
La fede nella continuità

La secolarizzazione che mangia il Maestro

LUCA BAGETTO

Ma la decostruzione non è forse un modo per decostruire l'immediatezza come violenza, come ciò cui non si può opporre nulla? Per esempio, il maestro è colui al quale si riconosce un'autorità, cui ci si rivolge per sentirsi dire qualcosa di definitivo; ma il mio lavoro di esegesi sul maestro è poi sempre un modo per consumare, metabolizzare, mangiare.

Gianni Vattimo

I. Iniziativa e datità

Negli ultimi anni, la lontananza dell'ontologia dell'indebolimento da ogni progetto di ritorno alle cose stesse è stata duramente censurata. Anche per chi non era molto interessato a Husserl, l'ermeneutica del declino segnava il prevalere della cultura sulla natura, e di una filosofia delle parole sulla filosofia delle cose e del loro funzionamento. Perché – si diceva – il manifesto dell'ermeneutica del declino avrebbe potuto essere riassunto in uno slogan antagonistico a Husserl: “via dalle cose stesse”. Esso definisce una filosofia che non vuole essere scientifica, ma congetturale. Un viaggio che non mira all'evidenza della conoscenza, ma prende le mosse da una effettiva e insuperabile vaghezza dei contorni delle cose. Il pensiero debole si ripara dalla luce eccessiva e non si sente sedotto dall'appello alla visione chiara e distinta.

Ora, è vero che io stesso ricordo una serie di aneddoti che confermano questa tendenza. Un giorno Gianni Vattimo, poiché si discuteva dell'apertura democratica della liturgia post-conciliare, mi motivò la sua preferenza estetica (e quindi, secondo la tradizione torinese, teoretica) per la Messa in latino dicendomi che lui non si sognava neanche di voler comprendere tutto. E la fuga dalla luce eccessiva del meriggio – quando le ombre delle cose coincidono con le cose stesse – era davvero praticata, nell'appartamento del grattacielo di piazza Castello, nel quale gli scuri coprivano sempre le finestre. Ci si apriva al panorama, al *panóptikon*, solo al tramonto. Si poteva constatare

una preferenza per la mezza luce e per le mezze verità. Tuttavia, in mezzo a questi ricordi, vorrei riportare il problema della chiarezza del dato alla questione del dare. Vorrei cioè riferirmi non già alla percezione delle cose date, ma al come del loro darsi, e su questo piano – che è sia neokantiano, sia fenomenologico – porre le mie domande. È un piano sul quale si può evitare la contrapposizione tra le parole e le cose, e si possono poi anche affrontare altre obiezioni al pensiero debole – più scadenti. È quel piano che permette di essere giusti con un pensiero che si è prestato allo slogan con divertita fiducia, ma che ha anche pagato un prezzo alla velocità della comunicazione mediatica – ad esempio, nella inconsistente accusa di relativismo. E l'unico modo di essere giusti, tra cielo e terra, tra le cose spirituali e quelle materiali, tra le parole e le cose, è cercare di ringraziare, come si fa per un dono.

Effettivamente, noi che studiavamo Heidegger a Torino non seguivamo il percorso fenomenologico, quando leggevamo *Essere e tempo*. La questione dell'essere era per noi di provenienza esistenzialistica, e si ricollegava ai problemi trattati da Pareyson, circa le obiezioni di Kierkegaard, Feuerbach e dell'ultimo Schelling alla autosufficienza idealistica della coscienza. L'essere era quindi l'essere dell'esistenza finita, che in Pareyson veniva poi posta al cospetto della libertà. La temporalità, a sua volta, per noi introduceva il problema dell'effettività, del trovarsi già sempre in una situazione effettiva, quale veniva descritto in modo esauriente dalla nozione di circolo ermeneutico. Il circolo significava un'immanenza continua. L'ermeneutica del circolo, mentre metteva in discussione la contrapposizione del soggetto all'oggetto, e con essa un'idea di conoscenza come rispecchiamento del mondo nella mente, ci permetteva di giungere a risultati affini a quelli della fenomenologia, circa una terza via tra idealismo e realismo. L'ermeneutica del circolo era immanente e continua come l'idealismo, ed effettiva come il realismo. Ed evitava, intanto, quella che ci pareva la pedanteria fenomenologica *distintiva*, dello sguardo chiaro e distinto.

Tanto la fenomenologia quanto l'idealismo torinese della realizzazione finita cercavano di tenere insieme l'attiva iniziativa del pensiero e l'incontro col puro esistente. Certo, Pareyson aveva composto l'iniziativa del pensiero con la datità dell'oggetto secondo un rapporto di tensione, che nella fenomenologia di Husserl veniva in fondo reso più confortevole attraverso una riflessione sulla coscienza. In Pareyson quel rapporto di tensione raccoglieva l'eredità di Augusto Guzzo circa la difficile composizione dell'idealismo (l'iniziativa) col cristianesimo (il dato rivelato). L'iniziativa del pensiero, per quella generazione di pensatori, era stata la cifra dell'attualismo di Giovanni Gentile. Il pensiero era lì chiamato a un costante superamento del dato, e solo in questo movimento poteva raggiungere l'universalità e la comunità degli

spiriti. Il cristianesimo, allora, alla scuola torinese era parso costituire l'elemento di resistenza a questa legge del superamento, proprio contro la dittatura dello storicismo. Il cristianesimo era il *dato* che interrompeva la trama hegeliana della comunità degli spiriti. A partire dalla paternità spirituale di Piero Martinetti, la lotta per la libertà si era configurata, innanzitutto in Augusto Del Noce, come lotta per la de-cisione della continuità, per l'interruzione del progressivo cammino dell'Occidente verso l'immanentismo dell'atto puro. Il cristianesimo non doveva essere superato.

Questo era il dato da cui partiva anche Pareyson. La composizione dell'iniziativa con la datità significava per lui interrogare la filosofia – e in primis l'idealismo – a partire dal cristianesimo. E, rispetto alla affine ma diversissima composizione fenomenologica, era un'interrogazione piena di tensione teologico-esistenziale, che poneva l'urgenza della scelta pro o contro il cristianesimo. L'esistenza è la scelta rischiosa di realizzare una possibilità. Così si fermava il processo della continua insorgenza di una iniziativa sempre possibile: chiamando alla serietà dell'esistenza che deve decidersi¹ – e Pareyson, per chi l'ha conosciuto, era la personificazione di quella severità. Bisognava introdurre l'istanza della realizzazione della possibilità, secondo il carattere rischioso di una scelta. La possibilità non è mai una pura eventualità, neutrale circa il suo esito positivo o negativo. Un'esistenza che si lasciava guidare dal criterio della pura eventualità l'aveva teorizzata Abbagnano, quando aveva proposto, per la conoscenza e per l'azione, il criterio della scelta che non rende se stessa impossibile nel futuro. E a Pareyson questa era parsa una «desolante neutralità dell'empirismo» neopragmatistico,² che non osava guardare in faccia l'abisso della scelta e la sua ambiguità tragica, tra la realizzazione e il fallimento. Ciò che interrompe la continua insorgenza di iniziative, per definizione sempre possibili, è l'esistenza decisa, che realizza *una* possibilità. E il cristianesimo, anzi la scelta pro o contro il cristianesimo, è il modello di ogni realizzazione rischiosa della libertà.

Nella filosofia ermeneutica che usavamo per leggere *Essere e tempo*, questa tensione tra l'iniziativa e la datità – che fosse teologico-esistenziale, o fenomenologica – era scomparsa. Mentre Pareyson e Del Noce partivano da un presupposto anti-hegeliano di ascendenza martinettiana, Vattimo leggeva *Essere e tempo* a partire da *Verità e metodo*, cioè accettando lo hegelismo di Ga-

¹ Il tema della realizzazione della scelta in Pareyson è in parte debitore di Pietro Chiodi. Su questo tema, e sulla relazione di Pareyson col pensiero di Guzzo e Del Noce, mi permetto di rimandare a L. Bagetto, *Il pensiero della possibilità. La filosofia torinese come storia della filosofia*, Torino, Paravia, 1995, pp. 88-107 e pp. 128 ss.

² L. Pareyson, *Rettifiche sull'esistenzialismo*, in Id., *Esistenza e persona*, Genova, il melangolo, 1985?, p.265.

damer. Questo significava che l'idealismo e il cristianesimo non si opponevano più, come nella consolidata tradizione torinese, ma si ponevano in continuità. Pareyson non voleva pensare la continuità: il cristianesimo è interruzione e realizzazione della possibilità in una scelta. Per Vattimo invece il cristianesimo è una forma di spiritualizzazione della realtà, secondo la lezione di Hegel e di Dilthey; la sua secolarizzazione e il suo inveramento nella filosofia possono ancora portare molti frutti, se ci si libera degli assolutismi dello spirito e ci si apre al liberante legame con la storia dello spirito oggettivo.

L'iniziativa del pensiero e la datità del cristianesimo, nel suo carattere rivelato, non si opponevano quindi più, nel pensiero debole. Usciva così di scena, per chi studiava Vattimo e quindi Heidegger, quell'interruzione di un senso unilineare e progressivo della storia che poteva essere introdotta in modo provocatorio proprio dall'evento cristiano e da una meditazione sul mistero della sofferenza. Il cristianesimo, invece di essere l'origine del progresso idealistico, era stato per Pareyson, sulla scia di Schelling, il luogo dell'insuperabilità tragica del dato reale – il luogo dell'assoluto nel particolare. Il cristianesimo di Vattimo, mediato dall'hegelismo, era immerso invece nella storia della consumazione della natura, una storia che veniva chiamata "interpretazione". Inoltre: una volta decapitato l'hegelismo del suo compimento assoluto, la storia non era solo teatro del passaggio e del superamento, ma acquistava valore rivelativo e produttivo, come luogo dell'applicazione interpretativa dell'evento cristiano. Ora era la storia come tale a divenire rivelativa. L'evento cristiano perdeva la dimensione decisiva, cioè portatrice del dono della salvezza, a vantaggio della storicità. Seguendo la traccia del pensiero debole, si era indotti a studiare Hegel piuttosto che Schelling.

