FACOLTÀ TEOLOGICA DELL'ITALIA SETTENTRIONALE
Milano

Tesi di Licenza in Teologia
Indirizzo di Teologia Fondamentale

Teologia e fenomenologia:
*l'interesse di un'articolazione
in rapporto alle proposte teologico-fondamentali
di B. Welte e K. Hemmerle*

Relatore

Professor Massimo Epis

Candidato

Manuel Belli

ANNO ACCADEMICO 2009-2010

Indice generale

Introduzione.....	5
CAPITOLO PRIMO - Elementi per un quadro teorico.....	8
1. Il “passaggio obbligato” per la fenomenologia di una filosofia che non voglia rinunciare all’interrogazione fondamentale.....	8
2. Lo scenario fenomenologico-ermeneutico	13
2.1 L’apriori di correlatività husserliano	13
2.2 Heidegger.....	21
2.3 Lévinas e Marion	27
2.4 Ricoeur.....	38
3. L’intuizione di Hemmerle e Welte circa la pertinenza teologica della fenomenologia	43
CAPITOLO 2 - WELTE.....	55
1. Questioni epistemologiche iniziali: l’interesse della filosofia della religione di Welte per un lavoro teologico-fondamentale	57
1.1 Filosofia e filosofia della religione	57
1.2 Filosofia della religione weltiana e teologia fondamentale	60
2. Il progetto fenomenologico weltiano	64
2.1 L’esserci mondano	66
2.2 Il postulato di senso	67
2.3 La colpa.....	70
2.4 La morte.....	72
2.5 Il Nulla	74
3. L’innesto della teologia nella fenomenologia: la luce del nulla	87
3.1 Possibili riletture dell’aporia costituita dal nulla.....	87
3.2 Il sacro.....	93
3.3 Il percorso svolto alla luce della tradizione	98
3.4 Fenomenologia della religione.....	104
4. La specificità della fede cristiana	113
4.1 La rivelazione cristologica all’interno della proposta di B. Welte	113
4.2 La fede per mezzo di Gesù come caso della fede interpersonale	115
4.3 La fede esplicita in Dio attraverso la fede in Gesù.....	119
4.4 Storicità e rivelazione	120
5. Nodi problematici.....	Errore. Il segnalibro non è definito.
CAPITOLO 3 - K. HEMMERLE.....	127
1. Le fonti del pensiero.....	129
1.1 Von Baader	129
1.2 Schelling	131
1.3 Bonaventura	133
1.4 Resnztweig.....	134
2. Esigenza di una nuova ontologia.....	136
2.1 Un “varco” nella modernità per la questione dell’ontologia	139

2.2	Il rapporto tra teologia e filosofia come ambito dell'indagine circa la questione ontologica.....	142
3.	Il momento fenomenologico come preludio alla teologia: l'antropologia di K. Hemmerle	144
3.1	La dinamica del gioco.....	145
3.2	I giochi fondamentali.....	149
3.2.4	Considerazioni sull'analisi dei giochi fondamentali.....	157
3.3	Le direzioni fondamentali dell'agire umano.....	159
3.5	Ripresa sintetica della fenomenologia dei giochi	168
4.	Ontologia trinitaria: l'innesto della teologia nella fenomenologia.....	169
4.1	Il gioco di Dio in Gesù.....	170
4.2	Il mistero della Trinità per una nuova ontologia.....	171
4.3	Ripensare l'ontologia alla luce della Trinità.....	174
5.	Appendice: Il pensiero dell'unità	175
6.	Valutazione critica.....	179
	CONCLUSIONI - Teologia e fenomenologia.....	183
	BIBLIOGRAFIA.....	196
	INDICE DEGLI AUTORI.....	201

Sigle e abbreviazioni

CC	B. Welte, <i>Che cosa è credere</i>
LN	B. Welte, <i>La luce del nulla</i>
NM	B. Welte, <i>Dal nulla al mistero assoluto</i>
TE	B. Welte, <i>Sulla traccia dell'Eterno</i>
OT	K. Hemmerle, <i>Tesi di ontologia trinitaria</i>
PT	K. Hemmerle, <i>Preludio alla teologia</i>

Introduzione

Se prima ci incalzava inquietante il problema se la religione sia propriamente una forza morale positiva, ora deve necessariamente emergere il dubbio sull'affidabilità della ragione. In ultima analisi, anche la bomba atomica è un prodotto della ragione, l'allevamento metodico e la selezione degli uomini sono stati escogitati dalla ragione. Ora, quindi, non dovrebbe essere messa sotto controllo la ragione? Ma da parte di chi o mediante cosa? O forse ragione e religione dovrebbero delimitarsi reciprocamente e di volta in volta indicarsi i confini e portarsi sulla strada positiva?¹

La diagnosi di J. Ratzinger è sintetica, ma efficace. Nel panorama culturale post-moderno non solo la fede e l'esperienza religiosa sono problematiche, poiché in discussione è anche lo statuto della ragione.

Sul versante più propriamente teologico il Vaticano II ha rappresentato uno spartiacque decisivo: il ripensamento del significato del *depositum fidei* ha condotto a un rilancio dello specifico dell'identità cristiana, ovvero la rivelazione che coincide con la vicenda storica della persona di Gesù. Le nozioni di rivelazione e di fede, pensate con un carattere astratto e formale dalla tradizione neoscolastica, conoscono una ridefinizione attorno alla singolarità dell'evento cristologico. Tuttavia, se questo è il progetto, le esecuzioni sono molto diverse.

Sul versante più filosofico, l'avventura del pensiero, dopo la grande stagione dell'Idealismo, ha visto sorgere una questione inquietante, ben sintetizzata dal titolo del celebre testo di Habermas: *Il pensiero post-metafisico*. Da un lato l'ontologia sembrava definitivamente congedata dal panorama culturale, assieme alla sua versione onto-metafisica; dall'altro lato, invece, alcuni pensatori hanno intuito la possibilità di distinguere l'interrogazione fondamentale (ontologica) dalla figura tradizionale con cui è stata interpretata, tentando di rilanciare il progetto di una filosofia prima.

Husserl, per l'influsso avuto nell'intera storia del Novecento filosofico, è sicuramente l'esponente primo di un tale tentativo. La fenomenologia intende proporsi nella linea di una interrogazione fondamentale: il progetto husserliano consiste infatti nella chiarificazione degli atti costitutivi dell'evidenza. La rivoluzione è poderosa: l'evidenza accade in un atto, e

¹ J. RATZINGER – J. HABERMAS, *Etica, religione e Stato liberale*, Morcelliana, Brescia 2004, 48.

l'evenemenzialità viene inscritta nel regime stesso dell'evidenza della forma di accesso alla verità.

Inizialmente la riflessione husserliana sembra non interessare la teologia: è con Heidegger che le intuizioni della fenomenologia si diffondono e vengono recepite dalla teologia. Heidegger infatti ricorre in modo massiccio al linguaggio ontologico: «Non sarà possibile, si domandano i teologi, porre grazie ad Heidegger la questione dell'essere in una maniera più originaria, e così pervenire ad una nuova fondazione della metafisica?»².

Welte e Hemmerle intuiscono che nel pensiero fenomenologico c'è la chiave per un rilancio dell'ontologia e per riscattare la teologia da una tendenziale regionalizzazione. Se l'evidenza ha uno statuto evenemenziale e fattuale, allora una teologia che sorge da un evento è in grado di esibire un'evidenza della propria fondazione divincolandosi dal modello preambolare.

Una tale intuizione richiede tuttavia un'elaborazione teorica rigorosa: l'interesse che anima il presente lavoro di carattere teologico-fondamentale è la ricerca di un modello in grado di articolare il rapporto tra fenomenologia e teologia. La prima parte si propone di delineare il quadro teorico della *Wirkungsgeschichte* husserliana a partire dalla fondamentale proposta del dispositivo concettuale dell'apriori di correlazione. I successivi due capitoli sono dedicati alla ricostruzione analitica della riflessione di Hemmerle e Welte, cercando di mettere in luce la loro collocazione specifica nel panorama fenomenologico. La conclusione intende riprendere gli elementi emersi lungo il percorso per tentare di offrire una proposta sintetica.

Dedico questo lavoro a tutti i ragazzi e i giovani di Brembate di Sopra, Orio al Serio, Mornico al Serio, Pietralata, della SVG e del Gruppo Samuele incontrati in questi anni: devo alle loro domande (più o meno esplicite e unite alle mie) il desiderio della ricerca. E lo dedico a tutti gli insegnanti di questi primi anni di studi teologici: devo alle loro ricerche la scoperta di piste promettenti e il desiderio di rigore e di metodo.

² E. BRITO, *La réception de la pensée de Heidegger dans la théologie catholique*, «Nouvelle Revue Théologique» 3 (1997), 352.

Esprimo gratitudine alla comunità del Pontificio Seminario Lombardo che ha costituito l'ambiente vitale e di scambio in cui ho potuto svolgere questo lavoro.

CAPITOLO PRIMO

Elementi per un quadro teorico

1. Il “passaggio obbligato” per la fenomenologia di una filosofia che non voglia rinunciare all’interrogazione fondamentale

«Abbiamo bisogno di un’ontologia»³. È la tesi con cui Klaus Hemmerle inaugura la sua riflessione in *Tesi di ontologia trinitaria*. Troviamo in questa affermazione un eco della lapidaria dichiarazione di Heidegger: «Il problema dell’essere oggi è caduto in dimenticanza»⁴. E ricordiamo anche che Bernard Welte vede nella categoria di “nulla” la cifra sintetica e l’apice del pensiero inaugurato dalla modernità nel suo cammino di oblio della questione dell’essere. Entrambi gli autori che studieremo si inscrivono in quella linea di pensiero che non accetta l’esito della fine delle possibilità di fondazione di un’interrogazione fondamentale⁵, ma vanno alla ricerca di un rilancio della questione, approdando alla radicalità della fenomenologia come reimpostazione adeguata della questione filosofica.

Il lavoro che ci accingiamo ad iniziare muove proprio da questa ipotesi: che il confronto con la fenomenologia non sia opzionale per una filosofia che ambisca a istruire la questione dell’originario e dell’evidenza. J.-L. Marion ricorda che «la filosofia resta conforme alla sua propria essenza solo pretendendo, per essenza, di elevarsi al rango di “filosofia prima”»⁶. Tuttavia l’ipotesi di una fenomenologia in grado di adempiere a questo compito resta da verificare.

Il punto di partenza obbligato è “l’ultima volta” che la filosofia ha raggiunto un accordo circa la struttura fondamentale dell’evidenza, ovvero il *Cogito* cartesiano. La pretesa avanzata da Cartesio di approdare, mediante la

³ K. HEMMERLE, *OT*, 26.

⁴ M. HEIDEGGER, *Essere e Tempo*, Longanesi, Milano 1971, 13

⁵ È questa la posizione sostenuta in Italia da G. Vattimo, il quale si rifà alla lezione della svolta ermeneutica in filosofia, ma dichiarandola come inevitabile conseguenza della fine post-moderna dell’ideale di fondazione. La soluzione prospettata è la rinuncia all’istanza fondativa a vantaggio di un consensualismo comunicativo.

⁶ J.-L. MARION, *De Surcroît, études sur le phénomènes saturés*, PUF, Paris 2001, 3.

metodica applicazione del dubbio, ad un fondamento assolutamente certo ed evidente del sapere giunge al soggetto pensante, in quanto anche nel dubbio resta indubitabile la titolarità di colui che dubita⁷. Gli attacchi dei maestri del sospetto ne hanno contestato la capacità di assurgere a principio di evidenza di ogni sapere. Con la chiusura della stagione dell'Idealismo l'occidente conosce la «fine dell'identificazione della verità con la ragione»⁸.

Uno degli esiti di questa consapevolezza è l'episodio dell'Esistenzialismo, che, con una certa forzatura, possiamo far iniziare con Kierkegaard, fino a giungere a Sartre. Al di là delle singole esecuzioni del progetto, metodologicamente segnaliamo come la sfiducia nella ragione e nella sua possibilità di accesso al vero ha portato alla ribalta quella facoltà dell'uomo, tradizionalmente concepita come subordinata all'intelletto, ovvero la volontà, e connessa ad essa la libertà. Il dubbio sull'intelletto porta a riscoprire un'altra via dell'attuazione di sé, ovvero la via pratica. Il pregiudizio intellettualista è ancora operante, in quanto a monte viene esclusa ogni portata veritativa del pratico: quest'ultimo può ambire ad orientare l'esistenza in ordine a un senso possibile, ma non può assolutamente accedere al piano della verità che, negli esiti migliori, viene dichiarata inaccessibile, se non addirittura inesistente. Tuttavia il soggetto acquista in spessore e la dimensione drammatica irrompe come decisiva per dirne l'identità. Ma il tenore del discorso è più intuitivo che portato a tematizzazione, in quanto la sistematicità è considerata di principio impraticabile.

Accanto all'Esistenzialismo un secondo modo di reagire alla crisi del rapporto verità-ragione è il Naturalismo, con la sua matrice positivista. In questa opzione la fine della metafisica viene salutata come situazione feconda per il pensiero, in quanto ritenuta una costruzione che non gode di evidenza. L'unico principio di evidenza è il dato e le sue possibili elaborazioni in base a passaggi logici e protocolli procedurali. Ogni

⁷ «Seguendo interamente Cartesio, compiamo qui la grande svolta che rettamente eseguita ci porta alla soggettività trascendentale: la svolta all'ego cogito come suolo ultimo di giudizio apoditticamente certo, sul quale deve fondarsi ogni filosofia radicale». E. HUSSERL, *Discorsi parigini*, Bompiani, Milano 1988, 6-7.

⁸ A. BERTULETTI – M. EPIS, *La teologia nel segno dell'ermeneutica*, in AA. VV., *La teologia del Novecento*, Glossa, Milano 2008, 617.

affermazione sul senso è completamente bandita, poiché la pretesa è quella di non fornire interpretazioni, ma di attenersi a un regime puramente descrittivo conforme alla struttura del dato. Il soggetto pensante e parlante è indifferente a quanto dice: si atterrebbe semplicemente a ciò che tutti possono esperire disponendo dei medesimi dati e conoscendo le adeguate procedure. In realtà il Naturalismo, che ha salutato la fine della metafisica come il congedo da un sapere dogmatico, si regge proprio sul dogma (che non gode di nessuna evidenza, se quest'ultima è circoscritta al regime del dato bruto) secondo il quale ogni discorso ha un carattere interpretante (e quindi non certo) tranne quello scientifico. Ciò che lo scienziato considera come il dato in realtà ha già da sempre uno spessore soggettivo. Ed ogni teoria scientifica non può che articolarsi in un regime narrativo-linguistico. L'imprescindibile momento intenzionale non trova legittimazione sul piano naturalistico: quando lo scienziato dice "dato", in realtà sta dicendo già di più, e non può dire dato senza che la sua libertà si sia compromessa con i dati stessi. La teoria scientifica, nel suo momento divulgativo, non può escludersi dal regime narrativo-linguistico se vuole comunicare qualcosa. Il momento intenzionale non è legittimato naturalisticamente: è necessaria un'altra area epistemologica che si pronunci sulla qualità dell'implicazione antropologica in ogni pensiero e teoria⁹. Ogni teoria è anche una narrazione, in cui il soggetto narrante pone in un ordine e in una struttura sensata un'insieme di dati entro un dispositivo intenzionale, il quale presiede alla fase ante-predicativa della teoria stessa, ma non è indifferente alla portata di senso di quest'ultima.

Una terza via intrapresa per reagire alla crisi post-moderna della ragione è la proposta di una rifondazione ontologico-metafisica, impugnata in Italia (non esclusivamente) dall'impegno della scuola di filosofia dell'Università Cattolica di Milano¹⁰. L'impresa ha avuto differenti formulazioni. Con il suo volume *Introduzione all'ateismo moderno*, C. Fabro inaugura un modo di pensare che vede in Cartesio e negli autori moderni coloro che hanno portato ad una immanentizzazione della persona umana, con conseguente e

⁹ Cfr. M. EPIS, *Teologia fondamentale*, Queriniana, Brescia 2009, 496-517.

¹⁰ A. BERTULETTI, *La teologia tra la fondazione ermeneutica e la fondazione metafisica*, in «Teologia» 3 (1988), 243.

grave danno per la metafisica e per la teologia. Fabro saluta come decisiva la filosofia di Heidegger nel rivoler proporre la questione dell'essere, da troppo tempo latitante, ma non concorda con lui circa le modalità: la sua proposta teoretica consiste in un tentativo di revisione della metafisica tomista, in particolare circa la dottrina dell'*actus essendi*. Diversi autori concorderanno nella diagnosi proposta della modernità e dei suoi esiti, ma proponendo progetti teoretici differenti. Ricordiamo in particolare la riflessione di Bontadini sul problema del divenire, in cui troviamo il germe della proposta del suo allievo Emanuele Severino, per quanto quest'ultimo abbia intrapreso una strada radicalmente differente rispetto al maestro. Altri pensatori hanno invece accolto con favore la rilettura personalistica del tomismo offerta da Mounier e Maritain. In tutti questi tentativi tuttavia il modello preambolare di una filosofia che prepara alla teologia, la quale tuttavia richiede un «salto di qualità» non è superato, ed è anzi teorizzato, come sostiene forse il maggior esponente della scuola di filosofia dell'università Cattolica di Milano, G. Reale¹¹.

Da questa pur sommaria descrizione della situazione filosofica del “dopo Nietzsche” è possibile ricavare una comune suggestione a cui tutti e tre questi indirizzi cercano (più o meno direttamente) di offrire una risposta:

A partire dalla consapevolezza, comune a tutti gli indirizzi, dell'irriducibilità della verità alle forme della riflessività elaborate dalla ragione, il pensiero contemporaneo procede a una “ritrattazione” dei problemi irrisolti del moderno. Si tratta di chiarire che ne è del soggetto dopo la fine della ragione fondativa. Il pregiudizio non è più in favore dell'identità soggetto-verità ma della differenza; e tuttavia la differenza non può essere interpretata se non come differenza del soggetto¹².

La questione dell'evidenza non è più relegata alla ricerca di una corrispondenza tra l'ente e la sua trascrizione ontologica, ma acquista un'estensione più ampia:

L'istituzione originaria del senso non avviene su di un piano riflessivo, ma nell'esperienza effettiva (fattuale), la quale dimostra un carattere essenzialmente pratico. L'adeguazione riflessivo-concettuale appare iscritta in una più radicale dinamica dell'interesse, che assegna all'accesso alla verità la forma di un'originaria autoattuazione, rivendicata da una manifestazione che chiede di essere riconosciuta come compimento della libertà. La verità è inseparabile dal senso, poiché la sua

¹¹ Cfr. A. BAUSOLA, *La filosofia italiana dal dopoguerra ad oggi*, in AA. VV., *La Filosofia italiana dal dopoguerra ad oggi*, Laterza, Bari 1985, 273-353.

¹² A. BERTULETTI – M. EPIS, *La teologia nel segno dell'ermeneutica*, in AA. VV., *La teologia del Novecento*, Glossa, Milano 2008, 617.

manifestazione (ciò per cui la verità è irriducibile al senso) è riconoscibile solo nella forma del consenso della libertà¹³.

Il riconoscimento della decisività della forma pratica dell'esperienza¹⁴ impone di ripensare il significato del momento predicativo.

L'esperienza pone un problema di fondazione, poiché essa ha il carattere dell'autodeterminazione. Non c'è un cogito teorico che precede l'attuazione di sé, ma la coscienza di sé è sempre originariamente una determinazione pratica di sé. [...] L'uomo non accede alla coscienza di sé e del suo destino se non riconoscendo il senso che si dischiude nella forma dell'esperienza preriflessa (la vita), ma il quale non diviene effettivo se non nel consenso alla valenza simbolica di cui queste esperienze sono portatrici¹⁵.

La questione dell'evidenza emerge come problematica e necessitante di una rielaborazione¹⁶ che non si costituisca a monte dell'atto pratico del soggetto che si determina, poiché, anzi, nella dinamica della libertà ha la sua forma propria, entro la quale il momento predicativo si incastona. L'istruzione della questione di un ripensamento dell'evidenza richiede un impegno non indifferente, in quanto andranno chiarite le categorie fondamentali del pensiero, quali il soggetto, il rapporto tra intelletto e volontà, la relazione tra il senso e la verità. Pensare all'evidenza è il compito specifico di una filosofia prima che non si dispensi dall'interrogazione fondamentale.

Ora, l'interrogativo sulla forma originaria dell'evidenza e sulle forme di accesso pre-tematico del soggetto alla propria coscienza ha preso nella storia della filosofia contemporanea il nome di fenomenologia. Non è un caso allora che

quasi tutte le correnti filosofiche e i protagonisti del Novecento custodiscono all'origine un confronto e una dipendenza dalla fenomenologia husserliana [...]. Questa fecondità del metodo fenomenologico risiede nel fatto che all'inizio del Novecento la fenomenologia sembra in grado di riaffermare e di riattivare il gesto della domanda filosofica in quanto tale. Infatti il sapere filosofico – ed è

¹³ M. EPIS, *Teologia fondamentale*, 542.

¹⁴ «L'accesso alla dimensione veritativa del senso coincide con l'identificazione della condizione della sua appropriazione. La sua forma concreta è la costituzione pratica del sé. La razionalità non assume in prima istanza i caratteri della dimostrazione concettualistica, ma viene riformulata in termini pratici, ossia nella possibilità del soggetto di attestare sé in rapporto al carattere di necessità che la verità comporta». M. SALVI, *Paul Ricoeur: prospettive di ontologia ermeneutica*, in AA. VV., *Teologia e Filosofia, Modelli, Figure e questioni*, Glossa, Milano 2008, 98.

¹⁵ A. BERTULETTI, *Teologia e Filosofia: proposta di lettura*, in «Teologia» 3(1996), 272.

¹⁶ «È la prima volta che l'evidenza (questo morto idolo logico) viene trasformata in problema, viene sottratta alla predilezione per l'evidenza scientifica [...]». E. HUSSERL, *Crisi delle scienze europee*, Il saggiatore, Milano 1961, 255.

proprio questa una delle istanze da cui era guidato Husserl – trova con la fenomenologia una nuova legittimazione nei confronti del sapere scientifico¹⁷.

2. Lo scenario fenomenologico-ermeneutico

Le riflessioni che seguiranno non hanno la pretesa di una ricostruzione archeologica completa del dibattito fenomenologico, ma intendono essere un quadro teorico in cui si collocano le proposte di B. Welte e K. Hemmerle¹⁸.

2.1 L'apriori di correlatività husserliano

Il riferimento ad Husserl è obbligato, in quanto la sua riflessione non solo inaugura la fenomenologia, ma in un certo senso costituisce anche la sua “forma canonica”. Sotto diversi punti di vista le intuizioni husserliane sono insuperabili, anche se esse hanno conosciuto diversi ed efficaci ripensamenti.

L'opera che inaugura la fenomenologia può essere considerata *Ricerche logiche*, che Husserl pubblica tra il 1900 e il 1901. Nell'introduzione al primo libro, così si esprime: «Poiché la scienza si trova in una situazione tale da non consentire la distinzione tra una convinzione individuale e una verità che sia per tutti vincolante, il ritorno alle questioni di principio resta un compito che deve essere sempre di nuovo intrapreso»¹⁹. Di fronte alla constatazione di una crisi della scienza Husserl si propone una interrogazione di carattere fondamentale sull'atto conoscitivo²⁰, imponendosi

¹⁷ V. PEREGO, *La fenomenologia francese tra metafisica e teologia*, Vita e Pensiero, Milano 2004, 3.

¹⁸ Il criterio di scelta degli autori che considereremo in questo quadro sintetico è dettato dal desiderio di illuminare le aree della fenomenologia che più hanno interessato da vicino Welte e Hemmerle.

¹⁹ E. HUSSERL, *Ricerche logiche*, Vol. I, il Saggiatore, Milano 2005, 24. Le citazioni faranno riferimento sempre a questa edizione italiana in 2 volumi.

²⁰ «La teoria della conoscenza vuole comprendere con evidenza che cosa costituisca la possibilità di una conoscenza evidente del reale e la possibilità, dal punto di vista oggettivo ideale, di una scienza e di una conoscenza in generale». *Ricerche logiche*, vol.I, 123.

metodologicamente di attenersi al puro livello descrittivo²¹, rinunciando così ad ogni discorso esplicativo:

La fenomenologia si pone come una scienza descrittiva delle essenze dei vissuti (*Erlebnisse*) trascendentalmente puri, cioè non empirici o fattuali. In quanto tale non procede con idealizzazioni, sustruzioni o teorizzazioni paradigmatiche perché ha in se stessa, nel suo stesso operare descrittivo, la sua legittimità. L'intenzionalità, in questo contesto, è la caratteristica essenziale della sfera dei vissuti, è la qualità della vita di coscienza, è ciò che caratterizza la coscienza in senso fenomenologico²².

Nel progetto di elaborare rigorosamente i principi della conoscenza e di una logica "pura" Husserl tenta di produrre una teoria del significare la cui "particella minima" è l'atto. La conoscenza e la significazione avvengono solo mediante atti di conoscenza, e una riflessione fenomenologica non può che mettere in luce le modalità della conoscenza in atto²³. L'atto ha un carattere intenzionale, poiché non esiste conoscenza senza un'implicazione del soggetto titolare della conoscenza stessa. Il momento intenzionale tuttavia non può rimanere formale, poiché sempre il soggetto intenziona qualcosa: «Non appena la vuota intenzione significativa si riempie, il riferimento all'oggetto si realizza, la denominazione diventa una relazione attualmente presente alla coscienza tra nome e oggetto denominato»²⁴.

L'atto intenzionale dunque si realizza nella correlatività tra la significazione e l'intuizione dell'oggetto significato; nelle *Ricerche* leggiamo: «Ciò che noi non possiamo pensare non può essere e ciò che non può essere non possiamo pensarlo»²⁵. La correlatività tra i due momenti ne dice il legame, preservandone la differenza.

Il momento intuitivo è già intenzionale (in quanto esso non può che accadere nella logica dell'incontro tra un oggetto intenzionato e un soggetto intenzionante), e la significazione che realizza l'intenzionalità non consiste nella pura traduzione di un'esperienza sensibile in categorie concettuali. In questo sta l'intuizione husserliana più preziosa delle *Idee*: la significazione

²¹ «La fenomenologia procede per sguardi chiarificatori, determinazioni di senso e distinzioni di senso, volendo accedere alla sfera della pura datità diretta». E. HUSSERL, *L'idea della fenomenologia*, Il saggiatore, Milano 1981, 92.

²² E. FRANZINI, voce «Husserl» in *Enciclopedia Filosofica*, vol. VI, 5385.

²³ «Il significato strategico di queste tematiche è che in esse la scoperta di un regime peculiare della significazione che ne accentua la qualità ontologica obbliga alla tematizzazione dell'intenzionalità come atto della soggettività». A. BERTULETTI – M. EPIS, *La teologia nel segno dell'ermeneutica*, 626.

²⁴ *Ricerche logiche*, vol. I, 304.

²⁵ *Ricerche logiche*, vol. II, 30.

suppone un momento ante-predicativo di carattere intuitivo in cui il soggetto è collocato in una situazione di passività. Nella *terza Ricerca* emerge il concetto di apriori materiale del pensiero²⁶: se è vero che il momento predicativo-significativo ha la sua autonomia e eccede l'intuizione, è anche vero che non c'è pensiero senza una donazione intuitiva previa²⁷. Il momento iletico non è semplicemente una condizione da superare in vista di un grado maggiore di evidenza, poiché appartiene di diritto all'atto intenzionale stesso, e la questione dell'evidenza si pone a questo livello.

Per chiarire meglio la correlazione che abbiamo enunciato e per istruire con più precisione il significato di un apriori materiale in cui avremmo il cuore della questione dell'evidenza, approfondiamo la struttura dell'atto predicativo per eccellenza, ovvero il giudizio²⁸, con i suoi momenti ante-predicativi.

Normalmente è la logica la disciplina che si è occupata di chiarire le condizioni di intelligibilità e quindi di evidenza di un giudizio, ma l'ipotesi di Husserl è che la struttura logica del giudizio è già "seconda": esiste un livello più profondo di evidenza che riposa nell'esperienza soggettiva la quale autorizza il giudizio. Questo livello esperienziale e ante-predicativo

²⁶ «Con la teoria dell'*apriori materiale* si ha una ridefinizione del pensiero, che dal modo formale (kantiano) si vede riscritto in un modo materiale che è costitutivo della sua possibilità. Il pensiero non è tutto intuizione (il momento della significazione è irriducibile); ma non c'è pensiero al di fuori e al di là della donazione, poiché quest'ultima non è altro che presenza della cosa stessa. Chi dice pensiero dice, in un modo o nell'altro, rapporto alla cosa [...]». A. BERTULETTI – M. EPIS, *La teologia nel segno dell'ermeneutica*, 622.

²⁷ In *Esperienza e Giudizio* Husserl distingue la donazione intuitiva di un oggetto immaginario e la donazione percettiva di un oggetto effettivamente esistente (cfr. l'edizione italiana di Bompiani da pag. 617 a pag. 661). Il pensiero di un oggetto immaginario sembra autorizzare l'idea che allora sia possibile un pensiero a prescindere dall'effettività della donazione intuitiva. In realtà Husserl conclude che il mondo immaginario è una modificazione della percezione e sussiste in virtù di quest'ultima che lo origina e resta sempre la condizione della sua esistenza, per quanto in modo virtuale. Gli oggetti irreali sono da intendere come figure di senso, mutuato comunque dal dispositivo intenzionale che suppone l'intuizione: «Possiamo quindi intendere la distinzione tra oggettività reali e irreali anche come distinzione di oggettività che non sono intenzionatezze (al cui senso oggettivo non compete di essere tali) e oggettività che sono proprio intenzionatezze, oggettività di senso, oppure sorgono da intenzionatezza» cfr. E. HUSSERL, *Esperienza e Giudizio*, Bompiani, 2007, 659. Un'altra osservazione riguarda gli oggetti puramente logici o matematici, i quali pare non abbiano immediatamente un riferimento concreto. Nella *Crisi delle scienze europee* l'autore dimostra come anche i concetti matematici non possano prescindere, nella loro costituzione, dal mondo della vita.

²⁸ Ci rifacciamo qui in larga parte a M. EPIS, *Ricerche fenomenologiche sull'essere personale, un itinerario husserliano*, in «Teologia», 4 (2009), 350-384.

viene definito da Husserl “evidenza oggettiva”²⁹, contrariamente all’impostazione logico-formale che sposterebbe la questione dell’evidenza sul piano meramente predicativo e argomentativo. La domanda allora che ci spinge e proseguire la ricerca è circa le qualità di tale esperienza ante-predicativa e radice dell’evidenza oggettiva.

All’origine dell’atto predicativo sta una precedenza dell’oggetto che “affetta” il soggetto: ogni agire predicativo o conoscitivo suppone degli oggetti che già si sono imposti al soggetto conoscente. Il soggetto che “produce” un giudizio lo può fare perché da sempre è in relazione con gli oggetti del giudicare stesso, e questa relazione primaria e pre-predicativa è ciò che rende possibile l’attività giudicativa. Nell’opera *Crisi delle scienze europee* Husserl parla di Mondo della vita, da intendersi come pre-dati passiva di ogni attività predicativa.

Se dunque ogni atto noematico è evidente in virtù di un’esperienza pre-predicativa del Mondo della vita, l’esperienza originaria dell’evidenza appartiene proprio a questo livello. È interessante un nuovo modo di istruire la questione del rapporto tra la *doxa* e l’*episteme*, ovvero le due forme di sapere classiche. L’*episteme* caratterizza il sapere certo e apodittico del discorso logicamente ordinato, mentre la *doxa* è cifra di un sapere della probabilità e dell’intuizione. Il regresso al mondo della vita mostra come all’origine dell’*episteme* (propria del momento predicativo) ci sia la *doxa*, intesa come sapere non ancora formalizzato, ma non meno evidente³⁰.

Ma di che natura è questa dati ante-predicativa? Come ci raggiunge l’evidenza della *doxa*? Dobbiamo occuparci dell’esperienza corporea della percezione. «La percezione come donazione incarnata definisce in maniera eccellente l’evidenza in generale, prima di ogni criticità e di ogni problema di apoditticità»³¹.

²⁹ L’opera di riferimento è *Esperienza e Giudizio*.

³⁰ «Il regresso all’esperienza antepredicativa e la visione dello strato più profondo e ultimamente originario dell’esperienza antepredicativa, hanno il significato di una giustificazione della *doxa* che è il dominio delle evidenze ultimamente originarie, non ancora esatte e idealizzate nella maniera della fisica matematica. Perciò si vede anche che il dominio della *doxa* non è dominio di evidenze di ordine inferiore a quello dell’*episteme*, ossia del conoscere giudicativo con tutti i suoi sedimenti di senso, ma è propriamente il dominio dell’ultima originarietà». E. HUSSERL, *Esperienza e Giudizio*, 99.

³¹ M. EPIS, *Ricerche fenomenologiche sull’essere personale*, 362.

Il livello iletico dell'esperienza mostra come decisiva per la sua comprensione un'analisi del corpo e del tempo. Il tempo³² è fondamentale per la costituzione di un'esperienza sensibile: posso concepire come unitarie una serie di sensazioni che si sono succedute nel tempo in virtù del carattere essenzialmente temporale della coscienza.

Inoltre, nell'atto stesso in cui intenziono un oggetto, mentre ne faccio un'esperienza iletica, faccio anche esperienza del mio corpo come di ciò che è sempre implicato ed è realmente mio. Husserl istituisce una differenza tra *Körper* e *Leib* come le due modalità essenziali di esperienza corporea. La percezione sensibile dell'atto conoscitivo mostra al soggetto cosciente di avere un corpo come ciò che è assolutamente suo e come ciò che non può non essere implicato in ogni atto intenzionale. La carne del corpo "vivente" (*Leib*) è la datità prima che si impone al soggetto, in quanto esperita in ogni atto della sensibilità, e tuttavia è una datità particolare poiché è l'unica che viene percepita come realmente propria e da cui il soggetto non potrà mai abdicare. «La carne è il medio universale della donazione dei corpi nella natura propria»³³. Nell'esperienza iletica il soggetto si scopre affettato dal mondo, ma in questa affezione viene a sapere di sé e della propria dimensione corporea, la quale non può essere accostata nella collezione di ogni datità, poiché viene esperita come condizione di ogni darsi. Non c'è intuizione sensibile senza il medio del corpo proprio. La carne diviene allora il luogo insuperabile per un'esperienza di recettività e per un giudizio che abbia le caratteristiche dell'evidenza.

L'atto intenzionale che conclude ad un giudizio predicativo ha dunque una struttura estremamente complessa che muove dall'esperienza iletica come sintesi di un'attività (volgersi-verso...) e di una passività (... il mondo della vita come «suolo universale di tutte le esperienze singole»³⁴). Il luogo di possibilità di questa base iletica dell'atto intenzionale (che già gli appartiene) è il *Leib*, ovvero la carne del proprio corpo, che non ha un carattere trascendentale, cioè non è una categoria a priori posseduta da sempre dal soggetto semplicemente attuantesi nell'atto percettivo: il

³² Cfr. primo libro delle *Ricerche logiche*.

³³ M. EPIS, *Ricerche fenomenologiche sull'essere personale*, 365.

³⁴ *Esperienza e giudizio*, 87.

soggetto si costituisce come corpo proprio non *prima dell'*atto iletico, ma *nell'*atto iletico stesso. Quest'ultimo è dunque principio sia dell'evidenza del giudizio, ma anche dell'evidenza di sé a sé come corpo proprio, e tutto questo ha nella carne «il punto zero di tutte le orientazioni»³⁵.

La carne, che appartiene alla sfera egologica come ciò che è più proprio del soggetto, non può che costituirsi in virtù del suo rapporto con il mondo della vita, che per eccellenza è l'altro rispetto all'egologico. La possibilità di costituirsi di quest'ultimo rimanda necessariamente ad un'istanza altra, che d'altra parte non si esprime come oggetto se non grazie al soggetto costituente. Il mondo della vita diviene oggetto (senza esaurirsi in quest'ultimo) in virtù di un soggetto che lo costituisce tale nell'atto significativo, ma il soggetto diviene egologico e “costitutore” solo nell'essere affettato dal mondo della vita (benchè tale affezione non esaurisce il soggetto).

Per un'istruzione approfondita della questione dell'alterità costituente, prendiamo in considerazione uno dei testi husserliani che più sta suscitando interesse nel dibattito contemporaneo, ossia la *Quinta Meditazione Cartesiana*, in cui l'autore affronta la questione dell'intersoggettività. Se l'alterità intenzionata e esperita nel momento iletico è decisiva nella costituzione del soggetto (in quanto soggetto carnale), allora tentiamo di approfondire questa alterità rivolgendoci all'intersoggettività in quanto esperienza principe dell'alterità.

L'altro si presenta essenzialmente e inizialmente come *Körper*, da intendersi in senso oggettuale e materiale. Ma proprio passando per la via ordinaria dell'atto intenzionale, il corpo d'altri gode di una straordinarietà attraverso l'istituzione di un'analogia³⁶: Husserl parla di “accoppiamento originario spontaneo”.

Se un corpo appare distinto nella mia sfera primordiale e mi si presenta come simile al mio essere corporeo, tale cioè da formare un accoppiamento fenomenale col mio corpo, è senz'altro chiaro che quel corpo deve assumere il senso di corpo organico dal mio corpo stesso mediante un trasferimento di senso³⁷.

³⁵ M. EPIS, *Ricerche fenomenologiche sull'essere personale*, 365.

³⁶ Parliamo in questo caso di apprensione, intesa come percezione complessa.

³⁷ E. HUSSERL, *Meditazioni cartesiane*, Bompiani, Milano 2009, 133.

Il corpo d'altri, che inizialmente viene intuito come *Körper*, in virtù dell'accoppiamento che il soggetto costituente realizza con l'esperienza del corpo proprio, si presenta come un possibile *Leib*, che, proprio in quanto tale, non può essere "invaso" nel profilo egologico che gli è proprio. C'è dunque un'originarietà dell'altro, una sua estraneità rispetto a me; ma da dove viene tale estraneità? «Che cosa rende estraneo quel corpo e non semplicemente un secondo mio corpo?»³⁸. Noi infatti non disponiamo che della nostra sfera egologica: perché dunque riteniamo che anche il corpo che abbiamo di fronte possa essere "corpo proprio" senza che tale esperienza ci possa essere accessibile in forma diretta?

Husserl sostiene che ciò che sperimento come inaccessibile del corpo d'altri è ciò che sperimento in me stesso come inaccessibile all'altro³⁹. Quello che sono io 'qui' lo trasporto in colui che è 'là'. Allora «l'altra carne si dona come eccedente il mio potere di costituzione, ma mette in luce la mia propria carne come potere di appropriazione. [...] L'autocostituzione della carne implica (l'incontro con) un'altra carne»⁴⁰. Lo statuto egologico dell'atto intenzionale non è superabile nemmeno nel caso dell'intersoggettività, ma è solo nell'intenzionare l'altro, mediante l'esperienza iletica della presenza del suo corpo, che il profilo egologico viene costituito tale e si presenta come imprescindibile e inaccessibile da altri se non dal sé. In sintesi possiamo dire che la carne si costituisce solo in riferimento al mondo della vita che essa intenziona e si costituisce carne-come-tale e parte del soggetto egologico solo incontrando un'altra carne. L'atto intenzionale non è indifferente e nemmeno susseguente alla costituzione del soggetto nella sua dimensione carnale, e la carnalità d'altri è l'esperienza decisiva per venire a sapere di sé in quanto sé medesimo: «Le condizioni effettive – il *Leib* nell'orizzonte dell'intersoggettività – del

³⁸ *Ibid.*

³⁹ «Il carattere d'essere dell'estraneo si fonda su questo processo in cui l'originariamente irraggiungibile è raggiunto confermativamente. Tutto ciò che può mai rendersi presente e manifestarsi come originale sono soltanto io stesso e appartiene a me come mia proprietà. Ciò che mediante me stesso e la mia appartenenza è esperito nel modo derivato d'una esperienza che non può soddisfarsi primordialmente e non si dà da sé in modo originale ma è indiziato da conferme conseguenti, è estraneo». *Meditazioni cartesiane*, 135.

⁴⁰ M. EPIS, *Ricerche fenomenologiche sull'essere personale*, 373.

rinvenimento dell'assolutezza dell'io non rimangono esterne alla sua verità»⁴¹.

Il livello in cui si colloca il discorso è trascendentale, ma il rinvio ad un piano etico non ha i toni di una argomentazione incompatibile ad un tale livello. La fenomenologia non può che tematizzare la forma dell'atto dell'evidenza, ma proprio perché l'intersoggettività è stata riconosciuta decisiva all'interno del costituirsi dell'evidenza, l'indagine sul livello pratico appartiene di diritto alla questione. In questa articolazione si colloca la necessità del momento etico della riflessione.

Ci riferiamo al testo *Lineamenti di etica formale*⁴². Nel primo capitolo Husserl dichiara l'intento di ricostruire l'oggettività dell'etica: rifiutando ogni riduzione psicologista o empiristica si intende raggiungere una assiologia formale, muovendo dal postulato che, come esiste una logica formale (ricostruita nelle *Ricerche logiche*), così deve esistere un'assiologia formale, in cui i principi etici siano ricondotti sul piano della loro evidenza oggettiva entro il dispositivo intenzionale.

