giustificata tramite la distinzione tra stato in potenza e stato in atto: «Se il molteplice come non tutto, cioè particolare, non può essere atto nell'assoluto, allora deve di conseguenza avere questa effettualità al di fuori di esso»¹⁸; già, ma perché? Qual è la premessa dell'esistenza dell'assoluto? La realtà non era il compito e non il punto di partenza della filosofia? Da dove deriva il molteplice? Da una necessità logica di tipo formale. E siccome quel molteplice non può esistere indipendentemente dall'assoluto, deve essere fuori e dentro l'assoluto nel contempo: «E così accanto all'assolutamente essente in quanto tale, cioè che in atto è unitotale,

¹⁷ Sul panteismo in Solov'ëv vedi E. TRUBECKOJ, *Mirosozercanie Vl. S. Solov'ëva*, cit., t. II, pp. 243-245; V. ZEN'KOVSKIJ, *Istorija ruskoj filosofij*, cit., II, pp. 35-37; P. GAJDENKO, *Vladimir Solov'ëv i filosofija Serebrjanogo veka*, Moskva, Progress-Tradicija, 2001, p. 74.

¹⁸ V. SOLOV'ËV, *Teoretičeskaja filosofija*, cit., p. 711.

dobbiamo ammettere un'altra sostanza che è così assoluta ma nel contempo non identica all'assoluto in quanto tale»¹⁹. Ma come può una cosa esistere «nel contempo» all'assoluto? Si tratta, ancora una volta di una necessità formale. Questa ulteriore entità è «il secondo assoluto» che tende all'unitotalità, mentre il primo, che è unitotale, è sostanziato di materia ed è *anima mundi*, «trova se stesso, conosce se stesso e riceve in primis la propria interiore realtà nell'uomo»²⁰. L'uomo come altro per Dio, nella sua materialità corporea, rappresenta il limite.

All'«assoluto in essere» (Dio) corrisponde «l'assoluto in divenire» (uomo) «e la piena verità può essere espressa dalla parola "Divinumanità", perché solo nell'uomo il secondo assoluto – l'*anima mundi* – trova la sua effettiva realizzazione in entrambi i suoi principi»²¹.

4. *L'altro come necessaria manifestazione dell'assoluto*

Essendo Dio, secondo la lezione spinoziana, l'uno e il molteplice, l'altro è il molteplice e il particolare al di fuori dell'uno, espressione dell'essenza dell'assoluto al di fuori dell'essente. Questa manifestazione è necessaria a Dio, dettata da una specie di «fato divino», in quanto l'assoluto può affermare se stesso solo manifestando il proprio contrario. Qui Solov'ëv non si perita di mantenere l'indistinzione tra Dio, il creato, le creature in generale e l'uomo in particolare.

Nel gioco dialettico in cui libertà e necessità sono entrambe necessarie, compresenti e correlative nell'assoluto, si ha come conseguenza che «se a Dio è necessario essere, per ciò stesso gli è necessario anche manifestarsi, tanto più che, per generale riconoscimento degli stessi teologi, in Lui la potenza è l'atto stesso, e tutti gli attributi che Gli vengono riconosciuti si riferiscono ad altro e senza questo non solo non possono essere realizzati, ma non hanno neppure alcun senso; ora se questi attributi (ad esempio, l'onnipotenza, la bontà, la giustizia e via dicendo) sono necessari, è necessario anche l'altro (cioè la creazione) al quale essi si riferiscono»²². Si dà qui per scontato che quegli attributi divini debbano essere riferiti per forza alla creazione, e non possano invece ri-

¹⁹ *Ibid.*

²⁰ *Ibid.*, p. 713.

²¹ *Ibid.*, p. 716.

²² V. SOLOV'ËV, *I principi filosofici della conoscenza integrale*, cit., p. 85.

ferirsi, ad esempio, alla vita intradivina stessa, alla *communio* delle Persone divine. Libertà e necessità sono altresì per Solov'ëv due determinazioni immanenti al superessente, ma esistono anche al di fuori, prima di lui, e la prima si compie solo attraverso la seconda: solo avendo ragione della necessità si compie la libertà.

Solov'ëv parla in altri luoghi del Logos divino come dell'altro rispetto all'assoluto, ma questo non gli impedisce poi di considerare nel contempo la creazione come questo altro.

Per comprendere meglio questo aspetto è opportuno far riferimento alla cosmologia, e in particolare alla sofiologia soloveviana.