Come aveva denunciato Kierkegaard, la datità della storia singolare del credente, con le sue decisioni e le sue fratture, in questa forma di idealismo cristiano tendeva a venir superata. L'hegelismo infatti spinge con forza irresistibile verso la sottrazione dei nomi propri. Ma non si trattava solo di esistenzialismo. La decisione non è un dato della vita del singolo, ma è la interruzione donata dalla salvezza. Questa è la differenza dell'essere dagli enti. La nozione di salvezza, in Hegel, perde sì il riferimento alla realtà individuale, anzi consiste nella *negazione* della realtà individuale. La salvezza è negazione. Ma la salvezza viene intesa in questo modo perché viene interpretata nei termini di un dato anziché di un dare – di un donare. Questo era quanto Heidegger cercava di argomentare – ma il pensiero debole non ci aiutava a capirlo. Nella tradizione della dialettica, il cristianesimo è un dato. Dalle sue caratteristiche di evento donato, cioè portatore di una salvezza, il cristianesimo inserito in una dialettica viene ridotto a un dato positivo. Come tale, la sua apparizione viene interpretata nei termini della negazione: dal lato soggettivo diviene il

tradizionale platonismo cristiano, viene cioè inteso come disprezzo del mondo e come un tendenziale dogmatismo; dal lato oggettivo viene inghiottito, alla stregua di ogni altro dato, nella vicenda del pensiero, che è essenzialmente la negazione di ogni essente immediato – una forma di chénosi.³

Lo spirito, al di fuori della dimensione del dono, viene necessitato alla negazione del dato. Come diceva Hegel, invano si cercherebbe di fondare l'universalità del vero sulla finitezza di Gesù come individuo storico, nella sua collocazione in uno spazio e in un tempo, nei suoi contenuti determinati. L'universalità del cristianesimo è fondata sulla morte di Gesù come individuo storico particolare, e sulla sua resurrezione nello spirito – non nella carne.⁴ L'accoglimento del contenuto dell'esperienza è insieme lo svolgersi del pensiero da se stesso, «cosicché il fatto diventa rappresentazione e immagine dell'originaria attività del pensiero».⁵ È questa la virtù del pensiero speculativo: invece di partire dal dato reale, per appiccicarvi in modo posticcio un concetto generale, esso percorre la via inversa. Il pensiero non è un commento al mondo – al contrario, il mondo è il racconto del pensiero, secondo la storia descritta dalla *Fenomenologia dello spirito*. Il mondo è rappresentazione e immagine dell'originaria attività del pensiero. Ogni attività dello spirito è una metafora di questo unico significato proprio: la storia dello spirito e la sua vicenda unilineare. L'unicità esclusiva, la proprietà e la capacità di distinguersi sono i tratti del senso definiti dal gesto signorile di negare il dato.

Qui, nella logica dialettica del porsi in rilievo, dell'*Aufheben*, va perduta la dimensione del dono, che è una dimensione propriamente mitica, di composizione dello spirito (del donatore) con la cosa (donata), come vuole la mentalità arcaica e infantile.⁶ Il pensiero del dono, cioè il mito, si libera dello schema della negazione operata dal pensiero sull'oggetto, e nega la negazione non più al modo della dialettica, ma nella direzione che verrà esplicitata dalla fenomenologia: i modi di guardare agli oggetti appartengono agli oggetti stessi, e il darsi dei fenomeni è reso possibile dalla delicatezza del nostro sguardo, cioè da quello sguardo che rispetta il modo in cui il fenomeno vuol essere guardato. Il fenomeno qui non è mai un oggetto dato in modo per così dire inerte, ma è un oggetto animato dal suo spirito, come lo è un dono.

Era una prospettiva aperta da Heidegger, sulla quale Derrida ha invitato a ritornare. Solo in questa prospettiva si sfugge alla logica del superamento

³ G.W.F. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*, in Id., *Hauptwerke in sechs Bänden*, Bd. 6, Hamburg, Meiner, 1999, § 12.

⁴ G.W.F. Hegel, *Estetica*, a c. di N.Merker, Torino, Einaudi, 1963, pp. 84 segg.; pp. 584 segg..

⁵ Idem, *Enzykl.*, §12, Aggiunta

⁶ M. Mauss, *Saggio sul dono. Forma e motivo dello scambio nelle società arcaiche*, tr. it. di F. Zannino, Torino, Einaudi, 2002.

dialettico, circa il mito religioso e l'arte – si sfugge alla necessità dell'essere passato. E solo in questa prospettiva viene posta in termini rinnovati la questione dell'origine. Heidegger sotto il titolo del dono trattava quanto Schelling indicava come mito religioso e arte – i luoghi d'origine del dono.

In Hegel arte e religione sono metafore che devono essere ricondotte al puro pensiero come al loro significato proprio, dischiuso alla fine ma già originario. L'origine in Hegel non è mai un'origine mitica, cioè un'origine nella quale realtà e rappresentazione sono con-fuse. In Hegel la genesi di tutte le forme spirituali è già decisa dal suo punto finale, cioè dalla capacità di intendere i simboli per ciò che sono, nel maturo pensiero scientifico.⁷ Il pensiero e la sua teleologia si fondano sulla capacità di distinguere le parti – il soggetto e l'oggetto, la rappresentazione e la realtà, l'intelletto e la sensibilità, la causa e l'effetto – uscendo da quella che per il pensiero è la confusione mitica. Nella prospettiva mitica l'origine è indistinta, e quindi non potrà mai essere causa. Guardare all'origine nei termini di una causa significa pensare l'origine a partire dalla fine, dal culmine dello sviluppo della storia. Non si dà, *propriamente*, una causalità mitica, cioè indistinta. Una causa mitica, cioè una causa (una rappresentazione) che sia reale e in sé esistente, è sempre impropria. Per parlare di causalità mitica bisogna interrompere, decidere, le categorie del pensiero: bisogna pensare, come ha fatto Schelling, ma anche Heidegger, e poi Derrida, il passaggio tra il pensiero e l'esistenza, e interrompere quella interruzione che il pensiero è rispetto al mondo – negare la negazione, ma evitando la dialettica.⁸ Bisogna riferirsi alle categorie non come forme del pensiero, ma come forme delle cose. Nelle sue determinazioni tradizionali, invece, la causa è inizio e fine, ed è da sempre puro pensiero, perché decide il rapporto

⁷ Non è perciò esatto dire, come fa Cassirer, che la coscienza mitico-simbolica costituisca in Hegel la genesi di tutte le forme spirituali, a partire da quelle rappresentazioni, comuni ai bambini e ai primitivi, in cui l'essenza della cosa è contenuta e presente nella parola. Cfr. E. Cassirer, *Filosofia delle forme simboliche*, vol. II, *Il pensiero mitico* (1923), tr. it. di E. Arnaud, Firenze, La Nuova Italia, 1999, *Prefazione*, p. XII. È peraltro la teleologia hegeliana del cammino verso la totale autotrasparenza dello spirito a guidare l'opera di Cassirer.

⁸ Cfr. invece E. Cassirer, *Filosofia delle forme simboliche, Il pensiero mitico*, cit., p. 67: «per il punto di vista mitico è davvero la rondine che “fa” la primavera. [...] Si è portati a credere che, una volta che due rappresentazioni si sono trovate vicine, non riescano più a rimanere separate. Se ciò è vero, ne risulta il fatto curioso che Hume, mentre in apparenza analizzava il giudizio causale della scienza, ha scoperto invece una radice di tutte le spiegazioni mitiche circa il mondo». Sul concetto di causa nella fenomenologia, la quale insegue il medesimo nesso mitico tra realtà e rappresentazione, cfr. E. Husserl, *Ricerche logiche*, a c. di G. Piana, Milano, il Saggiatore, 2001, *Prima Ricerca*, pp. 293 segg.. Lo stesso approccio “fenomenologico” alla questione del pensiero mitico è in L. Wittgenstein, *Note sul “Ramo d'oro” di Frazer*, tr. it. di S. de Waal, Milano, Adelphi, 1995. Cfr. p. 22: «La rappresentazione di un desiderio è *eo ipso* rappresentazione del suo esaudirsi. Ma la magia giunge a rappresentare un desiderio, esprime un desiderio».

tra le parti. De-cide le parti e si separa da esse, distinguendosi come struttura trascendentale e motore della negazione del sensibile da parte dello spirito.

In una prospettiva hegeliana, quindi, non si può parlare, come invece farà Cassirer, e poi Vattimo, del mito come origine di una storia di incarnazioni sempre più spiritualizzate. Se c'è spiritualizzazione, non c'è né mito, né origine, né incarnazione, ma solo una successione di precedenti. Lo spirito hegeliano è lo spirito ellenistico e neoplatonico che si libera della carne. Come aveva mostrato Schelling, lo spirito hegeliano non può comprendere il mito, il quale con la sua unità tautologica di finito e infinito, di sensibile e soprainsensibile, non si sottomette al logos, ma lo sorprende e lo stupisce, come succede con un dono. Questa è la ragione dell'aggiramento, in Hegel, della unicità particolare di Gesù il Cristo. Il simbolo di Nicea, per cui il Cristo è vero Dio e vero uomo, viene nuovamente aggirato in una forma di rinnovato monofisismo, nel quale il divino soffia davvero dappertutto, perché domina sulla carne del mondo.