Nello svolgimento del progetto, Husserl intende mostrare cosa accade nel soggetto quando egli afferma che desidera A. L'intelligenza assiologica predispone, per raggiungere A, dei mezzi B; ma dove sta l'evidenza di una tale progettualità? Parliamo di connessioni motivazionali complesse, in quanto il piano logico, assiologico ed emotivo si intrecciano nell'esprimere una tale proposizione. Operando formalmente delle distinzioni, è possibile distinguere dei valori primi puramente assiologici e valori secondi che si orientano ai primi e li declinano. Un'assiologia formale non può che occuparsi dei valori primi e tuttavia non può pronunciarsi sulla loro effettività, per non abdicare al piano formale. Husserl procede allora ad applicare i principi logici (identità, non contraddizione e terzo escluso). L'autore riconosce che al piano formale deve accostarsi una dimensione materiale - e cerca di articolare questo quando parla di un'ontologia formale dei valori - però si mantiene entro il quadro intellettualista di fondo. Notiamo una subordinazione dell'originalità dell'etico alla logica formale:

⁴¹ *Ibid.*, 374.

⁴² E. HUSSERL, *Lineamenti di etica formale, lezioni sull'etica e la teoria dei valori del 1914*, Le lettere, Firenze 2002.

la preoccupazione di Husserl è ricostruire in modo rigoroso i processi dell'intelligenza assiologica, ma così facendo l'agire viene subordinato al conoscere, senza metterne in luce l'originarietà nel soggetto per una sua auto-attuazione.

Con Husserl la fenomenologia non solo ha preso il via, ma ha segnato un punto fermo dal quale nessuno potrà esimersi dal confronto: l'apriori di correlazione. Il solipsismo moderno è superato per accedere ad un'evidenza della verità che non si dà se non nella forma di una correlazione tra l'istanza dell'intenzionalità e della datità.

Tuttavia P. Ricoeur ha messo in luce quella che possiamo definire una «strutturale irrisolutezza» del lavoro di Husserl⁴³.

Non nel senso per cui nelle ricerche di Husserl non fosse possibile individuare un percorso e una logica interna, quanto perché gli orizzonti che di volta in volta il metodo fenomenologico portava alla luce spingevano Husserl a rivedere e a rimodulare i presupposti che aveva messo in opera⁴⁴.

L'apriori di correlazione introdotto da Husserl conosce dunque diverse riletture e diverse accentuazioni.

2.2 Heidegger

Un posto privilegiato nella storia degli effetti husserliana spetta ad Heidegger. Il rapporto tra i due è complesso, tuttavia l'ipotesi che seguiamo per tracciarne un sintetico profilo è che Heidegger abbia offerto una esplicitazione dell'apriori di correlazione husserliano.

Essere e tempo si apre con una diagnosi lapidaria, che abbiamo già citato in apertura, circa lo stato del pensiero filosofico contemporaneo: «Il problema dell'essere oggi è caduto in dimenticanza»⁴⁵. L'ontologia classica ha sempre affrontato il problema dell'essere dell'ente, ma questo ha portato ad una risoluzione della differenza dei due ordini: nel pensiero scientifico la questione dell'essere è risolta nel “funzionamento” dell'ente, tanto da far risultare la questione dell'essere come marginale⁴⁶. Heidegger intende porre

⁴³ Cfr. V. PEREGO, *La fenomenologia francese tra metafisica e teologia*, 3.

⁴⁴ *Ibid.*

⁴⁵ M. HEIDEGGER, *Essere e Tempo*, Longanesi, Milano 1971, 13.

⁴⁶ Heidegger ritiene che la fine della metafisica e l'avvento massiccio della tecnica non sia un episodio accidentale, ma il naturale sviluppo delle premesse del pensiero metafisico

la questione dell'essere in se stessa, rifondando un'ontologia. Ma l'unica possibilità per rilanciare la questione dell'essere consiste nell'indagare quell'ente «che noi stessi sempre siamo e che fra l'altro ha quella possibilità d'essere che consiste nel porre il problema, e lo designiamo Esserci»⁴⁷. Se l'uomo in quanto esserci «è l'ente che ha un rapporto col problema dell'essere stesso»⁴⁸, allora «la peculiarità ontica dell'Esserci sta nel suo esser-ontologico»⁴⁹; e, se è vero questo, «l'ontologia fondamentale deve essere cercata nell'analitica esistenziale dell'Esserci»⁵⁰. Ora, «il metodo di trattazione di questo problema è quello fenomenologico»⁵¹, e non potrebbe essere altrimenti, in quanto il progetto consiste nello svolgere le forme essenziali di accesso a sé dell'io. Ma se quando dico uomo, dico anche essere⁵², allora «la fenomenologia è il modo di accedere e di determinare dimostrativamente ciò che deve costituire il tema dell'ontologia; l'ontologia è possibile solo come fenomenologia»⁵³.

Il progetto heideggeriano di una esplicitazione del carattere ontologico insito al metodo fenomenologico potrebbe anche essere inteso in continuità con il maestro Husserl⁵⁴, quasi a istituirne una radicalizzazione⁵⁵, ma si tratta di verificarne lo svolgimento.

stesso. «Tale dispiegamento sembra essere la mera dissoluzione della filosofia e in verità è proprio il suo compimento. È sufficiente rimandare all'autonomia della psicologia, della sociologia, dell'antropologia in quanto antropologia culturale, al ruolo della logica come logica e semantica. La filosofia diviene scienza empirica dell'uomo, scienza di tutto ciò che per l'uomo si può esperire e diventare oggetto della sua tecnica, grazie alla quale egli si installa nel mondo modificandolo secondo le molteplici modalità del "fare" e del "deformare"». Cfr. M. HEIDEGGER, *La fine della filosofia e il compito del pensiero*, in *Tempo e Essere*, Longanesi, Milano 2007, 75-76.

⁴⁷ *Ibid.*, 19.

⁴⁸ *Essere e tempo*, 20.

⁴⁹ *Essere e tempo*, 24.

⁵⁰ *Essere e tempo*, 26.

⁵¹ *Essere e tempo*, 42.

⁵² «L'essere non può essere interrogato che se il pensiero è concepito come intrinseco all'essere su cui si interroga. È formulando questo criterio che l'introduzione di *Essere e Tempo* stabilisce nella relazione preliminare, sia anticipativa che retrospettiva, dell'essere all'uomo la condizione che rende possibile la sua interrogazione. Poiché l'essere si compie in questa relazione, la comprensione dell'essere è essa stessa l'essere e la conoscenza non è separabile dall'esistenza». A. BERTULETTI, *Pensiero dell'alterità e teologia della rivelazione (II)*, in «Teologia» 4 (1989), 287.

⁵³ *Essere e tempo*, 51.

⁵⁴ È vero che Husserl ha dichiarato che «l'ontologia non è fenomenologia», come leggiamo nella prima appendice delle *Idee* (pag. 496 dell'edizione italiana), ma non è possibile escludere a priori uno sviluppo del pensiero che possa anche integrare i due momenti. Se si tratti di continuità o di tradimento si può decidere solo dalla concreta esecuzione del progetto.

La modalità di accesso all'Esserci deve essere fedele alla qualità del suo mostrarsi «innanzi tutto e per lo più», ovvero il punto di partenza obbligato consiste nell'analisi della «quotidianità media» dell'Esserci. Il luogo in cui l'Esserci comprende l'essere è la temporalità, che non si aggiunge come una condizione tra le tante di modalità d'essere dell'Esserci, ma come la condizione di ogni atto dell'Esserci.

Heidegger dunque mostra la portata ontologica di un'analisi dell'Esserci mettendo in luce il legame imprescindibile tra il sé e l'essere nel luogo della temporalità. Determinando il sé nel tempo, l'Esserci si pronuncia circa l'essere non in modo occasionale, ma proprio nella fatticità della quotidianità media. Un'ontologia non è possibile se non come fenomenologia intesa come «lasciar vedere da se stesso ciò che si manifesta, così come si manifesta da se stesso»⁵⁶.

Lo svolgimento di un tale progetto richiede di confrontarsi con due coordinate fondamentali: l'esser-sempre-mio e l'essere-nel-mondo. Per esser-sempre-mio intendiamo la condizione esistenziale dell'Esserci secondo la quale egli non può mai abdicare da sé: in ogni momento l'Esserci deve effettuarsi nelle direzioni dell'autenticità o dell'inautenticità. Non esiste un tempo in cui l'Esserci non sia colui che, determinando sé, determina in sé il senso dell'essere. Tale necessità dell'Esserci risulterebbe essere formale se non collocata nella condizione di essere-nel-mondo. L'Esserci si determina dentro un mondo di cui esperisce la precedenza e che tuttavia non è una presenza occasionale nel proprio determinarsi in ordine all'essere: «Non è che l'uomo "sia" e, oltre a ciò, abbia un rapporto con il mondo. [...] L'Esserci è ciò che è in quanto essere-nel-mondo»⁵⁷.

Il rapporto che l'uomo instaura con il mondo non è di pura presenza, ma viene descritto da Heidegger con il termine di Cura: l'Esserci è chiamato a costruire con le cose una relazione che ha un carattere interpretante. Le cose

⁵⁵ «Per poter chiarire la questione del senso dell'essere, occorre che l'essere fosse dato, affinché ci si potesse interrogare sul suo senso. La svolta di Husserl è consistita giustamente nella messa in presenza dell'essere, fenomenalmente presente nella categoria. Grazie a questa svolta, avevo finalmente un punto di partenza: l'essere non è un mero concetto, una pura astrazione ottenuta mediante un lavoro di deduzione». M. HEIDEGGER, *Question IV*, Gallimard, Paris 1976, 315, cit. in C. TARDITI, *Con e oltre la fenomenologia*, Il Melangolo, Genova 2008, 12.

⁵⁶ *Essere e tempo*, 50.

⁵⁷ *Essere e tempo*, 78.

non si attestano mai nell'orizzonte dell'Esserci come pure presenze, ma come "presenza per": parliamo di visione ambientale preveggenza⁵⁸ intesa come quella modalità propria dello sguardo dell'Esserci che apprende non la pura presenza di cose e spazi, ma il loro senso e la loro utilizzabilità. Aver cura è dunque un atto interpretante, in quanto l'Esserci colloca le cose dentro un orizzonte finale. Il linguaggio diviene così un momento decisivo della Cura, in quanto atto interpretante. Ma nel pronunciarsi attraverso la Cura sulle cose, l'Esserci in realtà si sta pronunciando su se stesso: «L'Esserci non è una semplice presenza che "in più" possiede il requisito di potere qualcosa, ma, al contrario, è prima di tutto un essere possibile. L'Esserci è sempre ciò che sa essere e nel modo della possibilità»⁵⁹. Esiste la possibilità di determinarsi in maniera inautentica, abdicando all'esercizio della propria libertà: Heidegger parla di deiezione⁶⁰.

L'Esserci come essere-sempre-presente-a-sé nel mondo si caratterizza anche per le tonalità emotive che questo acquista. L'emotività ha un carattere passivo, che pone l'Esserci nella condizione di colui che è gettato nel mondo e posto di fronte all'enigma della propria attuazione⁶¹. La tonalità emotiva attesta una cooriginaria apertura al mondo pre-tematica, e la deiezione può diventare una modalità difensiva di fronte all'assedio dell'emotività: «La situazione emotiva non solo apre l'Esserci nel suo essere-gettato ed esser-rimesso a quel mondo che gli è già sempre aperto insieme al suo essere, ma è anche il modo di essere esistenziale in cui l'Esserci si abbandona costantemente al mondo e viene affetto da esso»⁶².

La temporalità qualificante dell'Esserci, nell'esperienza dell'essere-per-la-morte, può condurre infatti ad uno stato di tonalità emotiva segnata dall'angoscia. Tuttavia «la forma più radicale di indisponibilità (la mortalità) è posta come fondamento della decisione che singolarizza l'io»⁶³. L'Esserci si determina in ordine all'essere accogliendo l'appello della coscienza, risvegliato dalla tonalità affettiva dell'angoscia. L'essere-per-la-morte è l'impossibilità che apre ogni possibilità: la morte non si prospetta

⁵⁸ *Essere e tempo*, 92.

⁵⁹ *Essere e tempo*, 143.

⁶⁰ *Essere e tempo*, 214-220.

⁶¹ *Essere e tempo*, 169.

⁶² *Ibid.*, 173.

⁶³ A. BERTULETTI – M. EPIS, *La teologia nel segno dell'ermeneutica*, 632.

solo come fine anonima, ma interpella l'Esserci circa l'urgenza di determinarsi. La morte crea la temporalità rendendola finita. Anticipando la morte nel pensiero, l'Esserci «si apre a se stesso nei confronti della sua possibilità estrema»⁶⁴. In questa prospettiva interviene la coscienza, come attestazione di una vita vissuta fino a quel momento nella logica dell'inautenticità e aperta alla possibilità di un'autenticità. La coscienza ha un carattere di appello: «La struttura di appello rompe l'identità di sé, introduce una dimensione di etero-affezione nell'autoaffezione costitutiva del sé»⁶⁵. La fatticità dell'esistenza media è rotta da questo appello, che ha le sembianze di una trascendenza.

Dobbiamo anche segnalare che la decisione viene messa in rapporto con il problema della verità: «Noi dobbiamo presupporre la verità»⁶⁶. Abbiamo già detto che l'uomo vive la propria relazione con il mondo in termini di Cura, e che quest'ultima non può essere senza un pronunciamento, almeno implicito, sul senso dell'essere; ma allora la questione del decidersi implica necessariamente un orizzonte di senso che deve essere presupposto come correlato alla verità⁶⁷.

Se è vero che l'appello ha le caratteristiche di una certa trascendenza, ci domandiamo tuttavia come vada pensata. Scopriamo che in realtà è puramente "virtuale" e non comporta alcuna reciprocità: l'appello della coscienza non proviene da "qualcuno", ma semplicemente da una condizione di estraneità dell'Esserci: «L'Esserci non è se stesso, ma è perso nel Si-stesso. Il Si-stesso è una modificazione esistentiva del se-Stesso autentico»⁶⁸. Ma tra la possibilità del se-Stesso appellante e il Si-stesso appellato non esiste un'effettiva alterità. L'ipseità si costituisce in un processo autonomo (solipsistico): «L'ipseità deve essere esistenzialmente rintracciata soltanto nel poter-essere-se-stesso autentico, cioè nell'autenticità dell'essere dell'Esserci in quanto cura»⁶⁹.

⁶⁴ *Essere e tempo*, 314.

⁶⁵ A. BERTULETTI – M. EPIS, *La teologia nel segno dell'ermeneutica*, 633.

⁶⁶ *Essere e tempo*, 275.

⁶⁷ Notiamo un parallelismo forse un po' troppo affrettato tra verità e senso, rompendo la struttura ternaria atto-senso-verità che Husserl aveva istituito nelle *Ricerche logiche*.

⁶⁸ *Essere e tempo*, 377.

⁶⁹ *Essere e tempo*, 383.

L'autenticità pone nelle condizioni di essere effettivamente "luogo dell'essere", ma se si interrogano gli scritti di Heidegger alla ricerca di una precisazione di cosa si debba intendere per questo essere, la questione si fa complicata⁷⁰.

La dinamica fondamentale di rapporto tra Esserci ed Essere è quella di una ri-velazione, cioè di una manifestazione che però ha anche i caratteri di un nuovo celarsi: «L'essere non può essere pensato come evento di una rivelazione che è l'evento stesso dell'essere, senza pensarlo come proveniente da un velamento che è più originario dello svelamento»⁷¹. L'impostazione classica della questione ontologica (l'ente è causato dall'essere che a sua volta è causato dall'*Ipsum Esse Subsistens*) è in partenza superata, in quanto la dinamica svelazione-rivelazione introduce un'alterità nell'essere stesso: tra l'essere e la sua manifestazione, che pure gli appartiene, rimane sempre uno scarto, il quale lo colloca in una certa indefinitezza.

Nell'ultima fase del suo pensiero Heidegger insiste sulla categoria di "evento" come modo per dire l'accadere dell'essere e indica nel linguaggio poetico e nell'immagine della radura (intesa come momento di liberazione da ogni tendenza oggettivante)⁷² le due modalità perché l'Esserci sia luogo dell'Essere e si possa parlare di un evento dell'Essere. Occorre tornare alla

⁷⁰ Possiamo distinguere tre fasi della impostazione del problema dell'essere in Heidegger: la prima fase più metodologica e caratterizzata da una ricerca sul senso dell'essere, una fase centrale più incentrata sulla questione del linguaggio e tesa a indagare la verità dell'essere e infine la fase della *Kehre* che potremmo definire con "località dell'essere". A. BERTULETTI, *Pensiero dell'alterità e teologia della rivelazione (II)*, 286-287.

⁷¹ A. BERTULETTI, *Pensiero dell'alterità e teologia della rivelazione (II)*, 288.

⁷² L'immagine della radura è esposta nella conferenza del 1964: cfr. M. HEIDEGGER, *La fine della filosofia e il compito del pensiero*, in *Tempo e Essere*, 93-94. È un testo piuttosto complesso, che fa ricorso a un linguaggio simbolico ed immaginifero, e tra le immagini abbiamo appunto questa della radura. «Ma cos'è che resta impensato tanto nella cosa della filosofia quanto nel suo metodo? La dialettica speculativa è un modo in cui la cosa della filosofia viene ad apparire da se stessa e per se stessa, e così si fa "presente". Tale apparire accade necessariamente all'interno di un chiarore. Solo grazie a questo chiarore ciò che appare può mostrarsi, cioè apparire. Il chiarore riposa però a sua volta su uno spazio libero, aperto, che il chiarore può rischiarare qua e là, di quando in quando. Il chiarore gioca nello spazio aperto e se lo contende con l'oscurità. In tutti quei casi in cui un ente-presente venga incontro o anche solo permanga di fronte ad un altro, ma anche laddove un ente-presente si rispecchi speculativamente in un altro, in tutti questi casi vige l'apertura, ossia è in gioco una libera contrada. Solo questa apertura concede al pensiero speculativo di compiere il suo corso passando prima attraverso ciò che esso pensa. Noi chiamiamo questa apertura che rende possibile un lasciare apparire e un mostrare: *Lichtung*, radura». 84-85.

concezione originaria della parola greca Ἀλήθεια, che traduciamo verità, ma che originariamente allude all'assenza di velo, al dis-velare.

La sveltezza è per così dire l'elemento in cui primariamente ci sono, cioè si danno, tanto l'essere quanto il pensiero, nonché la loro coappartenenza. L' Ἀλήθεια è certo nominata all'esordio della filosofia, ma in seguito la filosofia non l'ha più pensata espressamente come tale: infatti, sin da Aristotele la cosa della filosofia in quanto metafisica fu di pensare ontoteologicamente l'ente in quanto tale⁷³.

L'intuizione husserliana della correlatività intrinseca alla questione dell'evidenza (e della verità) conosce in Heidegger delle esplicitazioni, ma anche dei significativi cambiamenti. Ci pare tuttavia che l'equilibrio tra un'istanza della soggettività e una trascendenza della datità sia conservato.

2.3 Lévinas e Marion

Dopo i primi due contributi in area tedesca, la nostra attenzione si sposta ora verso la Francia. Dopo una prima generazione di fenomenologi (Sartre e Merleau-Ponty), con Lévinas prende avvio un secondo filone di studi fenomenologici francesi⁷⁴ con l'intento dichiarato di un ritorno alla fonte originale della fenomenologia, ovvero la riflessione husserliana cercando di filtrarla dalle riletture heideggeriane⁷⁵. Ci soffermiamo sulle proposte di Lévinas e Marion, in cui leggiamo un ritorno all'apriori di correlazione husserliano, ma con delle accentuazioni originali⁷⁶. L'accento è qui posto sull'istanza della datità, ovvero sul momento dell'alterità.

Dopo aver dichiarato il suo debito nei confronti della fenomenologia di Husserl⁷⁷, nel suo testo più significativo *Totalità e infinito* Lévinas propone sinteticamente l'obiettivo finale della propria opera: «L'opposizione tradizionale tra teoria e pratica verrà superata a partire dalla trascendenza

⁷³ M. HEIDEGGER, *La fine della filosofia e il compito del pensiero*, 89.

⁷⁴ Il problema della fenomenologia francese è esposto sinteticamente in C. TARDITI, *Con e oltre la fenomenologia, le "eresie fenomenologiche di J. Derrida e J.-L. Marion*, il Melangolo, Genova 2008, 7-9.

⁷⁵ A. BERTULETTI – M. EPIS, *La teologia nel segno dell'ermeneutica*, 649.

⁷⁶ D. JANICAUD, *Le tournant théologique dans phénoménologie française*, Eclat, Paris 1991. In questo saggio polemico l'autore fa notare anche come negli autori della seconda fenomenologia francese il momento teologico sia decisivo, per quanto egli ne discuta la pertinenza.

⁷⁷ «La nozione, sottoposta all'attenzione diretta del pensiero che la definisce, si rivela però situata, all'insaputa di questo pensiero ingenuo, in orizzonti non sospettati da questo pensiero; questi orizzonti le danno un senso – ecco l'insegnamento di Husserl». E. LÉVINAS, *Totalità e infinito*, Jaka Book, Milano 2006, 26.

metafisica nella quale si stabilisce una relazione con l'assolutamente altro o la verità, e di cui l'etica è la via regale»⁷⁸. La tendenza sistematica della filosofia nasconde il progetto di costruire il pensiero attorno ad una Totalità che non rende ragione dell'originaria esperienza umana e che può divenire causa di fondamentalismo (in quanto ci si può illudere di avere tra le mani un pensiero forte in grado di dominare il reale). Nella tendenza totalizzante Lévinas iscrive anche il pensiero di Heidegger: quest'ultimo infatti vede nell'interrogazione del soggetto l'istanza che apre l'accesso all'originario, mentre l'intuizione lévinasiana risiede nell'inserimento dell'alterità e dell'etico nel regime dell'originario. La questione dell'essere e l'ontologia sono già seconde, perché c'è all'origine un'esperienza pre-tematica e addirittura pre-ontologica:

Il modo di pensare qui proposto non consiste nel misconoscere l'essere e neppure nel trattarlo, secondo una pretesa ridicola e sdegnosa, come cedimento di un ordine o di un disordine superiore. Ma è a partire dalla prossimità che l'essere assume, al contrario, il proprio giusto senso. Nei modi indiretti dell'illeità, nella provocazione anarchica che mi ordina all'altro, s'impone la via che conduce alla tematizzazione e a una presa di coscienza [...]⁷⁹.

Nel riportare l'alterità all'interno dell'esperienza originaria notiamo una forte assonanza con lo svolgimento del progetto husserliano che abbiamo tracciato in precedenza; ci troviamo però di fronte ad una "fenomenologia eretica" rispetto ai canoni husserliani: l'interrogazione circa l'alterità non solo vuole andare a istruire il suo legame con il divenir sé dell'io, ma intende tematizzare la questione dell'originario. Lévinas prende le distanze anche da Heidegger, dichiarando il proprio intento di andare ad un "oltre" dell'ontologia (che in realtà è un "pre": la fenomenologia non è l'ontologia, ma tematizza ciò che precede l'ontologia).

Seguiamo nella nostra ricostruzione lo schema offerto da Lawton e riproposto da S. Petrosino⁸⁰: le tre dimensioni che Lévinas tratta sono l'Essere, il costituirsi ipostatico del soggetto e l'incontro con l'Altro.

⁷⁸ E. LÉVINAS, *Totalità e infinito*, 27.

⁷⁹ E. LÉVINAS, *Altrimenti che essere o al di là dell'essenza*, Jaca Book, Milano 2006, 21.

⁸⁰ Cfr. S. PETROSINO, *La fenomenologia dell'unico: la tesi di Lévinas*, introduzione a E. LÉVINAS, *Totalità e infinito*, I-LXXV.

a) *L'Essere*. L'autore contesta l'esperienza del nulla⁸¹: il nulla non costituisce l'assenza di un'esperienza, ma dobbiamo parlare di un'effettiva esperienza del nulla. In maniera suggestiva Lévinas scrive:

Nella notte in cui siamo inchiodati alla notte stessa, non abbiamo a che fare con nulla. Un nulla però che non è quello del puro niente. Non c'è più né questo né quello, non c'è qualcosa. Ma questa assenza universale è a sua volta una presenza, una presenza inevitabile⁸².

Il soggetto è sempre presente in un esistere che può anche avere i contorni dell'anonimato o persino del minaccioso, ma di fatto esiste. Parliamo di *il y a*, come anonimo "c'è": è il livello minimo di collocazione nella realtà alla quale il soggetto non può sottrarsi.

«Per me *il y a* è il fenomeno dell'essere impersonale: 'il'. La mia riflessione su questo argomento parte da ricordi d'infanzia. Si dorme da soli, i grandi continuano la vita; il bambino percepisce il silenzio della sua stanza come 'brusio'»⁸³. L'immagine è molto forte ed eloquente: anche nell'esperienza notturna della solitudine c'è un presentarsi della realtà e dell'essere della realtà che ha le sembianze di un brusio, di un sottofondo costante a cui non è possibile sottrarsi.

L'*il y a* si presenta all'uomo come una radicale passività: «Non si decide di essere e non si può decidere di non essere»⁸⁴. L'uomo partecipa dell'essere che lo voglia o no, e la prima forma di tale partecipazione è quella di essere assediato dalla realtà in quanto *il y a*, essere muto e anonimo, ma sempre essere, relegazione all'esistenza che si attesta essenzialmente con un carattere passivo. Nel cuore della possibilità di essere si attesta l'esistere come neutro *il y a* che passivamente si impone al soggetto come condizione propria di tutto ciò che lo circonda.

Secondo Lévinas l'essere in generale testimonia ed esprime il reale a questo primissimo livello, al livello della neutra esistenza, del semplice riconoscimento del neutro esistere, essere come muta verbalità, immobile eternità, eternullità, dominio dell'anonima ed indifferenziata presenza, pura univocità, essere senza nome e senza parola, essere infante come vuoto, o pieno, c'è⁸⁵.

⁸¹ Questa intuizione di Lévinas sarà recepita a più riprese da B. Welte, come avremo modo di mostrare.

⁸² E. LÉVINAS, *Dall'esistenza all'esistente*, Marietti, Genova 1986, 50.

⁸³ E. LÉVINAS, *Etica e infinito*, Città Nuova, Roma 1984, 66 citato in S. PETROSINO, *La fenomenologia dell'unico: la tesi di Lévinas*, XXI.

⁸⁴ S. PETROSINO, *La fenomenologia dell'unico: la tesi di Lévinas*, XXV.

⁸⁵ *Ibid.*, XXX.

È questo il primo e necessario livello di una fenomenologia dell'essere. Quando Lévinas parla di un "altrimenti che essere" non intende distruggere la categoria di essere, ma, muovendo dalla propria fenomenologia, intende proporre un superamento, che non si dà se non tramite il soggetto e il suo volere.

b) *Il soggetto*. Scrive Lévinas:

La coscienza è una rottura della vigilanza anonima dell'*il y a*, che essa è già ipostasi, ch'essa si riferisce ad una situazione in cui un esistente si mette in rapporto con il suo esistere. Non potremo evidentemente spiegare perché questo fatto si produce: non esiste fisica in metafisica. Possiamo solamente mostrare qual è il significato dell'ipostasi⁸⁶.

Ci proponiamo allora in questa sezione di indagare il significato e la costituzione di un soggetto che goda di consistenza ipostatica all'interno dell'indifferenziazione dell'*il y a*. Un tale processo potrebbe anche risultare impossibile: il divenire io del soggetto comporta una presa di posizione nei confronti dell'*il y a* che a questo punto cessa di essere un anonimo esserci e diviene per il soggetto "mondo", habitat. Solo così il soggetto costituisce sé come il Medesimo nell'atto stesso di intuire che c'è altro da sé, e questo altro viene vissuto dal Medesimo come un abitare nel mondo⁸⁷. Il pensiero totalizzante è una modalità con cui il Medesimo, storicamente, ha abitato il mondo: l'attribuzione ad ogni ente di una sostanza e di una esistenza all'interno di un sistema onnicomprensivo è una maniera totalizzante di pensare la relazione soggetto-mondo. Ma Lévinas si domanda se tale figura sia la più originaria e se essa renda ragione del costituirsi del soggetto come Medesimo e del resto come mondo.

Il movimento totalizzante attesta un desiderio di conoscenza nel soggetto, che Lévinas chiama desiderio metafisico, ovvero il venire a sapere di sé come colui che può prendere posizione interpretante nei confronti di altro⁸⁸. La bontà di una tale relazionalità viene definita verità, e normalmente la tradizione metafisica ha definito la verità l'adeguazione della cosa

⁸⁶ E. LEVINAS, *Il tempo e l'altro*, Il Melangolo, Genova 1987, 25.

⁸⁷ «L'identificazione del Medesimo nell'io non si produce come una monotona tautologia: "Io sono io". L'originalità dell'identificazione, irriducibile al formalismo di A è A, sfuggirebbe così all'attenzione. Bisogna fissarla non riflettendo sull'astratta rappresentazione di sé da parte di sé. Bisogna partire dalla relazione concreta tra un io e un mondo. Questo, estraneo e ostile, dovrebbe logicamente alterare l'io. Ora la loro vera e originaria relazione, nella quale l'io si mostra come il Medesimo per eccellenza, si produce come soggiorno nel mondo». E. LÉVINAS, *Totalità e infinito*, 35.

⁸⁸ E. LÉVINAS, *Totalità e infinito*, 31-33.

all'intelletto. Dunque la verità verrebbe ad essere in un tale modello la possibilità dell'uomo di circoscrivere tutto ciò che è altro in schemi e "congetture" prodotte in un momento di astrazione intellettuale. Ora, il nostro autore sostiene che l'aspirazione alla verità del soggetto «non è il desiderio fantastico dell'essere che gli manca. [...] Ma la ricerca della verità è un momento più fondamentale della teoria»⁸⁹.

Le coordinate per comprendere questo "momento più fondamentale" sono il fatto che alla base della verità c'è una relazione in cui il soggetto costituisce sé come Medesimo e separato da "altro" (che qui intendiamo in modo generico). Il nostro autore sostiene che il nome da dare a una tale relazione costituente è quello di godimento: in virtù del desiderio il Medesimo si volge ad altro da sé, e così costituisce sé come colui che è animato da una dinamica di Desiderio e tutto il resto diviene destinatario del proprio desiderio in vista di un Godimento che porta alla felicità, come supremo desiderio⁹⁰. È secondo questa logica che il soggetto va incontro alla realtà, che non viene mai adeguata come una semplice sostanza da catalogare e archiviare, ma che rientra nella dinamica esistenziale del cercare sé (il proprio godimento) in altro da sé. Lévinas mette in luce come l'uomo sia anche in grado di sacrificare il godimento per alimentare un desiderio più elevato, e dunque questa dinamica non deve essere letta come una legittimazione dell'utilitarismo. È anzi da notare il desiderio di riscattare l'idea di verità da una versione intellettualistica per restituirne una portata esistenzialmente più solida e consistente. Possiamo parlare di un'autentica rivoluzione nel dispositivo intenzionale husserliano: l'intenzionalità (cioè il rivolgersi ad altro da sé da parte del soggetto) è un atto che non può essere circoscritto al solo ambito conoscitivo, ma implica una dinamica complessa, animata dalla coppia desiderio-godimento. Una tale operazione incrocia ancora una volta il livello del volere, che ci pare ricostruito in modo non formale in questo pensiero.

c) *Il Volto*. Approdiamo ora al nodo centrale della riflessione lévinasiana. All'interno di questa relazionalità Medesimo-altro accade l'imprevedibile quando l'altro diviene il Volto. Con "Volto" Lévinas

⁸⁹ E. LÉVINAS, *Totalità e infinito*, 59.

⁹⁰ E. LÉVINAS, *Totalità e infinito*, 58-62.

intende l'io di altri che si attesta al Medesimo, come totalmente altro. Se la categoria di alterità abbiamo visto essere costitutiva anche del Medesimo, il Volto è lo scacco ad una tale correlatività, in quanto esso sfugge al dispositivo intenzionale dominato dal godimento⁹¹. Il Volto è visto, ma questa vista deve essere definita più un'epifania che il risultato dell'intenzionalità:

Il Volto è presente nel suo rifiuto di essere contenuto. In questo senso non potrebbe essere compreso e quindi inglobato. Né visto, né toccato – poiché nella sensazione visiva o tattile, l'identità dell'io nasconde l'alterità dell'oggetto che appunto diventa contenuto. [...] L'alterità dell'altro non dipende da una qualità qualsiasi che lo distinguerebbe dall'io, infatti una distinzione di questa natura implicherebbe appunto tra di noi questa comunità di genere che annulla già in partenza l'alterità. [...] Altri resta infinitamente trascendente, infinitamente estraneo, ma il suo volto, in cui si produce la sua epifania e che si rivolge a me, rompe con il mondo che può esserci comune [...] ⁹².

Il Volto sembra esporsi al dispositivo intenzionale, ma proprio dal di dentro di esso lo forza attestando un'alterità assolutamente irriducibile⁹³. Lévinas insiste sul fatto che il Volto non può essere compreso nella logica del segno, in quanto rimando ad un contenuto: esso è espressione di ciò che sembra forzare ogni possibilità di contenuto: «Il Volto d'altri distrugge ad ogni istante e oltrepassa l'immagine plastica che mi lascia»⁹⁴. Ma se il Volto non rimanda ad un contenuto facilmente determinabile e forza l'intenzionalità, quale relazione può instaurarsi tra il Medesimo e altri che si manifesta nel Volto?

Bisogna evidenziare una differenza radicale tra il Volto d'altri e l'altro in genere: ciò che è altro normalmente si manifesta all'intenzionalità, si consegna ad essa, mentre il Volto si esprime, rivendicando un primato nella

⁹¹ Il Volto mette in scacco la vita puramente egologica. Cfr. P. CHIAPPAROLI, *L'affezione come nascita del soggetto. Due tesi a confronto: E. Lévinas e M. Henry*, in AA. VV., *Filosofia e Teologia*, Glossa, Milano 2008, 109-113.

⁹² E. LÉVINAS, *Totalità e infinito*, 199-200.

⁹³ «Mentre la rappresentazione vera è sempre possibilità di appartenenza, mentre il mondo che investe il pensiero non ne può nulla con il libero pensiero capace di negarsi interiormente, di rifugiarsi in sé, di restare, per l'appunto, libero pensiero di fronte al vero, di ritornare in sé, di riflettere su di sé e di farsi valere come l'origine di ciò che riceve, di dominare con la memoria ciò che lo precede, mentre il pensiero libero resta il Medesimo – il viso mi soverchia senza che io possa rimanere sordo al suo richiamo, [...] la coscienza perde il primo posto. La presenza del viso significa, pertanto, un ordine irrecusabile – un comandamento – che pone fine alla disponibilità della coscienza. La coscienza è messa in discussione dal viso». E. LÉVINAS, *Umanesimo dell'altro uomo*, Il Melangolo, Genova 1998, 77.

⁹⁴ E. LÉVINAS, *Totalità e infinito*, 48.

relazionalità che instaura. La modalità secondo la quale il Volto si esprime è la nudità, cioè il Volto non può essere bypassato, scomposto. Non si attesta come ciò che nasconde qualcosa, ma come semplice e irriducibile alterità che si è rivolta a me: «Il volto si è rivolto a me, e questa è la sua nudità. È per sé e non in riferimento a un sistema»⁹⁵.

Il Volto dunque si presenta come ciò che mette in scacco ogni totalità grazie all'infinitezza che esso manifesta. Come si può giungere alla verità del Volto, se essa non può essere pensata né come adeguazione intellettuale e nemmeno come riferita al godimento? «Il modo secondo il quale il Volto indica la propria assenza sotto la mia responsabilità esige una descrizione che ricorra al linguaggio etico»⁹⁶. Ecco la decisività del momento etico: la verità della relazionalità del Medesimo con altri ha nel momento etico la sua possibilità.

Il Volto si sottrae al mio potere e alla mia presa: «Il Volto mi parla e così mi invita ad una relazione che non ha misura comune con un potere che si esercita, foss'anche godimento o conoscenza»⁹⁷. Sul Volto io non ho potere, non so cosa devo fare. Abbiamo qui una concezione etica differente rispetto ad una semplice etica assiologica: l'istanza etica suprema non è il valore, ma l'alterità assoluta. Nel valore Lévinas vede un estremo tentativo della coscienza totalizzante che intende inscrivere l'agire relazionale in una assoluta autonomia (il valore infatti mi appartiene). L'etica nasce dalla vulnerabilità con cui l'altro si espone: io non ho potere su di lui. L'omicidio, in chiave estrema e paradossale, attesta questo: elimino colui di cui non posso disporre.

L'etica nasce dall'appello del volto: “Non uccidermi”. L'altro, ingiungendomi di lasciarlo esistere e assieme attestandosi come non disponibile a me, mi assegna alla mia responsabilità:

L'iniziativa passa interamente dalla parte dell'alterità che mi assegna alla responsabilità: è l'alterità stessa che in me diviene assegnazione alla responsabilità. Non è l'io che organizza le sue relazioni, ma è la relazione preliminare alla responsabilità che si ipostatizza, che esige la mia unicità⁹⁸.

⁹⁵ E. LÉVINAS, *Totalità e infinito*, 73.

⁹⁶ E. LÉVINAS, *Altrimenti che essere o al di là dell'essenza*, Jaca Book, Milano 2006, 118.

⁹⁷ E. LÉVINAS, *Totalità e infinito*, 203.

⁹⁸ A. BERTULETTI – M. EPIS, *La teologia nel segno dell'ermeneutica*, 653.

Il soggetto deve dunque all'alterità radicale la propria costituzione, e tale costituzione non può che passare attraverso una via etica, cioè l'assentire alla responsabilità che l'altro suscita in me in quanto altro. Il Bene, concetto etico per eccellenza, viene pensato secondo una novità radicale: non è più concepito come dato assiologico e formale, ma si attesta come passività di fronte all'apparizione del volto⁹⁹.

A Lévinas dobbiamo l'elevazione del concetto di alterità all'interno dell'area dell'originario¹⁰⁰. In questo senso possiamo parlare di una accentuazione della correlatività di Husserl sul polo oggettivo. È messo in luce anche il ruolo del momento etico, tanto da elevare l'etica a filosofia prima.

Ci pare sensato collocare la riflessione di Marion nella linea inaugurata da Lévinas. Nel saggio *Réduction et donation*¹⁰¹ cerca di sintetizzare ciò che accomuna Husserl ed Heidegger, per determinare poi la propria posizione. Sostiene che entrambi possono essere legittimamente ritenuti fenomenologi per l'applicazione della riduzione fenomenologica: attraverso la messa tra parentesi degli oggetti concreti e di tutte le affermazioni delle discipline interpretanti la realtà stessa, essi giungono alla purezza del livello egologico dell'esperienza, che per Husserl coincide con la conquista dell'Ego trascendentale, mentre per Heidegger con il Dasein. La domanda che Marion si pone è se il metodo della riduzione sia stato applicato dai due autori in modo radicale e rigoroso.

L'apertura husserliana così come il nuovo inizio heideggeriano procedono seguendo la riduzione, in due figure, certo differenti ma ugualmente fenomenologiche. Ora la riconduzione della rivendicazione dell'essere alla forma pura dell'appello ripete ancora la riduzione. [...] Dopo la riduzione

⁹⁹ «Essere dominato dal Bene non vuol dire scegliere il B muovendo da una condizione di neutralità e avendo dinanzi la bipolarità assiologica. Il concetto di tale bipolarità si riferisce già alla libertà, all'assoluto del presente ed equivarrebbe all'impossibilità di andare al di qua del principio, equivarrebbe all'assoluto del sapere. Ora, essere dominato dal bene, è escludersi dalla stessa possibilità della scelta, dalla coesistenza nel presente. L'impossibilità della scelta, qui, non è effetto della violenza – fatalità o determinismo – ma dell'elezione irrecusabile da parte del Bene, che, per l'eletto, è sempre e sin d'ora come già avvenuta. Elezione da parte del Bene che, per l'appunto, non è azione, ma la non-violenza stessa. Elezione, vale a dire investitura del non-permutabile. Quindi passività più passiva di qualunque passività [...]». E. LÉVINAS, *Umanesimo dell'altro uomo*, 120.

¹⁰⁰ A. BERTULETTI, *Pensiero dell'alterità e teologia della rivelazione (II)*, 295.

¹⁰¹ J.-L. MARION, *Réduction et donation*, PUF, Paris 1989.

trascendentale e la riduzione esistenziale, interviene la riduzione dell'appello e all'appello¹⁰².

Dunque è possibile una terza applicazione della riduzione fenomenologica, alternativa e più radicale rispetto a Husserl e Heidegger, che ci conduce alla figura fenomenologica originaria dell'appello, definita da Marion donazione¹⁰³. La donazione precede l'intenzione e trascende i due momenti di significazione e intuizione: niente è antecedente al donarsi del fenomeno, e proprio questo atto autorizza l'intenzionalità. «La donazione definisce tutti gli atti fenomenologici, tutte le componenti del fenomeno»¹⁰⁴.

Marion ritiene di interpretare l'intenzione originaria di Husserl¹⁰⁵, ma in realtà abbiamo una grossa rivoluzione rispetto all'origine della fenomenologia: l'evidenza non appartiene qui al piano intenzionale, ma al momento della donazione, che precede e autorizza il piano egologico. Lo sbilanciamento rispetto alla datità nel dispositivo correlazionale è forte: «L'evidenza ha dunque come struttura fondamentale la donazione»¹⁰⁶.

L'evidenza non vede niente se la donazione non le consente di lasciare apparire ciò che non le appartiene, l'inevidenza essenziale dell'apparire come apparire fenomenale. La fenomenologia non comincia con l'apparire o l'evidenza (altrimenti rimarrebbe identica alla metafisica), ma con la scoperta, tanto difficile quanto stupefacente, che l'evidenza, in se stessa cieca, può diventare lo schermo dell'apparire – il luogo della donazione. Luogo della donazione dunque, può diventare non la sua origine, ma il suo compimento: l'origine della donazione resta il “sé” del fenomeno, senza principio od origine al di là di se stesso¹⁰⁷.