5. La sofiologia

Nell'articolo dedicato alla voce *anima mundi* composto per il dizionario Brockhaus-Efron, Solov'ëv afferma che ogni monismo naturalistico giunge all'affermazione che «l'*anima mundi* è l'unica ed autonoma essenza dell'universo, non presupponendo al di sopra di sé un altro principio ideale»²³. A differenza di tali concezioni monistiche, in quella soloveviana troviamo senz'altro un dualismo o un trinarismo, i cui singoli termini non sono però, come nella metafisica cristiana classica, Dio e il mondo, bensì Dio e l'*anima mundi*, o meglio, Dio, l'*anima mundi* e la Sofia²⁴; solo a partire dall'*anima mundi* ha senso parlare qui di mondo. Introducendo nella sua cosmologia l'*anima mundi* e la Sofia, Solov'ëv prende sì le distanze da quel monismo dei filosofi da lui criticati, ma allo stesso modo si allontana dal dualismo ontologico della metafisica tradizionale cristiana.

Tale *anima mundi*, sostanza unificatrice e vivificatrice di tutto ciò che esiste, degli elementi e degli atomi dell'universo, che Solov'ëv riprende dalla tradizione sia occidentale (quella filosofica che da Platone arriva fino ad E. Hartmann) che orientale (quella degli «intelletti filosofici e mistici dell'India»), non può, a suo avviso, essere concepita a prescindere da un principio ad essa superiore, dal quale essa si distingue per la sua natura psichica e per la sua autonomia. In alcuni scritti (nella prima

²³ V. SOLOV'ËV, *Stat'i iz enciklopedičeskogo slovarja*, in www.mirosvet.narod.ru/index.html?/sol/_sofvs.htm.

²⁴ Berdjaev parla, a questo proposito, del «problema di un terzo principio, che non è né creatore né creatura, ma è il divino nel mondo creato». N. BERDJAËV, *O charaktere ruskoj religioznoj mysli XIX veka*, op. cit., p. 32.

redazione delle *Lezioni sulla divinumanità*, 1878) l'*anima mundi* è identificata con la Sofia «come fondamento che poi dovrà realizzare, unendosi al Logos, l'unione del mondo con Dio»²⁵; in altri (nella seconda redazione delle *Lezioni*, 1881, riveduta e corretta dall'autore in considerazione dell'intervento della censura, e in particolare in *La Russia e la Chiesa universale*, 1889) questa identificazione viene meno e la Sofia è «l'Angelo custode che chiama il mondo, nella sua condizione caotica, al superamento del caos»²⁶.

Nella *Weltanschauung* soloveviana la Sofia è l'elemento cardine, punto d'incontro e ricongiunzione delle diverse ascendenze e dei molteplici influssi (dalla Cabala a Böhme, dall'esoterismo alla gnosi, fino alle teorie di Schelling e Speranskij), fattore di sintesi ideale tra elemento dionisiaco ed apollineo nella sua opera sia poetica che filosofica, anello di ricongiunzione metafisica tra natura e spirito, nocciolo simbolico teurgico d'intermediazione tra arte e vita. Questo nucleo polisemantico dal carattere metamorfico, dalla profonda valenza unitaria di simbolo via via di Eterno Femminino, di Sapienza Divina, di Angelo Custode del mondo, non è tuttavia racchiuso in una struttura sistemica rigorosa, in una forma definita e definitiva, anche se Solov'ëv «si sforza da un lato di ricondurre a una forma e perfino a una persona molte caratteristiche contraddittorie del principio divino femminile, dall'altro di separarle e di ripartirle tra due sostanze o principi: l'Anima del mondo e la Sapienza»²⁷.

Di Solov'ëv si è sempre parlato, e si continua a parlare, come del «filosofo della Sofia», dell'«amante della Sofia»: da lui infatti ebbe inizio quella corrente sofiologica del pensiero russo che ebbe in P. Florenskij, S. Bulgakov, S. Frank e altri i suoi più illustri rappresentanti.

Nella sofiologia soloveviana, la Sofia ha due aspetti: da un lato «essa appartiene alla sfera dell'essere divino», mentre dall'altro essa è «il principio unificante del mondo creato, agendo come anima vivente di tutte le singole essenze create, o come umanità archetipica»²⁸. Per esprimerci in forma più simbolica, se la Sofia è l'Eterno Femminino, l'Afrodite celeste, dall'altro è l'Afrodite terrena, decaduta dalla sua originaria unità con Dio. Da più parti è stato osservato come tale aspetto della Sofia de-

²⁵ V. ZEN'KOVSKIJ, *Osnovy christjanskoj žizni*, Paris, Ymca-Press, 1964, II, p. 25.

²⁶ *Ibid.*

²⁷ *Sofiologija Vladimira Solov'ëva*, in http://mirosvet.narod.ru/index.html?/sol/_sofvs.htm.

²⁸ P. GAJDENKO, op. cit., p. 57.