Sono cose note. Ma qui ci interessano per la questione della composizione dell'iniziativa del pensiero con la datità dell'essere. Come vedremo, Vattimo aderisce alla posizione di Cassirer circa l'interpretazione filosofica del mito, invece di seguire Pareyson sui percorsi della *Filosofia della mitologia* di Schelling, e invece di seguire Heidegger sui sentieri del dono. Il pensiero debole traduce i termini del divino immanente nel criterio della storicità dei paradigmi che orientano la nostra esperienza. Si tratta, come cercherò di argomentare, di un'interpretazione neokantiana di Heidegger, attraverso Dilthey e Gadamer. Ogni nostro rapporto con il mondo è mediato da schemi culturali che ci provengono nella continuità storica, e che non sono attingibili al di fuori di essa. Io mi ero avvicinato al pensiero debole, nel 1983, per sfuggire alla decisione sollecitata da qualche presbitero, per il sacerdozio. A me era stato detto che se avessi respinto quella decisione, sarei stato nell'esistenza uno spostato. L'ontologia dell'indebolimento, col suo gioco di spostamenti di accento, di scarti laterali e di ironie, sottraeva evidenza a questa chiamata, che forse come sapeva Abramo *deve* essere violenta, ma che io cercavo di ricondurre all'interno della continuità della mia situazione effettiva.

2. Il passaggio intenzionale dal *che cosa* al *come*

L'iniziativa (la decisione) e la datità erano anche i termini del problema della fenomenologia, nella sua ricerca di una terza via tra l'idealismo e il realismo. Certo Husserl non pensava al cristianesimo – e all'inizio neanche all'idealismo. Per lui il problema dell'iniziativa del pensiero era il problema dell'aspetto psicologico dei contenuti ideali. E la datità, d'altra parte, non era soddisfat-

ta da una storia rivelativa della verità, ma dalla stabilità delle verità logiche, delle idealità eterne che sono date come vere al modo del cielo delle stelle fisse, come il teorema di Pitagora. Ora, non era il processo psicologico a decidere delle verità logiche. Non si può ricondurre la verità di una proposizione al momento psicologico che ci conduce a pensarla.⁹ E tuttavia, l'iniziativa psicologica del pensiero e la datità delle verità eterne venivano in qualche modo composte e reciprocamente contaminate nelle *Ricerche logiche*, almeno secondo l'interpretazione di Heidegger: le vie che ci conducono a vedere gli oggetti ideali appartengono a quegli oggetti stessi. Questa era l'intenzionalità. Quando si esce dall'ambito della geometria e del suo percorso dalla sensibilità alla idealizzazione, quando si pone la domanda sul senso delle sue evidenze, allora si inizia a vedere che gli oggetti in generale, verso i quali si indirizza il nostro interesse, richiedono uno specifico modo di essere guardati. Sono oggetti per così dire permalosi, e sottolineano sempre la loro dignità, per cui vi sono sguardi impertinenti ai quali essi si sottraggono. Vi sono modi di guardare i fenomeni che non ce li fanno cogliere. A vissuti diversi, corrispondono diversi modi di essere oggetto. Così, nella direzione dell'intenzionalità, si componeva per Husserl l'iniziativa del pensiero con la datità dell'essere, per rendere evidente come l'astrazione del pensiero potesse evitare di perdere l'oggetto.¹⁰

Ma Heidegger aveva ben presto declinato iniziativa e datità in modo diverso. L'iniziativa non era più l'atto del pensiero, ma l'attuazione dell'esistenza autentica. La datità non era più la stabilità delle verità eterne, ma indicava il darsi della verità. Entrambe, iniziativa e datità, interpretavano l'ambito di un'esistenza messa in movimento dalla fede, secondo la lettura che Heidegger aveva svolto delle lettere di Paolo.¹¹ Qui Heidegger aveva costruito il laboratorio per delineare la nozione di Cura (*Sorge*), che traduceva in questo contesto, certo più esistenzialistico di quello husserliano, la nozione di intenzionalità. Heidegger in quegli anni condivideva con Jaspers "l'emozione per Kierkegaard", leggeva Agostino, Tommaso e Lutero. Si trattava per lui di

⁹ Come aveva insegnato Lotze al maestro di Husserl, Carl Stumpf. Sull'influenza di Lotze su Husserl, cfr. E. Husserl, *Recensione a M. Palágyi, La polemica tra psicologisti e formalisti nella logica moderna* (1903), in E. Husserl, *Logica, psicologia e fenomenologia. Gli 'oggetti intenzionali' e altri scritti*, a c. di S. Besoli e V. De Palma, il melangolo, Genova, 1999, p. 181. Circa l'influenza di Lotze su Frege, Husserl, Windelband, Lask e Heidegger, cfr. V. Costa, *La verità del mondo. Giudizio e teoria del significato in Heidegger*, Milano, Vita e pensiero, 2003, pp. 17-23.

¹⁰ E. Husserl, *Ricerche logiche*, cit., *Prima ricerca*, p. 271.

¹¹ M. Heidegger, *Phänomenologie des religiösen Lebens, 1. Einleitung in die Phänomenologie der Religion*, hrsg. von M. Jung und Th. Regehly, in Id., *Gesamtausgabe*, Bd. LX, Frankfurt, Klostermann, 1995, tr. it. di G. Gurisatti, *Fenomenologia della vita religiosa*, a c. di F. Volpi, Milano, Adelphi, 2003.

comprendere la vita nel suo attuarsi.¹² E proprio la nozione di “attuazione” (*Vollzug*) offriva negli scritti su Paolo la prima versione della Cura.

L’attuazione componeva iniziativa e datità in modo rivoluzionario. Essa spiegava come il dato della vita religiosa non potesse essere compreso sul piano del dato oggettivo, ma solo all’interno del contesto della vita messa in movimento dalla fede. La vita religiosa è un’esperienza originaria, che trasforma l’intero approccio al mondo. Essa consiste in un’inversione assoluta, e in un volgersi deciso verso un nuovo modo di guardare le cose.¹³ Proprio perciò, non può essere oggettivata per sé. «Ciò che ha carattere di attuazione può essere esperito solo nell’attuazione stessa».¹⁴ “Vita religiosa” qui equivaleva alla conversione dello sguardo sollecitata dalla prospettiva fenomenologica. E qui, in questa conversione, non si trattava più di confidare nel mondo e nella sua rassicurante stabilità. Non si trattava più di registrare il dato del mondo là fuori attraverso l’iniziativa del pensiero qui dentro di me. I tradizionali termini del problema conoscitivo, quali erano stati messi in crisi da Hume, venivano stravolti. E proprio nell’esperienza di un cristianesimo originario Heidegger riteneva di poter rendere giustizia al problema di Kant, circa la questione della sintesi di pensiero ed esistenza.

Nell’attuazione tutto assume un aspetto nuovo, perché ci sono stati dati occhi per vedere. L’iniziativa del pensiero diventa l’iniziativa dello sguardo, che mi fa vedere ciò che altrimenti rimane nascosto. E l’esperienza del cristianesimo delle origini era proprio questa, l’aver occhi nuovi mossi da un cuore nuovo, che però facevano anche percepire l’impossibilità di render conto al mondo in modo obiettivo circa ciò che si vede nella vita nuova. Era stata l’esperienza di Paolo all’Areopago – l’esperienza del cristianesimo di fronte alla filosofia: «Ti sentiremo su questo un’altra volta» (*At 17,32*), quando avremo tempo da perdere. Perché *questo* tempo che fa conto sul mondo è perduto, e un nuovo tempo è dato, un tempo che per il mondo è perso – il tempo della nuova esistenza messa in movimento dalla fede. È questa l’attuazione. «Con ciò è connessa una gioia che giunge dallo Spirito Santo ed è incomprendibile alla vita».¹⁵

In effetti, la vita di fede offre alla fenomenologia il migliore esempio di una comprensione dall’interno. Solo chi ha una esperienza religiosa può comprendere l’esperienza religiosa, scriveva Pareyson. Il quale, giungendo alla fine a vivere religiosamente la filosofia, secondo un’esperienza religiosa

¹² M. Heidegger, *Fenomenologia della vita religiosa*, cit., p. 94.

¹³ Ivi, p.135.

¹⁴ Ivi, p.151.

¹⁵ Ivi, p.131.

intesa come cammino di scelta personale e in fondo incomunicabile,¹⁶ aggiungeva che solo chi ha una filosofia può comprendere la filosofia. Ma Heidegger, come abbiamo visto, non era guidato dalla questione esistenzialistica della scelta e della testimonianza. La sua preoccupazione era di poter mettere in luce l'ambito di tutto ciò che non può essere oggettivato secondo il tradizionale modo teoretico della filosofia: la nostra trasformazione, innanzitutto, e dietro di essa la questione del tempo. L'attuazione dell'atteggiamento di chi crede offriva la chiave per pervenire a un rapporto genuino e originario con la storia.¹⁷ *Comprendere* la temporalità significava poter gettare lo sguardo là dove la tradizione filosofica non aveva mai potuto, per via della sua costrizione all'accertamento della presenza. Era un gesto così nuovo, che si scontrava persino col linguaggio, come Heidegger avrebbe registrato durante la redazione di *Essere e tempo*. Com'è possibile maneggiare questo ossimoro della *comprensione* di ciò che non si lascia comprendere, che non si lascia rinchiudere in nessuna definizione, che oltrepassa costantemente i limiti e sfugge sempre, come il tempo?

È possibile comprendere il tempo solo nella dimensione dell'essere divenuti, *ghenethénai*, come Paolo ripete spesso nella Prima Lettera ai Tessalonicesi.¹⁸ È un'espressione originaria, cioè esplica l'esperienza originaria della trasformazione dello sguardo. Per un verso indica la novità assoluta, la decisione, l'interruzione di ogni abitudine, di ogni legalità, di ogni normalità. Siamo divenuti diversi, è una vita nuova. Abbiamo introdotto l'*éschaton* nella nostra vita, siamo stati giudicati, e la salvezza si manifesta, *apokalyptei*, nella negazione e nella catastrofe del mondo vecchio. Siamo divenuti partecipi del *donum* che è il Cristo in quanto vero Dio, *Urbild*, immagine originaria del nuovo aspetto delle cose, secondo i termini impiegati da Schleiermacher.¹⁹

¹⁶ L. Pareyson, *Dal personalismo esistenziale all'ontologia della libertà*, Introduzione alla nuova ediz. di Id., *Esistenza e persona*, Genova, il melangolo, 1986, pp. 37-38.

¹⁷ M. Heidegger, *Fenomenologia della vita religiosa*, cit., p. 167.

¹⁸ Ivi, p.133.