La donazione appare qui come l'oggetto proprio della fenomenologia. Il momento dell'intenzionalità non viene annullato, ma subordinato alla donazione, in quanto ne diviene “luogo”, ma può essere tale nella misura in cui si vede preceduto e sopraffatto: l'intenzionalità non appartiene più al regime originario dell'evidenza, ma ha un carattere di risposta, la quale pure

¹⁰² J.-L. MARION, *Réduction et donation*, 296, citato e tradotto da C. TARDITI, *Con e oltre la fenomenologia, le “eresie fenomenologiche di J. Derrida e J.-L. Marion*, 132.

¹⁰³ «La conquista della riduzione ammette infatti, per corollario immediato, il dispiegamento della donazione: la riduzione non riduce ad altro che alla donazione». J.-L. MARION, *Dato che*, SEI, Torino 2001, 15. Con *donation* Marion traduce il termine husserliano *Gegebenheit*, che letteralmente (e normalmente) rendiamo con datità.

¹⁰⁴ A. BERTULETTI, *Metafisica, fenomenologia e teologia, lettura critica del progetto di Jean-Luc Marion*, in «Teologia» 2 (2009), 161.

¹⁰⁵ Cita infatti un passaggio delle *Idee* in cui egli sostiene: «Absolute Gegebenheit ist ein Letztes» («La donazione assoluta è un termine ultimo»). Cfr. J.-L. MARION, *Dato che*, 18.

¹⁰⁶ P. GILBERT, *Substance et présence. Derrida et Marion, critiques de Husserl*, in «Gregorianum» 75 (1994), 129.

¹⁰⁷ J.-L. MARION, *Dato che*, 21.

resta decisiva sebbene seconda. Qui abbiamo un aspetto paradossale del concetto di donazione: «Esso denuncia a priori l'autosufficienza dell'aposteriori»¹⁰⁸, nel senso che il momento intenzionale, per definizione a posteriori, è già ospitato a priori nell'atto della donazione.

Se la donazione è il fondamento della fenomenologia, ciò che l'intenzionalità incontra può essere definito come dono. Marion conduce una interessante analisi sul dono, cercando di definirlo rigorosamente attraverso una sospensione del giudizio sul mittente e sul destinatario¹⁰⁹. Le due caratteristiche principali che vengono riconosciute al dono sono la donabilità e la ricevibilità: «Il dono si mostra al fine di donarsi e farsi ricevere»¹¹⁰. Ma sia la donabilità che la ricevibilità appartengono al dono, a monte dei soggetti interessati: «La decisione del donatore (di dare) e del donatario (di ricevere) dipendono dal fatto che il dono si dona da se stesso sotto l'aspetto dei vissuti della donabilità e dell'accettabilità»¹¹¹. Il dono si attesta sia nel donatore che nel donatario come qualcosa di autonomo, che chiede solo di consacrarsi: l'atto del ricevere o del donare assumono i tratti dell'assenso all'istanza del dono che li precede¹¹².

L'intenzione si vede sempre sopraffatta dal dono in ogni circostanza e ogni fenomeno raggiunto dall'intenzionalità ha il carattere del dono; esistono tuttavia alcuni fenomeni che rendono particolarmente evidente questa struttura, e che Marion definisce fenomeni saturi. Alcuni fenomeni sembrano prescindere da una donazione: li chiamiamo fenomeni poveri. Sono tutte le idealità logico-matematiche, le quali risiedono solo nell'intenzionalità del soggetto. I fenomeni poveri godono di questo privilegio epistemologico dell'indipendenza da una donazione, ma

¹⁰⁸ A. BERTULETTI, *Metafisica, fenomenologia e teologia, lettura critica del progetto di Jean-Luc Marion*, 163.

¹⁰⁹ J.-L. MARION, *Dato che*, 86-138.

¹¹⁰ J.-L. MARION, *Dato che*, 137.

¹¹¹ A. BERTULETTI, *Metafisica, fenomenologia e teologia, lettura critica del progetto di Jean-Luc Marion*, 164.

¹¹² «Il dono non è riducibile alla sua presenza qui. Per pensarlo, noi dobbiamo articolarlo nella distanza. Ma ciò non basta. In *L'Idole et la distance*, scriveva quanto segue: "L'uomo [...] non riceve come tale il dono che accogliendo l'atto di donare, vale a dire mediante ripetizione del donare stesso. Ricevere il dono e donarlo si confondono in una sola e medesima operazione, la ridondanza. Solo il dono del dono può ricevere il dono, senza appropriarsene e distruggerlo, in un semplice possesso. Ricevere e donare si completano dunque nello stesso atto». P. GILBERT, *Substance et présence. Derrida et Marion, critiques de Husserl*, 133.

semplicemente perché non sono fenomeni compiuti, mancando di realtà. Essi infatti sono pure forme che richiedono di essere applicate in relazione ad altri fenomeni. Esistono poi i fenomeni comuni, nei quali il riempimento intuitivo è adeguato all'intenzione. Giungiamo infine ai fenomeni saturi, i quali sono invece contraddistinti dal fatto che «l'intuizione sommerge sempre l'attesa dell'intenzione» e che «la donazione non solo investe interamente la manifestazione, ma la sorpassa»¹¹³. Annoveriamo tra i fenomeni saturi l'evento, l'idolo (o opera d'arte), il corpo proprio, l'icona. Tra i fenomeni saturi, ma con una specificità propria, ricordiamo anche la rivelazione teologica.

In tutto questo quale ruolo riveste il soggetto? Andiamo a leggere un passaggio di *Réduction et donation*:

Il Dasein non si espone all'essere per divenirne il sito se non in quanto si consegna all'appello che lo convoca. [...] L'essere non domina sul Dasein come un padrone sulla propria terra, ma come un viandante accolto da un ospite – a cui ha prima chiesto ospitalità¹¹⁴.

In modo molto suggestivo ed efficace Marion mette in luce il carattere di “assegnazione a se stesso” del soggetto. Il termine con cui viene definito il soggetto è “adonato” che potremmo anche rendere con “convocato”. Il soggetto in quanto adonato diviene sé nell'essere assegnato a se stesso che la donazione gli offre. La coscienza si costituisce tramite una passività originaria¹¹⁵, in quanto l'adonato viene a sapere di sé come interpellato¹¹⁶. La qualità dell'assegnazione a sé è indipendente rispetto a qualsiasi possibile risposta: quest'ultima, per quanto significativa sul piano esistenziale, non cambia nulla rispetto all'assoluta passività in cui viene a costituirsi il soggetto adonato¹¹⁷. La donazione sorprende il soggetto e lo costituisce, mentre la risposta del soggetto è riassorbita nella donazione stessa.

¹¹³ J.-L. MARION, *Dato che*, 277-278.

¹¹⁴ J.-L. MARION, *Réduction et donation*, 300.

¹¹⁵ P. GILBERT – S. PETROSINO, *Il Dono, un'interpretazione filosofica*, Il Melangolo, Genova 2001, 9-48.

¹¹⁶ Marion utilizza come sinonimi “donazione” e “interpellazione”, ma occorre specificare che intende quest'ultima in senso assoluto, senza che la risposta ne determini la qualità. Cfr. A. BERTULETTI – M. EPIS, *La teologia nel segno dell'ermeneutica*, 660.

¹¹⁷ «L'interpellato riconosce, ammettendo di essere stato raggiunto dalla rivendicazione, di aver rinunciato definitivamente all'autarchia onnicomprensiva di una soggettività assoluta. Questa apertura all'alterità precede qualsiasi forma di intenzionalità». C. TARDITI, *Con e oltre la fenomenologia, le “eresie fenomenologiche di J. Derrida e J.-L. Marion*, Il Melangolo, Genova 2008, 136.

Quali osservazioni possiamo fare? Ci imbattiamo ancora in un pensiero che intende andare al cuore del problema dalla costituzione del soggetto, e inoltre in Marion la teologia è chiamata direttamente in campo quando si parla del fenomeno saturo della rivelazione. La posta in gioco è molto alta, poiché la fenomenologia pretende di approdare ad un livello ancora più originario di Husserl, andando a monte del dispositivo intenzionale. Siamo approdati alla donazione, come categoria fenomenologica essenziale: la correlatività husserliana non solo è sbilanciata sul polo della donazione, ma addirittura a quest'ultima spetterebbe un ruolo ancora più fondamentale.

2.4 Ricoeur

Il pensiero di P. Ricoeur ci aiuta ad approfondire la nostra problematica. Egli infatti sembra offrire alla correlatività dell'evidenza un taglio drammatico ed effettivo, che Marion e Lévinas sembrano invece sottovalutare.

Il problema iniziale di Ricoeur è l'integrazione del pratico in un'interrogazione, che riconosce nella fenomenologia husserliana insieme la figura e lo strumento più adeguati dell'interrogazione filosofica radicale; e cioè ai fini del recupero della dimensione dell'esistenza, la quale sfugge al rigore della riflessione e che proprio così costituisce il terreno su cui questa si edifica. Un metodo non può dirsi veramente radicale, se non si dimostra capace di assumere e superare la dicotomia, che la tradizione filosofica ci consegna nella distinzione tra filosofia teoretica e filosofia pratica, e ancor più remotamente tra conoscenza e volontà¹¹⁸.

La produzione dell'autore in esame è veramente sterminata: in questa nostra riflessione vorremmo soffermarci su alcuni punti che ci aiutino a comprendere meglio il teorema di fondo appena enunciato.

L'esordio della riflessione ricoeuriana è da ricercare nella *Trilogia*¹¹⁹, in cui inizialmente lo scopo è produrre una fenomenologia del volontario. È proprio il tema che ha animato tutta la fenomenologia husserliana, la quale ha sempre tenuto fermo il momento intenzionale della coscienza. Tuttavia è necessario ampliare il momento intenzionale, che non può limitarsi all'atto rappresentativo del mondo. La relazione del soggetto con il correlato

¹¹⁸ A. BERTULETTI, *Teoria etica e ontologia ermeneutica nel pensiero di P. Ricoeur I*, in «Teologia» 3 (1993), 284.

¹¹⁹ P. RICOEUR, *Philosophie de la volonté. Le volontarie et l'involontaire*, Aubier-Montaigne, Paris 1950; *Philosophie de la volonté. Finitude et culpabilité, I. L'Homme faillible, II La symbolique du mal*, Aubier-Montaigne, Paris 1960.

intenzionale non è originariamente di ordine cognitivo, ma pratica, in quanto l'uomo conosce agendo e agendo conferisce un senso al mondo¹²⁰. Detto in altre parole, Husserl riduce l'atto intenzionale ad un "vedere" e ad un "toccare" (non si può superare il momento iletico), mentre Ricoeur intende ripensare la complessività dell'agire, che impone di collocare il dispositivo intenzionale dentro il più ampio contesto della coscienza progettante. Il momento fenomenologico di Ricoeur si esplica in una fenomenologia della volontà, secondo le due direttrici essenziali del volontario e dell'involontario, come modalità di accesso ad una integralità del soggetto¹²¹. Infatti nel cuore dell'atto di esistere ha spazio un trovarsi in stato di esistenza¹²², che non va letto necessariamente come limite, ma semplicemente come condizione. La volontarietà del soggetto può dispiegarsi soltanto assumendo ciò che si iscrive come passività, e che può essere sintetizzata nella cifra del *corpo*. Un'altra immagine può aiutare a cogliere il legame imprescindibile tra volontario e involontario: Cartesio diceva "*Cogito ergo sum*", ma di fatto tutta la riflessione successiva si è ancorata sul *Cogito*, dimenticando che tale livello appartiene radicalmente ad un "*sum*", che ne determina le condizioni. La dinamica ricoeuriana intende superare ogni dualismo mostrando «le alternanze della libertà umana, sempre in bilico fra l'iniziativa e la necessità, fra l'indipendenza e la dipendenza, fra l'agire e il patire»¹²³.

Proprio a questo livello si arresta il metodo fenomenologico: il momento descrittivo infatti ci ha condotti a tratteggiare la volontà come continuamente impegnata a dirsi nel confronto con la passività, ma non può scortarci più avanti. Ricoeur sostiene che a questo punto si rende necessario un altro livello di attenzione, ed è proprio qui che assistiamo all'innesto dell'ermeneutica nella fenomenologia¹²⁴. Si tratta ora di indagare quelle

¹²⁰ M. SALVI, *Paul Ricoeur: prospettive di ontologia ermeneutica*, in *Filosofia e Teologia*, 85-87.

¹²¹ «Il compito di una descrizione del volontario e dell'involontario è proprio quello di accedere ad una evidenza integrale del Cogito». P. RICOEUR, *Il volontario e l'involontario*, Marietti, Genova 1990, 12.

¹²² P. RICOEUR, *Méthode et taches d'une phenomenologie de la volonté*, citato da A. BERTULETTI, *Teoria etica e ontologia ermeneutica nel pensiero di P. Ricoeur I*, 288.

¹²³ D. IANNOTTA, *L'alterità nel cuore dello stesso*, prefazione alla edizione italiana di P. RICOEUR, *Sé come un altro*, Jaca Book, Milano 2005, 17.

¹²⁴ «L'unità della coscienza raggiungibile fenomenologicamente è un'unità formale: essa mette tra parentesi l'attuazione. Per tematizzare il rapporto tra la struttura e l'attuazione,

forme attraverso le quali l'uomo effettivamente dispiega la propria libertà nel conferire senso al proprio agire e assumendo ciò che si staglia come condizione passiva di esso (passiva, ma condizione).

Nel testo *Il conflitto delle interpretazioni* abbiamo l'articolazione di due possibilità per svolgere questo compito: la "via breve" e la "via lunga". La "via breve" viene identificata nel tentativo di rifondazione della fenomenologia operato da Heidegger:

Chiamo "via corta" una simile ontologia della comprensione perché, rompendo con i dibattiti di metodo, si colloca immediatamente sul piano di un'ontologia dell'essere finito, per ritrovarvi il comprendere non più come un modo di conoscenza, ma come un modo di essere¹²⁵.

Ricoeur invece intende intraprendere la "via lunga" che passa attraverso l'interrogazione della mediazione linguistica come necessaria per la comprensione del sé. Non esiste progettualità e costruzione di figure di senso senza segni e simboli, e dunque impostare una teoria del linguaggio è il modo migliore per svolgere quell'ermeneutica del sé riconosciuta come imprescindibile. Nell'ultima fase della trilogia inaugurale abbiamo già l'accento ad una "simbolica" del male: Ricoeur accosta l'esperienza della finitudine interrogando le modalità attraverso le quali le culture hanno espresso un senso al male. Tale operazione richiede un'ermeneutica del simbolo inteso come luogo di mediazione della trascendenza di un senso e dell'atto della coscienza che si autocostruisce. Il simbolo non è solamente un "caso linguistico tra altri", ma ha un carattere paradigmatico: l'accesso al regime del senso non appartiene essenzialmente al piano concettuale, ma al piano simbolico. Tuttavia un tale livello del discorso pone immediatamente la questione della sua evidenza: se l'analisi fenomenologica può proporsi come rigorosamente fondata, pagando però il prezzo di mantenersi in una certa formalità, l'analisi del simbolo pare aderente al livello dell'esistenza, ma problematica sul piano dei criteri dell'evidenza.

Nell'opera *La métaphore vive*¹²⁶ abbiamo l'inizio di un tentativo di rendere più rigoroso il discorso con l'impostazione di una teoria del

occorre un altro metodo. [...] Il nuovo metodo comporta una rottura epistemologica rispetto all'orientamento trascendentale della fenomenologia». A. BERTULETTI, *Teoria etica e ontologia ermeneutica nel pensiero di P. Ricoeur I*, 293.

¹²⁵ P. RICOEUR, *Il conflitto delle interpretazioni*, Jaca Book, Milano 1972, 20.

¹²⁶ P. RICOEUR, *La métaphore vive*, Seuil, Paris 1975.

linguaggio¹²⁷ (che occuperà gran parte del lavoro di Ricoeur). Proprio la metafora si presta per mostrare la genesi del linguaggio. Essa infatti, per definizione, compie delle forzature di senso e non si attiene al protocollo di una corrispondenza biunivoca significante-significato. La metafora mette in luce la potenzialità del linguaggio, il quale non è per il soggetto una semplice trascrizione rigorosa di un contenuto, ma è innovazione di senso. Il fenomeno linguistico si presenta come un fatto complesso in cui il parlante è chiamato in gioco direttamente come colui che nel comunicare costruisce figure di senso. C'è un legame originario tra il mondo della vita e il soggetto che si media simbolicamente in strutture linguistiche, la cui forma originaria appartiene più all'ambito poetico e metaforico che a quello rigoroso e concettuale (che appare secondo rispetto al momento simbolico).

Se tra il piano dell'agire volitivo e il piano della progettualità in un ordine di senso c'è un legame che l'indagine fenomenologica previa ha mostrato come insolubile, allora dobbiamo concludere che «attraverso la mediazione dei segni viene affermata la condizione originariamente linguistica di ogni esperienza umana»¹²⁸. Il linguaggio è dunque il luogo in cui meglio si può esprimere la struttura dell'azione umana¹²⁹, in quanto esiste un nesso testo-azione. L'azione ha una struttura temporale insuperabile, nella quale si gioca il carattere interpretante dell'atto soggettivo. «Testo e azione stanno tra loro come il polo soggettivo e il polo oggettivo della stessa attuazione intenzionale e ne condividono la circolarità»¹³⁰.

¹²⁷ Il debito teorico di Ricoeur è in questo ambito nei confronti di Gadamer. Questi mette in luce come il rapporto tra la storia e il soggetto non è puramente accidentale: l'uomo è un essere costitutivamente storico in quanto la comprensione di sé e degli altri passa necessariamente dentro una mediazione temporale. Inoltre Gadamer istituisce una relazione molto stretta tra storia e linguaggio: la coscienza storica dell'uomo si costituisce mediante il suo venire a linguaggio.

¹²⁸ M. SALVI, *Paul Ricoeur: prospettive di ontologia ermeneutica*, in *Filosofia e Teologia*, 83.

¹²⁹ Quando parliamo di linguaggio qui abbiamo in mente il testo come forma principe del linguaggio. Il testo infatti racchiude in sé l'originario modo di dirsi del linguaggio, oltre la formalità della singola enunciazione. Il testo è un insieme concatenato di espressioni e di frasi, che meglio dice il costituirsi del linguaggio stesso. L'enunciazione invece ha il carattere dell'isolamento formale a scopo di studio.

¹³⁰ A. BERTULETTI, *Teoria etica e ontologia ermeneutica nel pensiero di P. Ricoeur I*, 309.

Risulta a questo proposito illuminante l'indagine di *Tempo e racconto*¹³¹. Anzitutto abbiamo un chiarimento del nesso che intercorre tra il costituirsi del soggetto e la storia: il tempo umano è essenzialmente un tempo dell'agire, e dunque un tempo raccontato. Nel primo volume Ricoeur propone la sua analisi del racconto nella celebre trilogia prefigurazione-configurazione-rifigurazione. La configurazione deve essere intesa come il momento propriamente narrativo, che ha come presupposto la prefigurazione intesa come momento dell'azione raccontata e termina in una rifigurazione all'interno della comprensione dell'uditore (il testo termina nell'azione mediante il destinatario). Solo le prefigurazioni configurate sono effettive e solo le configurazioni rifigurate hanno spessore: c'è una inscindibile circolarità tra il momento narrativo e il momento dell'agire. Raccontare un'azione è l'unico modo perché questa assuma i tratti di un evento, ma raccontandola l'ho già consegnata ad un nuovo agire del destinatario del racconto¹³². Questa teoria del racconto pone un nesso inscindibile tra tre dimensioni: l'azione, la sua versione linguistica nel racconto e la storia.

Ma l'agire può essere considerato non solo sotto il profilo linguistico, la dimensione etica è imprescindibile per non lasciare la questione dell'agire su un piano puramente formale. La domanda è la seguente: cosa ha da dire questa teoria narrativa dell'agire in ambito etico? La domanda non è faziosa per un pensiero che si era prefisso di superare il dualismo di un'antropologia delle facoltà. Allo studio della questione etica è dedicato il saggio *Sé come un altro*¹³³. Il tema principale è il rapporto tra il piano etico e il piano morale. Per morale intendiamo l'agire regolato eteronomamente dalla legge, mentre il livello etico suppone un agire in nome di principi autonomi.

Sia l'agire etico che l'agire morale fanno riferimento all'azione come necessariamente collocata all'interno di un orizzonte di senso. La morale tuttavia ha un carattere secondo, e interviene solo dopo l'esperienza della colpa: l'interdizione o l'obbligo non appartengono all'originario dell'agire. Il morale nasce dalla coscienza colpevole. L'originario spetta dunque al

¹³¹ P. RICOEUR, *Temps et récit*, Seuil, Paris 1975.

¹³² Questo avviene anche qualora il racconto sia di finzione: tale genere infatti non smette di fornire criteri di lettura e di interpretazione dell'azione reale.

¹³³ P. RICOEUR, *Soi-même comme un autre*, Seuil, Paris 1990.

piano etico, che è da intendersi come il momento che produce la teleologia che regge ogni azione. L'agire etico non è solo uno dei tanti modi di agire, ma ogni agire ha un carattere etico, in quanto collocato dentro una teleologia. L'etico in particolare è da pensare come «la forma dell'anticipazione di sé, per la quale l'attuazione ha il carattere dell'auto-attuazione»¹³⁴.

Dunque il carattere veritativo di tutta la riflessione di Ricoeur ha come pietra angolare il decidersi della libertà nella forma dell'assenso a un'anticipazione che si iscrive nella coscienza etica e che determina poi l'effettivo agire. Il termine ricoeuriano per alludere a questo tipo di decisione della coscienza è "attestazione". Ma allora la fede «non è solo una delle determinazioni possibili dell'attestazione, ma la sua qualità originaria, non uno dei possibili sensi, ma la forma e il criterio di verità di ogni senso»¹³⁵. L'aspetto correlazionale dell'evidenza della verità ci pare recuperato anche nella sua portata drammatica ed esistenziale.

3 L'intuizione di Hemmerle e Welte circa la pertinenza teologica della fenomenologia

Mentre inizialmente la riflessione di Husserl non riceve grossa considerazione sul panorama teologico, Heidegger (per certi aspetti in modo sorprendente) conquista l'attenzione della teologia e, fino agli anni '70, resta l'interlocutore filosofico per eccellenza. Le ragioni di un tale interessamento sono complesse e molteplici. Ne segnaliamo almeno due. Bisogna ricordare che l'inizio dell'attività accademica heideggeriana è segnato dalla frequentazione di una grossa mole di testi appartenenti alla tradizione cristiana¹³⁶. Ma soprattutto è efficace l'affermazione di E. Brito, che, parlando dei teologi, afferma: «Non sarà possibile, si domandano, porre grazie ad Heidegger la questione dell'essere in una maniera più originaria, e così pervenire ad una nuova fondazione della metafisica?»¹³⁷.

¹³⁴ A. BERTULETTI – M. EPIS, *La teologia nel segno dell'ermeneutica*, 669.

¹³⁵ A. BERTULETTI, *Teoria etica e ontologia ermeneutica nel pensiero di P. Ricoeur II*, in «Teologia» 4 (1993), 366.

¹³⁶ M. HEIDEGGER, *Fenomenologia della vita religiosa*, Adelphi, Torino 2003.

¹³⁷ E. BRITO, *La réception de la pensée de Heidegger dans la théologie catholique*, «Nouvelle Revue Théologique» 3 (1997), 352.

Il problema della compatibilità del pensiero di Heidegger con il cristianesimo è una delle questioni annose della sua ricezione e immediatamente si sono costituite due linee: da un lato i sostenitori dell'antagonismo, dall'altro coloro che ritenevano utilizzabili le intuizioni dell'autore in virtù di una sua neutralità di fondo nei confronti del cristianesimo. Möller propone la posizione più equilibrata all'interno di questo panorama, mettendo in luce la problematicità del pensiero di Heidegger nei confronti del cristianesimo, ma dichiarando il dialogo non precluso di principio¹³⁸.

Nella produzione heideggeriana emergono tre tipologie del suo rapporto con la teologia, considerate in tre successive conferenze¹³⁹.

Nel 1927 tiene una conferenza dal titolo *Fenomenologia e teologia*¹⁴⁰ nella quale dichiara che la teologia è un ambito del sapere completamente diverso rispetto alla filosofia. Essa infatti è fondata sull'assunzione per fede di alcune verità. La fede non è una modalità dell'esistenza che appartiene di principio all'uomo in quanto *Dasein*¹⁴¹; per questa ragione la fede può benissimo fare a meno della filosofia, e la filosofia non giunge alla fede nella sua interrogazione fondamentale. Se però la riflessione sulla fede vuole acquisire uno statuto epistemologico scientifico, deve necessariamente mutuare quest'ultimo dal rigore filosofico: la fede diviene teologia solo grazie al sostegno della filosofia, tradizionalmente di carattere metafisico. Tuttavia, per nessuna ragione la fenomenologia può rivolgersi alla fede, in quanto quest'ultima non ha alcuna evidenza fenomenologica, ma risulta da un'imposizione di autorità di alcune verità non evidenti. Nella conferenza troviamo la seguente espressione: «La teologia è la nemica mortale della forma esistenziale che appartiene essenzialmente alla filosofia»¹⁴². Non siamo di fronte a una negazione delle possibilità della teologia: semplicemente viene ritenuta incompatibile con la filosofia fenomenologica.

¹³⁸ J. MÖLLER, *Existentialphilosophie und katholische Theologie*, cit. nell'articolo di Brito.

¹³⁹ P. CAPELLE, *Philosophie et Théologie dans la pensée de Heidegger*, Cerf, Paris 1998, 17-123.

¹⁴⁰ M. HEIDEGGER, *Fenomenologia e teologia*, La Nuova Italia, Firenze 1994.

¹⁴¹ M. HEIDEGGER, *Phänomenologie und Theologie*, in «Archives de philosophie», 32 (1969), 360.

¹⁴² *Ibid.*, 392.

Nel 1964 abbiamo un'altra conferenza in cui emerge una diversa configurazione del problema: *La fine della filosofia e il compito del pensiero*. La diffidenza nei confronti della teologia si fa più esplicita: se prima era accettata come scienza autonoma e positiva, distinta dalla filosofia, ora invece viene rifiutata assieme alla sua opzione onto-teologica. Sono passati parecchi anni dalla pubblicazione di *Essere e Tempo* e ci troviamo nella fase del pensiero heideggeriano caratterizzata dalla *Kehre*, in cui emerge il desiderio di impostare un nuovo cominciamento non anti-metafisico, ma al di là della metafisica. È chiaro che in un tale progetto non può rientrare l'idea di una teologia collusa con una filosofia di stampo neoscolastico.

La terza e ultima fase è segnata dalla pubblicazione dei *Contributi alla filosofia* (1964) e da un intervento dal titolo *Il problema di un pensiero e di un linguaggio non oggettivanti nella teologia di oggi*. Siamo nel pieno della fase della *Kehre* ed emerge qui la tematica dell'ultimo Dio. Non è facile sistematizzare cosa Heidegger intendesse con tale espressione, tuttavia possiamo semplificare così: se si possa dare una manifestazione del Dio divino, essa non può che accadere al di là di ogni interferenza cristiana e teologica, in una pura apertura dell'essere. La scissione tra la teologia e la fenomenologia sembra così definitivamente consumata, e a questa terza tipologia di impostazione della problematica si rifanno gli assertori di una incompatibilità di fondo tra Heidegger e il cristianesimo.

In sede di valutazione dobbiamo registrare una tendenza massimalista in Heidegger, che identifica fede, cristianesimo, teologia e ontologia Neoscolastica in un unico blocco, senza le dovute distinzioni. Chiaramente questa è una visione parziale, in quanto sembra dimenticare che la fede cristiana ha una costituzione essenzialmente storica. Tuttavia la teologia può ricavare una provocazione dalla *querelle* heideggeriana: se essa intende rivendicare una pertinenza per l'umano, non può scavalcare la questione ontologica, la quale non si può porre se non in chiave fenomenologica.

È illuminante un saggio di P. Capelle¹⁴³ nel quale si invita ad affrontare un livello più fondamentale della questione: non si tratta di verificare se la fenomenologia heideggeriana sia conciliabile punto per punto con la

¹⁴³ P. CAPELLE, *Philosophie et Théologie dans la pensée de Heidegger*.

tradizione cristiana, ma di andare alla interrogazione fondamentale che appartiene di diritto tanto alla fenomenologia quanto alla teologia. Il problema allora non è più quello di una apparente alternativa, ma di ancorarsi al nucleo della problematica fenomenologica e della teologia fondamentale, e in questa sede è possibile comprendere la complementarità dei due ambiti disciplinari.

Capelle ha elaborato questa posizione in un articolo del 1993, dunque parecchio tempo dopo la produzione di Welte ed Hemmerle. Tuttavia ciò che si intende mostrare in questo lavoro è che i due autori in esame hanno intuito la possibilità di un livello profondo del legame tra teologia e fenomenologia e hanno diretto le loro riflessioni in questa direzione.

Possiamo affermare che «la teologia è rilevante per l'interrogazione fondamentale, poiché la sua tradizione è portatrice di un'istanza, la quale converge con l'intenzione fondamentale della fenomenologia»¹⁴⁴. Non si tratta dunque di difendere la fenomenologia da “inferenze epistemologiche” della teologia, ma nemmeno di isolare alcuni contributi della fenomenologia per poi utilizzarli apologeticamente in un impianto teologico ad essa estraneo e preconstituito.

La struttura epistemologica della teologia si regge su due istanze: l'indeducibilità della rivelazione e la destinazione antropologica di quest'ultima. Infatti, se di rivelazione si tratta, il destinatario non può essere considerato indifferente ad essa. L'analisi delle forme dell'accesso a sé e delle strutture costitutive dell'evidenza appartengono di diritto all'indagine teologica, non perché l'oggetto formale di quest'ultima (l'evento della rivelazione) sia deducibile o addirittura producibile dal momento antropologico, ma perché quest'ultimo già gli appartiene. Ora, la reciproca implicazione tra i due momenti non può che essere indagata fenomenologicamente¹⁴⁵, in quanto appartiene alla fenomenologia l'indagine delle qualità e delle possibilità dell'evidenza e delle forme costitutive della coscienza. Al momento fenomenologico dunque non

¹⁴⁴A. BERTULETTI, *Fenomenologia e teologia*, in «Teologia», 3 (1996), 323

¹⁴⁵ «Lo spazio concettuale della teologia si colloca nell'articolazione delle due istanze, la necessità antropologica della referenza teologica e l'indeducibilità della sua evidenza. Entrambe le istanze, e soprattutto la loro reciproca implicazione, il fatto cioè che esse rinviano allo stesso principio, non possono essere pensate se non tramite un dispositivo fenomenologico». A. BERTULETTI, *Metafisica, fenomenologia e teologia*, 183.

competere una deduzione della verità, ma l'esplicitazione della forma della sua esperienza. La teologia non può che muovere a posteriori rispetto all'evento della rivelazione, ma trova nella fenomenologia un partner necessario in quanto «è in grado di argomentare l'intrascendibilità di questa aposteriorità»¹⁴⁶.

La teologia non può che muovere dalla posteriorità – dalla gratuità – dell'evento, precisando però la capacità di quest'ultimo di 'inverare' la struttura della coscienza storica in quanto forma della libertà. Ciò comporta il duplice guadagno di salvaguardare sia l'alterità della manifestazione dell'evento, sia la sua relazione costitutiva a un apriori capace di realizzarne la destinazione necessaria e perciò universale¹⁴⁷.

La fenomenologia per sua natura non può che essere a posteriori, e tuttavia non rinuncia all'istanza dell'universalità nel suo lavoro di chiarificazione delle condizioni di evidenza dell'evento accaduto.

Il momento filosofico di carattere fenomenologico, proprio in quanto tale, non può essere pensato, in rapporto alla teologia, secondo uno schema preambolare, per cui il momento antropologico condurrebbe “alla soglia” (non necessaria ma ragionevole) delle verità teologiche. Il superamento di una tale prospettiva, che pure sembra condiviso con la fine della stagione Manualistica, fatica però a entrare a regime nella riflessione (vedremo che in maniera esplicita in Welte, e in modo più velato in un pensatore del calibro di Ricoeur questa idea permane).

L'articolazione dei due momenti secondo uno schema “domanda-risposta” risulta essere anch'essa parziale.

Non è sufficiente attribuire alla filosofia – per salvaguardarne l'autonomia – il compito di istruire una sorta di apertura, di rinvio trascendentale ad un senso eccedente, di cui pure si ammette non possa anticiparne l'esperienza. Limitarsi ad affermare che la filosofia non anticipa l'esperienza non chiarisce ancora come si articoli a partire da essa¹⁴⁸.

L'autonomia della fenomenologia è garantita qualora quest'ultima svolga radicalmente il suo compito di esplicitazione del carattere manifestativo dell'evidenza, il cui accesso non può che avere un carattere ermeneutico. Un sapere che muova da un evento in grado di esibire le credenziali per porsi come verità per l'uomo (quale è l'ambizione della teologia) non annulla l'autonomia dell'indagine fenomenologica, ma ne realizza la forma,

¹⁴⁶ M. EPIS, *Teologia fondamentale*, 555.

¹⁴⁷ A. BERTULETTI, *Ermeneutica e libertà*, in «Filosofia e teologia», 1 (1995), 46.

¹⁴⁸ M. EPIS, *Teologia fondamentale*, 556.

istituendo una complementarità tra i due saperi, che in virtù del loro specifico si rimandano a vicenda. In questo senso la copia che meglio dice il rapporto tra piano teologico e piano fenomenologico è “formale-reale”¹⁴⁹.

Solo la teologia, la quale riflette a partire dall’evento, tematizza il carattere di fede dell’attuazione della coscienza e tuttavia ciò che essa tematizza è la verità dell’attuazione come tale, di cui si occupa la filosofia. La teologia radicalizza il nesso fra verità e senso teorizzato dall’ermeneutica, poiché lo comprende a partire dalla manifestazione escatologica della verità¹⁵⁰.

Se è vero che alla fenomenologia non appartiene la “produzione” dell’evento della verità, tuttavia è pertinente al proprio statuto la teorizzazione della verità come evento, il quale realizza la forma originaria dell’evidenza nella sua struttura correlazionale¹⁵¹.

In questa dinamica la fenomenologia, per offrire un contributo teologicamente rilevante, non deve fare altro che essere se stessa. I teologi che hanno tratto più frutto dal confronto con la fenomenologia sono coloro che hanno rinunciato a un “saccheggio” di alcune idee fenomenologiche per riportarle dentro i confini di un modello teologico già pre-costituito. Tra questi, in un ruolo non marginale, annoveriamo B. Welte¹⁵² e K. Hemmerle. Proprio in questo risiede l’intuizione fondamentale dei due autori che prenderemo in esame: un dialogo tra la filosofia e la teologia è possibile non se si forza uno dei due ambiti nell’area epistemologica dell’altro, ma se l’istanza che le inverte entrambe è comune, e dunque è possibile un confronto con la fenomenologia in se stessa.

Alcune coordinate cronologiche ci aiutano ancora meglio ad apprezzare la portata del lavoro dei due autori. Non possiamo dimenticare che Welte pubblica *Auf der Spur des Ewigen* nel 1965: consideriamo che la settima

¹⁴⁹ «Alla filosofia non attiene l’accesso al piano teologico (come tale radicalmente ineducibile: è questo il senso del primato dell’evento, ossia del fenomenologico nella sua attuazione ontologica), ma la delimitazione, al suo livello sistematico, della struttura capace di istituire il carattere trascendentale della rivelazione in quanto rivelazione storica». A. BERTULETTI, *Ermeneutica e libertà*, 47.

¹⁵⁰ A. BERTULETTI, *Ermeneutica e libertà*, 46.

¹⁵¹ «Il sapere teologico è giustificato, se la correlazione tra la manifestazione della verità e la forma di libertà della coscienza, per cui non si dà evento della verità se non come verità della sua libera appropriazione, è compresa come il fondamento della storicità della verità, cioè del fatto che la verità è realmente implicata nella storicità della libertà poiché alla libertà appartiene l’essenza stessa della verità». A. BERTULETTI, *Ermeneutica e libertà*, 46.

¹⁵² «Il legame dell’ontologia husserliana alla fenomenologia non svolge un ruolo determinante nella prima ricezione teologica, la quale è interessata al suo contributo per il rinnovamento dell’ontologia classica. Solo nell’opera di B. Welte lo statuto fenomenologico della nuova ontologia costituisce il criterio della sua ripresa teologica». A. BERTULETTI, *Fenomenologia e teologia*, 331.

edizione di *Essere e Tempo* (rimasta poi quella definitiva) è del 1953 e il Concilio Vaticano II si è appena concluso. Hemmerle invece pubblica *Preludio alla teologia* nel 1976 come manuale del corso di introduzione alla teologia. Il dialogo con il pensiero fenomenologico e con le istanze più promettenti del pensiero filosofico di fine '900 entrano "di diritto" nell'ambiente accademico grazie alla stesura di un manuale.

Lo studio di Hemmerle e Welte risulta particolarmente utile in quanto riconosciamo nei loro lavori il superamento di un'impostazione apologetica della teologia fondamentale. Riconosciamo in essi la ricerca di una ragione filosofica diversa e un confronto onesto con le nuove istanze di pensiero. E proprio per questo ci accingiamo ad uno studio più diretto e approfondito delle loro riflessioni teologico-fondamentali.

Welte sintetizza l'analisi heideggeriana attorno a due poli: l'Esserci mondano e il postulato di senso. Con il primo termine intendiamo la costituzione fenomenologica essenziale del soggetto come colui che decide di sé all'interno delle condizioni mondane. Il soggetto non si relaziona mai al mondo come dato bruto ma istruendo con esso una relazione in cui, nel dire il senso di ciò che lo circonda, dice di sé, e dicendo di sé si pronuncia inevitabilmente sul significato dell'Essere. La dinamica Soggetto – Mondo è segnata da una duplice direzionalità: il soggetto si rivolge al mondo in virtù di un interesse e il mondo si dice nel soggetto come significatività.

Ciò che presiede a una tale relazionalità è il postulato di senso. Anche questo è un concetto che fonde in sé due istanze heideggeriane: il carattere interpretate del *Dasein* assieme al suo essere-sempre-presente-a-sé. «L'atteggiamento di fondo della nostra esistenza vivente comincia a emergere nel fatto che noi, in ogni nostra impresa e in ogni nostro progetto, ci interroghiamo sul senso di ciò che facciamo»¹⁵³. Dunque l'uomo è colui che non può mai dispensarsi dal pronunciarsi praticamente su se stesso in ordine a una progettualità. Quest'ultima non deve necessariamente essere esplicita e formalmente formulata, ma è sempre operante. Per il fatto stesso che noi poniamo delle azioni, queste presuppongono una progettualità che a sua volta postula un senso di quanto facciamo.

¹⁵³ B. WELTE, *Dal nulla al mistero assoluto*, 50.

L'Esserci mondano che si determina in base a un postulato di senso ha di fronte a sé delle condizioni che gli si presentano come passività da assumere: la colpa, la morte e il nulla. In particolare quest'ultimo si pone come scacco al postulato di senso istituendo un dramma nell'agire umano¹⁵⁴: necessariamente se c'è azione si dà anche un suo senso postulato, ma assieme noi viviamo racchiusi entro due evidenze, e cioè proveniamo dal nulla (c'è stato un tempo in cui non c'eravamo) e andiamo verso il nulla (in quanto esseri-per-la-morte). La tensione tra il nulla e il postulato di senso può avere tre soluzioni. La prima è l'assunzione della figura di assurdo, ma è una falsa soluzione, in quanto anche l'assurdo è una figura di senso che cozza con il nulla. La seconda soluzione (che è quella heideggeriana) risiede nella limitazione della portata del postulato di senso: esso deve accontentarsi di muoversi entro il finito, sapendo che il nulla lo inghiottirà, ma reagendo all'angoscia che questo può produrre cercando di determinarsi nella direzione dell'autenticità. Welte mostra come insoddisfacente una tale posizione del problema, in quanto l'agire del soggetto si fonderebbe su una finzione: mi progetto come sensato, sapendo che comunque non lo sono. La progettualità necessaria del soggetto, che non tollera un principio di limitazione, apre a una terza possibilità: che il nulla non sia semplicemente lo scacco del senso, ma ne celi l'estrema possibilità di realizzazione.

Ecco secondo Welte l'ingresso della teologia nel dispositivo fenomenologico: l'essere infinito e incondizionato del nulla appare allora non come qualcosa che respinge, ma come potenza che conserva l'istanza del senso in quanto ne è l'origine e il compimento. Alla teologia il compito di chiarire il volto di questo nulla. Artoleremo in seguito i passaggi in modo più puntuale. Per ora, in questo tentativo di offrire un orizzonte sintetico della ricerca, ci interessa soffermarci sull'innesto della teologia nella fenomenologia.

Quale grado di evidenza è in grado di esibire questa terza via secondo la quale il nulla potrebbe essere il mistero assoluto? Welte sostiene che «a

¹⁵⁴ Welte si sofferma molto sulla considerazione del Nulla, in quanto, come vedremo, gli sembra essere un concetto decisivo per dialogare con le posizioni delle aree nichiliste del pensiero contemporaneo.

questa presenza nascosta possiamo credere in libertà in base a osservazioni concrete e a conclusioni razionali, che tuttavia nel loro momento decisivo sono accessibili soltanto alla libertà»¹⁵⁵. Dunque l'evidenza fenomenologica su cui si è retto fin'ora il discorso giunge a un punto enigmatico (come articolare il rapporto nulla – postulato di senso?), e la soluzione proposta da Welte risiede nel rinvio ad una nuova area epistemologica (la teologia), disponibile solo a patto che si rinunci all'evidenza fenomenologica per entrare in un nuovo grado di evidenza, reso accessibile dalla compromissione della libertà.