¹⁹ F.D.E. Schleiermacher, *Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt*, (1821-22), hrsg. von H. Peiter, vol. 1, §§ 93-95, in Id., *Kritische Gesamtausgabe*, Berlin-New York, de Gruyter, 1980, tr. it. di S. Sorrentino, *La dottrina della fede, esposta sistematicamente secondo i principi fondamentali della chiesa evangelica*, Brescia, Paideia, 1981, vol. 1, §§ 93-94. Sulle nozioni di *donum* ed *exemplum* nella teologia sistematica protestante del XX secolo, cfr. gli appunti del corso tenuto da Bonhoeffer a Berlino nel semestre invernale del 1931-32, in *Gesammelte Schriften*, München, Kaiser, vol. 5, 1974, p. 181 ss., tr. it. a c. di M.C. Laurenzi, *Gli scritti (1928-1944)*, Brescia, Queriniana, 1979, pp. 185-232, in partic. a p. 211: «La dottrina della giustificazione è in collegamento diretto alla cristologia. Nella terminologia di Lutero, Cristo va compreso come *donum* e come *exemplum*, e il primo carattere prevale assolutamente. Successivamente l'accento si è spostato. Cristo si è trasformato sempre più nel maestro divino, che ci chiama all'imitazione [...]. Ma a questo punto è risultato impossibile capire la giustificazione. Nella dottrina della giustificazione si tratta della fine della legge e dell'etica».

Ma *essere divenuti*, come metamorfosi di un accadere personale, indica anche la continuità normale all'interno della vita nuova. Tutto viene radicalmente trasformato, eppure tutto rimane invariato. È la dimensione dell'ὥς μή. L'annuncio rimane prosaico: non cambia i termini della continuità della vita. Siamo totalmente diversi, pur restando anche gli stessi di allora, prima della conversione dello sguardo. Questo è il senso del "Vegliate e state sobri". Il cristianesimo non conosce lo stato di rapimento della conoscenza ermetica, che nega l'effettività quotidiana.²⁰ Insieme alla non-disponibilità della salvezza e inscindibilmente da essa, il cristianesimo apre la dimensione continua e prosaica di ciò di cui si può avere conoscenza – la dimensione del dato. Essa introduce il problema del rapporto di continuità tra l'uomo vecchio e l'uomo nuovo, e quindi la questione della concretezza storica dell'annuncio: la sua capacità di interpretare il tempo, e di parlare a chi non crede. In una parola, la continuità della rivelazione introduce la questione dell'umanità di Gesù vero uomo, della possibilità di avere conoscenza in modo semplicemente umano di un individuo a cui si tende, col quale porsi in un rapporto di imitazione, come *exemplum*. Perché la sua divinità non è proseguibile né dicibile, e neanche la si può diffondere, ma si può dire, proseguire e diffondere il suo aspetto storico determinato.

Schleiermacher aveva fondato lo statuto ancipite dell'ermeneutica, tra continuità e frattura rispetto all'*interpretandum*, proprio sulla cristologia, nel paragrafo 93 della *Glaubenslehre*. La natura divina e quella umana, il Cristo vero Dio e Gesù vero uomo, il *donum* e l'*exemplum*, l'*Urbild* e il *Vorbild* offrivano la matrice per l'interpretazione tecnica e l'interpretazione grammaticale.

L'interpretazione tecnica comprende il testo in virtù di un gesto di divinazione dell'autore. Si comprende il testo grazie al fatto che scopriamo una congenialità con l'autore, la quale ci fa cogliere la cifra del suo animo e della sua ispirazione. E la divinazione è un *donum*, che come tale è impossibile spiegare con le parole di tutti i giorni, ed è anche impossibile da imitare. È un non so che in virtù del quale compiamo un salto al di fuori di ogni continuità di modelli. È una divinazione perché sale a questo livello di decisione.

L'interpretazione grammaticale cerca invece vie di approccio al testo che siano fondate sul *discursus* filologico continuo e immanente intorno al dato attraverso i rimandi della tradizione, tra le sue diverse *auctoritates*. Le quali, attraverso il vaglio della tradizione e della sua storia degli effetti, offrono strutture di orientamento e indicazioni di saggezza esemplari, come accade quando l'esperienza delle generazioni ha la possibilità di sedimentarsi e di costituirsi in patrimonio.²¹

²⁰ M. Heidegger, *Fenomenologia della vita religiosa*, cit., p.167.

²¹ Sulle strutture dell'orientamento secondo il *discursus* della tradizione, cfr. W. Benjamin, *Il*

Anche qui, nell'interpretazione heideggeriana delle lettere di Paolo, ritroviamo il simbolo di Nicea. Il dato esemplare di Gesù di Nazareth si compone con il dono della vita nuova – il dono della Rivelazione. Il *dato* presente nell'essere divenuti – presente nel passato – è ricompreso nel *dono* della vita nuova. Gesù è il Cristo solo agli occhi di chi vive la vita nuova. È il donare a decidere il dato, come è lo sguardo a decidere ciò che è visto – come è il Cristo a decidere di Gesù.

Ma in che senso l'ente è deciso? Nel senso dell'idealismo? L'ente è deciso dalla rappresentazione? La finitezza sensibile è destinata a essere negata dallo spirito? Qual è il rapporto tra la singola cosa data e l'intuizione dell'universale?

È una questione che mostra un singolare parallelismo nella teologia e nella fenomenologia, sotto il segno dell'intuizione categoriale. Essa muove dal comune assunto che la verità non è qualcosa che si studia tematicamente, ma è qualcosa in cui si vive.²² Questo significa che nella vita e nella percezione quotidiane si incontra non già innanzitutto l'oggetto, ma una struttura di rivelazione: ciò che mi rivela l'oggetto. Il fatto che ciascuna cosa mi si dia sempre in un determinato adombramento, cioè sotto un particolare aspetto, e mai davvero in pienezza, ci suggerisce che noi non siamo primariamente destinati alla presenza sensibile della cosa, ma incontriamo strutture di riferimento e di orientamento. Questo non significa che noi conosciamo solo in virtù di una costruzione mentale, come voleva il neokantismo. Heidegger ha sottolineato, contro Rickert, che la verità non sta nel giudizio, inteso come un'attività della mente che mette in ordine il disordine delle rappresentazioni. La verità sta già nella semplice rappresentazione, nel semplice percepire, nel semplice presentarsi di qualcosa alla mente (o al desiderio, o all'affetto). Ogni singola fase della percezione è in se stessa una piena percezione della cosa. «Ciò significa che il continuum della serie delle percezioni non è fondato a posteriori attraverso una sintesi che lo segue».²³ L'unità, la sintesi, non è a posteriori, ma a priori. La categoria è già data nell'esperienza. «L'unità di

narratore. Considerazioni sull'opera di Nicola Leskov, in Id., *Angelus Novus*, a c. di R. Solmi, Torino, Einaudi, pp. 250-274. La nozione di costellazione in Benjamin è da intendere come una nuova, antichissima, struttura di orientamento. Cfr. W. Benjamin, *Il dramma barocco tedesco*, tr. it. di E. Filippini, Torino, Einaudi, 1980, *Premessa gnoseologica*. Sulle strutture dell'orientamento in una prospettiva nuova e antica, come categorie decisive che non stanno nella mente ma si incontrano nell'essere, cfr. anche M. Heidegger, *Prolegomeni alla storia del concetto di tempo* (corso tenuto a Marburg nel semestre estivo del 1925), ed. it. a c. di R. Cristin e A. Marini, Genova, il melangolo, 1999, in partic. p. 78.

²² M. Heidegger, *Prolegomeni alla storia del concetto di tempo*, cit., p. 66. K. Barth, *Fides quaerens intellectum. La prova dell'esistenza di Dio secondo Anselmo*, in Id., *Filosofia e rivelazione*, a c. di V. Vinay, Milano, Silva, 1965, pp. 48; 55; 75-77.

²³ M. Heidegger, *Prolegomeni*, p. 76.

un viale, di uno stormo, di un volo di anatre selvatiche non si fonda su di un precedente atto di enumerazione, ma è unità intuitiva che dona semplicemente il tutto». ²⁴ Questa unità intuitiva ci dice che noi non percepiamo semplicemente le cose. Nell'enunciato di percezione c'è un'eccedenza, che viene esperita ma non colta. ²⁵ Questa è l'intuizione categoriale. Il reale ci viene incontro solo grazie a delle forme, delle categorie, che costituiscono l'esperienza e le sono anche immanenti.

Vediamo qui all'opera la medesima coppia concettuale impiegata da Schleiermacher, secondo un platonismo dell'intuizione originaria (dell'*Urbild*) che Heidegger riconosce presente nella fenomenologia e che precede, anche in essa, la base esemplare (il *Vorbild*). ²⁶ L'apriori è un carattere dell'essere dell'ente e non dell'ente stesso. *Ad esempio*, quando vedo una casa e dico "questa è una casa", non vedo innanzitutto la casa nella sua singolarità. La casa in generale, cioè il carattere universale, in una certa misura chiarisce l'elemento particolare, cioè la singola casa data, che costituisce "la base esemplare che dà qualcosa". ²⁷ La categoria qui viene esperita ma non colta, è appunto qualcosa che non è dato tematicamente, ma qualcosa in cui si vive; è quel senso che è dato nella struttura del pre-, come orizzonte e sfondo che non viene tematicamente in luce. L'intuizione concreta (l'*exemplum*) è sempre determinata in questo senso categoriale di una intuizione non sensibile. Come un sole che fa vedere senza lasciarsi guardare esso stesso. ²⁸

Ma questo è solo l'inizio del problema, intorno a cui si affaticherà *Essere e tempo*. Che rapporto c'è tra il *donum* e l'*exemplum*? Tra il campo fenomenologico e il campo di partenza? Tra i vissuti puri e i vissuti reali? In termini teo-

²⁴ Ivi, p. 83.

²⁵ Ivi, p. 65.

²⁶ Ivi, p. 94: «Alla fine della lezione diventerà evidente che proprio la scoperta dell'apriori si trova in connessione, ovvero è autenticamente identica, alla scoperta del concetto dell'essere in Parmenide o in Platone, e che facendo attenzione al dominio di questo determinato concetto dell'essere anche all'interno della fenomenologia, l'apriori sta nel suo orizzonte, al punto che si è parlato con una certa ragione di platonismo nella fenomenologia. La triplice esposizione dell'apriori; *primo*: la sua portata universale e l'indifferenza alla soggettività, *secondo*: il tipo di accesso ad esso (semplice coglimento, intuizione originaria), e *terzo*: preparazione della definizione della struttura dell'apriori come un carattere dell'essere dell'ente e non dell'ente stesso, ci ha dischiuso il senso originario dell'apriori».

²⁷ Ivi, p. 85.

²⁸ J. Derrida, *La mitologia bianca*, in Id., *Margini. Della filosofia*, tr. it. a c. di M. Iofrida, Torino, Einaudi, 1997, p. 324: «il sole sensibile è sempre impropriamente conosciuto». Cfr. *supra*, nota 8, sulla causalità mitica. Derrida però nega l'*apophainesthai* del logos – il far vedere, la fenomenologia. Il logos dell'*Urbild* e del *Vorbild*, invece, è guidato dal desiderio di vedere, che anima anche il toccare, e dalla persuasione che l'atto di significare qualcosa non porti di per sé direttamente a un oggetto (J. Derrida, *La mitologia bianca*, p. 303), perché il far vedere è un'operazione fenomenologica che è fondata sulla vita e sull'attuazione, e che richiede occhi per vedere.

logici, tra l'uomo nuovo e l'uomo vecchio? La coscienza è unita alla natura, ma contemporaneamente è separata da essa mediante una frattura assoluta.²⁹

3. I Vangeli e Paolo. Il dono del Messia

Sembrano domande tendenzialmente cattoliche, per la fiducia nel mostrarsi del naturale e per il rifuggire da uno spirito invisibile. Ma sono domande semplicemente teologico-filosofiche, se vale quella centralità di Schleiermacher e del suo platonismo cristiano per il compito della comprensione dei vissuti. Un compito che era passato a Dilthey, e attraverso di lui, e con il contributo di Emil Lask, a Heidegger. Se le categorie non sono le forme del pensiero, ma le forme delle cose, se cioè la materia della nostra esperienza non è una confusa massa di impressioni sensibili messe in ordine dalla nostra attività mentale, ma si presenta già dotata di una forma immanente, allora la composizione di intuizioni e concetti si pone in una prospettiva nuova, forse già intravista da Kant.³⁰ Non più cartesiana, ma orientata allo sporgersi del pensiero sull'esistenza. Nella teologia, non già attraverso l'appello al riconoscimento che il Gesù storico è, *in verità*, il Cristo,³¹ ma attraverso l'annuncio che il Cristo, la categoria, sta nella fattualità più oscura, come Gesù di Nazareth.

Era il tema di un teologo della crisi, luterano, come Bonhoeffer. A molti il suo interesse per la comunità effettiva, e poi per l'universalità *katholiké* della chiesa fedele alla terra, sembrava di impronta cattolica. Ma la sua opera riecheggia i grandi interrogativi degli anni di Weimar, circa il rapporto tra la decisione – per il nuovo, per una nuova vita, un nuovo rapporto con le persone e le cose – e l'effettività storica, dopo il disastro della Germania. Come lasciamo accadere l'appello nella situazione storica attuale? Come attingeremo il comandamento concreto, come sapeva fare Lutero, che scriveva le sue meditazioni sulla Grazia e il libero arbitrio, e contemporaneamente un trattato sull'usura?³² Come proclamiamo l'annuncio con il linguaggio della continuità storica? Come riconciliamo il *donum* della fede, inteso come *presente*, cioè dono e puntualità, con il concreto e storico *exemplum*?

²⁹ M. Heidegger, *Prolegomeni alla storia del concetto di tempo*, cit., p. 123.

³⁰ E. Lask, *Die Logik der Philosophie und die Kategorienlehre* (1911), Jena, D.Schleglmann Reprintverlag, 2003, p. 23; *Die Logik der Seinskategorien*, e p. 25; *Kants Kopernikanische Tat*.

³¹ Sul riconoscimento "che Gesù è il Cristo" cfr. C.Schmitt, *Scritti su Thomas Hobbes*, a c. di C. Galli, Milano, Giuffrè, 1986, pp. 159-188. Ma la crocifissione è la negazione del riconoscimento. Cfr. *Mt 27,46*; *Mt 25, 42*. Il riconoscimento del Cristo è sottoposto a una *disciplina arcani*: cfr. D. Bonhoeffer, *Resistenza e resa, Lettere e scritti dal carcere*, tr. it. di A. Gallas, Cinisello Balsamo, Paoline, 1988, lettera del 30 aprile 1944, pp. 349-350; e J.-L. Nancy, *Noli me tangere. Saggio sul levarsi del corpo*, tr. it. di F. Brioschi, Torino, Bollati Boringhieri, 2005.

³² D. Bonhoeffer, *Gesammelte Schriften*, Bd. 5, cit., p. 227, tr. it. *Gli scritti (1928-1944)*, cit., p. 232.

Negli stessi anni, due allievi di Heidegger come Hannah Arendt e Hans Jonas iniziavano a sviluppare i medesimi interrogativi posti dalla prospettiva fenomenologica dell'attuazione. La verità del nostro essere non è decisa sempre di nuovo dalla puntualità soggettiva della Grazia, o dal *donum* della conversione fenomenologica dello sguardo: ciò che noi siamo, da quando *siamo divenuti* insieme a Paolo degli esseri attuanti, dev'essere esemplificato nella continuità. Siamo nella continuità a partire dalla decisione della vita nuova. Non è quindi la ripetizione dell'esempio a costruire l'universale, ma è l'universale a dare l'esempio. Questo fa di noi degli esseri *in avvento*, che non confidano più nel mondo né si attendono *qualcosa* da esso – neanche la venuta del Messia.³³ Degli esseri che non sono più dominati dalla Legge dell'*appetitus*, che tende all'oggetto e si nutre del mondo per raggiungere la meta.

Allora, in che modo l'universale dà l'esempio? Qual è la relazione tra l'amore di Dio e l'amore per il mondo? Quale il fondamento della decisione? Quale lo spazio della coscienza finita nel guidare la volontà nuova? Quale il rapporto tra l'uomo vecchio e l'uomo nuovo, se prima della Legge, come dice Paolo (*Rm* 7, 7-25) non avevo coscienza del peccato? La coscienza, nella quale l'uomo nuovo (la coscienza della Legge) e l'uomo vecchio (la coscienza del peccato) si scontrano come Giacobbe con l'Angelo senza potersi dividere, non è sempre *buona* coscienza, cioè ipocrita? Non cerca forse sempre di comprarsi il paradiso economicamente?³⁴

Hannah Arendt aveva sviluppato il tema paolino dell'*agápe* e le tematiche legate alla natalità proprio per preservare la consistenza del mondo e del

³³ M. Heidegger, *Fenomenologia della vita religiosa*, cit., p. 143: «A tutta prima si potrebbe pensare che il comportamento fondamentale nei confronti della *parousía* sia un attendere e che la speranza (*elpís*) cristiana ne sia un caso speciale. Questo però è falsissimo! [...] La struttura della speranza cristiana, che in verità è il senso del riferimento nei confronti della *parousía*, è radicalmente diversa da ogni attesa. [...] Paolo non dice: "In tale giorno il Signore ritornerà", e nemmeno: "Non so quando Egli ritornerà", bensì: "Voi sapete in tutta certezza..." [...] Deve trattarsi di un sapere peculiare, poiché Paolo rinvia i Tessalonicesi a se stessi e al sapere che hanno in quanto divenuti. Da questo genere di risposta emerge che la decisione in merito alla "questione" dipende dalla loro propria vita».

³⁴ H. Arendt, *Il concetto di amore in Agostino* (1929), tr.it.di L.Boella, Milano, SE, 1992. H. Jonas, *L'abisso della volontà. Meditazioni filosofiche sul settimo capitolo della Lettera ai Romani di Paolo*, in Id., *Dalla fede antica all'uomo tecnologico. Saggi filosofici*, tr. it. di G. Bettini, a c. di A. Dal Lago, Bologna, Il Mulino, 1991, pp. 465-481. Jonas, in questo testo pubblicato nel 1964, dichiara di aver condotto su questo tema dell'epistola ai Romani una meditazione protrattasi «per molti decenni», e fa riferimento a un suo studio del 1930, H. Jonas, *Augustin und das paulinische Freiheitsproblem*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht. Su questi problemi mi riferisco agli studi di G. Garelli, *Il cosmo dell'ingiustizia. Fine della teleologia e fini della responsabilità*, Genova, il melangolo, 2005, cap. II: *La Legge contro la Legge. San Paolo, Kant, Jonas*; e di L. Savarino, *Heidegger e il cristianesimo. 1916-1927*, Napoli, Liguori, 2001, in particolare l'Appendice: *L'influenza dell'interpretazione del cristianesimo. Hannah Arendt e Hans Jonas*, pp. 137-156. Sul tema del paradiso comprato economicamente, secondo l'espressione di Baudelaire, cfr. J. Derrida, *Donare il tempo. La moneta falsa*, tr. it. di G. Berto, Milano, Cortina, 1996.

prossimo da una sempre risorgente *epoché* fenomenologica, intesa come una negazione – una mortalità – tradizionale. Si può qui vedere che Arendt e Jonas, insieme alla questione dell'intersoggettività, ponevano l'istanza di un rapporto con *Sein und Zeit* e col loro maestro che non fosse di tradizionale negazione e fagocitazione. Tuttavia l'interrogativo circa il rapporto tra il campo fenomenologico e il campo di partenza della percezione quotidiana era stato posto acutamente da Heidegger stesso:

Com'è in generale possibile che [...] la coscienza pura, che dev'essere separata [...], si unifichi al tempo stesso con la realtà nell'unità di un uomo reale? [...] Com'è possibile che i vissuti costituiscano una regione dell'essere assoluta e pura e nello stesso tempo si verificchino nella trascendenza del mondo?³⁵

Possiamo considerare questa domanda come una variazione sul tema di Nicea. Bisogna quindi indagare la direzione del rapporto tra la continuità e la discontinuità – tra l'*exemplum* e il *donum* – nella genesi della filosofia heideggeriana. Nel 1920, cinque anni prima delle formulazioni che ho appena citato, Heidegger aveva distinto questi due piani dell'*Urbild* e del *Vorbild* in riferimento a Paolo e ai Vangeli:

Dobbiamo distinguere tra l'annuncio dei sinottici e quello di Paolo. Nei Vangeli sinottici Gesù annuncia il Regno di Dio, *he basileia tou theou* (Lc 16,16). Nell'annuncio paolino l'oggetto effettivo della predicazione è già Gesù stesso in quanto Messia. Cfr. 1 Cor 15, 1-II.³⁶

³⁵ M. Heidegger, *Prolegomeni alla storia del concetto di tempo*, cit., p.127. Com'è noto, questa è la domanda inaugurale di Derrida ne *La voce e il fenomeno*.