Anticipiamo qui quella che sarà la nostra critica: se è vero che Welte si propone un confronto con la fenomenologia in se stessa e se ci pare di poter affermare che in lui la ricerca di un impianto teologico fondamentale alternativo rispetto alla manualistica è autentico, tuttavia le istanze neo-scolastiche sono ancora operanti. Notiamo infatti che l'articolazione tra il polo teologico e il polo fenomenologico è pensata dentro i confini di un modello preambolare, per cui la fenomenologia giunge ad un certo punto, ma poi l'evidenza della verità non le appartiene. Abbiamo dichiarato il principio di una circolarità tra teologia e fenomenologia in quanto ambedue interessate a una interrogazione fondamentale sull'accesso al senso del soggetto, ma in Welte assistiamo ad una circolarità interrotta, in quanto disponibile solo alla condizione di un salto epistemologico che istituisce uno iato tra l'anticipazione antropologica e il suo fondamento. Il sapere fenomenologico richiede di essere superato mediante un volontaristico salto all'area teologica del mistero assoluto.

K. Hemmerle, discepolo e poi successore di Welte, condivide con il maestro il desiderio di un confronto “serrato” con la fenomenologia, e offre una sua originalità nel mostrarne la pertinenza teologica. La premessa necessaria è che in Hemmerle l'impronta heideggeriana, per quanto sia ancora percettibile, è meno forte che in Welte. Come vedremo nella ricostruzione più puntuale del suo pensiero, egli si avvale di molteplici contributi, anche al di là della fenomenologia come scuola di pensiero. Tuttavia la sua impronta rimane fenomenologica: è dichiarato l'intento di

¹⁵⁵ *Dal nulla al mistero assoluto*, 57

una riflessione attenta a mettere in luce i dispositivi di costituzione dell'io come *ipse* cercando di mantenersi su un registro ontologico.

Il nucleo centrale della riflessione di Hemmerle è dato dalla fenomenologia dei giochi: attraverso la dinamica dell'interesse il soggetto si relaziona al reale e proprio in questa relazione si decide l'identità soggettiva e del reale assieme. Potremmo definire il gioco proprio come la dinamica relazionale attraverso la quale il soggetto perviene al proprio sé, e nel fare questo costituisce il significato della realtà. La relazione ludica non è esclusivamente racchiusa tra i due interlocutori, ma innesca tutta una serie complessa di relazionalità.

Sia che io giochi con un'altra persona o che giochi soltanto con me stesso, si verifica sempre una reciproca interazione. Sono senz'altro io il protagonista del gioco, ma il risultato del gioco mi sorprende, mi colloca in nuova situazione alla quale reagisco. Nel gioco ricevo un nuovo me stesso, e ciò che si gioca si fa nuovo a sua volta nel gioco¹⁵⁶.

Interesse, esistenza e linguaggio sono tre giochi definiti fondamentali, in quanto strategici nella costituzione dell'io e ricorrenti in ogni altro gioco. L'autore perviene all'individualizzazione di questi giochi fondamentali attraverso una rilettura della dottrina tomista dei trascendentali, con la quale si può notare la corrispondenza. In ogni gioco sono due le direttrici dell'agire umano: l'interpretare (inteso come sapere necessario) e il dare forma (inteso come fare necessario).

Da dove può partire il momento teologico in una tale impostazione? Alla luce della rivelazione del Dio trino infatti, possiamo dire che anche l'identità di Dio ha un carattere ludico e possiamo parlare di "gioco intra-trinitario".

Dal momento che Dio è trino, e come tale ha la sua storia nella nostra storia, la nostra situazione fondamentale di esseri umani, il nostro pensare e il nostro essere, anzi l'essere tutto, sperimentano una svolta, una conversione. Tale svolta supera qualsiasi misura del pensiero "tradizionale" dell'uomo su Dio, su se stesso, sul mondo, sull'essere. [...] L'esigenza di una "nuova ontologia", di una "ontologia trinitaria" è conseguenza diretta di questa fede¹⁵⁷.

C'è dunque una corrispondenza formale tra l'esecuzione della fenomenologia dei giochi e la scoperta, a posteriori della rivelazione, della dinamica ludica intrinseca di Dio. Spettando a Dio di diritto il primato, in

¹⁵⁶ K. HEMMERLE, *Tesi di ontologia trinitaria*, 57.

¹⁵⁷ K. HEMMERLE, *Tesi di ontologia trinitaria*, 48.

quanto creatore, è legittimo affermare che il gioco intra-trinitario è il fondamento della “ludicità” operante nella realtà creata, e dunque la teologia costituisce un unico discorso con la fenomenologia in virtù della sua possibilità di pronunciarsi circa l’origine del gioco.

Notiamo come Hemmerle superi l’alterità tra la teologia e la fenomenologia, ma a che prezzo?

Il punto di incontro tra le due istanze non è guadagnato nel medio della verità antropologica che le riguarda ambedue, ma nella corrispondenza formale tra una struttura antropologica e una teologica, che però paiono parallele, e non effettivamente significative l’una per l’altra. Il modello weltiano che sapeva ancora di preambolare è superato, ma con il sospetto di una funzionalizzazione della fenomenologia alla verità teologica. Quest’ultima è in grado di incontrare il risultato della fenomenologia, ma dentro una dualità incolmabile: è dichiarato e impostato il primato del teologico, ma si fatica a comprendere la pertinenza del filosofico. Nel proseguo cercheremo di mostrare in modo rigoroso quanto in questa introduzione abbiamo messo in luce intuitivamente, cercando di comprendere i meriti di Welte e di Hemmerle nella ricerca di un dialogo tra l’istanza fenomenologia e quella teologica.

Alla fine del nostro lavoro di ricostruzione riprenderemo sistematicamente la questione, per fare tesoro dei contributi dei due autori appena citati e per tentare di andare oltre, guidati da un’intuizione:

La fenomenologia non è neutrale nei confronti della questione di Dio: la sua interrogazione ha come tale una rilevanza teologica, non perché la teologia si risolve nella fenomenologia, ma perché la verità di Dio non può accadere né essere riconosciuta nella sua irriducibile evidenza se non come conferma della qualità della coscienza per cui questa è già sempre la sua anticipazione¹⁵⁸.

Anticipiamo sinteticamente la tesi che guida il lavoro: «Il principio cristologico della rivelazione conferisce al medio antropologico della fede un rilievo in ordine alla forma storica della sua realizzazione»¹⁵⁹. Dunque l’indagine antropologica non è opzionale per la realizzazione di un progetto di teologia fondamentale. Se quest’ultima, in virtù del proprio statuto, non

¹⁵⁸ A. BERTULETTI, *Fenomenologia e Teologia*, 339.

¹⁵⁹ M. EPIS, *Teologia dogmatica e teologia fondamentale. Coordinate post-apologetiche di un rapporto*, in «Rivista di teologia dell’evangelizzazione» 2 (2009), 443.

può rinunciare a rintracciare i *praeambula fidei*, ovvero le ragioni che rendano sensato l'atto di fede, è legittimo affermare che, tali *praeambula* «sono riconducibili a uno solo, che non rimane esterno alla realizzazione effettiva dell'autocomunicazione di Dio: l'uomo»¹⁶⁰. La fede cristologica non è a margine dell'uomo, in quanto avanza la pretesa di essere la forma unica di accesso alla sua verità. Ma allora «si tratta di elaborare una teoria della fede come modo di sapere la verità, la cui peculiarità è legittimata nell'orizzonte dell'interrogazione sulla struttura universale del sapere»¹⁶¹.

È possibile andare oltre a una fenomenologia come premessa al “salto nella fede” che inaugurerebbe la teologia (Welte) o a una teologizzazione della fenomenologia per mostrarne una corrispondenza con il contenuto della rivelazione (Hemmerle) solo se si articola correttamente il rapporto tra il carattere di evento della rivelazione e il carattere di effettività di accesso dell'uomo alla propria verità. Si tratta di pensare adeguatamente tali forme di accesso. La correlatività husserliana ci pare l'intuizione fondamentale, ma pensata dal fondatore della fenomenologia in modo ancora troppo astratto e formale. Esiste una fenomenologia in grado di tematizzare che la forma dell'evidenza della verità ha la qualità di un atto soggettivo che non trascuri la drammaticità del livello pratico e che abbia la forma di un assenso a un evento che si presenta in forma storica con un carattere promettente?

Tenteremo di rispondere a questa domanda in tre passi: prima di tutto cercheremo di offrire una ricostruzione più rigorosa e puntuale del pensiero di Welte e Hemmerle, cercando di fare tesoro anche dei loro punti deboli. Il terzo passo consisterà in una ripresa sintetica e critica di quanto esposto, cercando di vedere se la tesi che ci ha guidati può dirsi verificata.

¹⁶⁰ *Ibid.*

¹⁶¹ A. BERTULETTI, *Sapere e Libertà* in AA. VV., *L'evidenza e la fede*, Glossa, Milano 1988, 445.

CAPITOLO 2

B. WELTE

Bernard Welte nasce a Messkirch nel 1906, lo stesso paese in cui diciassette anni prima nacque Martin Heidegger: questo legame biografico si è poi tradotto in amicizia e prossimità di pensiero dei due autori. Nel 1929 viene ordinato sacerdote e nel 1938 consegue la laurea in teologia con una tesi in teologia sacramentaria sull'unzione post-battesimale nella chiesa antica. Dopo aver insegnato filosofia presso lo studio teologico del seminario di Friburgo, nel 1946 ottiene la libera docenza in filosofia con un lavoro sulla fede filosofica in Karl Jaspers e la sua possibile rilettura tomista. Nel 1951 inizia il suo insegnamento universitario occupando la cattedra di “questioni di frontiera” (trasformata poi in filosofia cristiana delle religioni) presso l'università di Friburgo: di fatto i contenuti e le finalità di questo insegnamento potrebbero essere considerati oggi nell'area teologico-fondamentale. In questi anni fu membro del “Circolo di Friburgo” (assieme a Max Müller) che si proponeva un aggiornamento dell'insegnamento della teologia, cercando di superare l'impostazione rigidamente neoscolastica, attraverso un dialogo con le nuove istanze di pensiero¹⁶². Dal 1955 al 1956 ricopre per un anno l'incarico di rettore dell'università. Nel 1965 pubblica una delle sue opere più importanti, che segna una svolta decisa verso la fenomenologia (recepita e filtrata attraverso Heidegger¹⁶³): *Auf der Spur des Ewigen*¹⁶⁴. Dal 1973 inizia il periodo del

¹⁶² «Il progetto di una soluzione del problema ermeneutico, così come è stato illustrato a livello generalmente filosofico da Hans-Georg Gadamer e nella teologia cattolica da Bernard Welte, appare come una concrezione di questa linea, un'idea deducibile solo a grandi linee dai fondamenti della concezione ontologica di carattere dialogico. Per questo, con le loro fondamentali intuizioni, Rosenzweig, Ebner e Buber possono essere oggettivamente considerati come i precursori e gli antenati di questa soluzione del problema ermeneutico, illustrata oggi nella filosofia e nella filosofia cattolica della religione». B. CASPER, *Il pensiero dialogico*, Morcelliana, Brescia 2009, 371.

¹⁶³ Per una puntuale ricostruzione bibliografica dei saggi in cui Welte si occupa esplicitamente di Heidegger vedi Z. STANKEVIČS, *Transizione epocale e rivelazione, la modernità come questione teologica nel pensiero di B. Welte*, Pontificia Università Lateranense, Roma 2008, 22-32. Vale la pena citare la traduzione presente in quest'opera a pag. 22 di uno stralcio del discorso di Welte tenuto in occasione dei funerali di Heidegger:

suo emeritato, dedicandosi in particolare all'attività di conferenziere: frutto di tale attività è il testo *Das Licht des Nichts*¹⁶⁵, che lui stesso considera una rielaborazione e un approfondimento del precedente *Auf der Spur des Ewigen*. Nel 1976 tiene il celebre discorso *Cercare e trovare*¹⁶⁶, in occasione dei funerali di Heidegger. Nel 1978 pubblica quella che può essere considerata l'opera riassuntiva della sua riflessione: *Religionsphilosophie*¹⁶⁷. Nel 1982 scrive *Was ist Glauben*¹⁶⁸, che ha il tono del testamento intellettuale e teologico. Morì dopo una lunga malattia nel 1983 a Friburgo.

L'ipotesi che ci guida nella ricostruzione del pensiero weltiano è che la recezione delle istanze proposte da Heidegger e da Husserl avviene dentro uno schema sostanzialmente ancora neo-scolastico, come Welte stesso suggerisce: «Le mie guide sono stati i grandi pensatori, soprattutto Heidegger e Husserl, ma anche le grandi figure dei secoli scorsi, Tommaso d'Aquino e Hegel, Platone e Aristotele»¹⁶⁹. Parlando della sua formazione neoscolastica dice:

Senza questo legame e questi dialoghi, il mio pensiero non sarebbe divenuto ciò che forse è divenuto [...] e non avrei osato intraprendere il tentativo di riguadagnare l'impulso spirituale del cristianesimo attraverso il confronto dialettico con i principali indirizzi speculativi dell'epoca¹⁷⁰.

I passi del nostro lavoro saranno quattro: in prima battuta cercheremo di offrire un'introduzione epistemologica all'autore e alle sue opzioni, ci soffermeremo sulla sua proposta fenomenologica, andremo a indagare l'innesto teologico in essa e concluderemo con alcune osservazioni critiche.

«Il suo pensiero ha scosso il mondo e il secolo. Ha anche apportato nuove luci, interrogativi e interpretazioni all'intera storia dell'occidente. Dopo Heidegger, noi guardiamo indietro alla nostra storia con occhio diverso da prima».

¹⁶⁴ B. WELTE, *Auf der Spur des Ewigen*, Herder, Freiburg 1965, trad.it. parziale *Sulla traccia dell'eterno*, Jaca Book, Milano 1976.

¹⁶⁵ B. WELTE, *Das Licht des Nichts, Von der Möglichkeit neuer religiöser Erfahrung*, Patmos, Düsseldorf 1980, trad.it. *La luce del nulla, sulla possibilità di una nuova esperienza religiosa*, Queriniana, Brescia 1983.

¹⁶⁶ B. WELTE, *Cercare e trovare, discorso alla sepoltura di M. Heidegger*, in «Humanitas» 33(1978), 423-236.

¹⁶⁷ B. WELTE, *Religionsphilosophie*, Verlag Herder, Freiburg 1978, tr. it. *Dal Nulla al Mistero Assoluto, trattato di filosofia delle religioni*, Marietti, Trento 1985.

¹⁶⁸ B. WELTE, *Was ist Glauben. Gedanken zur Religionsphilosophie*, Herder, Freiburg 1982, trad.it. *Che cosa è credere. Riflessione per la filosofia della religione*, Morcelliana, Brescia 1983..

¹⁶⁹ B. WELTE, *Zeit und Geheimnis. Philosophische Abhandlungen zur Sache Gottes in der Zeit der Welt*, Freiburg 1975, 7.

¹⁷⁰ W. SCHNEIDER, *Bernhard Welte*, 365, cit. in Z. STANKEVIČS, *Dove va l'occidente, la profezia di Bernhard Welte*, Città Nuova, Torino 2009, 20.

1. Questioni epistemologiche iniziali: l'interesse della filosofia della religione di Welte per un lavoro teologico-fondamentale

Nelle opere che recensiscono il pensiero di B. Welte o che cercano di offrirne una critica, il pensatore è collocato nell'area del sapere definita come "filosofia delle religioni". Welte stesso si è sempre definito un filosofo, evitando per se stesso il titolo di teologo. Rintracciamo in questa scelta una ragione biografica: l'influenza della teologia dialettica è ancora forte nelle facoltà tedesche dell'epoca di Welte, e proporre una teologia in dialogo con Heidegger e con la filosofia in genere era accademicamente difficile¹⁷¹. Proponendosi lo studio del rapporto tra teologia e filosofia allacciandosi alla filosofia, Welte si garantiva più ampia libertà di azione. Ricostruiamo lo statuto epistemologico della riflessione di Welte, con l'intento di metterne in luce l'interesse per un lavoro di taglio teologico-fondamentale.

1.1 Filosofia e filosofia della religione

Secondo Welte «la filosofia nasce dove un uomo pensa in prima persona, con la propria testa, con la propria capacità di pensare, a partire dalla propria radice. Filosofare è una forma eminente di dispiegamento del pensiero umano originario»¹⁷². La filosofia non è soltanto ripetizione erudita di pensieri già formulati, poiché assume in prima persona il rischio del pensare: in gioco c'è un filosofare non come semplice attività accademica, ma come autentico modo di essere¹⁷³. Cerchiamo ora di definire in modo più rigoroso questa intuizione, precisando quale sia l'oggetto del "pensiero in prima persona", quale sia il metodo della filosofia, quali siano i frutti di un buon pensiero filosofico e infine le opzioni di fondo della filosofia di Welte.

Circa l'oggetto del pensiero filosofico, Welte assume la lezione della fenomenologia definendolo come un vivo incontro tra l'uomo e il mondo. Una buona filosofia non è tale se costruisce semplicemente dei passaggi logicamente cogenti, ma se è in grado di incontrare il mondo e di tradurlo

¹⁷¹ O. TOLONE, *Bernhard Welte, filosofia della religione per non-credenti*, Morcelliana, Brescia 2006, 13-14.

¹⁷² *NM*, 5.

¹⁷³ «Il pensare filosofico è una forma squisita di libertà umana». *NM*, 6.

con concetti adeguati. L'oggetto del pensiero filosofico è dunque il mondo, inteso come tutto ciò che appare e che il filosofo si impegna a esprimere con un linguaggio che goda della precisione e del rigore. Il criterio per discernere se una proposta di pensiero possa o meno essere definita filosofica è la sua aderenza al reale.

La filosofia inoltre si distingue per un metodo rigoroso. È chiaro che non si può invocare il rigore proprio delle scienze esatte, tuttavia di rigore bisogna parlare anche in questo caso: ciò significa che il pensiero è tenuto a esibire tutti i passaggi intercorsi dalla manifestazione della realtà alla sua traduzione in concetti. Il metodo della filosofia è vincolato a due esigenze: l'evidenza (che deve impegnarsi a raggiungere nel suo argomentare) e il primato dell'oggetto (è ciò che viene a luce a dettare le "regole del gioco"). In questa dinamica ritroviamo una ripresa dell'apriori di correlazione: al regime dell'evidenza appartiene tanto il soggetto quanto il primato dell'oggetto nell'irriducibilità di un atto. Proprio la qualità di atto dell'evidenza impone un pensiero adeguato: non esiste un canovaccio a priori del pensiero, esso deve adattarsi alla cosa pensata e alle sue proprietà, che si manifestano nell'atto stesso del pensare.

Il pensiero è dunque chiamato a fare emergere l'essere vero della cosa che si presenta¹⁷⁴. In questo senso il pensare è inevitabilmente un giudicare, in quanto la traduzione rigorosa del reale aiuta anche a discernere ciò che è essenziale da ciò che non lo è. La filosofia non è infatti pura trascrizione della realtà fattuale: essa si riserva anche la facoltà di distinguere ciò che nella realtà è autentico da ciò che invece è inautentico e inessenziale. Si tratta di un servizio al reale, mediante un discernimento integrale.

Per quanto riguarda le opzioni di fondo, Welte non nasconde il debito nei confronti di Husserl. Quest'ultimo ha intuito un «bisogno di chiarificazione filosofica presente in tutte le scienze»¹⁷⁵. L'intuizione in questione è il fatto che ogni ragionamento e ogni discorso scientifico ha alla base alcuni concetti e idee elementari che ritornano continuamente e che è

¹⁷⁴ «Il pensiero filosofico, posto di fronte al suo oggetto, si chiede: cosa è propriamente ed essenzialmente e nella sua realtà ciò che mi sta di fronte? Che devo pensare dell'essere e della verità e del carattere essenziale di questa cosa? Più ancora e in ultima analisi: che devo pensare dell'essere, della verità e della realtà in generale e nel suo complesso?». *NM*, 9.

¹⁷⁵ *TE*, 27-28.

difficile tematizzare con il metodo della scienza stessa in questione. Il metodo della fenomenologia, delineato da Husserl nelle sue *Idee per una fenomenologia pura*, intende andare a chiarire i criteri di evidenza dei concetti fondamentali nella loro datità originaria¹⁷⁶.

La filosofia della religione altro non è che l'applicazione all'ambito della religione di ciò che abbiamo prima osservato per il sapere filosofico in genere¹⁷⁷.

L'oggetto della filosofia della religione è la religione che non è filosofia, e anzi è l'altro dalla filosofia. Notiamo come nella storia sovente la religione si sia appoggiata a pensieri filosofici e come tra i due ambiti spesso si siano creati degli scambi. Tuttavia la religione ha sempre rifuggito l'idea di essere un prodotto della filosofia e si è sempre atteggiata a quest'ultima come suo "altro". La filosofia della religione non può che considerare il proprio oggetto alla stregua degli altri oggetti della filosofia, e quindi volgerà la sua attenzione alla religione come datità, come qualcosa che le viene incontro e che deve cercare di adeguare senza deformare. La fedeltà all'aposteriorità tipica della fenomenologia è dunque metodologicamente esplicitata e giustificata.

L'applicazione di questa intuizione pone la domanda se sia possibile una chiarificazione dei fondamenti e dei concetti fondamentali della religione¹⁷⁸. Welte si confronta con i grandi fenomenologi della religione¹⁷⁹ (Scheler e Otto in particolare) e nota come il loro lavoro sia consistito nel chiarire quale sia l'essere vero che entra in gioco quando si parla di "Dio" o del "sacro". Questo lavoro poteva risultare superfluo in contesti storici e culturali nei quali tali idee godevano di evidenza e di un contesto culturale a loro favorevole.

¹⁷⁶ «Questa è la maniera in cui Edmund Husserl ha inteso la riflessione: cioè come scoprimento di ciò che mostra se stesso (e che quindi si mostra in modo immediato). In base a tale principio si poteva perciò formulare il motto: "Verso le cose stesse"». LN, Brescia 1983, 14. È disponibile una sintesi di quest'opera in F. GHEDINI, *Analisi dell'opera La luce del nulla*, in «Rivista di filosofia neoscolastica» 71 (1984), 331-333.

¹⁷⁷ «La filosofia della religione è il pensiero filosofico che assume come oggetto la religione, e che dunque si sforza di chiarire riflessivamente l'essenza e le modalità della religione. Perciò la domanda che sollecita la filosofia della religione e la stimola a pensare è la seguente: che cosa è propriamente la religione?». NM, 14.

¹⁷⁸ TE, 29-30.

¹⁷⁹ Vale la pena segnalare come Welte, riprendendo san Tommaso, definisca la religione «la relazione dell'uomo con Dio o anche con la sfera del divino» (NM, 20).

Ma dove la religione non ha più questa potenza originaria degli inizi e, viceversa, il pensiero nel suo momento riflessivo si è sviluppato con forza e in maniera autonoma, la filosofia della religione è un'operazione opportuna e relativamente necessaria, tenuto conto del livello di sviluppo della coscienza storica. Allora l'uomo deve cercare di rendersi conto criticamente di cosa è religione¹⁸⁰.

1.2 Filosofia della religione weltiana e teologia fondamentale

Una volta che la filosofia della religione è dichiarata possibile, il suo statuto epistemologico non è esente da problematicità: se confrontiamo l'oggetto proprio della filosofia, cioè il mondo che viene a datità, e l'oggetto proprio della teologia, ovvero la rivelazione di Dio in Cristo¹⁸¹, potrebbe sembrare che i due mondi non si incontrino mai. Sembrerebbe esatta la provocazione della teologia dialettica: la filosofia può anche occuparsi della fede come qualcosa che nel mondo viene a datità, ma ciò non deve assolutamente interessare la teologia che deve rimanere autonoma da ogni aggancio antropologico, salvaguardando così il *novum* che viene dalla rivelazione. Ci troveremmo nella situazione di un interesse unilaterale da parte della filosofia delle religioni nei confronti dei contenuti della teologia, ma le due regioni del sapere rimarrebbero assolutamente separate.

È utile uno sguardo alla storia, cercando di osservare come la problematica sia stata affrontata dai grandi maestri del pensiero.

Secondo Welte il punto di partenza obbligato è la riflessione di Anselmo d'Aosta. Nel proemio al suo celebre *Proslogion* infatti leggiamo l'affermazione «*credo ut intelligam*».

Il «*credo ut intelligam*» significò l'introduzione metodica dei modi di pensare filosofici nella scienza del credo, nella teologia. [...] Questa introduzione consapevole del pensiero filosofico nella teologia aveva lo scopo di condurre all'*intellectus fidei* e cioè alla teologia scientifica¹⁸².

Welte legge nel pensiero di Anselmo non tanto la prima figura di un connubio tra la teologia e la filosofia, quanto la prima legittimazione epistemologica di una pertinenza della filosofia entro i confini della teologia, qualora essa avanzi l'esigenza di scientificità. Essendo l'uomo

¹⁸⁰ *NM*, 17.

¹⁸¹ Welte ribadisce più volte tale definizione di teologia. Se essa risulta ineccepibile, nasce tuttavia il sospetto che l'autore intenda in modo "positivo" la rivelazione in quanto "dato", ponendo già un'ipoteca sul momento giustificativo, che epistemologicamente verrebbe a collocarsi ad un altro livello.

¹⁸² *TE*, 97-98.

implicato in prima persona nell'atto di fede, è connaturale ad essa il momento della consapevolezza, che non può darsi se non nella forma della riflessione critica. La novità introdotta da Anselmo è la rigorizzazione di tale statuto della fede, introducendo proprio nel cuore della scienza del credo i canoni della filosofia.

Anselmo, con questa affermazione e con questa consapevolezza, inaugura l'epoca del Medioevo cristiano. È noto uno degli assunti fondamentali della teologia medievale, ovvero la filosofia pensata come *ancilla theologiae*. Questo modello si radicalizza nella Scolastica Barocca, fino a irrigidirsi nelle posizioni apologetiche della Neoscolastica. Il panorama culturale e accademico dell'Europa fino al 1600 resta comunque ospitale nei confronti della teologia come scienza, a patto che lo statuto scientifico le sia garantito dalla filosofia, per lo più di ispirazione tomista.

Uno scacco decisivo a questo assetto viene dalla modernità con l'avvento della razionalità scientifica e tecnica. Essa si è assunta il ruolo di un radicale ripensamento dell'intera realtà, secondo criteri empirici. Horkheimer ha parlato di un principio strumentale che presiede alla modernità, la quale sembra in grado di fornire gli strumenti per arrivare ovunque ed è in grado di trasformare ogni cosa in uno strumento per raggiungere altri obiettivi¹⁸³.

L'Idealismo tedesco, di Hegel e Schelling in particolare, ha tentato di riproporre un rapporto tra filosofia e teologia in grado di risollevare anche quest'ultima, ma con uno sbilanciamento sul momento filosofico, di cui la teologia rischia di divenire una appendice. A prescindere dai risultati concreti ottenuti, l'ambizione dei pensatori idealisti ha comunque scongiurato il pericolo concreto della scomparsa della teologia dal panorama accademico e culturale.

Di fronte al tentativo idealista abbiamo due movimenti teologici che si oppongono risolutamente. In ambito cattolico abbiamo la nascita della Neoscolastica, che intende riproporre gli equilibri della grande Scolastica medievale, ma in un'epoca in cui gli equilibri erano notevolmente cambiati. Dal versante invece evangelico nasce la proposta di Barth della Teologia Dialettica che intende rilanciare l'impresa del pensiero teologico in completa autonomia da ogni "interferenza" filosofica. Neoscolastica e

¹⁸³ LN, 22-26.

Teologia Dialettica sono gli interlocutori teologici che restano sempre sullo sfondo delle riflessioni weltiane.

In ambito cattolico dobbiamo però segnalare, all'inizio del secolo, alcuni tentativi di far dialogare l'impostazione teologica tradizionale con le nuove istanze della filosofia, e qui Welte segnala Rahner e Balthassar¹⁸⁴.

La storia del cristianesimo è dunque costellata da numerosi tentativi di equilibrare il rapporto tra il meglio del pensiero umano (filosofia) con la teologia intesa propriamente come intelligenza della rivelazione. Anche Welte propone una propria impostazione del problema:

Se la rivelazione è davvero accaduta, se noi vogliamo prendere sul serio questa parola, allora, con ciò, è detto che qualche cosa è stato rivelato a partire da una origine trascendente, da un particolare inizio che sta al di sopra della ragione umana e dinnanzi al quale la "saggezza del mondo", la *sophia tou kòsmou*, deve diventare pazzia. L'inizio dell'oggetto della teologia sta infatti al di sopra della competenza dell'umana ragione e pertanto della filosofia. È puro fatto, positività indeducibile: il fatto che la rivelazione di Dio è avvenuta in Gesù Cristo¹⁸⁵.

L'unico approccio adeguato all'evento storico di Gesù che è in grado di dischiuderne la portata rivelativa è la fede, che non deve essere intesa come una sorta di "integrazione alla conoscenza": visto che abbiamo notizie frammentarie su Gesù e comunque, secondo la celebre affermazione di Lessing, nessuna verità storica è dimostrata e dunque nulla si dimostra mediante una verità storica, allora la fede colmerebbe il vuoto che viene a crearsi diventando ponte tra le notizie che abbiamo di Gesù e l'affermazione che egli è la verità piena di Dio. La fede è semplicemente su un altro ordine rispetto alla conoscenza: essa è accessibile soltanto all'interno di una antropologia della libertà¹⁸⁶. La fede non completa qualcosa che manca alla conoscenza, ma è l'unica modalità, diversa ed adeguata¹⁸⁷, per accedere alla rivelazione che non si esaurisce in un livello noetico o concettuale.

¹⁸⁴ *TE*, 97-104.

¹⁸⁵ *TE*, 104.

¹⁸⁶ *CC*, 112-122.

¹⁸⁷ «La libertà personale viene chiamata in causa non dalla mancanza di ragioni, ma dalla qualità particolare dell'oggetto in questione». *NM*, 154. Interessante anche: «L'amore insegna a vedere oltre quello che la razionalità può vedere, insegna addirittura a credere ai miracoli. Dischiude le categorie della ragionevolezza finita e della ragione strumentale e dell'intelletto puramente calcolante e cose di genere nuovo». B. WELTE, *Dialettica dell'amore, fenomenologia dell'amore e amore cristiano nell'era della tecnologia*, Morcelliana, Brescia 1986, 56.

Dunque se la teologia è la scienza della rivelazione riconosciuta nella fede, comprendiamo come essa si muova in completa autonomia rispetto a qualsiasi altra forma di sapere, poiché l'accesso al suo oggetto è determinato dall'incomparabilità della fede rispetto a qualsiasi altra forma dell'essere umano. Tuttavia, proprio in nome della fede che coinvolge la totalità dell'essere umano, appartiene allo statuto della fede stessa una auto-riflessività, un *intellectus fidei*¹⁸⁸. In questo modo ha senso che si costruisca una scienza del *credo*, intesa come auto-esplicazione in sede concettuale della sua originalità.

Ma «Dio non può manifestarsi agli uomini escludendoli» e «una rivelazione che fosse presente nell'uomo come un miracolo che l'uomo non può comprendere e nel quale non può comprendere se stesso, resterebbe nell'uomo come un corpo estraneo»¹⁸⁹. Il Dio che si rivela e costituisce l'uomo come partner del suo rivelarsi, non può prescindere dall'uomo e da tutte le dimensioni dell'essere uomo. La fede è un atto in cui l'uomo comprende il suo essere e l'essere del mondo dentro la consegna esistenziale a Dio. Ma questo non può avvenire fuori dall'umana comprensione dell'essere. Si colloca proprio a questo livello la “rivoluzione” che la fenomenologia introduce nel pensiero critico della fede: essa non istituisce le condizioni dell'atto di fede, né tanto meno dei contenuti della fede stessa, ma la riconosce in atto evidenziandone il carattere non opzionale.

La filosofia appartiene di diritto allo statuto epistemologico della teologia, non perché essa sia in grado di produrne l'oggetto, ma in quanto capace di chiarirne le condizioni di accesso.

Stando sempre all'interno del cerchio completo e concluso, che collega l'origine divina della rivelazione al destinatario umano, la filosofia deve chiamare per nome e portare alla luce, stando certo in ascolto, ma non pertanto con minor competenza propria, i modi del pensiero e dell'essere che appartengono all'ascolto e alla comprensione del linguaggio¹⁹⁰.

Per definire il rapporto che abbiamo delineato tra teologia e filosofia, Welte usa l'immagine della signora e della serva. Di fronte alla teologia la

¹⁸⁸ «Alla fede appartiene sempre, ancora prima della teologia teoretica, una comprensione di ciò che si deve credere. Sempre e dovunque, quando da parte degli uomini si crede, è assieme all'opera un pensiero comprensivo della fede, sia pure in gradi molto diversi di sviluppo e anche di adeguamento». B. WELTE, *La formula dottrinale di Nicea e la metafisica occidentale*, Paideia, Brescia 1976, 121-122.

¹⁸⁹ *TE*, 110.

¹⁹⁰ *TE*, 111.

filosofia è signora in quanto gode di una metodologia propria e di una sua specificità, e anzi, in nome dell'amore per la verità, essa non dovrà risparmiare critiche alla teologia, qualora questa pretenda di porsi in modo fondamentalista e fideista scavalcando la pazienza di esibire le sue ragioni. Ma assieme, di fronte ad una buona teologia, la filosofia dovrà riscoprirsi serva, in quanto di fronte al compimento dell'umano che essa indaga al limite lo può sperare, ma può riceverlo solo in dono.

La circolarità tra i due momenti è intuita e giustificata, tuttavia il giudizio su un tale progetto è da rimandare all'effettiva esecuzione. Già a questo livello ancora introduttivo e formale notiamo che il principio di circolarità dichiarato conosce delle ipoteche circa la sua pensabilità: le figure appena menzionate della signora e della serva inducono l'idea di una sostanziale discontinuità tra i due ordini di pensiero.

Notiamo come esplicitamente Welte non si "schieri" all'interno dell'area teologico-fondamentale, ma si definisca "filosofo della religione". Tuttavia, alla luce delle chiarificazioni che abbiamo offerto in questo primo momento della nostra riflessione, ci pare che non sia difficile apprezzarne l'interesse per la teologia fondamentale¹⁹¹. La sua matrice filosofica di carattere fenomenologico e l'istruzione particolare del rapporto tra teologia e filosofia ci mostra come il suo concepirsi "filosofo della religione" in realtà lo collochi di diritto dentro l'area di ricerca della teologia fondamentale. Anzi, non è esagerato dire che la ricerca che si intravede dalle premesse epistemologiche qui presentate invero la vocazione della teologia fondamentale come area del sapere teologico deputata al confronto e al dialogo con il pensiero filosofico.

2. Il progetto fenomenologico weltiano

La fenomenologia della religione di Welte si concretizza in due aree di ricerca: il tentativo di mettere in luce alcuni elementi di fondo del vissuto

¹⁹¹ «A mio avviso Welte non può essere considerato un filosofo della religione nel senso comune del termine. Egli coglie infatti il momento fondamentale della religione soprattutto nell'atto di fede e non tanto nella sua espressione oggettiva. Si tratta quindi di mettere a fuoco la realtà esistenziale della fede nella cultura dell'uomo credente del suo tempo». G. PENZO, *Il pensiero di B. Welte e la concezione del super-uomo di Nietzsche come lotta interna per l'unità dell'essere*, postfazione a B. WELTE, *L'ateismo di Nietzsche e il cristianesimo*, Queriniana, Brescia 2005, 78.

religioso universale (in sintonia con la tradizione della fenomenologia delle religioni inaugurata da R. Otto e M. Eliade) e la proposta di una fenomenologia dell'uomo che ha un vissuto religioso. Il nostro lavoro si concentra sulla seconda area, anche se per completezza cercheremo di mostrare anche i nodi della riflessione di Welte in qualità di fenomenologo della religione.

Con Heidegger, Welte condivide l'idea che l'indagine circa la "quotidianità media" del soggetto è l'unico modo per venire a capo della questione della sua verità. Il taglio dunque dell'analisi fenomenologica è esistenziale e, in ultima analisi, pratico: posso sapere dell'uomo non se istruisco a tavolino e con precisione i rapporti circa le sue facoltà, ma se sono in grado di illuminare le istanze universali e costanti del suo esistere reale. Il soggetto dunque non esiste formalmente, ma solo collocato nella realtà, in atto. E anche la realtà rischia di essere una pura formalità se non viene compresa come "mondo", cioè come luogo in cui il soggetto "c'è" e la costituisce. Il progetto fenomenologico weltiano ha alla sua origine un dispositivo di implicazione reciproca tra il soggetto e il mondo: il mondo si impone al soggetto come passività, ma deve al soggetto la sua costituzione in "mondo":

La forma più immediata della comprensione dell'essere da parte dell'uomo è quella che si realizza nel coglimento dell'insieme che abbraccia l'io e il mondo. Laddove l'io si comprende in quanto io, lì è compreso simultaneamente anche il mondo. Allo stesso modo, come non si dà mai un io senza mondo, così non si dà mai un mondo senza io¹⁹².

Welte definisce tale correlatività come *Weltdasein*, "esserci mondano" (2.1) e il principio che presiede alla costituzione del mondo e del sé "postulato di senso" (2.2).

Il modo con cui l'autore pensa all'esserci mondano e al postulato di senso ha una qualità che possiamo definire drammatica: questi due concetti hanno infatti a che fare con l'esercizio concreto della libertà, la quale presenta vive la sua limitatezza e i suoi fallimenti. Così l'indagine fenomenologica deve addentrarsi nei limiti della libertà: la colpa (2.3) e la morte (2.4).

¹⁹² D. ALBARELLO, *La libertà e l'evento*, 162.

L'esserci mondano che istituisce un senso e conosce la possibilità di fallire viene a sapere che il fallimento non è solo una possibilità, in quanto si imbatte con l'evidenza del nulla (2.5), che tiene sotto scacco la possibilità di un esito positivo della vita del soggetto.

2.1 L'esserci mondano

La prima evidenza dell'essere soggettivo è che egli "c'è": ne possiamo parlare poiché se ne dà una presenzialità. Ma il soggetto non percepisce sé alla stregua di tutte le altre cose che, come lui, ci sono. Tra la percezione di se stesso e la percezione di tutto il resto c'è una qualità di presenzialità diversa che il soggetto intuisce: il mondo è percepito "di fronte" o "al cospetto" del sé¹⁹³. L'uomo sa di sé e sa del mondo, e l'esistere del mondo diviene essere solo grazie alla recettività del soggetto. In questo senso non solo l'uomo esiste, ma "c'è", ha coscienza del proprio essere e diviene il luogo in cui l'essere può manifestarsi. Parliamo così di "esserci".

Il discorso però risulterebbe formale se l'esserci fosse pensato come astrattamente aperto all'essere. In realtà non esiste mai un momento in cui l'uomo è "esserci" in senso formale. Da sempre la sua apertura all'essere ha dei contenuti. Non si dà mai un io senza mondo e non si dà mai un mondo senza io

non nel senso che il pensiero del soggetto produca onticamente la realtà mondana, bensì nel senso che la realtà mondana si presenta come essente per il soggetto, ovvero si configura appunto come "mondo" nella misura in cui appare nello spazio dell'io-sono¹⁹⁴.

È a questa struttura che Welte allude quando parla di *Weltdasein* che può essere tradotto con "esserci nel mondo" o più precisamente con "esserci mondano"¹⁹⁵. Il mondo dunque non è semplicemente "la stanza della vita", ma la correlatività con esso è inscritta nella costituzione ontologica dell'uomo in quanto "esserci mondano".

¹⁹³ B. WELTE, *Determination und Freiheit*, Knecht, Frankfurt 1969, 22.

¹⁹⁴ D. ALBARELLO, *La libertà e l'evento, percorsi di teologia filosofica dopo Heidegger*, 162.

¹⁹⁵ B. WELTE, *Im Spielfeld von Endlichkeit und Unendlichkeit. Gedanken zur Deutung des menschlichen Daseins*, Knecht, Frankfurt 1967, 11-20 e anche B. WELTE, *Heilsverständnis. Philosophische Untersuchung einiger Voraussetzungen zum Verständnis des Christentums*, Herder, Frankfurt 1966, 71.

Tra il soggetto e il mondo si instaura una relazione di interesse-significatività. L'interesse denota la direttrice della correlatività soggetto – mondo: il soggetto non si rivolge mai al mondo come pura fatticità, ma lo intenziona intuendone il carattere promettente. La significatività invece è la qualità della direttrice opposta, che va dal mondo al soggetto: l'esserci dell'uomo accosta la mondanità non semplicemente domandandosi cosa siano gli enti, ma cosa significhino, inquadrandoli dentro un universo di significati che include l'uomo stesso.

È chiaro che questa impostazione, inaugurata da Husserl e giunta a Welte attraverso Heidegger, porta a un ripensamento radicale dell'ontologia. Il nostro autore parla di un passaggio da una ontologia della sostanza a una ontologia della relazione¹⁹⁶. La fenomenologia ha portato ad una ontologia della correlatività, per cui la struttura ontologica di un ente non è data dall'astrazione formale in categorie operata dall'intelletto, bensì dalla significatività che tale ente è in grado di sprigionare in relazione al soggetto in quanto esserci¹⁹⁷.

2.2 Il postulato di senso

Le azioni che poniamo, le decisioni che prendiamo, le scelte che compiamo non sono fatti bruti, non ci abbandoniamo ad esse. Il mondo si staglia davanti al soggetto come oggetto da determinare, ma tale atto ermeneutico non è facoltativo. L'identità soggettiva e del mondo come datità non si decidono mai a tavolino, e tuttavia l'atto del decidersi non è opzionale; e stare ai margini della vita è una forma del decidersi in essa. Persino chi rinuncia a vivere non sta vivendo uno stato puramente passivo, ma sta agendo dentro il limite imposto dalla regola esistenziale dell'obbligo di determinarsi. È questa quella che Welte chiama la volontà di esistenza.

¹⁹⁶ B. WELTE, *Über zwei Wesen, das Ewige zu denken*, in AA. VV., *Zwischen Zeit und Ewigkeit. Abhandlungen und Versuche*, Herder, Freiburg 1982, 25-42.