³⁶ M. Heidegger, *Fenomenologia della vita religiosa*, cit., p. 158. Cfr. anche a p. 108: «Gal 1,12 [Gal 1,11-12: Vi dichiaro dunque, fratelli, che il vangelo da me annunziato non è modellato sull'uomo; infatti io non l'ho ricevuto né l'ho imparato da uomini, ma per rivelazione di Gesù Cristo]: Paolo vuol dire inoltre di essere giunto al cristianesimo grazie a un'esperienza originaria, non attraverso una tradizione storica. A ciò si lega una controversa teoria, discussa nella teologia protestante, secondo cui Paolo non avrebbe avuto una coscienza storica di Gesù di Nazareth, ma avrebbe fondato una sua nuova religione cristiana, un nuovo protocristianesimo destinato a dominare il futuro: la religione paolina, non la religione di Gesù. Non c'è bisogno quindi di tornare a un Gesù storico. La vita di Gesù è del tutto indifferente». L'attuazione di Paolo apre la questione dell'evento dell'essere. Anche Carl Schmitt riconosce in Paolo l'origine della legittimità carismatica, e si preoccupa di trasformare il carisma della testimonianza in un carisma sacerdotale dell'ufficio e dell'istituzione della successione apostolica, per evitare che l'immediatezza del carisma si trasformi "in una irrazionalità in sé stessa distruttiva" (C. Schmitt, *Teologia politica II. La leggenda della liquidazione di ogni teologia politica* (1970), a c. di A. Caracciolo, Milano, Giuffrè, 1992, p. 84). Mi rendo conto che in questo modo nessuno appare più nazista, ma il decisionismo cattolico-istituzionale di Schmitt, proprio in relazione al problema della dittatura, si mostra qui sorprendentemente affine al carattere istituzionale della differenza in Derrida.

I Vangeli, in questa prospettiva, sono posti sul piano dell'interpretazione grammaticale, cioè sul piano esemplare di un rapporto storico tra il dato e le sue interpretazioni, nel quale l'oggetto, invece di essere vissuto, è posto davanti agli occhi di una considerazione teoretica. Così, nei Vangeli Gesù è un dato esemplare che viene descritto per così dire dal di fuori, e lo stesso Regno di Dio è considerato alla stregua di una rappresentazione, di un oggetto di speculazione. I Vangeli sinottici non attuano il *come* decisivo dello sguardo sul mondo, ma descrivono Gesù, che descrive il Regno.

Paolo, invece, ci mostra una comprensione nella contemporaneità: attua il pensiero come vissuto, mostra la vita nuova nel suo svolgersi, e il *donum* nel suo essere accolto. *Questa* è la divinità del Cristo, «Gesù stesso in quanto Messia».

È forse qui il punto nel quale Heidegger perde la coordinazione tra l'*intentione* e l'*intentionum*, tra il modo di dirigersi verso un ente e questo ente in quanto accoglie in sé le vie che conducono a esso. Per la preferenza accordata a Paolo rispetto ai Vangeli, Heidegger rischia di perdere la direzione di un *donum*, di un darsi del fenomeno, come apertura sempre incarnata in un percepito particolare. Perdendo questa composizione di *Urbild* e *Vorbild*, si apre allora per Heidegger la strada verso un'altra forma di immanenza, perché invece di porre la domanda fenomenologica sull'essere dell'*intentionum*, Heidegger pone la questione dell'essere della coscienza, cioè di quell'ente la cui essenza è l'esistenza. Invece di porre la questione dell'apertura del dono, Heidegger inizia, in *Essere e tempo*, a indagare la coscienza intenzionale nel suo essere. Come aveva osservato Bonhoeffer, lì veniva meno l'alterità donante del Salvatore. Saranno i problemi del periodo successivo a *Sein und Zeit*.³⁷

³⁷ La totalità dei rimandi è costituita dalla loro sommatoria, oppure precede e costituisce i rimandi? I rimandi, di per sé, non costruiscono forse abitudini induttive? In che cosa si distingue Heidegger dal pragmatismo, se non per la precedenza dell'apertura, cioè del *donum*? Per il pragmatismo, il pensiero è un'azione che produce abiti di azione. Per il primo Heidegger, i pensieri sono possibilità di azione (V. Costa, *La verità del mondo*, cit., p. 228 ss.). Evoco questa questione perché dietro all'interpretazione del rapporto di Heidegger con il pragmatismo si cela la vicinanza di Vattimo a Rorty. Come nota Costa, nella prospettiva heideggeriana per comprendere il significato di qualcosa non è necessario aver acquisito un'abitudine, ma essere in un mondo in cui un ente può essere compreso. Il significato non emerge con la formazione dell'abitudine. L'abitudine rimanda al soggetto psicologico, mentre la possibilità d'azione rimanda a una idealità di cui lo strumento è una concretizzazione empirica. (V. Costa, *Esperire e parlare. Interpretazione di Heidegger*, Milano, Jaca Book, 2006, pp. 24-27). L'Esserci si rapporta a significati, che poi si esemplificano in strumenti per manifestarli. Ciò che è da pensare sono i significati nel loro darsi. Invece in *Sein und Zeit* Heidegger non ha il coraggio di abbandonare ogni sicurezza dell'abitudine. Vuole bensì sottrarsi al primato dell'enunciato, cioè all'idea che l'ordine delle cose sia portato dal giudizio, ma assume come filo conduttore della ricerca il modo di darsi della cosa all'Esserci, come per trovare un punto di riferimento. L'apertura di un mondo, quindi, rimane ancorata a un certo tipo di oggetti – gli oggetti d'uso – e non viene pensata, ancora, nella sua struttura originaria e libera (V. Costa, *La verità del mondo*, cit., p. 242).

«Perciò dobbiamo affermare schiettamente: cosa significhi la coappartenenza fra *intantum* e *intentio*, è oscuro. Come l'essere-inteso di un ente si rapporti a questo ente stesso, rimane enigmatico».³⁸

4. La negazione della decisione

Al di là delle incertezze di Heidegger, il contributo della sua fenomenologia – rispetto alla lotta tra cielo e terra, tra la signoria dei concetti e la servitù dei fatti, che si ribellano alla sottomissione – consiste nel mostrare che la rivelazione non è un dato, ma è un dare, e che la tradizione dell'*Urbild* – non solo rispetto a ciò che viene dopo, cioè il cristianesimo, ma anche rispetto a ciò che viene prima, cioè il platonismo e l'infinito gioco di rimandi che lo costituisce – non è una tradizione puramente storica: è un dono. Nell'orizzonte della fenomenologia heideggeriana del cristianesimo, questo significa: ciò che è da pensare, è il dono della rivelazione. L'ermeneutica della continuità assoluta delineata da Vattimo non perde innanzitutto i dati della conoscenza – come le viene rimproverato –, ma perde la sorpresa decisiva del dare, del donare. L'ontologia del declino, per aver trascurato la fenomenologia, o lo stupore della ragione, è rimasta al livello modernistico dell'*exemplum*, lasciando cadere il *donum*.

E il richiamo al modernismo è in Vattimo esplicito, proprio in riferimento ai corsi di Heidegger del 1920 sulla *Fenomenologia della vita religiosa*.³⁹ L'ontologia dell'indebolimento interpreta se stessa come un'attuazione della tradizione sotto il segno della storicità. Recuperare l'esperienza del cristianesimo delle origini significa evitare un cristianesimo che voglia farsi teoria, cioè descrizione di una struttura vera della realtà a partire da uno sguardo dall'esterno (I31). Il cristianesimo non è conoscenza di essenze, e quindi non deve tributare una eccessiva attenzione ai contenuti "teorici" e descrittivi della rivelazione biblica (I38). Il compito, già affrontato dal modernismo, è di pensare una fede senza "contenuti" dogmatici, senza una teologia come scienza (I39) e senza una interruzione della continuità dell'esperienza.

Il cristianesimo, in questa prospettiva, trasmette l'insegnamento di una salvezza essenzialmente storica. «La nuova vitalità del cristianesimo [...] può essere solo una riscoperta del cristianesimo come Occidente, e niente altro» (80, corsivo mio). Questa esclusione dell'altro va seguita con attenzione.

L'universalità del cristianesimo è da riconoscere là dove esso indica verso

³⁸ M. Heidegger, *Prolegomeni alla storia del concetto di tempo*, cit., p. 60.

³⁹ G. Vattimo, *Dopo la cristianità. Per un cristianesimo non religioso*, Milano, Garzanti, 2002, p.138. Nel seguito, i numeri tra parentesi si riferiscono a questo testo.

la dissoluzione della trascendenza nella continuità storica abbracciata dall'incarnazione (41), nell'asse orizzontale della croce (31). E la continuità storica è costruita dalla applicazione interpretativa del messaggio biblico e dalla sua produttività (68). In ciò consiste la secolarizzazione (47). Il pensiero della fede in questo modo assume tutta la debolezza che appartiene all'esistenza. «La vita del cristiano è radicalmente storica, dunque determinata dalle cornici culturali e vitali entro le quali è gettata» (142). Il cristianesimo richiama quindi all'illegittimità di chiamarsi fuori dalla storia, secondo il salto di ogni trascendentalismo, che pretende di guardare dal di fuori ciò che invece dev'essere riconosciuto sempre come nostra effettività intrascendibile (120).

Per chi, come me, ha studiato Bonhoeffer, questo richiamo così forte alla continuità effettiva e al cristianesimo non religioso ha sempre rappresentato il nucleo di tutte le tensioni. Proprio la continuità assoluta creava tensioni. Io avevo cercato di interpretare il percorso bonhoefferiano sotto la cifra della continuità assoluta, sulla linea di Vattimo. Il cristianesimo non religioso era allora il cristianesimo che attenuava ogni elemento di frattura rispetto alla continuità della situazione effettiva, immergendo la decisione di fede nell'effettività di una situazione storica nella quale ci si trovava già sempre. Il cristianesimo non religioso mi sembrava essere la critica del privilegio dell'*ekklesia*, la quale come dice il nome si definisce per essere chiamata fuori dall'effettività storica, per attingere una qualche evidenza immediata.⁴⁰ Ricordo che Vattimo correggeva, nella mia tesi di laurea, ogni termine che si riferisse a un'esperienza di pienezza di senso. Era un percorso salutare, verso la consapevolezza che la fede non risolve la vita, ma si immerge in essa.

Tuttavia, in Bonhoeffer l'eredità della teologia liberale, cioè del modernismo fondato sulla continuità immanente dell'*exemplum*, costituiva soltanto una metà della storia. O meglio, costituiva forse la storia del cristianesimo, ma non bastava a dire la salvezza. Nella prospettiva del debolismo della continuità esemplare, il fatto di evitare accuratamente ogni decisione, cioè ogni incontro con ciò che interrompe la mia interpretazione, impediva di dire l'alterità, che ci nega e ci dà torto. Non ci aiutava a maturare un rapporto con l'alterità e ci spingeva verso un rapporto fusionale tra realtà e rappresentazione. Esse si abbracciavano strette per evitare di riconoscersi, e il loro incontro era reso possibile dall'aggiramento dei conflitti e delle fratture.

L'alterità, in Bonhoeffer, era aperta dal *donum*, dall'interruzione di ogni continuità consueta. La forza del suo insegnamento circa il cristianesimo non religioso consisteva nella capacità di pensare l'alterità non più come ciò che

⁴⁰ L. Baggio, *Decisione ed effettività. La via ermeneutica di Dietrich Bonhoeffer*, Genova, Marietti, 1991.

definisce lo spazio esterno alla Chiesa, contro il quale si fa quadrato – come quando il cristianesimo diventa una ideologia di difesa di uno spazio; Bonhoeffer pensava l'alterità come ciò che definisce il rapporto decisivo della fede stessa, e della Chiesa, con il suo fondamento. L'identità è l'alterità.

In questa trascendenza immanente, la continuità col proprio passato, come scriveva Bonhoeffer, rimane «un grande dono»,⁴¹ su cui appunto *non si può contare*. Sulle strutture di orientamento – le categorie – non si può mai contare, perché ci vengono incontro – ci sono donate – nell'esperienza. Non ci sono date prima di essa, ma neanche sono garantite nella pura continuità dell'esperienza. Così, viene evitato bensì quello sguardo panoramico, dall'esterno – uno sguardo che il pensiero debole ha sempre ripudiato – sul pluralismo delle visioni del mondo, secondo un relativismo *blasé* (24; 131); ma, contro l'ontologia dell'indebolimento, viene anche contrastato un criterio di continuità immanentistico, secondo cui si tratta di corrispondere alla fine della metafisica come a un evento della continuità storica dell'Occidente «che il pensiero non ha da registrare «oggettivamente», ma a cui è chiamato a rispondere; un evento che cambia la vita di chi ne riceve l'annuncio – anzi, che consiste tutto, si può dire in questo cambiamento» (17).

Proprio intorno a questa parola heideggeriana, “evento” (*Ereignis*), si può misurare la distanza del pensiero debole dalla fenomenologia di Heidegger. L'evento traduceva – trasportava – la densità dell'intenzionalità, cioè dell'atto del dirigersi verso un oggetto e del riconoscere questo dirigersi come appartenente all'oggetto. L'evento cercava quindi di uscire dalla antitesi di ideale e reale. Vattimo invece ci chiamava a riconoscere nella fine della metafisica un evento che “cambia la vita” come la conversione paolina dello sguardo, ma non in virtù di un dono indisponibile, bensì in virtù della continuità dell'esempio. L'evento non dona il cambiamento, ma è il cambiamento. La fine della metafisica, cioè la fine del mondo vero, «non è solo la scoperta, da parte di un filosofo o di una scuola, che l'essere non è l'oggettività a cui crede di ridurlo la scienza; si tratta di un insieme di eventi che cambiano la nostra esistenza e di cui la filosofia post-metafisica si sforza di dare un'interpretazione [...], non certo una descrizione oggettiva» (19). L'ermeneutica nichilistica argomenta così: se l'ordine ideale delle oggettive idee platoniche è divenuto l'ordine reale del mondo razionalizzato della moderna società tecnologica, che opprime come un Grande Fratello la libera progettualità dell'esistenza, l'emancipazione consiste nell'aprirsi alla direzione opposta, dall'ordine reale all'ordine ideale, spirituale. A differenza della fenomenologia, l'ontologia del declino rimane ferma alla contrapposizione di ideale e reale e alla struttura dialettica

⁴¹ D. Bonhoeffer, *Resistenza e resa*, cit., lettera del 22 aprile 1944, p. 344.

del suo capovolgimento. La realtà diventa rappresentazione, e la rappresentazione si impone come realtà di fatto. È il tempo presente, l'ontologia dell'attualità, che ci mostra l'imporsi della rappresentazione sulla realtà, e ci fa vivere una nozione di verità come trasmissione di messaggi. E questo rapporto dialettico tra realtà e rappresentazione è reso dal pensiero debole con una griglia concettuale neokantiana: «Noi incontriamo il mondo disponendo già di forme, parole, strutture grammaticali secondo cui lo ordiniamo» (10).

In che senso ne disponiamo già? La rappresentazione che si impone sulla realtà, non riproduce forse il gesto metafisico del potere, del co-mando (*Ge-Stell*), dell'aver a disposizione? L'amore caritatevole, come cifra di una realtà alleggerita nella parola, non può imporsi nel presente e come presente. La salvezza dell'amore è *presente* come dono, e non *disponibile* come storia, cioè come rappresentazione dell'Occidente.

Il nucleo concettuale dell'ὡς μή, con tutta la tensione della differenza nella immanenza, per una negazione che tuttavia non si distingue dal mondo, viene invece ricondotto da Vattimo alla conferma della continuità: bisogna «riconoscersi in ciò che già si è» (133). Il pensiero debole interpreta l'ὡς μή come se la negazione fosse riferita al *donum* sovrastorico, invece che alla vita di questo mondo: «La vita del cristiano è radicalmente storica, dunque determinata dalle cornici culturali e vitali entro le quali è gettato. Solo che, pur restando totalmente immerso nei contenuti propri della sua condizione storica, il cristiano rimane nella fede» (141). L'*ekklesia*, l'ambito di coloro che sono chiamati-fuori, è immersa nello spirito gioachimita, che propriamente, nel terzo stadio dell'età dello Spirito, non prepara a nessun salto ulteriore – non prepara a qualcosa d'altro (56).⁴² L'aggiramento della decisione e la proibizione del salto configura un concetto di critica come criterio immanente (96). L'alterità è un criterio immanente, un principio interno. Nello spirito non vi sono più *distinzioni* di appartenenza e di luoghi, e nessuno deve più preoccuparsi di marcare un proprio territorio, dal quale si entra e si esce. La salvezza non indica qualcosa d'altro, ma tende a fare del mondo, finalmente, la casa dell'uomo (57). E questo può accadere solo se il mondo diventa spirito – solo se ci si avvia verso la consumazione del principio di realtà, per l'imporsi della rappresentazione (58; 87). Bisogna favorire «una compresenza libera e intensa [...] di molteplici universi simbolici», come nel museo immaginario della nostra cultura. Qui è fondata la possibilità dell'altro: nel salto dentro di sé, dentro l'abisso liberante della tradizione, col suo infinito insieme di rimandi (25).

⁴² Sulla teoria di Gioacchino, e sulla sua influenza su Lessing e sull'idealismo circa la riduzione della fede nella rivelazione a un concetto di educazione dell'umanità, cfr. K. Löwith, *Significato e fine della storia. I presupposti teologici della filosofia della storia*, tr.it.di F.Tedeschi Negri, Milano, EST, 1998, Appendice 1: *Trasfigurazioni della teoria di Gioacchino*, pp. 237-242.