¹⁹⁷ «Radicale è lo stravolgimento che avviene nella filosofia contemporanea, principalmente con Husserl, il quale, introducendo la sospensione del giudizio, l'*epochè*, finisce per mettere in dubbio l'ovvietà della sostanzialità e con i concetti di noesi e noema pone le premesse per la sostituzione della sostanza con la relazione. Così, mentre prima i rapporti categoriali erano da spiegarsi in rapporto alla sostanza, adesso, viceversa, tutte le sostanze sembra vadano comprese a partire da un rapporto. In principio c'è il rapporto e non la soggettività che poi si relaziona ad altro. In principio c'è la relazione». O. TOLONE, *Bernhard Welte, filosofia della religione per non-credenti*, 21.

Ma esiste una regola che comanda la volontà di esistenza? «L’atteggiamento di fondo della nostra esistenza vivente comincia a emergere nel fatto che noi, in ogni nostra impresa e in ogni nostro progetto, ci interroghiamo sul senso di ciò che facciamo»¹⁹⁸. Se andiamo ai nodi della questione, la regola che presiede al nostro agire potrebbe essere così enunciata: non possiamo che progettarci e determinarci prospettando un orizzonte di senso. Le azioni che poniamo vanno nella direzione di un auto-compimento desiderato. Ogni azione che poniamo risponde all’esigenza di una autodeterminazione in ordine ad un senso che non solo speculativamente prospettiamo, ma che di fatto postuliamo. Sospendendo il giudizio sull’effettività del senso postulato, nell’atto stesso di agire noi esigiamo che la nostra azione abbia senso. Questa regola non ammette eccezioni: è la molla che muove ogni attività umana, personale o sociale.

Il postulato del senso crea un dinamismo interno alla vita: da una parte esso infatti si mostra come premessa necessaria alla vita; ma assieme esso è una conseguenza del vivere, nel senso che si rafforza ogni volta che il senso sperato realizza il proprio carattere promettente.

La prima esperienza che noi abbiamo dell’esigenza di un senso nasce dalla vita pratica e dalle scelte di ogni giorno. Ogni giorno dobbiamo inquadrare le nostre scelte dentro una cornice di senso che potremmo definire “provvisorio”: le scelte professionali, gli acquisti, la vita familiare impongono che una serie di azioni non siano poste se non per un certo fine, sperando la realizzazione di un senso. Welte parla di una «parabola progettuale finita»¹⁹⁹ composta da tutti quei progetti quotidiani che necessariamente inquadrano in un orizzonte finito.

Tuttavia dentro questa catena progettuale finita si insinua un “ma”, una negatività parziale che mostra come il livello progettuale finito lasci sempre aperta una prospettiva che ne denuncia l’incompletezza e invita al superamento. Una volta raggiunto un senso provvisorio, un traguardo parziale la struttura della volontà di esistenza ci spinge ad andare oltre, dichiarando la provvisorietà di quanto in precedenza era stato raggiunto. Le alternative possibili sono a questo punto due: da una parte si può consegnare

¹⁹⁸ *NM*, 50.

¹⁹⁹ *NM*, 51.

la vita al processo infinito di una continua progettualità finita, oppure ci si può domandare se esista, oltre la catena della progettualità finita, un senso nel suo insieme per il mondo e per l'uomo nel mondo. Nasce così la possibilità della ricerca di un senso che oltrepassi il settoriale della nostra vita, e giunga ad un livello più complessivo. Si svela al soggetto la potenza del postulato del senso, che dalle più piccole questioni quotidiane giunge alle domande globali, ovvero

che cos'è in assoluto, che cos'è nella sua totalità, questo impulso che chiamiamo la nostra vita? Che cosa significa che in nessuna realizzazione finita possiamo trovare una soddisfazione assoluta? Dove stiamo correndo con tutto noi stessi? Queste sono le domande globali. Certo, esse si articolano in un primo momento nei progetti particolari e nella loro dialettica. Ma alla base di questa dialettica sta la domanda globale, e a volte essa si desta²⁰⁰.

Normalmente le domande globali sorgono come reazione a esperienze che mettono in scacco il quotidiano susseguirsi della progettualità finita, come un fallimento, un lutto, o piuttosto una grande soddisfazione o un evento particolarmente lieto. Può anche succedere che un soggetto possa vivere lunghi anni, o addirittura tutta la vita, senza mai approdare al livello delle domande globali. L'eventualità non ne annulla la radicalità. È semmai in questione la qualità della vita di un uomo che non giunge mai alle domande radicali, ma non è in questione la serietà di esse e il fatto che tali domande appaiano come conseguenti alla progettualità finita.

Le domande globali domandano di riformulare il postulato del senso. L'uomo che giunge a questo livello di interrogazione circa l'esistere approda così all'urgenza di ri-formulare la progettualità della propria vita in una dimensione sempre più ampia, approdando così a quello che possiamo chiamare il postulato del senso totale: «Il tutto ha un senso». La questione di un senso globale non emerge mai all'inizio dell'esistenza, ma quando viene intuita si scopre che essa è il vero presupposto dell'esistere²⁰¹, in quanto in gioco c'è la qualità del tutto.

²⁰⁰ *NM*, 52.

²⁰¹ «Il postulato del senso totale è il presupposto e l'inizio di ogni vita in cerca di senso. Se noi non fossimo segretamente guidati almeno dall'idea che la totalità è dotata di senso, presumibilmente non intraprenderemmo alcuna azione particolare. L'interrogativo ultimo e radicale è, prima ancora, il primo, anche se in quanto tale rimane perlopiù nascosto. Come interrogativo globale, ultimo e insieme primo, esso porta con sé l'interesse per la totalità e il presupposto per il senso totale». *NM*, 52-53.

Le domande globali non producono il senso totale: quando un uomo giunge a mettere a fuoco la domanda sul senso globale di tutto ciò che è intuisce che non sta “creando” qualcosa, ma si sta ponendo nelle condizioni di un riconoscimento. Nella progettualità finita si gioca già un senso globale: se il tutto non avesse un senso, nessun uomo azzarderebbe il rischio di una progettualità.

L’obiezione più radicale al postulato di senso è la figura dell’assurdo: esistono degli uomini che considerano la vita completamente assurda. Ad una più attenta analisi emerge come anche l’assurdo sia una figura di senso. Si tratta casomai di verificarne la consistenza, ma dire che tutto è assurdo è semplicemente riaffermare il postulato «Tutto ha un senso», poiché questo senso viene rinvenuto nell’assurdo. La filosofia dell’assurdo non può sfuggire al dispositivo ermeneutico di costituzione di senso, perché comunque i sostenitori «considerano sensata una tale affermazione ed una vita siffatta. Affermare la mancanza di senso della vita è appunto già una forma dell’esistenza vivente»²⁰².

Il postulato di senso sin qui descritto viene anche definito da Welte «fede che fonda l’esistenza»²⁰³, da non intendersi immediatamente come fede religiosa-confessionale: essa consiste piuttosto nell’atto pratico di affidamento della libertà ad una anticipazione che si presenta come promettente. Il senso non è mai accessibile a monte dell’azione che cerca di raggiungerlo. Proprio questa dinamica di intuizione e affidamento, a prescindere dalla sua determinazione religiosa specifica, viene definita “fede”. Il necessario atto ermeneutico che presiede all’esistenza non è dunque estraneo alla formalità della fede, che anzi lo inverte.

2.3 La colpa

Per approfondire il concetto weltiano di colpa è necessario richiamare due idee del pensiero di Heidegger a cui Welte fa direttamente riferimento: l’idea di “*Sorge*” (cura) e l’idea di “*Verfallen*” (deiezione).

La possibilità ontologica del volere richiede costitutivamente l’apertura preliminare dell’in-vista-di-che in generale (l’essere avanti a sé), l’apertura di ciò di cui ci si può prendere cura (il mondo come l’in-che dell’essere

²⁰² CC, 36.

²⁰³ CC, 29-48.

già) e infine il comprendente autoprogettamento dell'Esserci nel poter-essere per la possibilità dell'ente "voluto". Nel fenomeno del volere traspare la totalità della *Sorge* che ne costituisce il fondamento²⁰⁴.

Heidegger sta conducendo una analisi fenomenologica del volere mostrandone lì iscrizione nel regime dell'ontologico: l'antropologia delle facoltà è superata e il piano volitivo acquista pregnanza. L'uomo in quanto esserci è possibilità che necessariamente deve attuarsi: il *Dasein* non può dispensarsi dal compito di determinarsi e di desiderare²⁰⁵. Heidegger, nel passaggio proposto, enumera tre implicazioni di un tale "volere ontologicamente rilevante": l'uomo ha una apertura preliminare e originaria alla relazionalità con il mondo; tale apertura non si esprime come una relazione generica ma nella forma della Cura (*Sorge*) e in ciò ne va della propria identità (autoprogettamento). L'uomo in quanto esserci è spinto dalla volontà a determinarsi, e tutto ciò che diviene contenuto della volontà non è indifferente rispetto al costituirsi dell'identità. Welte traduce questa concettualità heideggeriana così:

La volontà vuole in fondo, e cioè in fondo a tutti i singoli possibili atti, sempre e solo un uno e tutto, questo però con l'intima necessità in forza della quale essa è una volontà. Essa vuole la sua attuazione come un *ultimatum*, che non viene voluto per altro, ma che è in sé il voluto *simpliciter*. [Citando Tommaso]: «Ciò che la volontà vuole di necessità, come ad esso determinata da una inclinazione naturale, è il fine ultimo, come la beatitudine, e ciò che in esso è incluso»²⁰⁶.

Il contrario della Cura è la Deiezione ("*Verfallen*") che può essere intesa come un intenzionare la realtà non in ordine alla propria realizzazione in quanto Esserci. La Cura e la Deiezione sono i due esiti possibili del volere in ordine all'attuazione del sé. Welte riprende e approfondisce questa dinamica²⁰⁷:

La colpa investe tutti i rapporti nei quali l'esistenza si esplica: la sua potenza negativa si presenta come incondizionata. Essa nega il dover essere dell'esserci, sfigura il suo progetto di compimento, così che l'uomo si trova in una profonda contraddizione con se stesso. In quanto colpevole,

²⁰⁴ M. HEIDEGGER, *Essere e Tempo*, Longanesi, Milano 2006, 237.

²⁰⁵ Usiamo "desiderare", "determinarsi" e "volere" come sinonimi, benchè il linguaggio heideggeriano rileci sfumature. Consapevoli di operare una semplificazione, rinunciamo alle distinzioni per non appesantire il discorso, che tuttavia ci pare non venga alterato da questo utilizzo del lessico.

²⁰⁶ B. WELTE, *Sul male, una ricerca tomista*, Morcelliana, Brescia 2008, 27-28.

²⁰⁷ B. WELTE, *Zwischen Zeit und Ewigkeit, Abhandlungen und Versuche*, Herder, Frankfurt 1982, 83ss.

il soggetto sa di aver smarrito l'armonia con sé e dunque di non poter sperimentare la pace²⁰⁸.

La colpa è andare nella direzione della deiezione, dell'attuarsi in modo non soddisfacente; è il rifiuto dell'essere nel mondo secondo la modalità della Cura. Utilizzando il termine "colpa", Welte vuole sottolineare che l'esperienza dell'autodeterminazione errata del desiderare pone l'uomo di fronte alla sensazione di un limite interno. Il fallimento della progettualità e del desiderio non è inteso in una logica efficientista dell'obiettivo più o meno centrato: il fallire mette sotto scacco l'uomo, lo rattrista e lo addolora²⁰⁹. E questo dolore ha una sua drammaticità in quanto attesta all'uomo che non avrebbe voluto essere colpevole, ma assieme si sente responsabile e titolare del gesto malvagio posto. «L'uomo colpevole sa sempre di esserlo e tuttavia sa di non esserlo mai del tutto»²¹⁰.

La colpa manifesta dunque all'uomo la possibilità di non-essere. L'essere al mondo non è garanzia immediata di esistenza: è in ogni momento esposto alla colpa, alla possibilità di non essere e di essere nulla.

La colpa lascia tuttavia aperta all'uomo la possibilità del pentimento. In questo senso il nulla a cui l'uomo si sente consegnato può avere un risvolto positivo: il nulla in sé è un'esperienza dalle qualità negative e minacciose, ma apre una possibilità. Possiamo parlare di una differenza soteriologica²¹¹: l'esperienza del nulla nella colpa apre alla possibilità (anelito) di una salvezza.

2.4 La morte

Il tema della morte, da Heidegger in poi, ha segnato profondamente la riflessione filosofica. La morte è cronologicamente una evidenza incontrovertibile: il fatto che al termine della vita "si" muore è oggettivo. Ma proprio qui sta il problema di una riflessione sulla morte: nel fatto che il

²⁰⁸ D. ALBARELLO, *La libertà e l'evento, percorsi di teologia filosofica dopo Heidegger*, 170.

²⁰⁹ «Il male dell'uomo è quindi un compiere se stesso rinunciando a se stesso (perché egli, in fondo, non può mai voler essere malvagio né essere concorde con ciò che ritiene male). È la rinuncia al senso complessivo del suo esserci, proprio nel momento di un riconoscimento forzato di un tale senso complessivo». *Sul male, una ricerca tomista*, 43-44.

²¹⁰ O. TOLONE, *Bernhard Welte, filosofia della religione per non-credenti*, 34.

²¹¹ D. ALBARELLO, *La libertà e l'evento, percorsi di teologia filosofica dopo Heidegger*, 171-177.

“si muore” è un dato oggettivo. La tendenza dell’uomo a fuggire il nulla si manifesta anche nel caso particolare del morire: la particella impersonale “si”, infatti, esprime la tendenza a rendere la morte un mero fatto, un oggetto, un dato non intenzionato. Se è evidente che per tutti vale il principio “si muore”, non è così evidente il fatto che la morte “mi” riguarda²¹². È così difficile realizzare la morte come fatto esistenzialmente determinante che la nostra società ne ha fatto un tabù, forse l’unico e vero tabù contemporaneo: pare che della morte non si possa parlare. Al limite la si può spettacolarizzare, quasi ancora per esorcizzarla²¹³.

L’alternativa a questa fuga “passiva” di fronte alla morte è la non accettazione di essa attiva ed eroica: la mitologia ci offre numerosissimi esempi di personaggi che cercano di sfuggire dalla morte alla ricerca dell’immortalità: il poema più antico dell’umanità, l’epopea di Gilgamesh, ha proprio questo come oggetto. Oggi il tentativo di eliminare la morte si combatte con la tecnologia, soprattutto medica e farmaceutica. Tuttavia l’evidenza della morte è sempre destinata a vincere e «alla presenza della morte, l’uomo si ritrova ammutolito e il discorso si trasforma in silenzio»²¹⁴.

Quando invece la morte viene assunta come fatto significativo e decisivo, allora ci si accorge che essa esce dall’ordine cronologico dei fatti di una vita e il morire viene considerato come un evento irripetibile e singolare che abbraccia l’intera esistenza e la connota qualitativamente²¹⁵. Normalmente questo “intenzionare la morte” può accadere di fronte alla scomparsa di una persona cara o in seguito all’aver assistito l’accadere del morire. Comunque il passaggio decisivo è dal sapere che si muore al considerare la morte come

²¹² B. WELTE, *Morte* in «Dizionario di antropologia pastorale», EDB, Bologna 1981, 693-696.

²¹³ O. TOLONE, *Bernhard Welte, filosofia della religione per non-credenti*, 36-38. «L’incontro con la morte è l’esperienza che più di ogni altra cosa ci induce nello stato d’animo della serietà». B. WELTE, *Morire, la prova decisiva della speranza*, Queriniana, Brescia 2008, 36.

²¹⁴ D. ALBARELLO, *La libertà e l’evento, percorsi di teologia filosofica dopo Heidegger*, 169.

²¹⁵ «Il nostro tempo è povero non soltanto perché Dio è morto, ma anche perché i mortali sono a mala pena in grado di conoscere il loro esser-mortali. Essi non sono ancora padroni della propria esistenza. La morte si ritrae nell’enigmatico». M. HEIDEGGER, *Sentieri interrotti*, La Nuova Italia, Firenze 1984, 252-253.

il caso serio della vita²¹⁶: «La sua serietà è proprio per questo inquietante e straordinaria, bisogna morire del tutto a tutto»²¹⁷. La morte è l'esperienza del fatto che ci sarà un tempo in cui si concluderà la facoltà di disporre di sé, e saremo consegnati a una pura passività. Tuttavia essa connota anche l'esistenza dandole un termine: potremmo dire che la morte continua a ripetere alla nostra esistenza «tu ci sei una volta sola».

Il morire mostra con evidenza che la nostra vita vive una condizione di assedio, e che essa è incamminata verso il nulla. Tuttavia questo nulla ha un carattere ambiguo. Se è vero che la morte ci consegna al nulla e all'impossibilità di disporre di noi stessi, è anche vero che la morte segna il vivere con i toni della definitività. La morte intenzionata permette di vivere la vita non “*ad experimentum*”, ma come fatto unico, irripetibile e prezioso: «L'intero nostro percorso esistenziale riceve la serietà e la dignità sacra dell'unico»²¹⁸.

Welte colloca a questo livello la possibilità della speranza: nell'ambiguità del morire, che ha un'evidenza negativa ma cela anche un carattere positivo, è possibile un'alternativa, per lo più religiosa, in grado di riscattare dalla morte al di là della fuga. La morte, che è l'estremo non potere disporre di sé, potrebbe anche aprirsi e divenire l'inizio della propria singolarizzazione e del proprio costituirsi come uno.

2.5 Il Nulla

Affrontando i temi della morte e della colpa già abbiamo dovuto accennare a questo concetto decisivo nell'economia del pensiero weltiano. La colpa e la morte consegnano infatti l'individuo alla possibilità del proprio fallire. Tra il soggetto e il suo realizzarsi in quanto esserci ci sono delle minacce, che inducono ad un appello di salvezza, di fronte al quale il nulla che si presenta pare ambiguo. Alla struttura onto-dialogica dell'esserci mondano appartiene dunque una condizione di “assedio” e che pone l'esserci come un compito non privo di difficoltà. L'ineludibilità dell'essere

²¹⁶ S. GORGONE, *A occhi aperti, la meditazione di B. Welte sul nulla e sulla morte*, prefazione a B. WELTE, *Morire, la prova decisiva della speranza*, Queriniana, Brescia 2008, 15-16.

²¹⁷ B. WELTE, *Morire, la prova decisiva della speranza*, 37.

²¹⁸ S. GORGONE, *A occhi aperti*, 18.

colpevole e del morire espongono l'uomo di fronte alla possibilità del perdersi, del non realizzarsi in quanto esserci e del divenire dunque "nulla". Il tema del nulla²¹⁹, a cui abbiamo dovuto fare inevitabile riferimento è rimasto come la minaccia oscura sottesa alla nostra indagine dell'uomo in quanto passività. Il nulla, la possibilità di non essere, è da sempre compagna dell'uomo in quanto esserci.

"Affetto" dal postulato di senso, egli vede il senso sfuggirgli, abitando due evidenze contrastanti: da un lato "tutto ha senso"; dall'altro "tutto va (2.5.1) e tutto proviene dal nulla (2.5.2)".

Inoltre il nulla ha un significato strategico, in quanto la sua evidenza fenomenologica è supportata dal fatto che esso è una categoria centrale nella filosofia nichilista contemporanea (2.5.3).

Welte parla di una repulsione di fronte al nulla: «il nulla ci respinge»²²⁰. Di fronte al nulla infatti la tendenza è quella di assimilarlo ad una esperienza comune alle altre, ad un pensiero formale che si possa dominare e gestire. O addirittura la riflessione sul nulla viene bandita come "inefficiente", non produttiva. Per poter affrontare il discorso sull'esperienza del nulla occorre una decisione, un desiderio di andare alle cose stesse e alle evidenze prime, superando la repulsione spontanea che l'idea del nulla produce.

2.5.1 La prima evidenza del nulla: il nulla che sta di fronte

L'uomo esiste, ma assieme non esisterà per sempre. L'uomo esperisce questo non esistere al futuro non solo quando riflette su di sé e quando pensa alla sua morte, poiché siamo di fronte a una legge che ha portata universale e che vale per tutto ciò che esiste: abbiamo a che fare con un concetto più ampio, che certo include la coscienza di morire, ma non si esaurisce in essa. Per utilizzare un termine caro alla tradizione metafisica, possiamo dire che il nulla che si affaccia all'orizzonte dell'essere è

²¹⁹ O. Tolone sostiene che «è il nulla la parola chiave» per comprendere la visione filosofica e teologica di Welte (O. TOLONE, *Bernhard Welte, filosofia della religione per non-credenti*, 85). Z. Stankevičs invece intitola la parte centrale del suo saggio su Welte "il nulla e la transizione epocale", e indica la categoria di nulla come la chiave di accesso e come il filo conduttore della riflessione di Welte (Z. STANKEVIČS, *Dove va l'occidente, la profezia di Bernhard Welte*, 60-141).

²²⁰ NM, 46.

l'immediata conseguenza del divenire che abbraccia tutta la sfera dell'esistente percepibile ai sensi.

Dire che l'esistenza viene pensata nei termini di un percorso che sfocia verso il nulla è diverso che dire che non si percepisce nulla. Il nulla, che si affaccia come esito dell'esistere, determina l'esperienza stessa dell'esistere e l'esperienza del conoscere l'esistere. Il nulla getta la sua luce su tutto ciò che c'è attestandone la provvisorietà. «Il nulla è dentro l'esistenza come il suo altro»²²¹. Non si tratta di una realtà nuova che si apre quando termina la realtà esperita, ma semplicemente si tratta della negazione della realtà stessa. Il nostro linguaggio in questo caso è ambiguo: dobbiamo necessariamente parlare del nulla come di un qualcosa. Ma in realtà non è l'esperienza che abbiamo di esso: noi percepiamo semplicemente la realtà che è incamminata verso il suo non esserci più, e questo non esserci più, questa anti-realtà è ciò che identifichiamo come nulla.

Una fenomenologia del nulla che ci sta di fronte potrebbe enumerarne tre caratteristiche²²²:

- a. È *illimitato*. Il nulla sembra non avere fine: ciò o colui che sprofonda in esso sembra non potere più fare ritorno. Esso inghiotte qualsiasi cosa e per sempre. In questo sta il suo carattere mostruoso: quando pensiamo alla non esistenza che ci attende al termine dell'esistenza, solo la prima ci appare come qualcosa di sconfinato, mentre la seconda ci pare effimera e troppo angusta.
- b. È *ineludibile*. Nessuna realtà sfugge alla minaccia del nulla. Questa affermazione è evidente per tutto ciò che vive: la morte che porta nel nulla è una delle condizioni per poter parlare di vita. Magari non è così immediato il pensiero per altre realtà esistenti: facciamo fatica a pensare che la terra un giorno non esisterà. Se questo è vero, e non è evidente il nulla che inghiottirà la terra, è comunque evidente che la terra potrà esistere ma a costo di profonde trasformazioni. Quando pensiamo alla nostra città la vediamo cambiare sotto i nostri occhi. Dunque è chiaro che questa terra in cui oggi vivo va verso il nulla, in quanto diventerà un'altra terra. Il nulla gode di un potere assoluto.

²²¹ NM, 49.

²²² NM, 48.

- c. È *incondizionato*. Non si può scendere a patti con il nulla e appare insensato lottare contro di esso. Per quanto l'uomo possa sforzarsi di sfuggirgli, la sua evidenza e la sua certezza vincono ogni umano tentativo di fuga. E a posteriori ci si accorge che non c'è tecnica, rito o azione che possa riportare indietro ciò che il nulla si è preso.

2.5.2 *La seconda evidenza del nulla: il nulla che sta alle spalle*

Come è assolutamente evidente che non esisteremo per sempre e con noi la realtà che ci circonda, così è altrettanto evidente che non esistiamo da sempre.

Il fatto che siamo venuti all'esistenza e che non siamo da sempre comporta una serie di correlati. Infatti la nostra esistenza non è fatto bruto, ma abbiamo parlato di "esserci mondano". Attraverso di noi viene all'essere il mondo: il mondo accade dove c'è un'esserci che lo intenziona. È dunque sensato dire che quel mondo che accade attraverso di noi è venuto all'esistenza con noi, e prima non era.

È chiaro che non stiamo facendo una osservazione di carattere fisico. Esistenzialmente il problema della costituzione del cosmo non è immediatamente così rilevante. È decisivo che il mondo è venuto ad essere per noi, che l'abbiamo scoperto con meraviglia con il nostro svelarlo, e che prima era nulla.

Se teniamo presente tutto ciò, possiamo dire: noi in quanto esistenti, con i nostri simili nel nostro mondo, e quindi il nostro mondo in ogni possibile senso: tutte queste cose e tutto questo insieme ha dietro di sé il nulla passato, come ciò che non è più ma che sempre gli appartiene. Come si vede, non è questa una affermazione sulla durata fisica del processo fisico mondano ma un'affermazione che va oltre la durata della fisica come scienza. Non interessa alla nostra riflessione il problema se il processo cosmico duri già da tempo infinito o se invece abbia inizio in un certo periodo di tempo passato²²³.

Quello che interessa alla nostra riflessione è che noi facciamo esperienza di provenire dal nulla, e con noi il mondo è dovuto venire all'esistenza a partire dal nostro nulla in quanto esserci mondani.

²²³ NM, 66-67.

2.5.3 *Il nulla come categoria interpretativa della koinè culturale contemporanea*

L'analisi fenomenologica che conduce al nulla è, secondo Welte, la via più breve per giungere all'esito della cultura contemporanea. Proprio tale fenomenologia ci colloca di fronte al nichilismo post-moderno, non tanto come a un "incidente" filosofico, quanto all'apice delle possibilità del pensiero, che non può eludere il nulla come evidenza.

Il nulla è ciò che, in maniera più o meno riflessa, attanaglia le coscienze: Welte distingue la filosofia elaborata e la filosofia come visione diffusa del mondo²²⁴. La distinzione si basa sul presupposto che non a tutti gli uomini è accessibile il livello formale e accademico della filosofia; tuttavia la filosofia delle università e dei libri sedimenta e influenza quel sentire comune che possiamo chiamare filosofia diffusa e che conosce il nulla come punto critico dell'esistere.

È dunque istruttiva una ricognizione circa la storia della filosofia proposta da Welte attorno alla categoria di nulla.

A) La forma di razionalità moderna

Secondo Welte il momento strategico per comprendere la forma di ragione contemporanea è la modernità²²⁵.

L'elemento decisivo di quest'epoca è l'affermarsi della scienza e della tecnica. La tesi avanzata dal nostro autore è che di per sé il pensiero scientifico e tecnologico non è connotato eticamente e alla tecnica non appartiene un'area epistemologica di auto-valutazione morale; il problema nasce quando sotto l'idea di scienza e tecnica si muovono dei presupposti non scientifici i quali, in modo acritico, entrano nella coscienza comune²²⁶. Welte si rifà alla lettura husserliana e heideggeriana della scienza: quest'ultima ha un suo ruolo legittimo come modalità di appropriazione e di traduzione teorica dell'esperienza originaria dell'uomo nel mondo-della-

²²⁴ *NM*, 26.

²²⁵ Welte stesso sostiene che «Cartesio è stato il primo a formulare i principi del nuovo pensiero» (*CC*, 20).

²²⁶ «Molti fattori parlano a favore della tesi che nell'agire della razionalità autonoma moderna, nella veste di scienza e di tecnica, si esprime ed è attivo qualche cosa di profondo e di nascosto, qualche cosa che da parte sua non è della stessa natura della scienza e della tecnica». *LN*, 22.

vita²²⁷. La scienza e la tecnica hanno una loro legittimità nel leggere il mondo attraverso il principio di casualità, in quanto, dati certi presupposti, tale principio ha una sua efficacia esplicativa²²⁸. Tuttavia non è legittimo il passaggio che Welte definisce “astrazione metodologica”: quando la scienza, partendo dal presupposto che è in grado di fornire una concatenazione di cause ed effetti, passa a sostenere che la sua lettura del reale è l’unica possibile. La modernità ha assunto il principio di causalità a metro di tutto il sapere, fondando tale operazione sulla constatazione che è possibile rintracciare una causa empirica per tutto. Tuttavia il presupposto: “è sensato ciò che si spiega scientificamente” non è a sua volta scientificamente provato. Esiste dunque un presupposto non scientifico della scienza e della tecnica dal quale si è sviluppata una visione del mondo.

La riflessione di Kant è particolarmente significativa del cambiamento epocale: egli infatti ha ridiscusso lo statuto epistemologico della metafisica come scienza mettendone in luce la non legittimità, ma assumendo come criterio di scientificità il paradigma delle scienze empiriche e sperimentali²²⁹.

La conseguenza è il costituirsi di una ragione calcolante che ha avanzato la pretesa di un dominio assoluto del reale²³⁰, ma proprio qui sta il problema: dalla presa d’atto che è possibile uno sguardo orientato dalla tecnologia sul reale si è passati a una totalizzazione di questo modo di considerare il reale e a una sua legittimazione anche in ambito filosofico e

²²⁷ F. ROSSI, *Scienza e fede nella filosofia della religione di B. Welte*, in «Rivista di filosofia neoscolastica» 9 (1999), 573-592. In particolare a pag. 591-592: «Il pensiero dominante di Welte non è quello di disconoscere l’importanza e la grandezza della scienza, in tutte le sue molteplici forme, nonché la sua utilità e persino la sua necessità anche in ordine alla conoscenza sempre più adeguata e approfondita della religione e della fede, bensì quella di affermare e di difendere la specificità e l’autonomia dell’ambito della religione e della fede e dei rispettivi discorsi filosofici che le concernono». Sicuramente riconosciamo questa istanza nel pensiero di Welte. Resta però aperta la domanda se, una volta salvaguardata l’autonomia della filosofia e della teologia, sia possibile metterle in dialogo con la scienza, o semplicemente esse debbano vivere ai margini del pensiero scientifico.

²²⁸ «L’idea di fondo è che, se si opera in un certo modo, si ottengono determinati effetti. Tutti si fidano di questo procedimento e hanno ragione di farlo, data l’ovvietà e la certezza con cui si manifesta la salda regolarità del rapporto ragione-conseguenza, una volta che questo è stato conosciuto». *NM*, 70.

²²⁹ *LN*, 9-10.

²³⁰ «L’uomo si è manifestato come ragione calcolante e pianificante, prendendo in considerazione solo tutto ciò che era tangibile e disponibile e tentando di costruire un mondo pienamente dominabile. In questa maniera è stato privilegiato solo un settore della totalità delle capacità ed energie umane». Z. STANKEVIČS, *Dove va l’occidente, la profezia di Bernhard Welte*, 157-158.

tutto questo in assenza di una giustificazione rigorosa. Tutto sembra essere dimostrabile scientificamente, ma questa affermazione è stata presa per buona senza dimostrarla²³¹.

La parabola moderna inaugurata da un tale dispositivo concettuale giunge al nichilismo attraverso passaggi successivi e progressivi. In *Dal Nulla al Mistero assoluto*²³² abbiamo una ricostruzione attraverso il ricorso a tre autori paradigmatici.

1) *Wittgenstein* (1889-1951)

Sono tre i passaggi del *Tractatus* sui quali Welte si sofferma. Il primo è dato da due proposizioni: «Il mondo è determinato dai fatti»²³³ e «Il fatto è il sussistere di stati di cose»²³⁴. Il mondo dunque viene descritto come un insieme di fatti i quali, concepiti come “stati di cose”, altro non sono che tutto ciò che è afferrabile e delimitabile. Per tornare alla terminologia fenomenologica, notiamo come il mondo-della-vita sia stato ridotto a ciò che di esso è misurabile e empiricamente certo. La filosofia, in questa prospettiva, è la scienza che presiede alla «chiarificazione logica dei pensieri»²³⁵. Essa dunque non deve occuparsi di formulare proposizioni o di chiarire l'essere vero del mondo, ma semplicemente è quella disciplina “*ancilla scientiae*” che si occupa del linguaggio scientifico e cerca di renderlo sempre più cristallino: «la totalità delle proposizioni vere è la scienza naturale tutta»²³⁶. Dunque la scienza naturale è l'unico ambito delle proposizioni vere, e non si dà verità scientifica al di fuori di essa. Notiamo come “l'ideologia della scienza” qui tocca un vertice notevole: non è accolta nel regime della verità alcuna affermazione che non sia in grado di esibire la propria natura empirica o logico-deduttiva.

2) *Popper* (1902-1994)

²³¹ Heidegger ha usato il termine *Gestell* per definire questa mentalità che è venuta a costruirsi a partire dalla rivoluzione scientifica, cioè «la riunione o l'insieme di tutto ciò che nella scienza e nella tecnica agisce nel loro fondo quale presupposto segreto: l'essenza rappresentante, assicurante e produttore nel pensiero e nell'esistenza dei mortali» (*LN*, 23. Welte qui cita Heidegger, *Saggi e discorsi*, Milano 1976, 5-27, in cui è contenuta la traduzione dell'articolo *Die Frage nach der Technik*). Efficace anche l'espressione di Habermas che parla di scienza e tecnica come ideologia (Welte cita Habermas, *Teoria e prassi nella società tecnologica*, Bari 1967).

²³² *NM*, 25-35.

²³³ *Tractatus*, 1.11.

²³⁴ *Tractatus*, 2.

²³⁵ *Tractatus*, 4.112.

²³⁶ *Tractatus*, 4-11.

L'oggetto della sua indagine è il progresso del sapere, dove per sapere si intende specificatamente la scienza empirica. Egli avanza la nota teoria della falsificabilità: possono godere di statuto scientifico soltanto quelle affermazioni che almeno in via teorica possono essere falsificate dall'esperienza empirica. Quest'ultima dunque è il criterio con cui una affermazione può essere ritenuta scientifica o meno. Una teoria che voglia essere dotata di senso non può che essere legata al regime della sperimentabilità. Tutto ciò che non gode di questa verifica empirica non può avere uno statuto scientifico. La filosofia, la teologia o la metafisica non sono dunque ambiti del sapere che possono vantare un carattere scientifico. Popper non si pronuncia circa la sensatezza di tali discipline, ma è chiaro che esse sono ben lontane dal potere avere uno statuto scientifico.

3) *Albert (1904-1973)*

Albert cerca di approfondire il pensiero di Popper e sostiene che, essendo ogni teoria falsificabile per principio, ogni teoria scientifica non è altro che una approssimazione sempre migliorabile. Il nemico principale della scienza è dunque il dogmatismo, inteso come tendenza a fissare dei punti fermi che invece necessitano sempre per definizione di un continuo perfezionamento teorico. Albert vede la tendenza dogmatista incarnata sia in coloro che, pur professandosi scienziati, ritengono che esistano teorie perfette e non più migliorabili, ma anche, e soprattutto, nella fede religiosa e nell'ideologia filosofica. Possiamo apprezzare di questo autore la continua esigenza di fondazione, tuttavia non pare troppo giustificata l'idea che non sia assolutamente possibile alcuna fondazione ultima. In Albert l'idea che possa esserci un sapere sensato oltre lo statuto epistemologico della scienza falsificabile è ormai entrato di diritto nel pensiero.

L'ipotesi di Welte è che in modo scientificamente non provato e non probabile, la scienza si sia posta come l'unico ambito sensato del sapere, impedendo l'accesso alla filosofia o alla religione in quanto ritenute insensate, poiché non oggetto di esperienza.

L'esperienza predominante in questo contesto è l'esperienza di non fare affatto alcuna esperienza religiosa, cioè di non essere né toccati, né colpiti né tantomeno trasformati da qualche cosa come Dio. Il mondo è diventato chiaramente mondano ed è autonomo in questa sua mondanità. In tale

assenza della dimensione religiosa del nostro contesto moderno di esperienza consiste la tanto discussa secolarità moderna²³⁷.

Bandire la filosofia o la teologia dalle possibilità sensate del pensiero significa eludere ogni luogo epistemologico del senso totale, questione a cui la scienza non è in grado di far fronte. L'esito epistemologico del pensiero moderno è dunque una relegazione del regime del senso alla causalità di tipo scientifico; il postulato di un senso totale è condannato alla clandestinità, eppure non può essere bandito in virtù della sua evidenza fenomenologica²³⁸. L'esperienza del nulla si impone come non corrispondenza tra una domanda di senso e l'offerta che il sapere è in grado di proporre.

B) Nietzsche

Nietzsche è un interlocutore spesso presente nell'ultima fase del pensiero di Welte²³⁹ che lo definisce «il grande testimone del nulla»²⁴⁰. Il pensiero di Nietzsche può infatti essere considerato l'estremo effetto della razionalità innescata dalla modernità e addirittura anticipatore di cosa sarebbe stata la post-modernità²⁴¹.

In particolare Welte ritiene importanti due categorie della proposta nietzscheiana: la morte di Dio e la volontà di potenza.

- *L'evento della morte di Dio*

Il terzo libro della *Gaia Scienza*, e in particolare il celebre passaggio del folle che annuncia la morte di Dio²⁴² è certamente uno dei testi della

²³⁷ LN, 17.

²³⁸ «L'assenza di esperienza religiosa costituisce essa pure un'esperienza, anche se negativa e spesso inosservata». LN, 18.

²³⁹ «Alla fine degli anni 50 l'esistenzialismo si orienta sempre più verso l'ateismo marxista. Welte concentra allora le proprie ricerche su Nietzsche: guardando all'ateismo come cifra del mondo moderno e accettando la sfida del dialogo con esso, si pone in modo più urgente il problema della conoscenza di Dio». Z. STANKEVIČS, *Dove va l'occidente, la profezia di Bernhard Welte*, 53.

²⁴⁰ LN, 33.

²⁴¹ «Nietzsche è consapevole che tale esperienza [ossia l'evento della morte di Dio] costituisce l'esperienza fondamentale di tutta l'epoca, indipendentemente dal fatto se gli uomini siano o non siano attenti ad essa. Negli scritti postumi degli anni Ottanta, Nietzsche afferma espressamente di raccontare la storia dei prossimi duecento anni, e precisamente la storia del sorgere del nichilismo». LN, 33-34.

²⁴² «Avete sentito di quel folle uomo che accese una lanterna alla chiara luce del mattino, corse al mercato e si mise a gridare incessantemente: "Cerco Dio! Cerco Dio!". E poiché proprio là si trovavano raccolti molti di quelli che non credevano in Dio, suscitò grandi risa.

filosofia del Novecento più noti, e Welte lo commenta spesso nei suoi lavori.

È importante notare come in questo frammento non si accenna all'inesistenza di Dio: «Morto è ciò che un tempo era visibile in quanto vivente»²⁴³. Attraverso la figura del folle, più che un discorso ontologico su Dio, Nietzsche sta proponendo un'analisi del nostro tempo: quel Dio che un tempo era visibile nella cultura e nella vita degli uomini adesso non lo è più. A dire il vero, più avanti nel testo, il folle dice che non è ancora il suo tempo: la morte di Dio suona dunque come un "annuncio profetico". Tuttavia i segni sono secondo Nietzsche incontrovertibili:

Certo, in qualche modo si parla di Dio e a lui si rimanda, ma il presente di ciò che si intende con tale parlare e rimandare non è più affatto originario, dev'essere, nel migliore dei casi, prodotto intenzionalmente e con fatica dall'uomo. Tale produzione ha luogo prevalentemente attraverso il pensiero, nel senso della rappresentazione oggettiva di un contenuto corrispondente. Ma esso non basta a definire di che cosa questo contenuto si sostanzia e da dove possa ricevere il proprio senso originario, e da questo la propria originaria potenza²⁴⁴.

L'idea di Dio non è scomparsa ancora dal panorama culturale del nostro tempo, tuttavia essa appare sempre di più solamente come una idea, alla quale non corrisponde un vissuto esistenziale di riferimento. In questo senso possiamo parlare di "morte di Dio": Dio sembra scomparire dall'esistenza degli uomini, relegato a un puro concetto metafisico.

Nietzsche giunge alle estreme conseguenze della mentalità calcolante moderna: se nessuna esperienza è concessa che non abbia uno statuto scientifico, allora l'esperienza più totalizzante che l'uomo possa fare, ovvero l'esperienza di Dio, perde di significato²⁴⁵. Il paradigma scientifico ha prodotto una visione del mondo in cui Dio scompare di fatto dalle esistenze e dal progettarsi come uomini. In questo senso l'esito estremo della modernità è il nichilismo. Venendo meno ogni principio assoluto e

“E’ forse perduto?” disse uno. “Si è perduto come un bambino?” fece un altro. “Oppure sta ben nascosto? Ha paura di noi? Si è imbarcato? È emigrato? Gridavano e ridevano in una gran confusione. Il folle uomo balzò in mezzo a loro e li trapassò con il suo sguardo: “Dove se n’è andato Dio? – gridò – ve lo voglio dire! Siamo stati noi ad ucciderlo: voi ed io! Siamo noi tutti i suoi assassini!”». Traduzione italiana di *La gaia scienza*, Adelphi, Milano 1965, 129.

²⁴³ B. WELTE, *L'ateismo di Nietzsche e il cristianesimo*, Queriniana, Brescia 2005, 14.

²⁴⁴ *L'ateismo di Nietzsche e il cristianesimo*, 14-15.

²⁴⁵ «Là dove l'esperienza di Dio e con ciò l'esperienza religiosa in genere vengono a mancare, al loro posto è subentrata l'esperienza del nulla. Tale esperienza è il vero fondamento di ogni forma del nichilismo moderno». *LN*, 37

consegnando la questione del vero ai procedimenti e ai protocolli scientifici, si rinuncia al pensiero del fondamento.

Nietzsche, estremamente acuto in queste cose, avvertiva che, con il mancare del Dio vivente, di per sé nessun pensiero e nessuna domanda avrebbero posseduto un vero fondamento, nessun agire un traguardo vivificatore, e che dunque, dopo questo evento, ogni pensiero ed ogni opera sarebbero dovuti rimanere sospesi in un nulla senza fine. Egli sente il nichilismo europeo avanzare come un fantasma che inevitabilmente deve seguire “la morte di Dio”²⁴⁶.

- *La volontà di potenza*

Welte registra come sorprendentemente la morte di Dio inauguri una stagione nuova dell’umanità, un’epoca che Nietzsche intravede come luminosa²⁴⁷. Essendo infatti scomparso colui che è da sempre stato ritenuto la potenza prima del cosmo, a cui l’uomo è rimasto subordinato, ora gli uomini possono avanzare la pretesa di essere loro stessi la potenza prima dell’universo: Nietzsche conia il termine di “volontà di potenza”. Welte si propone un chiarimento circa tale concetto.

Secondo Welte la “volontà di potenza” non è altro che una forma della primaria “volontà di esistenza”. Nella struttura antropologica della libertà è inscritto il fatto che essa non può essere formale, ma necessariamente deve attuarsi: non si stabilisce a priori come una data libertà umana si determinerà, ma certamente possiamo affermare che essa non può non determinarsi. «Per l’uomo ne va ogni volta di se stesso»²⁴⁸. Ogni atto della volontà di esistenza termina in un voluto che mai la esaurisce²⁴⁹. La morte di Dio suona esattamente come l’impossibilità di incontrare un voluto che abbia le caratteristiche della totalità. Ma questo non suona per Nietzsche come un annientamento dell’uomo: l’uomo può finalmente consegnarsi

²⁴⁶ *L’ateismo di Nietzsche e il cristianesimo*, 18.

²⁴⁷ «In realtà noi filosofi e “spiriti liberi”, alla notizia che il vecchio Dio è morto, ci sentiamo come illuminati dai raggi di una nuova aurora. Finalmente l’orizzonte torna ad apparirci libero, anche ammettendo che non è sereno. Finalmente possiamo di nuovo sciogliere le vele alle nostre navi, muovere incontro a ogni pericolo; ogni rischio dell’uomo della conoscenza è di nuovo permesso». F. NIETZSCHE, *La gaia scienza*, 205.

²⁴⁸ *L’ateismo di Nietzsche e il cristianesimo*, 26.

²⁴⁹ «Per l’uomo si tratta sempre di essere se stesso. Per poter essere se stesso egli oltrepassa sempre se stesso. L’uomo vuole avere di più di quello che ha e potere di più di quello che può. Egli cerca sempre quel qualcosa di più per poter superare con il suo aiuto la differenza tra ciò che egli è e ciò che vorrebbe essere. Questo è l’impulso che muove ogni vita umana ed è pure ciò che costituisce l’incentivo della storia degli uomini [...] cosicché la vita storica tende oltre se stessa per trovare la sua identità». B. WELTE, *Il superuomo di Nietzsche e la sua ambigua problematicità*, in «Concilium» 5 (1981), 94-102. Qui 98.

all'infinito della propria volontà, poiché Dio viene visto come la potenza estranea che limitava il desiderio infinito dell'uomo. Venendo meno questo principio eteronomo, all'uomo è lasciata la piena libertà di auto-determinarsi.

Nietzsche testimonia che l'uomo rappresenta un enigma a se stesso (ciò che Welte traduce con il concetto di volontà di esistenza): il nichilismo nietzscheiano è dunque di matrice "positiva", in quanto non manca di uno scavo antropologico, cercando di porre la domanda su chi è l'uomo in quest'epoca. Resta da chiedersi se la risposta di Nietzsche sia esaustiva.

Essa addita come soluzione all'enigma rappresentato dal dispositivo della volontà di esistenza il super-uomo: è interessante che anche per Nietzsche il punto culminante sia un "super", un "sopra" un "oltre". Ma il super-uomo di Nietzsche si perde in un continuo desiderare, in un continuo superare, che attesta inevitabilmente l'invincibilità del niente. Nietzsche "si arrende" di fronte all'ineludibilità del nulla: lo aggira, cerca di mutarlo di colore, ma non lo rende oggetto della sua riflessione. Ci ha accompagnati alle soglie del nulla, senza più scortarci oltre²⁵⁰.

C) *La recezione mistica e letteraria del nulla*

La filosofia e la scienza non esauriscono le espressioni culturali di un'epoca: Welte intuisce che nell'arte e nella mistica ci sono in gioco alcune potenzialità che chiedono di essere considerate per andare oltre il nulla.

In una delle ultime poesie di Eliot²⁵¹ leggiamo:

O buio, buio, buio. Tutti vanno verso il buio,
i vuoti spazi interstellari, il vuoto verso il vuoto,
i capitani, i grandi banchieri, gli eminenti letterati,
i generosi mecenati dell'arte, gli statisti e i sovrani,
distinti impiegati statali, presidenti di molti comitati,
industriali e piccoli mediatori, tutti vanno verso il buio.
E buio il sole la luna, e l'almanacco di Gotha.
E la gazzetta della borsa, il consiglio dei direttori,
e freddo il sentimento e perduto il motivo dell'azione.
E noi tutti andiamo insieme a loro, nel silenzioso funerale,
funerale di nessuno, perché non c'è nessuno da seppellire²⁵².

²⁵⁰ «Proprio a partire dal nichilismo di Nietzsche e dalla sua interpretazione positiva, Welte ritrova, attraverso il pensiero di Heidegger, la via per riaffermare il Mistero divino». F. ROSSI, *B. Welte, filosofo della religione*, Benucci, Perugia 1997, 146

²⁵¹ Per questa parte LN, 46-50.

²⁵² T.S. ELIOT, *Four Quartets*, London 1959, 27.

Il nulla (evocato con le immagini del buio e del vuoto) in questa poesia emerge come esperienza totalizzante: riguarda tutti e coinvolge tutto. È molto interessante l'immagine finale: «Funerale di nessuno, perché non c'è nulla da seppellire». Non c'è nulla da seppellire, e tuttavia resta l'esperienza angosciante e luttuosa del funerale.

Più avanti nel testo, leggiamo: «Dissi alla mia anima: sta' tranquilla – lascia che il buio venga su di te. Sarà l'oscurità di Dio». In modo intuitivo e poetico Eliot propone di leggere il nulla non solo come esperienza negativa, ma come possibilità di andare oltre e di tematizzare addirittura la questione di Dio.

Poeticamente dunque viene proposta una revisione positiva della categoria di nulla. Analogamente notiamo come la mistica sia andata in questa direzione²⁵³.

L'autore che Welte ha studiato maggiormente, soprattutto nell'ultima fase della sua vita, è Meister Eckart. Questi, in un suo discorso dice: «Se Dio non è né bontà, né essere, né uno, che cosa è allora? Egli non è nulla, non è né l'uno, né l'altro». Da questa breve frase è evidente come Eckart ritenga ogni concetto inadeguato a restituire l'identità di Dio. L'esperienza di Dio che l'autore preso in esame vuole restituire è quella di Dio come negazione di ogni sua determinazione. Ma se Dio nega, in quanto eccede, ogni determinazione, si può dire che Dio è nulla. Il nulla dunque può anche essere abitato dal mistero di Dio.

È l'esperienza che Giovanni della Croce chiama “Notte oscura”. La notte è immagine della desolazione dell'anima, in cui essa non avverte nulla. Ma questo “non avvertire nulla” non significa assenza di esperienza. Il nulla viene esperito come qualcosa che viene desiderato, e ricercato, nel quale si intuisce una presenza misteriosa da cui si invoca un incontro.

Welte fa notare come la categoria di nulla sia presente anche in altre tradizioni religiose, (quella buddhista, induista ed ebraica in particolare)²⁵⁴.

È vero che in queste testimonianze le esperienze del nulla stanno in un contesto di esperienza e in un contesto concettuale completamente diverso rispetto alla nostra esperienza moderna del nulla. Ma da questo contesto diverso si raggiunge alla fine lo stesso paesaggio che a noi si è aperto a

²⁵³ LN, 51-57.

²⁵⁴ F. ROSSI, *Bernhard Welte, filosofo della religione*, 155.

causa del nostro particolare destino storico. Da qui possono quindi ricevere un po' di luce anche le nostre proprie esperienze²⁵⁵.

Le intuizioni poetiche e mistiche ci inducono a pensare che sia possibile interrogare il nulla e fornirne un altro tipo di lettura:

Il nulla tace infatti, anzi, esso è il silenzio come tale, anche se ci turba e forse ci sconvolge. Questo silenzio è però estremamente equivoco. È forse possibile che esso celi qualcosa che ci rimanga nascosto nell'oscurità della sua potenza? O si tratta piuttosto di un nulla vuoto e quindi privo di importanza?²⁵⁶.

3. L'innesto della teologia nella fenomenologia: la luce del nulla

Il momento più specificatamente fenomenologico e la verifica della sua conformità al dibattito culturale più recente ci hanno condotti ad un ostacolo che pare insormontabile: il nulla. La breve ricognizione nella mistica e nella poesia ci hanno però prospettato che può esistere una soluzione.

3.1 Possibili riletture dell'aporia costituita dal nulla

Welte intende ritornare alla fenomenologia del nulla "alle spalle" e "di fronte" per verificare la percorribilità di una visione differente del nulla²⁵⁷.

²⁵⁵ LN, 53.

²⁵⁶ LN, 39.

²⁵⁷ Come sarà evidente tra poco, ci addentriamo nel tema delle prove di Dio. È bene premettere alcune osservazioni iniziali. Le dimostrazioni di Dio sono un tema abbastanza diffuso nella metafisica, tuttavia l'interesse che muove Welte verso di esse non è di carattere speculativo. Nel rendere ragione dell'esistenza di Dio, l'uomo ha sedimentato teoricamente il cuore dell'esperienza religiosa, la quale risulta essere decisiva come apportatrice di senso alla vita dell'uomo. Se qui ci stiamo interrogando circa la possibile lettura positiva dell'esperienza del nulla, il rimando all'esperienza religiosa risulta imprescindibile. Welte vuole entrare nella tematica dell'esperienza religiosa per la via privilegiata delle prove di Dio. Occorre però tenere presente che il punto di vista prospettico di osservazione è la domanda circa quale esperienza restituiscano queste argomentazioni. Ci interessiamo alle dimostrazioni di Dio non perché esse esprimano l'inizio della religione, ma in quanto sedimentazione e espressione linguistica della riflessione sugli inizi. Hanno dunque un ruolo strategico per un progetto metodologico che intende «andare alle cose stesse». «Nelle dimostrazioni di Dio c'è la presentazione teoricamente articolata, filosofica di Dio e, pertanto, del fondamento dell'ambito del sacro e della religione in quanto tale. [...] Qui non si vuole certo affermare che la religione del sacro diventa di fatto accessibile solo mediante le dimostrazioni di Dio nella loro forma teoricamente articolata. Le dimostrazioni di Dio in questa forma presuppongono piuttosto sempre la religione e pertanto la comprensione dei contenuti significativi religiosi fondamentali». TE, 30.

3.1.1 *Il nulla di fronte e la prima possibilità del Mistero Assoluto*

In condizioni normali il nulla ci spaventa, ci respinge, ci inquieta. Perché? Quale equilibrio va a rompere in noi il nulla, tanto da creare un conflitto nell'uomo, una tensione, una crisi? Si crea una tensione con il postulato di senso (che Welte chiama anche “fede che fonda l'esistenza”): la dinamica ermeneutica del conferire senso non può essere sospesa, data la sua connaturalità con l'esistenza umana, ma il nulla sembra sfuggire a tale dispositivo, mettendolo in crisi. Il soggetto vive una situazione paradossale e lacerante: costituire di senso, si rende conto che in quanto tale sta andando verso il nulla e il non senso radicale²⁵⁸: si tratta di comporre due affermazioni radicali e contrastanti, ovvero «Tutto viene dal nulla e va al nulla» e «Tutto ha un senso» (che esprime sinteticamente la formalità del postulato di senso). Ma il nulla sembra appunto la negazione assoluta di ogni senso. Il punto decisivo di queste affermazioni è il legame tra “senso” e “nulla”: sia l'uno che l'altro appartengono infatti al “tutto”, e allo stesso tempo si negano vicendevolmente. La soluzione dell'enigma risiede nel tentativo di comprendere il legame tra le due istanze. La formalità con cui è posta la questione potrebbe indurre in inganno: è necessario non perdere di vista il vissuto di riferimento e la drammatica dell'esistere. Non siamo dunque alla ricerca di un cavillo logico che risolva due proposizioni in contraddizione, ma stiamo cercando di comprendere come sia possibile l'esistenza per sua natura orientata ad un senso e per sua natura incamminata verso la sua nullificazione.

In prima istanza si tratta di “saggiare” la consistenza dei due termini in gioco, perché se il nulla si dimostrasse capace di annientare il postulato di

²⁵⁸ In E. BRITO, *Le mystère fondateur selon Bernard Welte*, in «Nouvelle Revue Theologique» 121 (1999), 417-435 è disponibile una sintesi molto precisa di questa prima via verso Dio di Welte. Pur riconoscendo la profondità della fenomenologia del nulla condotta da Welte, ne discute l'eccessivo peso ontologico ad essa affidato. In particolare a pag. 432-433 (traduzione nostra): «Qui dobbiamo registrare una difficoltà. Il Niente può essere sperimentato? Per tutto il tempo che noi viviamo obiettivamente noi sperimentiamo certamente che esistiamo, ma non sperimentiamo mai di non esistere più o di non esistere ancora. [...] Riconoscendo la fondatezza del punto di partenza fenomenologico di questa via, possiamo tuttavia interrogarci sul suo rapporto all'ontologia. [...] Il primato non deve essere rintracciato piuttosto nella meraviglia insopprimibile di fronte al fatto che ciò che è, è? [...] In effetti non è sulla negatività del nulla che l'uomo fonda la propria esistenza, ma sull'esperienza positiva della Ricchezza attuale che si esprime nell'essere e nella sua verità».

senso o quest'ultimo riuscisse a vincere il nulla, la questione sarebbe risolta. Welte non ritiene di dover ribadire l'assoluta evidenza del nulla, mentre introduce un principio per mostrare la forza del postulato di senso. Infatti, utilizzando il metodo del dubbio, il postulato di senso potrebbe essere l'estrema resistenza dell'insoddisfazione umana di fronte all'evidenza del nulla²⁵⁹: «Resta da capire se in questa insoddisfazione venga alla luce la vera natura dell'uomo, o semplicemente la voglia illusoria e infantile di non rassegnarsi a un destino mortale che accomuna tutto ciò che esiste»²⁶⁰.

L'evidenza del postulato di senso viene definita "etica": il venir meno di ogni orizzonte di senso significa che non esiste più una regola dell'agire e nemmeno una regola per definire il bene o il male. Welte allora sostiene:

Non ci è lecito rinunciare al senso. Che le distinzioni etiche fondamentali abbiano senso è un fenomeno non occultabile, dato che queste distinzioni vengono esercitate nel vivo dell'esistenza, cioè là dove si mettono in opera forme concrete di coesistenza tra gli uomini come amore verso gli altri o l'impegno per la giustizia e la libertà di altri e simili. Potremmo, in situazioni come queste, pensare che non hanno senso?²⁶¹

L'evidenza del postulato di senso è sospesa ad una sorta di imperativo etico: non è lecito pensare che il male sia uguale al bene. Anzi, il bene gode di auto-evidenza in quanto soddisfa colui che lo compie. Nasce il sospetto di una "evidenza di secondo livello" per il postulato di senso che è stato riconosciuto nella sua formalità. In realtà Welte dimostra di essere consapevole di questa debolezza nella sua riflessione. Egli stesso ammette che non si può parlare in questa sede di argomentazioni cogenti, in quanto abbiamo a che fare con la libertà²⁶². Tuttavia parla di una "evidenza interna" dell'imperativo etico: dal di dentro una libertà che si è giocata per un senso

²⁵⁹ «Di fronte al postulato di senso, che si manifesta in maniera incontrovertibile nel primato quasi ontologico del bene, nell'impegno per la libertà e per la giustizia e nell'invincibilità cristiana dell'amore, il nulla dismette il suo carattere apparentemente soltanto negativo e distruttivo. Tale postulato costituisce, tuttavia, un momento quanto mai problematico della meditazione weltiana sul nulla e sulla morte, anche se non vanifica l'intensità e la serietà con cui Welte si confronta con l'esperienza fondamentale del nulla e della morte». S. GORGONE, *A occhi aperti, la meditazione di B. Welte sul nulla e sulla morte*, 15-16.

²⁶⁰ O. TOLONE, *Bernhard Welte, filosofia della religione per non-credenti*, 53.

²⁶¹ *NM*, 56.

²⁶² «Non possiamo parlare di argomenti cogenti, come del resto non si può mai farlo dove il pensiero si muove nell'orizzonte della libertà. La libertà deve liberamente aprirsi a ciò che parla sul suo fondo, sottovoce ma percettibilmente, così come già l'azione morale, in cui si manifesta il buon diritto di questo postulato, presuppone l'uso della libertà, e dunque non ha mai carattere coattivo». *NM*, 55.

buono scopre che lì sta il suo compimento, ma esso non si manifesta prima della libertà che si compromette se non nella forma dell'appello.

Dove nel contesto della comunicazione e dell'interazione tra gli uomini ci immergiamo seriamente nell'esperienza dell'amore personale, della fedeltà o disponibilità, là è anche possibile sperimentare che simili cose hanno un senso. Allora il postulato diventa indicativo, almeno per simili casi, e anche ciò avviene grazie a una semplice esperienza. Perché in simili casi sperimentiamo che il bene ha un senso²⁶³.

Nella libertà che si compromette per il bene l'uomo attinge a qualcosa che gli appare come «eternamente prezioso». Nell'esperienza dell'amore l'uomo sente di sfidare la morte, di porre un atto che non teme il nulla²⁶⁴.

Se siamo “costretti” a vivere secondo l'idea che tutto ha un senso, se l'evidenza etica di tale principio ci impone di comprendere il postulato di senso come differenza tra bene e male e se effettivamente constatiamo che questo senso accade nell'agire eticamente buono, possiamo provare a guardare il nulla da una prospettiva diversa. Ha senso pensare che il nulla dal quale proveniamo non sia un qualcosa di sinistro e minaccioso, se di fatto ci troviamo ad essere in una vita dotata di un senso buono. Ha senso pensare che il nulla verso cui andiamo possa non essere in contraddizione con la possibilità di una origine buona e di una vita buona. Ha un senso pensare che il nulla non sia un vuoto niente, ma sia custodia silenziosa e discreta del senso del tutto. «A questa presenza nascosta possiamo credere in libertà in base a osservazioni concrete e a conclusioni razionali, che tuttavia nel loro momento decisivo sono accessibili soltanto alla libertà»²⁶⁵. L'essere infinito e incondizionato del nulla appare allora non più come qualcosa che respinge, ma come potenza che conserva l'istanza del senso in quanto ne è l'origine e il compimento.

Un nulla così pensato non smette di essere l'al di là dell'essente: comprendiamo come la sua essenza sia di un'altra natura rispetto all'ordine dell'essente che egli sostiene. Linguisticamente dobbiamo alludere al nulla come a “qualcosa”, ma propriamente questo mistero del nulla è al di là del linguaggio. Siamo così approdati ad una qualificazione positiva del nulla come garante del postulato di un senso totale, guadagnato a partire dal fatto

²⁶³ LN, 43.

²⁶⁴ Welte cita Buber: «Le linee prolungate delle relazioni s'incontrano nel tu eterno. Ogni singolo tu fa trasparire il tu eterno». M. BUBER, *Il pensiero dialogico*, Milano 1959.

²⁶⁵ NM, 57

che, anche di fronte al nulla, l'esserci continua ad avere un senso. Come chiamare questa realtà al di là dell'essente? Welte chiama in gioco la terminologia del sacro e del Dio divino. Dopo aver analizzato anche la seconda via cercheremo di approfondire questa terminologia. Welte sfugge all'accusa di pensare al sacro e al Divino come proiezioni dell'immaginario umano: se ancora nemmeno possiamo parlare di Dio, è pur necessario aggiungere l'aggettivo divino per esprimerne l'alterità.

3.1.2 Il nulla alle spalle e la seconda possibilità del Mistero Assoluto

Anche questa seconda riflessione muove da una evidenza: noi non siamo sempre esistiti e, come già abbiamo avuto modo di argomentare, il nulla non solo si staglia di fronte a noi, ma è anche ciò da cui proveniamo.

L'esistenza non gode dunque di una necessità che gli proviene da un carattere eterno: in sé non si spiega come necessaria. Esiste, ma ha un'origine oscura. La tradizione classica parlava di "meraviglia dell'essere" e vedeva nella percezione del fatto che le cose sono, ma potrebbero non essere, l'inizio della filosofia. Welte parla di un'inquietudine del pensiero, che non può convivere con ciò che non gli pare sufficientemente fondato e spiegato: la percezione di esistere va di pari passo con una necessità di fondazione dell'esistenza stessa. Ma se è vero che nell'uomo accade il mondo, e se questa necessità di fondazione è un qualcosa di autenticamente umano, allora possiamo dire che il mondo nell'uomo si svela come non fondato. Nell'uomo in quanto esserci si realizza un'esperienza duplice e ancora una volta contrastante: da un lato lo stupore per l'essere proprio e del mondo, ma dall'altro lato l'impossibilità di raggiungere una ragione cogente e ultima di tale esistenza

La ragione fondante produce una concatenazione di cause ed effetti. È propriamente questo il modo di procedere del pensiero tecnico e scientifico: per ogni fatto, ente o fenomeno la scienza va alla ricerca della sua causa immediata, che a sua volta andrà fondata con una nuova ricerca. La scienza è incoraggiata dal fatto che le sue spiegazioni effettivamente funzionano, tanto che la tecnica riesce anche a percorrere il senso inverso della concatenazione, producendo fatti e prevedendone effetti.

Queste procedure fondanti, anche condotte all'estremo, non hanno in se stesse nessuna esigenza di un fondamento ultimo e non hanno nessuna difficoltà a pensare ad una serie infinita di spiegazioni. Prendendo a prestito le riflessioni di Popper, la ragione fondante del pensiero scientifico si fonda su un «segmento di nessi spiegati»²⁶⁶, segmento che via via va ad allungarsi, ma di cui non si può indovinare la fine, e nemmeno se ne sente l'esigenza.

Il progetto scientifico, che epistemologicamente regge anche di fronte alla possibile infinitezza della propria ricerca, non esaurisce tuttavia l'esigenza di fondazione e la questione di fondo esula perciò dalle sue competenze specifiche. Finché tale esigenza si esprime nella forma del «Quale fondamento ha questo ente preciso?» la scienza offre una risposta. Ma se torniamo alla meraviglia originaria, la domanda che si pone non può che essere la seguente: «Perché c'è in generale qualcosa e non il nulla?». Una tale domanda richiede un salto epistemologico: occorre spostarsi necessariamente in un'altra regione del sapere rispetto alle scienze empiriche. Rimanendo nell'ambito del sapere scientifico, anche ammesso che sia possibile giungere ad una causa prima, essa non può che essere nello stesso ordine dell'empiricamente probabile, e dunque non si capirebbe perché non sia possibile porre anche su di essa la domanda circa il suo fondamento.

Non appartiene all'area epistemologica del sapere scientifico la possibilità di indagare sulla meraviglia dell'essere e sulla domanda del perché c'è qualcosa e non il nulla. In questo caso infatti «il pensiero va alla ricerca non di qualcosa del mondo, bensì di ciò che è semplicemente il fondamento del mondo stesso»²⁶⁷.

La domanda totalizzante circa la fondazione non può che fare i conti con l'evidenza del nulla che sta alle spalle di tutto ciò che esiste. Ma proprio di un non-essente siamo alla ricerca, perché dicevamo che ciò che fonda tutto non può essere nella concatenazione delle cause e degli effetti composta da essenti. Potrebbe il nulla che abbiamo alle spalle celare qualcosa, un fondamento misterioso, totalizzante e non-essente di tutto? In linea di

²⁶⁶ NM, 71.

²⁶⁷ D. ALBARELLO, *La libertà e l'evento, percorsi di teologia filosofica dopo Heidegger*, 183.

principio non possiamo che ritenere questa come un'ipotesi probabile e plausibile.

È chiaro che rispondere negativamente alla domanda che abbiamo posto significa consegnare tutto ciò che esiste ad una eterna problematicità, ammettendo che in ultima analisi non sia possibile fondare l'esistente. Ma questo contrasta con il fatto che "ci sono", e con me e attraverso di me c'è il mondo.

Questo ci legittima a guardare al nulla non come ad una pura assenza di fondamento, ma come al mistero che fonda tutto l'essente. Ancora una volta il passaggio non è segnato da ragioni cogenti, ma non si può dire che sia privo di ragioni. Se il nulla fosse la realtà misteriosa che tutto fonda avrebbe un senso nuovo quella che abbiamo definito la risolutezza dell'esistere. E inoltre tale realtà fondante avrebbe quella caratteristica di non-essente che abbiamo fissato come decisiva.

Dunque anche l'istanza del fondamento trova nel nulla l'offerta di una risposta. Non siamo nell'ordine della causalità materiale, ma del fondamento nel mistero che si manifesta e si annuncia nel reale, e che diviene accessibile solo ad una libertà che si compromette²⁶⁸. Tale mistero non può essere pensato come una prima causa che regge tutta la catena poiché eccede la logica della causalità efficiente per essere fondamento.

3.2 *Il sacro*

Il volto minaccioso del nulla, ad una più attenta analisi, si è dimostrato custode del mistero che non solo non mette sotto scacco la realtà, ma ne costituisce l'origine e il fondamento. Il volto luminoso del nulla viene definito da Welte "mistero sacro" o "mistero assoluto".

Ciò che si sottrae a causa dell'assoluta altezza, del rango assoluto e della purezza assoluta e che tuttavia al tempo stesso abbraccia nell'intimo noi stessi e la totalità dell'essere, e che ci si avvicina nel silenzio e nella preghiera, occorre che lo chiamiamo il sacro; l'essenza fenomenica del sacro come tale, nei suoi tratti decisivi, sta proprio nell'unità dei caratteri indicati. E noi dobbiamo denominare ciò mistero. Infatti anche con questo

²⁶⁸ «Rimane da notare che il non-essente come tale non fonda, nella sua negatività, alcun processo logico necessario; tuttavia esso si manifesta in quanto condizione ultima di possibilità di tutto ciò che esiste, come fondamento abissale, il quale può venire esperito unicamente in forza di un salto della libertà». D. ALBARELLO, *La libertà e l'evento, percorsi di teologia filosofica dopo Heidegger*, 184.

termine noi pensiamo originariamente qualcosa che abbraccia noi e tutto, e che nel medesimo tempo si sottrae, proprio in questo abbraccio e in questa vicinanza²⁶⁹.

Il sacro riceve una tripla definizione:

1) *Il sacro si sottrae*. Il mistero che tutto avvolge non è nell'ordine dell'essente. L'essente è per definizione qualcosa che riceve l'essere, e che potrebbe quindi anche non essere. Il sacro invece è l'altro dall'essente, è il grande mistero che ci attende nel nulla e sta al di là di ogni limite e di ogni attualità, e quindi sta al di là dell'essente. Questo sottrarsi non è però segno del fatto che il sacro difetta, è anzi indice della sua «altezza assoluta». Andrebbe reinventato un linguaggio del sacro celato nel nulla, in quanto già il nominarlo implica una cosificazione che non gli pertiene.

2) *Abbraccia nell'intimo noi stessi e la totalità dell'essere*. Pur essendo al di là dell'essente, abbiamo guadagnato il tema del sacro muovendo proprio da ciò che esiste e notando il legame tra l'esistente e il nulla che gli sta alle spalle e di fronte e nel quale abbiamo riconosciuto la sacralità. Il Mistero Assoluto fonda tutto quanto esiste e si pone come senso ultimo. Dunque c'è un legame tra l'essente e l'al-di-là-dell'essente, che tuttavia non è nell'ordine della causalità empiricamente probabile.

3) *Si avvicina nel silenzio e nella preghiera*. Il sacro non è disponibile al metodo empirico o logico deduttivo della scienza e non ha i caratteri di cogenza tipici della logica. Esso non si concede se non nell'assenso della libertà. Il sacro viene a fenomenicità nell'uomo nella forma dell'appello personale: «L'autodimostrazione emergente della realtà di questo Altissimo ha la caratteristica, invitando all'assenso, di chiamare anche me all'elevatezza, in un appello che mi tocca nell'intimo e nella totalità, solo che sia capito»²⁷⁰. Il nome specifico dell'assenso consegnato al sacro è “fede”. Già ci siamo imbattuti in questo termine, quando parlavamo di “fede che fonda l'esistenza”. Ora intendiamo una realtà qualitativamente differente: la fede è il consegnarsi ad una realtà totalizzante. La “fede che fonda l'esistenza” aveva una sua formalità astratta nell'adesione alla formula sintetica: «Tutto ha un senso». La “fede esplicita in Dio” ne conserva la struttura formale, esprimendone la piena attuazione: «Nel sacro

²⁶⁹ TE, 45.

²⁷⁰ TE, 50.

si cela il volto di Dio, e per questo tutto ha un senso». Tra le due forme di fede non c'è alterità e differenza assoluta: Welte parla della “fede che fonda l'esistenza” come di una «fede implicitamente religiosa»²⁷¹, in quanto essa comunque non può rinunciare, anche se in forma implicita, alla totalità²⁷². La qualità particolare dell'oggetto in questione richiede il ricorso al vocabolario della fede come al più adeguato in una tale circostanza.

Il rapporto tra il Mistero Assoluto e Dio è da chiarire. Welte propone di pensare ad una corrispondenza, e cerca di giustificarla mostrando due caratteristiche del mistero assoluto: il suo carattere personale e la sua divinità.

1) Il carattere personale del mistero assoluto. Cosa significa “dimensione personale”? Significa che riconosco in un ente una dimensione personale quando ritengo sensato interpellarlo dicendogli “tu”.

Quando interpello un'altra persona mi aspetto che mi possa rispondere, e tuttavia non posso esigere una risposta: la posso solo presupporre o sperare, ma l'atto di interpellare qualcuno suppone il movimento libero dell'io interpellante ma anche del tu interpellato. Il tu personale significa che io sono presente a me stesso in quanto libero e attribuisco ad un 'tu' le medesime proprietà di una libertà che può esporsi alla mia. Il gioco di libertà che si incontrano non è un fatto accumulabile agli altri: ha un grande valore per la costituzione del soggetto in quanto io. Dicendo “tu” io vengo a conoscenza del mio essere “io”. La relazionalità buona, come già dicevamo, inserisce il soggetto all'interno di un orizzonte di senso, e dunque il carattere personale delle relazioni è decisivo perché l'uomo possa sentire la

²⁷¹ CC, 38-47.

²⁷² «Qui giungiamo al divino come sacro che non ha pari. Quale pienezza assoluta esso è, parimenti, assoluta intangibilità e invulnerabilità, cui è propria l'assoluta dignità, alla quale si deve una venerazione e una considerazione illimitate. A questo punto si presenta di nuovo l'assoluto e incondizionato appello, che non può essere limitato a nessuna condizione. Nel contempo si fa chiaro che l'uomo non può mai intaccare o violare il divino, né può sminuire la dignità o addirittura eliminarlo. Egli può soltanto negare all'assolutamente sacro la sua considerazione e venerazione o opporsi al suo appello incondizionato, disonorando e profanando tuttavia solo se stesso, poiché viene a privarsi in tal modo dello slancio più nobile di cui è capace, e che lo porta a compimento nel modo più splendido». J.B. LOTZ, *Dall'essere al sacro, il pensiero metafisico dopo Heidegger*, Queriniana, Brescia 1993, 137.

propria vita come sensata. Dire “tu” a qualcuno e sentirsi dire “tu” significa esistere, esistere per qualcuno ed esistere in modo sensato.

Se il sacro è stato riconosciuto come il luogo in cui si gioca il misterioso senso del tutto, è necessario pensarlo con un carattere personale. Il sacro può conferire senso alla mia esistenza concreta solo se è in grado di interpellarmi e se questo interpellarmi è in grado di innescare in me una risposta che dica “tu” al mistero. Se il mistero eterno è tale da conferire senso all’esistere, questo conferimento di senso non può che avvenire in una forma dialogica e relazionale, e ciò presuppone due soggetti in grado di dirsi reciprocamente “tu”. Il carattere dialogico del sacro non è un qualcosa che gli imponiamo dall’esterno, ma è la logica conseguenza delle premesse che ci hanno condotto a scoprirlo.

Il carattere dialogante del mistero eterno, pur essendo paragonabile alla dialogicità umana, conserva intatte le sue caratteristiche di essere mistero, e dunque ha una sua incommensurabilità. In ogni momento egli può chiamarci e interpellarci e in ogni momento noi possiamo rivolgerci a lui come a un tu, ma questo dialogo è appunto dentro il mistero, e ha come sue espressioni il silenzio e la preghiera.

C’è un’altra via attraverso la quale diviene evidente il carattere personale del mistero sacro. Parlavamo di esso come del fondamento a partire dal quale tutto esiste, dunque anche gli esseri dialoganti hanno l’ultimo fondamento nel sacro. Può essere meno che personale un fondamento che pone in essere soggetti dialoganti? È difficile pensare la realtà sacra che pone misteriosamente tutto in essere nell’ordine delle cose inanimate e incomunicanti. Il mistero fondante non può che essere pensato anche come fondamento della relazione dialogica e dell’essere personale che la permette. «Ma se questo è vero, allora si ha ragione di pensare che il mistero fondante non sia meno personale della realtà fondata»²⁷³.

L’essere personale del mistero assoluto va pensato come personalità originaria che tutto colma e fonda, e dunque con una incommensurabilità che gli è propria. Ma nel mistero non cessa di essere persona a cui è

²⁷³ *NM*, 113.

possibile rivolgersi con un “tu”: «Il mistero eterno non può certo essere meno che personale, ma può essere insondabilmente di più»²⁷⁴.

2) *La divinità del mistero assoluto.* Il Mistero Assoluto, a cui è possibile rivolgersi con un “tu”, può anche essere chiamato Dio? La parola va lasciata al mistero sacro: che egli sia Dio non si può stabilire a priori rispetto a ciò che egli vuole fare conoscere di sé.

Per il fatto che possiamo dargli del tu e che egli si esponga all’interpersonalità, significa che noi non possiamo rinunciare a tracciarne un profilo. Questo vale per ogni relazione che viviamo: l’incontro con l’altro non è mai un mero scambio di informazioni. Nell’incontro comunico inevitabilmente di più di quanto dico, perché ne va di me e passa anche qualcosa di quello che sono io. Welte definisce “figura” l’identità provvisoria che l’altro crea di me e che io creo dell’altro a partire dall’atto comunicativo personale. Il costituirsi di una tale figura è inevitabile in quanto muove dalle condizioni antropologiche dell’evento comunicativo: anche nella comunicazione più funzionale e formale che si possa pensare non è possibile che essa avvenga se non in un mondo e con un’altra persona che per me viene a costituirsi in quanto figura. Più profondo sarà il livello della comunicazione, più complessa sarà la figura che essi reciprocamente costituiranno dell’altro. Una caratteristica decisiva dell’identità figurale è che non può essere considerata permanente: essa è esposta continuamente alla dinamicità della comunicazione, ma anche alla variabilità delle condizioni mondane nelle quali avviene la comunicazione stessa.

Applichiamo quello che vale per le relazioni in genere al Mistero Assoluto. Se questi costruisce una relazionalità con gli uomini, egli diviene così il loro Dio, ma “Dio” è una figura esposta alla storicità del suo rivelarsi e concedersi. Nel suo emergere come figura, proprio dentro la logica dialogica e comunicativa del suo essere persona, il mistero sacro viene a costituirsi come “questo” Dio per “questi” uomini. Ma il mistero sacro che si concede come fenomeno epifanico non può che entrare nella storia accettandone liberamente le regole. E dunque gli uomini costruiranno una figura di Dio, esposta alla dinamicità della relazione e dell’evolversi storico.

²⁷⁴ NM, 116.

Anche qualora si possa parlare con ragione di un evento fondatore storicamente determinato, questo non dispensa tale evento dal dispositivo ermeneutico e, variando le condizioni mondane, varierà anche il costituirsi della figura di Dio a seconda della cultura.

Dunque siamo approdati all'idea di un sacro personale e che, proprio a motivo del suo concedersi, può essere definito Dio, per quanto non si dia mai la divinità in maniera astratta, ma solo a partire dalle figure che l'evento epifanico del divino ha costituito nel suo incontrarsi con la storia di coloro che sono venuti a conoscenza della manifestazione divina o addirittura l'hanno vissuta. La figura di Dio che noi abbiamo non è certamente quella del medioevo o quella degli apostoli. Questo non significa che abbiamo a che fare con un altro Dio, ma che semplicemente il Dio che si rivela assume su di sé tutto il peso delle regole del gioco della storia, e dunque la sua ricchezza e la sua eternità si esprimono anche nelle diverse configurazioni autorizzate dall'unico evento fondatore di questo solco ermeneutico.

3.3 Il percorso svolto alla luce della tradizione

Welte ha analizzato con rigore una categoria centrale della cultura nichilista, il nulla, e ha cercato di mostrare come sia possibile reimpostare proprio da essa la questione della religione e della fede. Egli però ritiene che questo suo pensiero, tipico della nostra epoca e impensabile in un'altra, non sia in discontinuità con la tradizione teologica e filosofica, in particolare per quanto concerne le prove di Dio.

3.3.1 Anselmo d'Aosta

Il primo grande testimone della tradizione delle prove di Dio è certamente Anselmo d'Aosta, ideatore di quello che poi Kant definirà (con una formula forse non felicissima) "argomento ontologico". È celebre la sua formulazione: Dio è «*aliquid quo maius nihil cogitari potest*»²⁷⁵.

Anzitutto notiamo come Dio venga definito "il maggiore che si possa pensare", supponendo tutta una serie di "minori pensabili". Anselmo pensa ad una "catena della grandezza finita" e si domanda cosa stia in suo

²⁷⁵ ANSELMO D'AOSTA, *Proslogion* 2.

principio. Il ragionamento è teso alla ricerca di un fondamento che non può trovarsi all'interno della concatenazione di cause ed effetti negli essenti finiti e sfociante in un necessario salto epistemologico. Anselmo non tematizza questo, ma lo propone di fatto: è questa una delle critiche che gli sono state mosse lungo i secoli, cioè sarebbe passato da un livello ontico a un livello ontologico in modo ingiustificato²⁷⁶. Welte in realtà ritiene che proprio qui risieda uno dei punti di forza dell'argomentazione anselmiana, in quanto intuisce che il postulato di senso impone di andare oltre la "catena della grandezza finita" e il maggiore che si possa pensare non può che essere al di là essa.

"L'al di là dell'essente" è il punto nevralgico del dispositivo concettuale: cosa impone il superamento dell'ontico? Perché il postulato di senso è necessitato in una tale operazione? Welte suggerisce che deve esserci necessariamente un'esperienza di qualcosa di «grande e meraviglioso»²⁷⁷ che spinga l'uomo alla formalizzazione di ciò che sta oltre la catena degli enti finiti e che Anselmo ha intuito. L'ipotesi è che si tratti proprio dell'esperienza del nulla. L'argomento ontologico trarrebbe origine dall'auto-evidenza della sua conclusione: a partire dal nulla che si impone al soggetto, egli lo elabora come ciò di cui non si possa pensare il maggiore:

Il vero essenziale punto di partenza [della riflessione di Anselmo] è il suo risultato; è questo che si trova già al lavoro nel pensiero fin dai suoi primi passi incerti, è questo che lo guida e lo spinge senza dargli pace, fino a svelarsi nella strana e singolare figura del nulla. Non viene perciò dimostrato e provato a partire dall'uno o dall'altro essente, ma è esso stesso a mostrarsi nel pensiero in forza propria e in prima persona come l'immane e l'infinito, che al tempo stesso e in questo stesso atto di automanifestazione appare come l'assolutamente reale, vale a dire come ciò che fonda e regge ogni realtà²⁷⁸.

Per Anselmo l'«*id quo maius cogitari nequit*» si attesta da sé, in quanto l'uomo che pensa è consapevole che il vuoto nulla non è in grado di reggere e giustificare tutta la serie dell'entità finita.

Non bisogna dimenticare che il *Proslogion* inizia con una preghiera ed è immerso in un clima di preghiera, e dunque ci sembra buona l'intuizione

²⁷⁶ «Questa riflessione critica ha interamente ragione finché si considera l'argomento da un punto di vista puramente formale, e lo si sviluppa con altrettanto rigore formale nel considerare e distinguere predicati oggettivi (reali) da una parte e l'essere (essere-in-sé) dall'altra». *NM*, 93.

²⁷⁷ *NM*, 94.

²⁷⁸ *NM*, 94.

weltiana che parla di un'autoevidenza della *res* che si sta dimostrando, anche se può risultare forse un po' eccessivo l'accostamento dell'autoevidenza dell'«*id quo maius cogitari nequit*» con il nulla²⁷⁹.

3.3.2 Tommaso d'Aquino

Il riferimento al pensiero di Tommaso d'Aquino è decisivo per Welte. In particolare il nostro autore vede un aggancio per collocare le proprie riflessioni nell'affermazione di Tommaso che conclude ciascuna delle sue cinque vie: «... e questo è ciò che tutti intendono come Dio». L'identificazione con Dio del risultato delle sue ricerche non avviene dunque semplicemente in forza di un momento logico: qui c'è un'evidenza che va oltre il puro percorso speculativo ricostruito da Tommaso. Welte avanza l'ipotesi che a monte delle vie tomiste ci sia un'esperienza elementare, che esse nascondano un momento fenomenico e che «le diverse formulazioni delle dimostrazioni di Dio di san Tommaso sono propriamente solo dispiegamenti ed illustrazioni di un unico pensiero fondamentale»²⁸⁰.