L'ὡς μή è l'essenza della rappresentazione, nella quale ci si muove *come se* tutta questa realtà *non* fosse qui. Una figura del nichilismo, e la cifra della sottrazione dell'essere, del non volersi più, dell'estremo indebolimento. Ma la rappresentazione della salvezza cristiana immagina una condizione nella quale tutto continua a essere orientato al tramonto come prima della Grazia, eppure tutto è diverso.⁴³ Perciò Heidegger, nel pensare il cristianesimo delle origini come la culla dell'atteggiamento fenomenologico, non si valeva di quella negazione, "come se non...", nel senso della rappresentazione tradizionale, che consuma la presenza. La consumazione della presenza di per sé ripete la linea della tradizione nel suo carattere autoritario, che ha assegnato al pensiero il tratto maschile, signorile, faustiano, del togliere di mezzo, dell'essere intelligenti perché notturni, dell'esser capaci di prender distanza dall'ingenua luce del giorno. Eppure, questa non è la tradizione che il pensiero debole voleva continuare. Il cristiano, in questa accezione tradizionale, è un solitario spregiatore del mondo e della carne, non dissimile dalle figure tradizionali della mediazione del sapere: il sacerdote, l'indovino, il mago, il filosofo, il genio inventore. Invece, nell'ὡς μή si manifesta qualcosa d'altro. Heidegger nei suoi corsi diceva:

Si è tentati di tradurre lo «ὡς μή» con «come se» (*als ob*), ma non è corretto. «Come se» esprime un contesto obiettivo e spinge a ritenere che il cristiano dovrebbe escludere i riferimenti al mondo-ambiente. In termini positivi lo ὡς significa un nuovo senso che sopraggiunge. Il μή riguarda il contesto dell'attuazione della vita cristiana. [...] La vita cristiana non procede in modo lineare, ma è infranta: tutti i riferimenti relativi al mondo-ambiente debbono passare attraverso il contesto dell'attuazione dell'essere-divenuto, in modo che esso sia compresente, e tuttavia tanto i riferimenti come tali, quanto ciò a cui essi mirano, non siano in nessun caso toccati. Chi ha orecchi per intendere, intenda. [...] Nella vita cristiana c'è anche un contesto vitale non infranto (*ungebrochen*) [...], il che non ha *nulla* a che fare con l'armonia di una vita.⁴⁴

Qui la fenomenologia cerca di dire qualcosa di inaudito – qualcosa che va inteso solo da un orecchio accordato su quella frequenza. L'essere-inteso di un ente si rapporta a questo ente stesso lasciandolo essere: non lo sostituisce con uno spirito, lo lascia al suo destino di tramonto, e tuttavia apre un'altra dimensione, che è quella del *donum*. La rappresentazione di qualcosa non

⁴³ Questo tema è stato elaborato sotto diversi aspetti da Enrico Guglielminetti, a partire da una interpretazione di Benjamin (E. Guglielminetti, *Walter Benjamin. Tempo, ripetizione, equivocità*, Milano, Mursia, 1990), e giungendo più recentemente al tema della metamorfosi (E. Guglielminetti, *Metamorfosi nell'immobilità*, Milano, Jaca Book, 2000).

⁴⁴ M. Heidegger, *Fenomenologia della vita religiosa*, cit., p. 163.

nega la presenza del rappresentato, ma è presente come dono in quest'ultimo. È un modo più sottile di pensare la scoperta fenomenologica, che vi sono cose che possono essere colte solo da un certo tipo di sguardo, e che vi sono sguardi impertinenti che fanno fuggire via il fenomeno. Le vie che ci conducono all'oggetto appartengono all'oggetto stesso. Ma qui Heidegger cerca di capire lo statuto dell'oggetto in generale, che non solo è causa di molte rappresentazioni, ma si manifesta anche nella sua esistenza attraverso i modi con i quali, donandosi, si lascia guardare. Lungo questa strada si incamminerà Luigi Pareyson. È un modo di guardare al fenomeno senza badare alla centralità husserliana della percezione e della coscienza, bensì con la preoccupazione per la muta esistenza del fenomeno. È la preoccupazione del Servo, che è immerso nella fattualità muta: di non venire fagocitato dal *logos*, dalla voce del Padrone, di non essere ucciso. È la preoccupazione del mito circa una parola che preservi la cosa, invece di sostituirla secondo la logica dialettica dell'opposizione.

In un altro passaggio delle sue lezioni del 1920, Heidegger commenta un passo della seconda lettera ai Tessalonicesi («e con ogni sorta di empio inganno per quelli che vanno in rovina, perché non hanno accolto l'amore della verità per essere salvi», 2 Tess 2,10) con queste parole:

La posizione decisiva è caratterizzata dall'*ouk edéxanto* ["non hanno accolto"]. L'*ouk* («non») non è né un *non privativum* né un *non negativum*, ma ha piuttosto il senso del «non» «conforme all'attuazione» (*das «vollzugsmäßige Nicht»*). Il «non» «conforme all'attuazione» non è un rifiuto dell'attuazione, non è un «porsi al di fuori» (*sich heraus-stellen*) dall'attuazione. Il «non» concerne la posizione del contesto dell'attuazione nei confronti del riferimento da esso stesso motivato. [...] Ciò che ha carattere di attuazione può essere esperito solo nell'attuazione stessa, non può essere oggettivato per sé. Da analoghi motivi dell'«al di là del sì e del no» (*Jenseits von Ja und Nein*) nacque l'idea della teologia negativa. Per sfuggire all'Anticristo in quanto Anticristo bisogna anzitutto essere penetrati nel contesto dell'attuazione della situazione religiosa, poiché l'Anticristo [al di fuori dell'attuazione, L.B.] appare come Dio.⁴⁵

Qui Heidegger, come poi Derrida, cerca di andare «al di là del sì e del no» riprendendo la questione del mito (del dono). Lo fa pensando il cristianesimo originario come origine reale di rappresentazioni, nella sua capacità andare al di là della distinzione tra la rappresentazione e la realtà, le ombre e le cose. Qui Heidegger parla del mito uscendo dalla caverna e dalla sua contrapposizione tradizionale tra la luce della realtà e il buio della rappresenta-

⁴⁵ Ivi, p. 151.

zione. I significati non sono creati dalla mente dell'uomo – come voleva il neokantismo⁴⁶ – ma sono predelineati in una certa articolazione del mondo. Le categorie sono già date nell'esperienza, e in essa vengono esperite ma non colte tematicamente. Chi ha orecchi per intendere, intenda. Ma questo significa anche che il mito non è alleggerimento della realtà nella rappresentazione, come sostiene l'ontologia dell'indebolimento. Il mito non consuma il mondo vero nella favola, perché il suo carattere sensibile non è l'attenuazione e poi la dissoluzione del principio di realtà.⁴⁷ Questo è il *donum* aggiogante della salvezza: un'esistenza sensibile che sopporta lo spirito – uno spirito che si manifesta nell'esistenza sensibile. L'ermeneutica riconosce questo dono nella misura in cui riconosce che all'origine dei rimandi spirituali tra le cose è il venire all'esistenza del fenomeno.⁴⁸

Nella prospettiva dell'attuazione fenomenologica, l'incarnazione sensibile del Cristo non è solo una legittimazione di tutti i simboli naturali della divinità spirituale.⁴⁹ Piuttosto, è la legittimazione di ogni salvezza fedele alla terra, di ogni senso trovato nella fattualità, di ogni rappresentazione *reale*. La sensibilità in quanto rappresentazione non è la semplice negazione, cioè la semplice sottrazione del principio di realtà,⁵⁰ ma è la manifestazione della salvezza, che può essere colta solo da chi ha occhi per vedere.

Questa è una origine mitica: un dono, che non distingue tra il pensiero e la cosa. Non si può riconoscere un dono. Esso rimane nell'indistinzione, sullo sfondo, senza poter essere colto tematicamente, restando al di fuori dell'esperienza percettiva della tradizione cartesiana. Ma non si tratta di confusione.

⁴⁶ V. Costa, *La verità del mondo*, cit., p. 222.

⁴⁷ G. Vattimo, *Dopo la cristianità*, cit., p. 55: «[...] Dio l'ornamento. È un'espressione che mi è stata suggerita – molti anni fa – da una lettura di passi dell'Apocalisse (un testo centrale anche per Gioacchino, come si sa [...]). Ciò che mi aveva colpito in quelle pagine, infatti, era la profusione di forme, luci, colori, come se il rivelarsi (secondo l'etimo di *apokal?psis*) della salvezza alla fine dei tempi fosse, molto più che catastrofe distruttiva, trasferimento delle cose su un piano fantasmagorico, una sorta di dissoluzione del reale nelle qualità «secondarie», legate alle percezioni dei sensi».

⁴⁸ M. Heidegger, *Prolegomeni alla storia del concetto di tempo*, cit., p. 104: «La struttura dell'apparizione come rimando presuppone in se stessa già la struttura più originaria del mostrarsi, cioè il senso più autentico del fenomeno. Qualcosa può avere dunque la qualità di rinviare soltanto in quanto è qualcosa che si mostra da sé».

⁴⁹ G. Vattimo, *Dopo la cristianità*, cit., pp. 105-106: «[...] l'incarnazione di Cristo è interpretata anche come legittimazione di tutti i simboli naturali della divinità: se Dio si incarna in Gesù, significa che non è così radicalmente lontano dal mondo naturale e umano, e dunque che c'è una possibile verità anche nell'idolatria di tante religioni "pagane"».

⁵⁰ Il *nihil negativum* indica l'impensabile logico, il *nihil privativum* l'azione uguale e contraria. Entrambi contrappongono in modo tradizionale logica ed esistenza. Kant per primo ha avviato il *nihil privativum* verso un pensiero altro. Sul tema della sottrazione, e sul passaggio tra il pensiero e l'esistenza, mi permetto di rimandare a L. Bagetto, *Vedere la causa. Il saggio kantiano sulle quantità negative*, in «Estetica», 2, 2005, pp. 27-49.

L'origine mitica è una rappresentazione – fonte di infinite rappresentazioni – che non si sottrae all'esistenza. Che non sopprime l'esistenza.

Perciò bisogna ripetere il gesto di Hannah Arendt e Hans Jonas, circa un rapporto con il maestro che non sia sulla linea della tradizione, come superamento e fagocitazione, come accade sempre tra l'antico Signore e il nuovo Servo – il Servo rivoluzionario. La sensibilità dell'esistenza, che da sempre è una virtù dei servi, non è la semplice negazione del dominio del logos. Il Servo obbediente non mangia il Maestro, né vuole essere mangiato, ma si libera ringraziando per ciò che mangia, mentre cita quanto lo precede, l'Antico Testamento. Il Signore e Maestro assimilato è un Maestro ringraziato del *donum*. Nel linguaggio del mito religioso, il simbolo del sacrificio non è il gesto negativo del mangiare, ma è la presenza differita del dono e del donatore. La salvezza consiste nel fatto che possiamo ringraziare.

luca.bagetto@fastwebnet.it