Alla base della metafisica tomista sta la constatazione di una dialettica interna a ciascun ente: ogni realtà esistente appartiene all'essere, nel senso che lo possiede, "è", e l'essere in essa si manifesta, diventando atto d'essere. Ma è anche vero che l'ente non esaurisce l'essere e ne manifesta solo un aspetto parziale. È la dialettica tra essenza ed esistenza nell'ente: l'esistenza è l'elemento universalizzante che colloca l'ente dentro la totalità dell'essere, ma assieme c'è il principio dell'essenza che limita e circonda l'ente.

Da dove proviene questa dialettica? Secondo quali modalità il soggetto arriva a cogliere nell'ente la dialettica di essenza ed esistenza? Ci sono due caratteristiche che emergono dal pensiero che si rivolge all'essere. La prima è il coinvolgimento: l'essere non riguarda il soggetto che pensa come qualcosa di estraneo, ma lo implica e, pensando all'esistenza degli enti, l'uomo non può che trovarsi nell'ordine dell'esistente e accomunato

²⁷⁹ Welte accosta l'esperienza post-moderna del nulla al senso del sacro medievale non senza una certa forzatura. Certamente è possibile istituire un confronto tra le due istanze, a patto però di salvaguardarne lo specifico storico-culturale. Non ci sembra giustificata l'affermazione di Welte secondo il quale (rispetto all'idea di nulla e del salto ontologico che esso comporta per giungere alla sua autoevidenza) avremmo in Anselmo «una formulazione primitiva di questa idea in cui alcuni elementi sono implicati ma non pienamente esplicitati» (*NM*, 93).

²⁸⁰ *TE*, 33.

all'oggetto del proprio pensiero. Inoltre il pensiero che si rivolge all'essere si trova auto colpito: la meraviglia perché "ciò che è" è e potrebbe non essere si impone al soggetto che si trova "affetto" da un tale pensiero. Nel soggetto si crea una dialettica tra il molteplice degli enti e l'unità dell'essere che tutti li accomuna.

Allo stesso tempo il pensiero che si rivolge all'essere con un'esigenza fondante non può dispensarsi da un momento interrogativo: è meraviglioso che ciò che esiste ci sia, ma non si spiega, non si fonda, è per certi aspetti incomprensibile. «Non ha bisogno di essere, è incomprensibile che è ciò che è e tuttavia, o miracolo, è!»²⁸¹. Gli enti non si comprendono da sé e nel pensiero raccolto (come Welte chiama il pensiero che si rivolge all'essere) il soggetto sperimenta simultaneamente meraviglia e domanda, che possono essere ritenute a ragione l'origine del pensiero e della filosofia.

Tommaso esprime il dispositivo concettuale di un principio di delimitazione e di universalità in ogni ente (la coppia *essenza/esistenza*) e l'esigenza di un fondamento con l'idea di un *Ipsum esse subsistens*. Il quale ha delle caratteristiche molto simili al nulla che prima ci ha guidato nella nostra riflessione: Tommaso dice che *non est in aliquo genere*, cioè non può essere espresso con giudizi comuni. La meraviglia per l'essere dell'ente porta dunque il pensiero raccolto alla ricerca di un fondamento che tuttavia viene percepito non nello stesso ordine degli enti: «Il pensiero di questo mistero supremo cessa di essere oggettivabile e formulabile nel senso abituale»²⁸².

Constatiamo alcune idee di fondo comuni alle due vie weltiane: «Quella necessità necessaria che fa tacere tutti gli interrogativi può essere raggiunta soltanto se la cerchiamo al di fuori di tutta le serie piccola o grande di esistenti puramente tali»²⁸³. Anche le vie tomiste muoverebbero dalla percezione dell'intelligenza raccolta (non dunque quella calcolante) di una problematicità che tutto avvolge, che noi abbiamo chiamato nulla, e che fa passare da una causalità immanente a una causalità trascendente. Tutto

²⁸¹ *TE*, 39.

²⁸² *TE*, 43.

²⁸³ *NM*, 88.

questo fa concludere a Welte che «le cosiddette prove dell'esistenza di Dio sono, nella sostanza, equivalenti all'itinerario di pensiero da noi esposto»²⁸⁴.

3.3.3 *Kant*

Kant non ha proposto una dimostrazione dell'esistenza di Dio, anzi ha criticato una tale possibilità. Il suo presupposto è che l'idea di Dio è il punto nevralgico della metafisica: l'impossibilità di un discorso rigoroso su Dio comprometterebbe l'esito del pensiero metafisico stesso. Kant si muove all'interno di un paradigma scienziasta di ragione, secondo il quale la scienza custodirebbe il sicuro cammino della conoscenza. La questione dunque è sapere se in un statuto epistemologico dominato dalle scienza ci sia posto per la metafisica.

In un quadro del genere le prove dell'esistenza di Dio sono un terreno di verifica importante: se Dio è conoscibile alle condizioni scientifiche dette prima allora si può affermare che anche la metafisica è possibile. Ora, però, per le scienze è conoscibile solo l'essente di cui si possa afferrare e misurare empiricamente l'esistenza in base a un metodo oggettivo e universalmente valido. Si impone da sé la conclusione: Dio non può essere oggetto di una scienza certa, e dunque la scienza che si occupa dell'esistenza di Dio, cioè la metafisica, non può essere considerata una scienza.

Registriamo però alcuni elementi. Prima di tutto Kant non dichiara assurda l'idea di Dio: egli dice che, assieme alle categorie di "mondo" e di "libertà", è un ideale regolativo della organizzazione della realtà. L'idea di Dio ha una sua legittimità come corrispondente all'esigenza di inquadrare la realtà in un orizzonte di senso ultimo.

È chiaro però che voler dare un'evidenza assimilabile a quella conseguente da un esperimento fisico o biologico alla nozione di Dio risulta impossibile. Il problema a monte è se una tale evidenza sia necessaria e adeguata quando si parla di Dio. In base a tutte le nostre riflessioni ci pare di poter escludere che la via di un'evidenza empirica sia quella da ricercare quando si ha a che fare con Dio. Questo non deve essere letto come un atto di rinuncia e di ricerca di un'evidenza qualitativamente inferiore, essendo impossibile quella superiore. L'esperienza dell'autopresentarsi di Dio è

²⁸⁴ *NM*, 91.

l'unica via conveniente e adeguata, e questo prescinde dai canoni empiristi della scienza.

La riflessione di Welte dunque non è in contraddizione con il pensiero kantiano, in quanto ne salva le istanze positive (Dio come necessario orizzonte di senso) cercando di radicalizzarne il ragionamento.

3.3.4 *Il nichilismo alla luce della riflessione di Welte*

Attenzione costante di Welte è di inquadrare l'esperienza cristiana all'interno della vicenda culturale dell'Occidente fino alla figura più recente che egli identifica con il nichilismo.

La nuova situazione, in cui i modelli di pensiero sono cambiato ed è sorta un'altra sensibilità, può essere affrontata in due modi. Il primo è l'apertura e il dialogo; il secondo, la decisione di chiudersi dentro i vecchi schemi del pensiero cercando di creare uno spazio sterile dove poter conservare la fede²⁸⁵.

Welte non disprezza la tradizione neoscolastica che lo ha preceduto, e anzi ritiene di averne ereditato le intenzioni più profonde: ad essa riconosce il merito di aver conservato la fede in tempi difficili. Tuttavia ritiene maturi i tempi per un dialogo più disteso con la cultura, e nel nichilismo vede l'interlocutore più adatto per esprimere sinteticamente i tratti della cultura a lui contemporanea.

È importante il suo sforzo di inquadramento del nichilismo: cerca di ricostruirne le cause e ne offre una parabola che lo renda accessibile non come fenomeno estemporaneo. Questo lavoro di ricostruzione storica è certamente un servizio importante al pensiero in genere per mostrare un possibile superamento del nichilismo stesso. Quest'ultimo infatti tende a porsi non tanto come una figura culturale al pari delle altre, ma come l'estrema conseguenza del pensiero occidentale, il punto di arrivo definitivo. Un autore come Nietzsche profetizza l'inizio di una nuova epoca segnata dalla morte di Dio, avanzando dunque la pretesa del nichilismo come punto fermo e di non ritorno.

Welte cerca di andare oltre il nichilismo, ma "dal di dentro"²⁸⁶, cercando un confronto con la categoria centrale del nichilismo stesso, ovvero il nulla.

²⁸⁵ Z. STANKEVIČS, *Dove va l'occidente, la profezia di Bernhard Welte*, 220.

²⁸⁶ «Welte è stato un pensatore che ha preso sul serio il fatto del venire meno dell'esperienza religiosa e ha posto interrogativi cruciali per il suo tempo: come si può

La costruzione di un pensiero teologico-fondamentale in dialogo con una categoria “scomoda” del panorama filosofico e culturale è certamente un contributo che merita di essere segnalato. Il lavoro di Welte rientra a pieno nell’interesse della teologia fondamentale, e si colloca tra i tentativi più brillanti e coraggiosi nell’epoca a cavallo tra l’apertura e la chiusura del Concilio Vaticano II.

Da un lato, dunque, la modernità è una delle cause della crisi del cristianesimo; dall’altro, la modernità stessa fornisce anche gli strumenti concettuali che permettono alla teologia e alla filosofia cristiana di formulare proposte nuove e cercare vie d’uscita a questa crisi²⁸⁷.

3.4 Fenomenologia della religione

Il momento più fenomenologico ci ha condotti alle soglie del sacro. Ma l’esperienza del sacro conosce una sua esplicitazione e una sua istituzionalizzazione dentro l’esperienza religiosa. La fenomenologia della religione costituisce dunque il vertice a cui giunge la riflessione di Welte. La fede esplicita in Dio non può non esprimersi in alcune pratiche e in alcune istituzioni. Il nostro autore è sempre attento a distinguere la fede come dimensione interiore e la fede come pratica esteriore, ma nessuno dei due momenti può essere isolato.

3.4.1 Analisi dei fenomeni religiosi

Vogliamo prendere la parola “fenomeno” nel suo senso più specifico, ovvero intendiamo considerare le modalità con cui la religione appare e si esprime.

La fede non può essere ridotta a un sapere: essa ha più le caratteristiche di un evento relazionale che di un apprendimento di contenuti. La fede in Dio ha le caratteristiche di una totalità che non è disponibile in nessuna altra forma di relazione umana: chiede l’adesione completa e offre un senso globale dell’esistere e del cosmo che ospita la vita: la fede tende ad

incontrare Dio in questa situazione, quando sembra che Dio sia diventato silenzioso, non parli più, non si manifesti più? Come annunciare il contenuto kerigmatico della fede ad un uomo che vive nell’epoca della morte di Dio?». Z. STANKEVIČS, *Transizione epocale e rivelazione, la modernità come questione teologica nel pensiero di B. Welte*, 77.

²⁸⁷ Z. STANKEVIČS, *Dove va l’occidente, la profezia di Bernhard Welte*, 220.

abbracciare «l'intero mondo del credente»²⁸⁸. Ciò tuttavia non avviene scavalcando il livello antropologico, ma inverandone alcune dinamiche.

La prima espressione della fede è *la preghiera*. Non è pensabile una fede esplicita in Dio che non contempi una qualche forma di preghiera. In particolare Welte distingue tre forme di preghiera.

1) Di fronte al mistero di Dio la preghiera si esprime anzitutto come un ritrarsi delle parole, nel silenzio²⁸⁹. La preghiera silenziosa è un «caso-limite di ciò che è possibile ad esseri umani e perciò nella vita concreta della religiosità appare come un fattore raro»²⁹⁰, e tuttavia esprime in modo proprio il senso della preghiera rivolta ad un Dio che si annuncia prima di tutto con la qualità del nulla. Il silenzio ha prima di tutto un senso negativo: è assenza e rarefazione della parola. Solo successivamente questo silenzio diviene disponibilità ad accogliere un messaggio e quindi ha un risvolto positivo. Il silenzio negativo è premessa alla preghiera, ma solo quando questo silenzio viene abitato possiamo parlare propriamente di preghiera. La preghiera del silenzio non è fatta di un contenuto esprimibile verbalmente: essa è intuizione della totalità e della profondità di Dio nella devozione²⁹¹, dove soprattutto i risvolti emotivi diventano decisivi.

2) La forma invece più consueta di preghiera è quella che si esprime nel linguaggio, che in realtà non può mai mancare del tutto, in quanto il linguaggio è un elemento decisivo dell'esistenza umana, e quindi anche dell'esistenza credente. Il linguaggio della preghiera vive di quella che possiamo chiamare “differenza teologica”²⁹² in quanto segnato da una

²⁸⁸ NM, 156.

²⁸⁹ P. DE VITIIS, *Il problema religioso in Heidegger*, Bulzoni, Roma 1995. In particolare, da pag. 45 a pag. 69, abbiamo un capitolo intitolato *La preghiera del silenzio. Riflessioni su Heidegger e Welte* in cui l'autore cerca di mettere in luce il fatto che la riflessione di Welte sul silenzio come luogo di incontro con il divino possa essere letta come l'applicazione teologica dell'idea heideggeriana dell'uomo come luogo in cui accade l'essere. De Vitiis fa notare che Welte si mostra qui debitore a due fasi della riflessione di Heidegger. La prima è quella segnata dalle lezioni di Heidegger nel 1942-1943 in cui emerge l'idea di verità come disvelamento e immediatezza. La seconda è quella dell'ultimo Heidegger in cui l'essere è accessibile nella “radura” della concettualità ontologica e metafisica. Il silenzio può essere concepito come questo andare direttamente alla cosa e questa radura in cui Dio può accadere.

²⁹⁰ NM, 166.

²⁹¹ «La devozione non considera Dio un “qualcosa” ma si innalza e si rivolge silenziosamente e direttamente a “te o Dio” aldilà di ogni cosa. Se la devozione prendesse la parola, Dio vi apparirebbe al vocativo e non all'accusativo. Ma essa non parla: non pronuncia parola, nemmeno la parola di Dio». NM, 169.

²⁹² P. DE VITIIS, *Il problema religioso in Heidegger*, 60-64.

finitezza che sembra non reggere il confronto dialogico di fronte all'infinito con cui vuole comunicare e che intende anche esprimere. Il linguaggio della preghiera a rigore conserva sempre un'ambiguità di fondo, ma il suo valore supera la formula con cui si esprime. In altre parole il linguaggio è lo strumento necessario per innescare una forma di relazionalità, ma quest'ultima eccede il linguaggio. Quando prego, "accade di più" rispetto a quello che le mie parole hanno espresso, e questo "di più" è propriamente il livello del linguaggio religioso nella preghiera. In particolare la forma linguistica della preghiera ama rivolgersi a Dio attraverso dei simboli, che hanno senso all'interno di un rapporto vivo con Dio.

3) La terza forma di preghiera è quella costituita dal culto²⁹³. Esso rappresenta una forma eminente di preghiera come linguaggio. Il culto in particolare si costituisce di alcuni elementi:

- *Una corralità* di persone che si radunano per la preghiera: il culto non è mai un fatto privato, e anche qualora esistano forme "private" di culto, esse conservano sempre almeno l'intenzione di essere espressioni della fede della comunità.
- *Una forma di ascolto del Divino*. Normalmente un atto di culto conosce una forma in cui la comunità si lascia raggiungere dagli appelli di Dio, e la forma più ordinaria attraverso la quale questo avviene è la predicazione: «Nella predicazione un uomo, investito del potere di Dio, ne annuncia il mistero e le direttive per la vita pubblica della comunità»²⁹⁴. Dio appare così come colui che autorizza il discorso e come il contenuto del discorso stesso.
- *Delle espressioni ministeriali*. Il ruolo del predicatore diviene decisivo sia in quanto mediatore, ma anche nell'ordinare la preghiera comune. Egli vive questo servizio in forza di una missione.
- *La preghiera comunitaria*. Infine la comunità parla a Dio, di modo che si crei una solidarietà tra i diversi componenti nell'atto di rivolgersi a Dio, sottratto così dal rischio della privatizzazione.

²⁹³ Leggendo le note di Welte l'impressione che si raccoglie è che si mantenga linguisticamente sul livello di una fenomenologia generale dell'esperienza religiosa, ma in realtà l'oggetto di riferimento è la fede cristiana, in particolare per quanto concerne il culto e la liturgia.

²⁹⁴ *NM*, 191.

Oltre alla preghiera una seconda espressione importante della religione è *la comunità*. Quest'ultima eccede la categoria sociologica di gruppo, in quanto ritiene di essere adunata in forza di un atto di convocazione da parte di Dio. La comunità vive una duplice polarità relazionale: tutti sono in relazione con Dio e questi "tutti" stabiliscono relazioni tra di loro. «Se è questo il modo di essere che definisce la comunità, è evidente che alla sua vita appartiene tanto il servizio di Dio quanto il servizio che ognuno è pronto a prestare a ognuno»²⁹⁵. La comunità mostra come la totalità della dimensione della fede non possa escludere anche l'aspetto relazionale, decisivo tra le condizioni di presenzialità nel mondo dell'uomo (parliamo di un necessario essere-l'uno-con-l'altro dell'uomo in quanto esserci). La comunità tenderà a organizzare tempi sacri e spazi sacri (in forza della totalità del mistero di Dio che non può scavalcare queste due coordinate antropologiche essenziali) e, come accennavamo in precedenza, si organizzerà in ministeri che ne assicurano la funzionalità e la conservazione.

3.4.2 *Religione essenziale e religione inessenziale*

Nessuno esiterà a definire la preghiera di un uomo che prega seriamente come un gesto religioso in sé e per sua stessa natura religioso. È tuttavia chiaro che la pura esistenza di immagini o di dottrine o istituzioni non sono necessariamente ed effettivamente religione. Per il fatto che ci sia una chiesa, non è detto che ci sia una religione²⁹⁶.

Non è scontato che dove ci sia una comunità che si riunisce per il culto effettivamente ci sia un'esperienza religiosa. Se la religione è espressione e mediazione del misterioso incontro con Dio, si può anche dare il caso di una religione che non medi più nulla e diventi una religione inessenziale, in quanto mancante nell'essenza di ciò che è il cuore di un'esperienza religiosa, ovvero l'incontro personale con Dio.

Il criterio decisivo per distinguere la religione essenziale dalla religione inessenziale è la fede. Essa infatti si inverte nell'incondizionatezza²⁹⁷. Tutte

²⁹⁵ *NM*, 188.

²⁹⁶ *TE*, 4.

²⁹⁷ «La vera realizzazione della fede deve essere tale che in essa tutta la mia realtà andrebbe perduta ed io non avrei più nulla da sperare se ciò a cui mi abbandono fosse un nulla; tale quindi che io metto il piede sul buio e sull'incalcolabile del fondamento sacro di Dio, tagliandomi alle spalle i ponti delle condizioni, come Pietro, che sulla sola parola del Signore entrò nell'acqua del notturno lago». *TE*, 8.

le espressioni religiose che hanno alle spalle una fede di questo tipo possono essere considerate religione essenziale. Normalmente le espressioni di una religiosità essenziale (culto, preghiera, vita comune) sono caratterizzate da una grande sobrietà e semplicità. La moltiplicazione inessenziale di gesti e segni può essere sintomo di un bisogno di visibilità in quanto la fede ha perso consistenza ed evidenza interiori.

La religiosità inessenziale apparentemente non si distingue molto dalla religiosità essenziale: la differenza sta infatti nella dimensione interiore e soggettiva e, se questa viene meno, l'esteriorità ne è solo un sintomo. Il problema di fondo della religione snaturata e inessenziale è che manca la presa diretta con il mistero divino che la fonda, e dunque alle manifestazioni religiose non corrisponde un atteggiamento esistenziale di consegna del sé. La ricerca esistenziale non si rivolge più al vero Dio e al tentativo di abbandono in lui ma al reperimento di rassicurazioni emotive, culturali e morali. Le mediazioni religiose tendono allora a valere in quanto capaci di rassicurare. Le relazioni nella comunità si cristallizzano con una forte enfasi sulla ministerialità e sull'autorità, il culto si fossilizza e diventa esecuzione di una procedura religiosa rassicurante.

Tutto questo non può che avere dei risvolti sul pensiero della fede, sulla teologia: l'istanza auto-consolatoria porta al desiderio di concetti religiosi chiari, facili e precisi. Non importa che essi medino effettivamente qualcosa, l'importante è che non lascino spazi a dubbi o a facili manipolazioni. La teologia di una religione inessenziale tende a non essere dialogante, ma auto referenziata e portata a offrire risposte lapidarie su ogni circostanza. La sistematicità ha la meglio sulla presa diretta.

Una teologia e una religiosità di questo tipo porta il credente e la Chiesa a un progressivo estraniamento dal mondo, che non solo pare non essere più interessante, ma addirittura spaventa. L'atteggiamento di fondo tende ad essere apologetico e ipercritico nei confronti di tutto ciò che sa di novità.

Due figure concrete della religiosità inessenziale sono l'ideologia e il fanatismo²⁹⁸. Parliamo di ideologia quando la fede e le sue espressioni vengono viste come strumento di potere per conquistare la realtà mondana. Quest'ultima non viene eliminata dalla vita del soggetto, anzi: essa diviene

²⁹⁸ *NM*, 221-226.

luogo in cui esercitare un potere. L'ideologia è dunque caratterizzata dalla volontà di imporsi dentro l'orizzonte del mondo. Non che necessariamente la fede in Dio sia totalmente rimossa²⁹⁹, e le ragioni di una tale ricerca di potere sono magari dettate dalla difesa stessa della religione, della comunità e delle sue cause. Il problema è che si perde di vista la relazione decisiva con Dio e le energie migliori vengono investite per la sua causa, dimenticando però di interpellarlo. Anche il fanatismo religioso è una tipologia dell'essere nel mondo della religione, ma questa volta la relazione è di tipo conflittuale. Se l'ideologia vuole una posizione forte nel mondo, il fanatismo desidera eliminare il mondo. L'assolutezza di Dio non viene letta come capace di affermarsi dentro la realtà mondana, ma a suo scapito. Il fanatismo religioso, nelle sue figure estreme, vuole la violenza in nome di Dio, se è necessaria al suo scopo³⁰⁰.

Welte tende ad identificare alcune forme della cristianità prima del Concilio come espressione di una fede inessenziale. Quando parla di una teologia che tende a non dialogare e che ricerca una correttezza sintetica e formale dei concetti è molto difficile non pensare alla Neoscolastica. Egli nota infatti un «mutamento strutturale della teologia cattolica nel secolo XIX»³⁰¹, mostrando come essa possa essere distinta nettamente in due momenti, scegliendo come cesura la data simbolica della morte di Hegel, cioè il 1831:

La prima parte caratterizzata da una genialità spirituale, senza pari nella storia tedesca per ricchezza e splendore. La seconda parte invece, caratterizzata da una genialità molto minore, ma superiore quanto a diligenza, lavoro e prestazione³⁰².

²⁹⁹ «Dio può anche non morire ufficialmente, eppure ritrovarsi prigioniero nella sua stessa casa in uno stato di non minore vulnerabilità». O. TOLONE, *Bernhard Welte, filosofia della religione per non-credenti*, 102.

³⁰⁰ «L'uomo diventa così violento contro se stesso e contro tutto il mondo. Non riconosce più il diritto di alcuno, e vuole imporre la propria opinione a tutti. Se la vere fede in Dio crede, insieme con Dio, in tutto e in tutti, e approda così alla grande libertà, la fede in Dio degenerata e fattasi fanatica non crede in altri che in se stessa, diffida di tutto e tutti minaccia, immergendosi così nella chiusura, nell'angustia e nella costrizione. Finisce dunque per tendere a un disperato regno del terrore; e questo in nome della retta fede». *NM*, 226.

³⁰¹ *TE*, 121-151. Cfr. anche F.G. BRAMBILLA, «Teologia del magistero» e fermenti di rinnovamento nella teologia cattolica, in AA. VV., *La teologia del Novecento*, Glossa, Milano 2008, 189-236; G. COLOMBO, *La teologia manualistica*, in FACOLTÀ TEOLOGICA DELL'ITALIA SETTENTRIONALE (ed.), *La teologia italiana oggi*, Morcelliana, Brescia 1979, 25-56.

³⁰² G. COLOMBO, *La teologia manualistica*, 26.

La filosofia del dopo Kant, soprattutto in area tedesca, ha reagito a questo ripensando al cristianesimo come elemento essenziale della cultura europea. Il desiderio è quello di inaugurare quello che Welte chiama un «pensare originario»³⁰³: di fronte a un'idea di scienza, di filosofia e di cristianesimo che stavano per essere sequestrati e manipolati dalla modernità e dal paradigma scienziata, abbiamo una generazione di filosofi che si occupa di ridefinire le regole del gioco. Welte offre il profilo di alcuni autori che, rifacendosi a Hegel, propongono una teologia con un “senso mistico”, alla ricerca di una unità dell'esistere umano al di là della molteplicità e in un ordine di ragione eccedente rispetto al sapere scientifico. La tendenza è a un confronto a tutto campo con tutte le dimensioni della cultura alla ricerca di un unico sapere umano, e in quanto tale autenticamente religioso e cristiano. Il cristianesimo viene pensato come qualcosa di storico: si sviluppano in quest'epoca numerose vite di Gesù, con l'intento (a dire il vero non sempre raggiunto) di radicare il credere nella persona stessa di Gesù. La tradizione viene ripensata in modo creativo e dinamico.

Ma la parabola della modernità avanza verso il nichilismo. La scienza tende a diventare ideologia, e a ritenersi sufficiente a se stessa per spiegare l'intera realtà. «La ragione si è destata come critica e autonoma»³⁰⁴ e questo ha portato a una crescente differenziazione della fede rispetto alla coscienza dominante.

È facile allora pensare ad una reazione della teologia:

Ne derivò, in modo storicamente necessario, una teologia del “tuttavia”, della ortodossia polemicamente esasperata e conservata non senza nervosità. Essa ha una struttura molto diversa e molto meno splendente di quella teologia della genialità libera, che abbiamo visto prima. Tuttavia questa teologia è degna di rispetto per il fatto che, senza la ricchezza dei grandi e liberi pensatori, su una base angusta e in un tessuto spirituale molto ostile, ha compiuto quel che era umanamente inverosimile ed ha portato in salvo il messaggio fino ad un tempo nuovo³⁰⁵.

Chiaramente il riferimento è alla teologia di impronta neoscolastica. L'idea è quella di tornare a un sistema filosofico e teologico di riferimento

³⁰³ *TE*, 125.

³⁰⁴ *CC*, 20.

³⁰⁵ *TE*, 138.

ritenuto sicuro, ovvero il pensiero di Tommaso d'Aquino³⁰⁶. Il problema è che viene riletto Tommaso in una logica apologetica, preoccupazione che lui non aveva. Inevitabilmente dunque anche il tomismo che ne emerge non è sempre esegeticamente corretto e sostenibile. Così si tende a isolare le verità dalla storia, a disperdere l'essenza del cristianesimo in una molteplicità di *quaestiones*. Il senso mistico della filosofia prima di Hegel lascia qui spazio all'oggettivazione e all'irrigidimento apologetico. La storia, se studiata, è fatta con un carattere positivista, alla ricerca di dati, ma mancano sintesi efficaci. La risposta della teologia al nichilismo è stata una chiusura, senza alcun dialogo e in gioco difensivo.

Scrivendo a cavallo del Concilio, Welte intuisce che la sua epoca non è più quella della prima Neoscolastica: ammette che è una stagione da superare, ne riconosce i limiti e non esita a definirla vicina dal divenire espressione di una religiosità inessenziale. Tuttavia la tendenza inessenziale della fede ha una grande capacità di conservazione e, in un periodo ostile alla fede, ne conserva i contenuti e ne preserva l'istanza, in attesa di tempi migliori in cui questi contenuti torneranno a dare vita ad una fede più libera, dialogante ed essenziale³⁰⁷.

Inoltre «ci dobbiamo guardare dal malinteso secondo cui si darebbe da qualche parte la pura disnatura [...] e da qualche parte la pura natura»³⁰⁸. La religione essenziale e quella inessenziale sono due ideali regolativi, due tendenze che nella storia si trovano presenti nelle loro complesse sfumature, «perciò nella sua vita storica la religione ha bisogno, da parte dell'uomo, di un impegno costante e di uno sforzo vigile per stornarla dalla direzione che porta all'inconsistenza e per orientarla in direzione della vera essenza»³⁰⁹.

3.4.3 *La possibilità dell'ateismo*

Quando Welte giunge a collocare l'uomo di fronte al mistero eterno, abbiamo notato come sempre sostenga che l'evidenza di un tale passaggio

³⁰⁶ Suggestiva è questa espressione: il desiderio è «quello di andare ad abitare una fortezza difensiva dello spirito, di marciare in un ritiro sicuro per poter sopravvivere senza perdite». *TE*, 140.

³⁰⁷ Cfr. B. WELTE, *Auf der Spur des Ewigen*, Herder, Freiburg 1965 di cui *TE* costituisce una traduzione parziale.

³⁰⁸ *TE*, 21.

³⁰⁹ *NM*, 227.

dipenda dall'assenso della libertà e che ci si muove in un ambito del pensiero non in grado di offrire una evidenza cogente alla stregua di un discorso scientifico. Abbiamo addirittura parlato di "ambiguità del nulla", che si rivolge alla coscienza dell'uomo con un carattere enigmatico. In linea di principio dunque l'ateismo si spiega come la libertà che resta muta di fronte all'appello del mistero sacro. Gli interrogativi supremi, che indirizzano l'interesse verso l'appello del sacro, sono possibili e sensati, ma non sono necessari. E anche qualora le domande si affaccino alla coscienza soggettiva, l'ambiguità del nulla non garantisce in automatico un assenso positivo: «Il nulla fa cenno all'uomo, ma è ben lontano dal costringerlo»³¹⁰. Tuttavia, esistendo delle buone ragioni per porsi le domande globali sul senso per poi aderire al mistero che appella, dobbiamo parlare dell'ateismo come di un'elusione della fede³¹¹.

Esistono tre modi di eludere la fede³¹²:

- a) *Non porre il problema*. L'uomo vive semplicemente alla giornata, immerso nelle questioni della quotidiana esistenza, senza mai mettere a fuoco l'esistere come problema. Il problema di Dio è semplicemente assente.
- b) *Visione distorta di Dio*. Qualora un soggetto accosti Dio a partire da definizioni molto rigide e pre-costituite può anche esserci verbalmente una fede in Dio, ma è fede in un Dio che non c'è, perché non è il Dio divino. Questa forma di ateismo è tipica di posizioni fondamentaliste, che utilizzano il nome di Dio per altro.
- c) *Ateismo critico*. È l'atteggiamento di quei soggetti che rifiutano espressamente Dio e lottano contro la fede in lui. È l'aperta rivolta e l'esplicito non credere.

Questo breve riferimento a come Welte consideri l'ateismo ci è utile per notare la qualità dell'evidenza della fede guadagnata a partire dalla

³¹⁰ *NM*, 135-136.

³¹¹ «La possibilità di non credere in Dio appartiene a ciò che l'uomo è in questo mondo. Nella nostra situazione storica moderna questa possibilità negativa è anzi particolarmente frequente. Stando a quanto abbiamo spiegato, essa va intesa come modo di eludere Dio. Infatti se l'uomo per natura crede già solo per poter vivere, e se molte sono le ragioni che depongono a favore del fatto che questa fede è una fede implicitamente religiosa, allora è evidente che devono esserci dei particolari motivi se questa fede non arriva a svilupparsi. Per questo parliamo in tali casi di un eludere la fede in Dio». *CC?*, 61.

³¹² *CC*, 60-66, ma anche *NM*, 134-150, anche se la numerazione delle forme dell'ateismo è diversa, i concetti sono analoghi.

riflessione sul nulla. Essa gode di una “cogenza interna”, disponibile solo a chi nella libertà risponde all’appello del divino. È certamente un’affermazione che così espressa non può essere contestata. La domanda però che poniamo e che riprenderemo poi in sede critica finale è se Welte elabori anche una ontologia della libertà adeguata a questo livello di evidenza della fede che lui propone.

4. La specificità della fede cristiana

L’interesse cristologico ha animato tutta la vita di B. Welte e diversi sono gli articoli da lui dedicati all’argomento³¹³. Tuttavia è interessante notare come nelle sue opere ultime e più sistematiche (come *Dal Nulla al Mistero Assoluto* o *Che cosa è credere?*) la cristologia compaia in ultima battuta³¹⁴. Notiamo un’assonanza con il modello neoscolastico, in cui il tema cristologico emerge solo dopo aver esaurito le questioni preambolari. L’assonanza non è solo formale, ma anche procedurale: potremmo definire la cristologia di Welte come applicativa di una forma della verità ad essa pre-costituita, e avanziamo il sospetto che l’evento cristologico non sia tematizzato sufficientemente come evento della verità. Welte sostiene che «nella fede cristiana per il credente si tratta di credere in Dio sulla base della decisiva mediazione di questa fede per mezzo di Gesù»³¹⁵, ma ci proponiamo di verificare se poi questo pensiero conosca una effettiva esecuzione.

4.1 La rivelazione cristologica all’interno della proposta di B. Welte

La chiave d’ingresso per il discorso cristologico weltiano è la soteriologia: se la qualifica di Gesù come salvatore appartiene all’annuncio

³¹³ In italiano abbiamo l’intervento (già citato) *La formula dottrinale di Nicea e la metafisica occidentale*, metodologicamente molto interessante in quanto affronta alcune questioni cristologiche da un punto di vista teologico-fondamentale in cui, dopo una premessa (in ogni atto di fede c’è un pensiero almeno implicito della fede stessa, e quindi la teologia è connaturale all’atto di fede) offre due tesi di fondo: prima di tutto il simbolo di Nicea rappresenta una svolta epocale del pensare la fede, e poi tale svolta non adegua la profondità dell’Evento cristologico di cui si presenta come criterio ermeneutico, pur conservando un potere orientativo su tutte le altre comprensioni dell’Evento stesso.

³¹⁴ In *Dal Nulla al Mistero Assoluto* precisamente se ne accenna quando, al capitolo 9, si parla della possibile epifania del sacro, e quindi il discorso è su un piano formale, mentre in *Che cosa è credere* la riflessione cristologica occupa l’ultimo capitolo.

³¹⁵ CC, 103.

fondamentale della fede si tratta di comprenderne la portata: cosa significa la salvezza di Cristo?

C'è un deficit di senso che l'uomo sperimenta e Dio viene intuito come una soluzione, ma

ciò che noi chiamiamo Dio è per noi inconoscibile, oscuro e persino spaventoso. L'incomprensibilità di Dio non può, appunto, essere veramente compresa dagli uomini. E per questo gli uomini trovano tale pensiero troppo lontano, troppo astratto per poter essere tentati di avventurarsi seriamente in esso. Pare che l'uomo abbia necessità di qualcosa di concreto a cui sostenersi. Ma, in questo senso, Dio non è concreto, perché non è tangibile e non è empiricamente costatabile³¹⁶.

Welte sembra così suggerire che il discorso precedentemente svolto non esaurisce tutta la problematicità. Anche ammesso che l'uomo giunga a comprendere il volto del Dio divino dietro la nube oscura del nulla, non è scontato né immediato l'atteggiamento esistenziale corrispondente, ovvero l'affidamento di tutta l'esistenza a questo Dio, che resta misterioso. L'inconoscibilità di Dio e la sua non evidenza a un livello empirico, anche nell'ipotesi di aver intuito il suo appello, spaventano sempre e possono lasciare l'uomo impaurito di fronte alla consegna di tutto se stesso. C'è dunque uno scarto tra quanto l'uomo ha intuito nell'appello del nulla e una vita che agisca di conseguenza.

Il nostro autore esprime questo scarto come un bisogno di qualcosa di concreto che sostenga la consegna nella fede. «Poiché Dio non può mai essere afferrato né capito, compreso concettualmente, la fede in Dio è come un grande rischio, come un salto nel buio»³¹⁷, che lascia comunque della paura nell'uomo. La paura può essere superata se il salto può essere compiuto non solo in forza di una intuizione, ma di fronte ad un appiglio concreto.

Una tale concretezza non può provenire da un ente mondano, perché ne abbiamo già saggiato l'inconsistenza di fronte all'urgenza umana di senso. Servirebbe una concretezza autorizzata e voluta direttamente dal Mistero Assoluto, in cui egli si possa manifestare. Dunque «dalla deficienza di senso del mondo e dalla deficienza di comprensibilità nel mistero di Dio, sorge

³¹⁶ CC, 106.

³¹⁷ NM, 157.

così come un bisogno, anzi un interesse per un mediatore tra gli uomini, per un intermediario che si collochi nel quadro della nostra storia concreta»³¹⁸.

Il bisogno di salvezza nell'uomo si esprime, secondo Welte, nel fatto che egli non è in grado di consegnarsi al mistero di Dio se non grazie ad una mediazione concreta. Notiamo come la cristologia di Welte si proponga come proposta plausibile di fronte ad una "falla" lasciata aperta dalla fenomenologia precedentemente svolta, cioè la paura dell'uomo di fronte al mistero. Welte pensa alla necessità di salvezza come all'offerta di un aiuto per abbandonarsi al Mistero, intuito ma sempre spaventoso.

Sorge la domanda circa la centralità dell'evento cristologico, pur ammessa in linea di principio: tutto del mistero eterno è già stato stabilito, semplicemente Gesù darebbe una spinta ad aderirvi per venire incontro alla mancanza di evidenza di quest'ultimo. Ma la verità di Dio non sembra essere collegata all'evento cristologico. La rivelazione è pensata come l'offerta di un aiuto, ma sembra che tutto di Dio sia già stato stabilito a priori. Questo modello fa sospettare che l'evento di Gesù sia piuttosto estrinseco rispetto alla verità di Dio che esso al più manifesta, ma non realizza: difetta di una considerazione del rilievo ontologico della forma specifica di evidenza dell'evento cristologico.

Sentiamo l'eco del trattato *De Cristo Dei legato*, dove Cristo viene pensato come colui che porta delle informazioni sulla persona di Dio di cui semplicemente ha una conoscenza più eccellente, ma che non lo riguarda.

4.2 La fede per mezzo di Gesù come caso della fede interpersonale

«Verità storiche contingenti non possono mai diventare dimostrazioni di verità di ragione necessarie». Con questo assunto Lessing intendeva che di fronte ad un fatto storico è impossibile costruire un sistema di verità perpetuo, in quanto il fatto storico per sua definizione è contingente ed esposto all'interpretazione del mondo in cui si svolge: produrre a partire da esso una verità eterna sarebbe un dogmatismo possibile solo a patto di un annullamento del fatto. Come è dunque da intendere questo legame tra una

³¹⁸ CC, 107.

vicenda concreta e la verità eterna di Dio? In che senso la vicenda di Gesù non è un ostacolo alla verità eterna di Dio, ma anzi ne costituisce l'accesso?

Anzitutto occorre entrare nello statuto della fede. Per Welte l'assioma di Lessing vale in una cornice che accetta soltanto la scienza come criterio di verità e riduce la storia allo storicismo, cioè ad una collezione di fatti. È necessario «imparare a comprendere la differenza che vi è tra il rapporto storico-scientifico con la realtà e il rapporto storico-esistenziale con essa»³¹⁹. Un approccio storico-scientifico potrebbe portare alla confusione di fronte alle testimonianze che abbiamo dell'evento di Gesù: ci si imbatte infatti in una grande varietà di voci (anche dentro il Nuovo Testamento) e di tradizioni e può sembrare oggettivamente difficile fondare la consegna dell'esistenza di fronte a testimonianze storiche persino discordanti tra di loro.

Come superare questo approccio storico-scientifico per approdare ad un rapporto storico-esistenziale con la vicenda di Gesù? Qui occorre riflettere più globalmente su cosa accade quando un uomo presta fede ad un altro uomo. Se è vero che Gesù è l'aiuto concreto per accedere alla verità del Dio divino, valgono per lui le caratteristiche del testimone e la sua mediazione si inserisce nelle modalità attraverso le quali un uomo presta fede ad un altro uomo³²⁰.

Quando due persone si incontrano accade incommensurabilmente di più che un semplice accostamento di due corpi che si avvicinano. Il livello fisiologico viene lasciato sullo sfondo: «Fin dall'inizio noi non scorgiamo la fisiologia di un occhio che ci guarda, ma piuttosto un uomo che ci guarda. Noi siamo subito presso il tu e non comprendiamo il tu a partire dallo sguardo, ma lo sguardo a partire dal tu»³²¹. La presenzialità dell'altro non viene avvertita solo nelle sue coordinate spazio temporali. Si crea una empatia: io vedo una libertà che si rivolge alla mia, l'altro è uno come me, un esserci entro il quale accade il mondo, e io entro ora nel suo mondo, come lui entra nel mio. Dunque quando io mi relaziono con una persona

³¹⁹ CC, 109.

³²⁰ «Sia la storia che la fede hanno in ogni caso a che fare con persone e con le loro manifestazioni, in primo luogo con la persona di Gesù. Proprio per questo motivo è giusto se in un primo tempo, a guisa di modello rimpicciolito e facilmente dominabile, poniamo la questione: come stanno le cose quando prendiamo coscienza di una persona?». TE, 58.

³²¹ TE, 60.

accade ciò che nessuna misurazione scientifica è in grado di registrare, in quanto entriamo nell'ordine di due libertà che si ospitano reciprocamente. Quanto accade di profondo in una relazione umana sfugge ai canoni della mera descrizione di un incontro.

La testimonianza è una forma eminente della relazionalità tra due persone. Essa suppone un superamento della chiacchiera (intesa quest'ultima come una comunicazione in cui è minimo il livello di compromissione dei due soggetti in questione). Un testimone è, per natura, implicato in quello che dice, e dunque, testimoniando qualcosa, in realtà sta necessariamente parlando anche di sé, comunica qualcosa di sé. Il testimone prende iniziativa nel comunicare perché ritiene di dover dire qualcosa di decisivo per lui, e in forza di questa decisività soggettiva e dell'empatia tipica del comunicare, pensa che l'oggetto della testimonianza possa implicare anche l'interlocutore. La testimonianza non intende essere una mera informazione, ma il contenuto ha avuto un potere coinvolgente sul testimone, che spera di poter così far entrare l'interlocutore nel suo mondo di relazione con l'oggetto testimoniato. Il testimone, con il suo atto, vuole fare partecipe l'altro di un mondo soggettivo che è cambiato (più o meno radicalmente) a causa della realtà testimoniata. L'interlocutore dunque avverte che non sta solo apprendendo un contenuto, ma sta entrando nello spirito del testimone, sta accedendo al suo mondo. Il testimone diviene così annunciatore di qualcosa di importante per lui, e che spera possa essere importante anche per l'interlocutore che ha di fronte.

La risposta sperata da parte del testimone non è un puro assenso intellettuale o il fatto che l'interlocutore abbia appreso nuovi contenuti. Egli spera che l'altro sia stato più conquistato dal mondo interiore generato dai contenuti testimoniati che dai contenuti stessi. La testimonianza raggiunge il suo obiettivo quando l'altro si apre al mondo di cui lo sto rendendo partecipe e comprende una possibilità per sé. Un soggetto recepisce una testimonianza qualora entra in una logica di pre-visione, ovvero pensa al proprio mondo personale riprogettandolo attorno a quanto ha recepito. La riprogettazione personale è tanto radicale quanto lo richiede l'oggetto testimoniato: non esiste chiaramente una regola a priori. Se ad esempio un amico mi testimonia una sua passione sportiva e decido di iniziare la pratica

di quel tale sport è chiaro che in gioco c'è una riprogettazione piuttosto limitata. Se però ho di fronte un testimone di una certa linea politica o di pensiero, la ristrutturazione esigita da un'eventuale accettazione della testimonianza è molto più radicale.

Comunque la testimonianza ha un potere rivoluzionario nell'esistenza di chi l'accoglie. Dalla pre-visione posso fare nascere un nuovo modo di esistere fondato sull'abbandono al mondo che l'altro mi ha aperto. È chiaro che non c'è nessuna cogenza empirica o scientifica in tutto questo, non c'è nessun esperimento che mi garantisca, ma posso solo aderire con la libertà personale. «La fede tra gli uomini non si può costruire in maniera razionale»³²². La libera adesione a quanto un altro mi ha testimoniato non presenta mai le caratteristiche dell'esecuzione di una procedura empiricamente provata, ma ha piuttosto il carattere di brivido di una libertà che si compromette nella forma della fede. Ma questo non rappresenta un deficit nell'evidenza di senso di un tale atteggiamento: «ciò che qui accade infatti procede alla luce di una propria certezza e gode di un'assoluta positività e non già di una positività relativa»³²³. Anche la fede tra gli uomini dunque presenta un carattere di evidenza proprio, all'interno del regime che viene a costituirsi quando una libertà si compromette in seguito ad un appello che l'ha raggiunta.

L'affidamento di una fede così fondata è minore o maggiore dell'affidamento al dominio empirico ed esatto, di quello della matematica o di quello che sorge dalla constatazione delle singole testimonianze della tua vita? La giusta risposta a questa domanda dovrebbe essere ormai evidente. La fidezza della fede fondata non è né minore né maggiore (in senso quantitativo), ma diversa (in senso qualitativo)³²⁴.

Ecco dunque come la persona di Gesù possa essere il testimone che apre alla possibilità della fede in Dio. C'è però un problema di più quando parliamo di Gesù, e cioè la distanza storica con lui: è possibile che questa categoria di testimonianza possa essere impiegata anche quando il testimone è un personaggio del passato?

Per il testo che ci rende accessibile il testimone del passato vale lo stesso che si diceva per lo sguardo dell'altro: leggendo il testo non lo percepisco

³²² *CC*, 95.

³²³ *TE*, 61.

³²⁴ *TE*, 63.

come puro insieme di suoni e di contenuti, ma esso mi si presenta come mediazione di una persona. Chiaramente non può scattare la categoria di testimonianza se uno legge il vangelo come un testo da tradurre o come un documento da analizzare con metodologie filologiche. Il testo evangelico può diventare mediazione dell'incontro con Gesù qualora lo approccio secondo il modo con cui egli stesso desidera essere letto. Qualora io mi accosti al testo come interessante per me, per la mia esistenza, esso non diviene più ostacolo, ma strumento all'incontro con Gesù e dunque «occorre dire che con la fede storica, dal nostro punto di vista, le cose non stanno in modo essenzialmente diverso che con la fede nei contemporanei»³²⁵.

Comprendiamo allora come l'obiezione iniziale di Lessing non abbia senso quando si entra nella dimensione della testimonianza interpersonale: in essa si guadagna un'evidenza che gli è propria. E la fede nell'uomo Gesù è il caso più alto di questa fede tra gli uomini. «Chi vede me vede il Padre»: la fede in Gesù è il caso archetipo di fede tra gli uomini in grado di aprire all'assoluto mistero di Dio. Si attua così quell'esigenza di un mediatore concreto che rendesse più facile l'accesso alla fede nel mistero di Dio.

4.3 La fede esplicita in Dio attraverso la fede in Gesù

Volgendo l'interesse alla testimonianza evangelica, attraverso il dispositivo della previsione che abbiamo prima descritto, il soggetto entra nel mondo di Gesù e nel suo spirito³²⁶. In lui il mistero eterno di Dio appare come qualcosa che irrompe e riplasma il cosmo per renderlo suo regno. Gesù vive questo regno e lo annuncia con risolutezza. La morte non appare un nulla vuoto per lui: lo spaventa, ma non lo terrorizza e la affronta in una logica di speranza. Egli vive l'atto estremo della sua esistenza nella logica che l'ha animata tutta: una solidarietà con gli uomini oltre ogni tabù sociale. Paga con la vita il suo desiderio di prossimità con i gruppi soggetti a esclusione religiosa e sociale (prostitute, pubblici peccatori, persino pagani).

Di fronte a questa testimonianza, il soggetto percepisce un mondo che gli si spalanca di fronte e che richiede il suo assenso. Nasce così una simpatia nuova con Gesù, e attraverso di lui con Dio che sembra estremamente

³²⁵ *TE*, 65.

³²⁶ *CC*, 114-116.

prossimo alla persona di Gesù. Il credente sperimenta questa nuova possibilità non come un'assurdità, ma come un dono meraviglioso e impensato. Sente così attuale lo spirito di Gesù, da ritenerlo persona e chiamarlo Spirito Santo che ora vive in lui grazie all'affinità che si è creata nella frequentazione con Gesù, che ora viene riconosciuto come Signore. L'uomo che ora ha fede in Gesù guarderà con i suoi occhi il nulla, e non lo troverà più così spaventoso, sentendosi sorretto dalla sua compagnia nell'attraversarlo. La persona di Gesù diviene in tal modo contemporanea al soggetto.

Il processo della genesi della fede cristiana può avvenire in molteplici varianti: non esiste uno schema che si applica, ma essa intreccia la concretezza dell'esistenza di uomini e donne reali. Il credente a sua volta diventa testimone di Gesù, e così accade che normalmente uno inizia a credere sollecitato dalla testimonianza di un altro uomo, e successivamente entrerà in presa diretta con il Signore.

E così incomincia una storia nuova della fede come una storia della grande libertà di Dio con la piccola libertà dell'uomo che crede. Questa storia, come ogni storia di fede, sarà movimentata, avrà alti e bassi e svolte molteplici e sarà anche inserita nella storia della comunità dei credenti³²⁷.

Giunto a questo livello dell'esperienza credente, l'uomo non avrà più paura del mistero eterno di Dio, che anzi vivrà come dono. E non sentirà di dover invocare un'evidenza maggiore della sensatezza dell'esperienza che sta vivendo. Vivrà dell'evidenza propria di una libertà che si è giocata.

4.4 Storicità e rivelazione

Abbiamo tentato di mostrare come la persona storica di Gesù possa essere una via per giungere al mistero di Dio offrendosi come testimone di quest'ultimo. In particolare la categoria che ci si è offerta per comprendere questo dispositivo è quella di fede tra gli uomini o fede interpersonale. Ciò però non deve far dimenticare che anche per Gesù sono valide le condizioni esistenziali degli altri uomini, e anche lui in quanto uomo è stato libertà che si è determinata nella storia. Vorremmo proprio concentrare la nostra

³²⁷ CC, 121.

attenzione su questo aspetto: come pensare una storicità concreta quale quella di Gesù come rivelatrice dell'eternità di Dio?

Sul panorama della riflessione teologica una tale questione si è affacciata negli ultimi due secoli, e né per l'antichità né per il Medioevo ha rappresentato una vera problematica. L'antichità si è soffermata sull'umanità di Gesù in rapporto alla divinità, ma non la storicità di Gesù, tanto è vero che la categoria sentita più prossima per esprimere l'umanità è stata quella di "*Physis*", che di per sé non esprime la storicità.

La storia appartiene alla sfera dell'uomo: le piante, le pietre e gli animali non hanno storia, perché non sanno di sé. La storia non è il semplice fluire del tempo, ma il tempo assunto, vissuto. E solo l'uomo ha la possibilità di vivere il tempo come tale e di porre degli atti che siano storia. Kant parlava già del tempo come una condizione trascendentale di presentazione del fenomeno. La storicità è qualcosa di più: potremmo dire che è la possibilità umana di intenzionare il tempo e di temporalizzarsi. L'uomo si scopre come originato e fa del passato il suo sempre nuovo cominciamento verso un futuro che costruisce e «così, dal momento in cui ci siamo, la totalità del nostro essere l'uno con l'altro è presente come tempo che avviene e si eventualizza, come l'unico tempo totale»³²⁸.

In particolare la dimensione del futuro risulta essere determinante, in quanto il soggetto vive in funzione di essa, «ci riguarda nel senso che esso si avvicina, giunge in maniera che nessuno lo possa evitare. Il futuro è come l'avvento inevitabile e incipiente. E noi, autorizzati da ciò, siamo sempre più l'essere oltre noi stessi, il progettare oltre noi stessi nello spazio dell'inevitabile venuta che si approssima»³²⁹. Certo, noi guardiamo al futuro facendo in modo che il passato sia ad esso ordinato. Ogni presente ha una storia. Ma nessun presente diventa esecuzione di una procedura appresa in un passato in vista di un futuro che ne sarà logica conseguenza: il futuro appare sempre come sperato e il presente ha le caratteristiche di un nuovo cominciamento. In questo senso ogni momento storico presenta le caratteristiche dell'unicità e dell'incomparabilità.

³²⁸ B. WELTE, *Storicità e rivelazione*, Milella, Lecce 1997, 47.

³²⁹ *Storicità e rivelazione*, 48.

L'uomo vive tra passività ed attività dentro questo dispositivo storico: da una parte si ritrova tra le mani un presente in cui solo lui può impegnarsi, ma dall'altra non lo può fuggire. Sempre l'uomo deve tendere a un futuro, facendo memoria del passato e compromettendosi nel presente. Qui sta la dimensione di finitezza della storia: il futuro è sempre visto come tempo di un compimento mai raggiunto.

L'impulso della finitezza si mostra innanzitutto nel fatto che tutte le realizzazioni dei progetti e dei progressi storici sono sempre troppo scarsi ed eccessivamente insufficienti rispetto alla tendenza comprensiva che vive in loro, perciò provano sempre un impulso al superamento del fattuale nel sempre più grande. La storia rimane *de facto* sempre indietro rispetto al suo progetto e in questo suo restare indietro si rivela il peso della finitezza da cui, per quanti tentativi faccia, l'accadere della storia non può liberarsi³³⁰.

Nonostante questo, noi continuiamo a vivere come se un compimento sia possibile. Usando un'espressione di Bloch, Welte parla di "principio speranza". Si tratta di comprenderne la natura: perché continuiamo a progettarci in un futuro, lo speriamo come compimento pur essendo ogni volta smentiti dall'esperienza? «Noi non agiamo illudendoci di un futuro che sarà, ma intuendo e anticipando una significatività che già è, ma non ancora per intero»³³¹.

In altre parole, pur sperimentando ogni volta uno scarto tra il compimento sperato e quanto il futuro che si approssima ogni volta ci offre, non vediamo il presente come inutile e intuiamo il futuro come una realizzazione parziale di una progettualità più ampia che ancora ci sfugge.

È in questa cornice che può prendere i contorni una rivelazione di Dio. Che certo non può mai essere esigita, ma solo sperata ed eventualmente riconosciuta. Ma l'uomo che riconosce la rivelazione è l'uomo che nel presente progetta il proprio futuro, memore del passato. È chiaro che se ci fosse un fatto passato che diviene memoria ed è in grado di prospettare qualche lineamento di quella progettualità più ampia che si annuncia e assieme non è mai raggiunta, tale evento sarebbe interessante per l'uomo. L'uomo non può che disporre del suo passato per progettarsi nel presente, e dunque se un Dio volesse rivelare qualcosa all'uomo senza scavalcarlo

³³⁰ *Storicità e rivelazione*, 64.

³³¹ O. TOLONE, *Bernhard Welte, filosofia della religione per non-credenti*, 55.

dovrebbe istituire un evento che poi si attesti come memoria in ogni presente dell'uomo.

Chiaramente ogni presente è diverso, è "epocale" nel senso che appartiene alla propria epoca costituita dal complesso intreccio di libertà in questo mondo e in questo tempo. E dunque tale evento sarebbe storico non solo nel suo accadere, ma sarebbe esposto alla storicità anche nelle sue interpretazioni e riattualizzazioni in ogni presente e in ogni uomo.

Alla luce di tutto questo ragionamento comprendiamo che l'evento di Gesù ha senso in questa cornice. E la consapevolezza di questa storicità complessa, tipica della nostra epoca, può aiutarci ancora meglio a comprendere l'evento della rivelazione:

affidandoci alla rivelazione ascoltata in modo nuovo e più libero, [...] possiamo intuire in modo nuovo il senso della storia: possiamo scorgere la sua origine nel darsi di Dio, il suo fine ultimo nel dono di salvezza escatologica già promesso, il flusso in cui scorre la storia nel procedere della grazia di Dio attraverso le altezze e ancora di più attraverso le paure, il conflitto, la morte, attraverso la colpa, sempre rinnovantesi, della storia. Possiamo intenderlo nel procedere in compagnia dell'altro, invisibile, della storia. Esso parla e ci conforta in Gesù, perdonando le colpe, promettendo il risveglio dei morti, giudicando la superbia e, infine, raccogliendo ogni cosa nell'indicibile suo regno³³².

La rivelazione di Dio nella persona di Gesù di Nazaret è segnata da una doppia storicità: la sua propria in quanto uomo e quella a cui si espone per parlare al presente di ogni uomo.

5. Rilettura critica

L'interesse della riflessione weltiana va oltre la tempestività nell'aver intuito le potenzialità della fenomenologia (in particolare la versione heideggeriana) per un discorso teologico e il suo apporto è soprattutto di carattere metodologico. Un dialogo tra la filosofia e la teologia è possibile non se si forza uno dei due ambiti nell'area epistemologica dell'altro, ma se l'istanza che le inverte entrambe è comune. Pur con le riserve già prospettate, l'itinerario di Welte merita di essere apprezzato

La riflessione di Welte colloca il momento fenomenologico in dialogo con tutta la cultura contemporanea, riassunta sotto la cifra del nichilismo. La categoria di nulla è particolarmente strategica, poiché risultante sia

³³² *Storicità e rivelazione*, 106.

dall'analisi antropologica che dalla ricostruzione della storia del pensiero. Secondo Welte, l'apice della filosofia contemporanea e l'elemento centrale del vissuto umano coincidono nell'esperienza enigmatica del nulla. Riflettendo su di essa la ragione è in grado di metterne in luce il carattere paradossale: il nulla sembra la negazione assoluta, in aperto contrasto con la promessa assoluta del postulato di senso riconosciuto in precedenza. Al progetto fenomenologico appartiene l'idea che sarebbe sensato andare oltre ad un tale paradosso, ma gli elementi per compiere tale operazione sembrano non essere disponibili. Che il nulla possa essere altro è un'eventualità appartenente al rigore della ragione, ma solo in qualità di possibilità. L'effettività è di un livello di evidenza diverso.

Notiamo però come Welte non si spinga fino alle implicazioni etiche del nulla: esso conosce una trattazione quasi "gnostica", nel senso che viene descritto come identità che pone in questione, ma dove la questione è pensata ancora formalmente. Il nulla non è colto nell'agire, ma è riconosciuto soltanto come sfida posta alla riflessione. Emerge dunque un intellettualismo di Welte mai veramente superato: la storicità del soggetto, che pure viene tematizzata, manca di effettività, in quanto il percorso ontologico rimane divaricato dal profilo etico della storicità.

La riflessione teologica viene materialmente innestata nel conflitto tra postulato di senso e nulla, attraverso il medio del sacro: il nulla che spaventa potrebbe anche celare un volto meno minaccioso ed essere il custode del mistero assoluto. Le due vie verso il mistero assoluto che abbiamo descritto tuttavia non possono più garantire la cogenza del procedimento che ci ha condotti all'esserci mondano, al postulato di senso e al nulla: l'evidenza della categoria di mistero è disponibile solo ad una libertà che decide di darle credito nella forma della fede.

La fede risulta essere di un ordine diverso rispetto alla ragione, che riveste in questo modello un ruolo preambolare. Tra ragione e fede si crea così uno iato superabile solo dalla libertà che può scegliere, in nome della ragionevolezza e dell'incompletezza dell'ordine della ragione, di accedere alla fede. Tuttavia le tre istanze di fede, ragione e libertà restano distinte: solo se la libertà nel suo effettuarsi è pensata dentro la questione dell'evidenza, allora la fede non deve essere posta all'esterno della ragione.

Welte però non riconosce rilevanza ontologica all'effettuarsi concreto ed etico della libertà, e per tale motivo la fede non può appartenere allo statuto dell'evidenza. Il risultato di un tale dispositivo è una ragione paradossale (che ha come vertice un enigma apparentemente insolubile), una fede che manca di fondamento (in quanto giunge ad una verità la cui evidenza è problematica) e una libertà minimalizzata (che non ha nessun ruolo nell'evidenza della verità, se non come colei che può introdurre nel regime della fede).

Il dispositivo correlazionale che richiede il riconoscimento della qualità storica dell'evidenza è ritenuto adeguato all'indagine fenomenologica sull'essere umano, ma non in grado di tematizzare il carattere di evidenza della verità. Questo perché essa è ipotecata da una connotazione sostanzialmente neoscolastica non realmente discussa.

Nel modello neoscolastico di riferimento, infatti, il sapere filosofico rimane separato dalla teologia, in grado di accompagnare fino alle soglie della verità teologica, collocata su un piano differente. Il movente di una tale separazione risiede nel desiderio di salvaguardare l'autonomia del momento filosofico. La teologia invece viene pensata con una qualità "positiva": operando una riduzione dottrinalistica della rivelazione, il sapere della fede deve occuparsi di organizzare e difendere i dati rivelati. In Welte rintracciamo un momento fenomenologico in grado di istruire la qualità ermeneutica della coscienza, tuttavia tale momento è pensato come "al di qua" del confine con la verità teologica. L'insistenza sul carattere di novità di quest'ultima è ridotta al "dato rivelato", senza tematizzare la forma stessa della rivelazione, con la sua qualità prettamente evenemenziale. L'impianto di fondo del modello neoscolastico è dunque conservato nella dualità di una fenomenologia preambolare e di una teologia del dato.

La riprova di ciò risiede nelle modalità con cui Welte elabora il discorso cristologico. Notiamo una grossa fatica a pensare l'evento di Cristo come l'evento della verità, perché essa non viene pensata nel suo statuto originariamente evenemenziale.

Tra la teologia e la fenomenologia si crea dunque una correlatività interrotta, poiché il carattere evenemenziale dell'evidenza che qualifica la

fenomenologia non giunge a riformulare una teoria della verità entro la figura dell'evento.

L'intenzione di salvare l'autonomia della filosofia e lo specifico della teologia approda ad una discontinuità tale dei due momenti da farci giungere al paradosso di un duplice ordine di evidenza. L'autonomia della filosofia non si può guadagnare attraverso la sua relegazione al regime del senso, ponendo dogmaticamente la verità su un altro livello: in questo caso non verrebbe onorato il nesso originario tra il senso e la verità.

Welte è debitore ad Husserl e ad Heidegger nel tematizzare la forma di atto (e quindi storico-pratica) della costituzione della coscienza, ma non è sufficientemente radicale nel mostrare che questa qualità della coscienza appartenga già alla forma originaria della verità.

È certamente geniale la relazione che Welte stabilisce tra categorie antropologiche e categorie storiche attraverso la categoria di "nulla". Il metodo di indagine weltiano, nel solco della fenomenologia, è un contributo decisivo alla riflessione teologica, che non può dispensarsi dal confronto con la fenomenologia. Tuttavia la fenomenologia viene ritenuta adeguata a tematizzare il momento antropologico pensato ancora come esterno alla verità di Dio, la quale ha pregiudizialmente un carattere sovra-storico.

L'uomo sembra descritto adeguatamente dalla formalità del postulato di senso e dell'esserci mondano, però non si vede come l'effettività etica della decisione per un senso dentro un determinato contesto abbia un rilievo veritativo determinato.

La storia ha fatto irruzione nella filosofia e nella teologia grazie al pensiero weltiano, ma più come categoria formale che effettiva. Il legame tra fenomenologia e teologia può essere istituito in maniera differente rispetto alla discontinuità in cui l'ha pensato Welte, a patto che la storia (che le caratterizza entrambe) sia pensata non solo formalmente. La fenomenologia acquisterebbe una pertinenza teologica non tanto nel condurre alla soglia della sua verità. Il lavoro fenomenologico pensa all'evidenza come ad un atto, e dunque è sempre a posteriori, ma è in grado di mostrare che l'accadere della verità appartiene alla forma originaria dell'evidenza, la quale ha essenzialmente un carattere ermeneutico. In questo senso la novità del teologico è recuperata in modo più radicale come

evento della verità, e proprio per questo la fenomenologia può essere riconosciuta nella propria pertinenza teologica.

CAPITOLO 3

K. HEMMERLE

Klaus Hemmerle nasce a Friburgo il 3 aprile 1929 e nell'ambiente familiare respira una pluralità di interessi e competenze che lo segneranno per tutta la vita: il padre è architetto e pittore e nella sua famiglia ci sono diversi musicisti. L'esperienza artistica sarà sempre un suo interesse e nella sua produzione si è occupato spesso di problemi di estetica. Nel 1947 inizia gli studi di teologia e la preparazione al sacerdozio. Risale a questo periodo la conoscenza di B. Welte, per Hemmerle decisiva, tanto da portarlo a dire:

Qual è il ricordo principale delle lezioni di Bernhard Welte? Cosa è successo al mio pensiero? Non mi viene in mente altra formula più stringata e precisa di questa: ero chiamato ad una conversione, ad una conversione delle mie modalità abituali che da sempre portavo con me nel vedere le cose e nell'ordinarle. Esse venivano tirate fuori dalla loro struttura, ricevevano il diritto di essere diverse, di sorprendere, di manifestarsi come se fosse la prima volta³³³.

Dichiara esplicitamente di aver appreso da Welte «l'azzardo del pensiero» e il desiderio di confronto con contributi filosofici e teologici dagli orizzonti più ampi, «non per battezzarli, né per dire in modo sbrigativo: “questo è dei nostri!”, oppure “Devo rifiutarlo”»³³⁴.

Nel 1952 viene ordinato sacerdote e nel 1957 consegue il dottorato in teologia con una tesi dal titolo *Il pensiero filosofico sulla creazione di F. von Baader*³³⁵.

³³³ Testo tratto dal III vol. della raccolta di scritti ad opera della diocesi di Aquisgrana, cit. da W. BADER – W. HAGEMANN, *Klaus Hemmerle, un vescovo secondo il cuore di Dio*, Città Nuova, Roma 2001, 35.

³³⁴ Discorso per la messa da Requiem di Welte, 9.9.1983

³³⁵ K. HEMMERLE, *F. von Baader philosophischer Gedanke der Schöpfung*, Verlag K. Alber, Freiburg-München 1963.

Nello stesso anno viene incaricato di dirigere l'Accademia cattolica di Friburgo, una sorta di centro culturale e di studi teologici. Sono anni in cui ha modo di incontrare diversi ambiti culturali, artistici e sociali.

Nel 1961 inizia l'attività accademica come assistente alla cattedra di filosofia delle religioni di Welte presso l'università di Friburgo e nel frattempo prepara lo scritto per l'abilitazione che conclude nel 1967 con il titolo *Dio e il pensiero secondo la filosofia dell'ultimo Schelling*³³⁶. In questi anni conosce B. Casper e P. Hünermann, anche loro impegnati come assistenti di Welte. Tra i quattro si crea una forte comunanza di pensiero, tanto che Casper stesso identificherà il gruppo con il titolo "circolo di Welte" (ricordiamo lo scritto in comune *Besinnung aus Heilige*³³⁷ in occasione del sessantesimo compleanno di Welte).

Dal 1969 al 1973 insegna teologia fondamentale a Bonn. È in questi anni che scrive il suo manuale (nonché la sua opera più sistematica) *Vorspiel zur Theologie*³³⁸. Dal 1973 al 1975 succede alla cattedra di Welte. Nel periodo dell'insegnamento vedono la luce diverse sue opere molto importanti, tra cui lo studio su san Bonaventura *Theologie als Nachfolge. Bonaventura*³³⁹. Sempre in questi anni conosce il Movimento dei Focolari che segnerà il suo pensiero, in particolare attorno al tema dell'unità.

Nel 1975 deve interrompere l'attività accademica perché viene nominato vescovo di Aquisgrana. Questa fase della sua vita è segnata soprattutto da conferenze e brevi articoli: l'opera di maggior rilievo è *Thesen zu einer trinitarischen Ontologie*³⁴⁰ come omaggio a von Balthasar per il suo settantesimo compleanno. Ha dei contatti molto frequenti con Lévinas, con cui organizza una serie di conferenze.

Nel 1994, in seguito ad una malattia, muore a Aquisgrana.

³³⁶ K. HEMMERLE, *Gott und das Denken nach Schellings Spätphilosophie*, Herder, Freiburg 1968.

³³⁷ K. HEMMERLE - B. CASPER - P. HÜNERMANN, *Besinnung auf Heilige*, Herder, Freiburg 1966

³³⁸ K. HEMMERLE, *Vorspiel zur Theologie*, Herder Verlag, Freiburg 1976, trad. it di Viviana de Marco, *Prehudio alla teologia*, Città Nuova, Roma 2003. Da ora in poi PT.

³³⁹ K. HEMMERLE, *Bonaventura Theologie als Nachfolge. Bonaventura – ein Weg für heute*, Herder, Freiburg 1975.

³⁴⁰ K. HEMMERLE, *Thesen zu einer trinitarischen Ontologie*, Johannes Verlag, Einsieden 1976, trad. it. di Teresa Franzosi, *Tesi di ontologia trinitaria*, Città Nuova, 1996. Da ora in poi OT.

1. Le fonti del pensiero

Per introdurci nella trattazione puntuale della proposta di K. Hemmerle risulta utile una lettura delle prime opere, dedicate ad alcuni autori che ne hanno particolarmente segnato il pensiero. Ci pare di poter affermare che il debito nei confronti di Welte (e di Heidegger mediato da quest'ultimo) sia piuttosto grande. Ma Hemmerle ha rivolto la propria attenzione a diversi filoni del pensiero occidentale³⁴¹ e il risultato è una produzione notevole, originale e ben istruita. La nostra attenzione si rivolge in particolare a quattro frequentazioni culturali giovanili di Hemmerle. Ci soffermeremo sulla sua tesi di dottorato dedicata a F. von Baader, sul lavoro per l'abilitazione *Dio e il pensiero secondo la filosofia dell'ultimo Schelling*, sullo scritto dedicato a san Bonaventura e infine ci occuperemo anche di Rosenzweig a cui Hemmerle non dedica un testo preciso, ma è spesso sullo sfondo delle sue riflessioni. Ciò che ci proponiamo non è chiaramente una trattazione puntuale del pensiero di questi quattro autori: vogliamo semplicemente studiare alcune fonti dirette del pensiero di K. Hemmerle.

1.1 Von Baader (1765-1841)

Per la tesi di dottorato Hemmerle si dedica allo studio di uno dei personaggi più significativi del panorama europeo nell'ultimo romanticismo: von Baader. Certamente quest'ultimo è un autore molto complesso e che ha spaziato in diversi ambiti del sapere. Inoltre è avverso alla sistematicità per metodo, e dunque ricostruirne il pensiero è un'opera non così facile, e Hemmerle è uno dei pochi teologi che ha tentato l'impresa. Per due motivi in particolare Baader ha attratto l'interesse di Hemmerle.

Prima di tutto von Baader, esprimendo a pieno lo spirito romantico, prende decisamente posizione contro la modernità. Il suo principale interlocutore polemico è Cartesio e il suo assioma «*Cogito, ergo sum*».

³⁴¹ «Hemmerle – e questa è la cosa che balza evidente agli occhi fin da un primo esame della sua opera – è un pensatore autenticamente “contemporaneo”, incastonato nel presente, ma proprio per questo ricco di memoria storica e proteso verso il futuro». P. CODA, *L'itinerario e il contributo di K. Hemmerle per un nuovo pensiero*, prefazione a *OT*, Città Nuova, Roma 1996, 10.

Baader vede in Kant l'apice del movimento innescato da Cartesio, in particolare nella dottrina dello schematismo trascendentale.

Cartesio risulterebbe essere vittima di una forma di pensiero oggettivante, che non corrisponde all'esperienza di sé del soggetto. Autore immerso nello spirito del romanticismo, Baader si caratterizza per la ricerca di un'identità che non sente restituita a pieno dalla definizione dell'uomo come essere pensante. Vede infatti l'uomo cartesiano relegato in una completa solitudine, isolato da qualsiasi forma di relazionalità che invece risulta costitutiva per l'uomo:

costatiamo che fisici e fisiologi, in particolare a partire da Cartesio, perseguono incondizionatamente il tentativo senza concetto di voler interpretare ogni essere-l'uno-nell'altro come un semplice (ma nascosto) esser-fuori-l'uno-dell'altro in quanto esser-accanto, negando così ogni essere ed agire l'uno-nell'altro, ogni azione che provenga dall'interno e vada verso l'interno³⁴².

Dall'insoddisfazione nei confronti di una definizione di uomo ritenuta riduttiva, muove un pensiero teso alla ricerca di una «preistoria della coscienza»³⁴³. La premessa metodologica è il rifiuto completo nei confronti della ragione scientifica. Per la ricerca di un approccio alternativo il pensiero di von Baader viene collocato nel filone delle così dette “filosofie esoteriche” definibili per la ricerca di un “pensiero-altro” rispetto ai canoni accademicamente più riconosciuti³⁴⁴.

Hemmerle ritiene decisivo il tentativo di andare oltre la modernità per restituire all'uomo una riflessione più integrale circa l'esperienza di se stesso, intraprendendo in prima persona un'interrogazione circa la preistoria dello schematismo trascendentale.

In che cosa consiste per Baader questa preistoria della coscienza? Egli propone una riformulazione dell'assioma Cartesiano: non «*cogito ergo sum*» ma «*cogitor ergo sum*», sono pensato, e quindi sono³⁴⁵. Notiamo l'intento di riscoprire la dinamica relazionale che è sottesa alla costituzione

³⁴² F. VON BAADER, *Filosofia Erotica*, Rusconi, Milano 1982, 655.

³⁴³ L. PROCESI XELLA, *Introduzione a Filosofia Erotica*, Rusconi, Milano 1982, 14.

³⁴⁴ Tali filosofie esoteriche «trovano la loro più precisa collocazione nel più generico e generale tentativo – proprio di questa aspirazione a mettere in crisi la “ragione” – di poter attingere ad una “ragione-altra”, ad un “pensiero-altro”, qualitativamente diverso ed alternativo rispetto al discorso filosofico per eccellenza». *Ibid*, 12.

³⁴⁵ P. HÜNERMANN, “*L'altro è come me – ma Dio è come l'altro*”, *Caratteristiche principali del pensiero teologico di Klaus Hemmerle*, in «Nuova Umanità», 18 (1996), 59-74, qui 64.

della coscienza individuale. Von Baader vede nella realtà l'azione di due principi, uno femminile e uno maschile, grazie ai quali avviene la dinamica dell'“insearsi”, ovvero del divenire se stessi³⁴⁶. Il momento femminile, in cui l'uomo è un puro riceversi, rappresenta la passività dell'uomo e tutto quello che precede la coscienza e la razionalità. Eccessi, deliri, estasi, depressioni, ma anche pulsioni, tendenze e fisicità rientrano nel principio femminile della soggettività inteso come pura potenzialità. Anche nella fede esiste questo momento femminile-passivo, costituito dagli stadi immediati del sentire religioso quali la paura o il fascino. Al principio femminile si accosta il principio maschile-ordinatore, in cui rientrano le operazioni speculative, riflessive e morali. Ma quest'ultimo non può fare nulla senza la potenzialità del femminile. La soggettività viene a costituirsi dunque come dialogo tra questi due elementi.

La categoria di polarità tra elementi opposti risulta essere decisiva per tutto il pensiero di von Baader, tanto che «l'evento del manifestarsi di Dio, in quanto libertà di Dio per l'Altro, è presupposto e fondamento di un libero essere se stesso dell'uomo, e del senso stesso della creazione»³⁴⁷.

Hemmerle riprenderà questa tematica relazionale, dove la polarità non è contraria all'identità, ma anzi ne è la condizione nella dinamica fondamentale del gioco.

1.2 Schelling (1775-1854)

La riflessione di Schelling è segnata da diverse fasi a seconda dell'oggetto d'indagine e proprio la pluralità dei suoi interessi ne ha reso controversa l'interpretazione e la recezione. La sua vita è segnata da un'attrazione nei confronti dell'idealismo, ma anche da aspri contrasti con i suoi due più illustri interlocutori, ovvero Hegel e Fichte. Nella tesi per l'abilitazione all'insegnamento, Hemmerle si concentra sull'ultima filosofia di Schelling, caratterizzata dal tentativo di sottrarsi a un idealismo

³⁴⁶ È da notare che, secondo la critica e secondo Hemmerle stesso, più volte Baader cambia la definizione di questi due poli, talvolta denominati attivo-passivo, recettivo-donante, ecc... Pur nella diversità dei correlati, l'istanza della polarità viene ritenuta decisiva.

³⁴⁷ *Ibid.*

razionalistico per recuperare tematiche quali la libertà e la trascendenza. I temi che Hemmerle prende in esame sono il pensiero e Dio.

Per quanto riguarda la tematica del pensiero, Schelling “discute a distanza” con Fichte circa il problema della conoscenza. Quest’ultimo infatti utilizzava la categoria di “intuizione intellettuale” (inizialmente usata anche da Schelling). Con essa intendiamo un concetto limite che consiste nel contenuto non oggettivabile della conoscenza. Fichte elabora questa categoria in opposizione al kantismo: esiste un di più che accade nell’atto del conoscere e che sfugge alla presa dello schematismo kantiano. Schelling, pur ammettendo che esiste un di più non tematizzato dagli strumenti kantiano, ritiene il concetto di “intuizione intellettuale” come troppo vago e ne completa l’idea con quella di “estasi”³⁴⁸. Con questa categoria Schelling intende mettere in luce che ciò che è in gioco in ogni atto conoscitivo è l’Assoluto, in quanto condizione di tutto il conoscere. Secondo Hemmerle, Schelling intende mostrare il carattere non solo affermativo del pensiero, ma anche il suo riconoscersi debitore³⁴⁹:

Il pensiero è in grado di “rivolgersi” oltre a sé e oltre a tutto ciò che si è fatto altro, a ciò che lo concerne, il sacro. Ed è qui che l’uomo come interlocutore giunge a compimento. Il pensiero, in questa svolta, non può più certamente rimanere soltanto pensiero: sollecita, sfida, per così dire, l’uomo tutto, con tutte le sue energie, a partecipare al proprio movimento³⁵⁰.

Hemmerle apprende da Schelling la complessità dell’atto conoscitivo, come rileveremo nella fenomenologia dei giochi, entro la quale il Sacro riveste un ruolo particolare.

Veniamo ora alla svolta circa il pensiero di Dio nell’ultimo Schelling. Questi offre molti studi sul tema della Trinità. Lo schema classico vede nella Trinità una questione non accessibile alla filosofia che al limite potrebbe giungere ad una teologia razionale che affermerebbe l’esistenza dell’unico Dio, ma senza potersi pronunciare circa la Trinità, in quanto esclusivamente oggetto di fede. Per Schelling invece «la dottrina trinitaria non è un’astrazione teologico-filosofica separata da tutta la storia e la dottrina della Trinità che egli elabora è profondamente connessa con tutta la

³⁴⁸ SCHELLING, *Scritti sulla filosofia, la religione, la libertà*, Mursia, Milano 1974, 13-14.

³⁴⁹ K. HEMMERLE, *Gott und das Denken nach Schellings Spätphilosophie*, 63.

³⁵⁰ P. HUNERMANN, “L’altro è come me – ma Dio è come l’altro”, *Caratteristiche principali del pensiero teologico di Klaus Hemmerle*, , 65.

sua riflessione filosofica»³⁵¹. Nulla può esistere fuori dal divino, e l'alterità può esistere solo se posta da Dio in se stesso. Dunque la Trinità avrebbe in se stessa quella forma dialogica e relazionale che si riscontra nel mondo. Hemmerle evidenzia come molto significativa la seguente espressione di Schelling: «L'Altro è come me, ma Dio è come l'Altro»³⁵². Troviamo qui una grande fonte di ispirazione per quella che sarà la proposta di un'ontologia trinitaria di Hemmerle, secondo la quale nel mondo vive la stessa logica ludica che anima la Trinità.

1.3 Bonaventura (1221-1274)

Bonaventura risulta interessante per Hemmerle a causa delle opzioni metodologiche strutturanti il suo pensiero. Egli è persuaso della superiorità della fede nei confronti di qualsiasi altra scienza: la fede infatti si fonda sull'*affectus*, ovvero sull'adesione totale, mentre la *scientia* ha come principio *l'intellectus*, e dunque implica un'adesione parziale dell'uomo. Bonaventura propone un progetto epistemologico che possiamo definire *reductio artium*, consistente in una unificazione di tutte le discipline sotto la luce della verità rivelata, la sola che possa orientarle verso l'obiettivo perfetto a cui tende imperfettamente ogni conoscenza, ossia il vero in sé che è Dio. La teologia, in qualità di commento e comprensione della Scrittura, è il cuore del sapere. Nell'*Itinerarium mentis in Deum*, Bonaventura dichiara che il ruolo della filosofia è l'essere di aiuto nella ascesa verso Dio, e questo aiuto consisterebbe nello spingere l'uomo a guadagnare la propria dimensione interiore. La filosofia è il primo grado della conoscenza, la teologia (intesa come studio della Scrittura) è il grado supremo del sapere, ma l'eccellenza è data dalla relazione amorosa con Dio: tutti questi gradi tuttavia sono illuminati da Dio stesso. Come vedremo, Hemmerle imposterà il rapporto tra la filosofia e la teologia mettendo in luce la preminenza di quest'ultima. Inoltre egli penserà sempre a una teologia vitale, che non è altro se non un'espressione della vita di fede e che non ha senso se non si esprime nella fede.

³⁵¹ W. KASPER, *L'assoluto nella storia nell'ultima filosofia di Schelling*, Jaca Book, Milano 1986, 326.

³⁵² K. HEMMERLE, *Gott und das Denken nach Schellings Spätphilosophie*, 329.

Bonaventura parla di un ordine trinitario del mondo: riscontriamo come la Trinità si esprima “*intra nos*”, “*extra nos*” e “*super nos*”. La costituzione soggettiva e la realtà creata portano i segni della Trinità che ne è l’origine. Così l’intelletto umano è un’immagine per intuire qualcosa del mistero trinitario nella sua struttura pensiero-pensante-pensato. Anche in questo caso non è difficile trovare una fonte del pensiero di Hemmerle sulla Trinità come origine e matrice del gioco del mondo.

1.4 Rosenzweig (1886-1929)

Benché Hemmerle non abbia mai dedicato un’opera specifica a Rosenzweig, tuttavia ci pare una fonte importante di ispirazione del suo pensiero³⁵³.

Esistono dei parallelismi tra le opzioni metodologiche di fondo dei due autori, entrambi impegnati nella ricerca di una filosofia originaria e di una reimpostazione della questione ontologica illuminata dalla rivelazione. Rosenzweig infatti nota come la filosofia e la metafisica occidentali si siano caratterizzate per un massiccio utilizzo della categoria di sostanza, intesa come ciò che definisce un ente rispetto ad un altro e assieme come principio di unità intimo, pur nella mutevolezza degli accidenti. Questo ha portato ad una metafisica della definizione e della determinazione, con una grande precisione e un grande rigore concettuale. Ma allo stesso tempo le categorie prodotte risultano essere molto rigide e in difficoltà nel pensare la mutevolezza e l’imprevedibilità del divenire storico.

L’essere viene concepito come presenza sussistente e fissato nella sua immobilità. Tale tendenza continua anche nel pensiero scientifico, attraverso il quale si cerca di produrre teorie e formule in grado di regolare e comprendere la molteplicità dell’esperibile. La domanda che Rosenzweig si

³⁵³ «La storicità dell’esistenza, [...] era stata messa in luce dal pensatore ebreo Franz Rosenzweig nel suo scritto “La stella della redenzione”. Proprio questo libro di Rosenzweig, che pone al centro l’evento in atto dell’amore di Dio, ha sempre ricoperto un ruolo determinante per Klaus Hemmerle, tanto che il suo pensiero, come lui stesso affermò una volta, era in qualche modo “molto vicino a elementi fondamentali dello spirito ebraico”. È questo un aspetto sul quale non posso non attirare l’attenzione sulla base dell’esperienza degli anni di studio fatti in comune». Cfr. B. CASPER, *L’uomo del primo amore, Il modo di pensare di K. Hemmerle e il suo futuro per il cristianesimo*, in «Gen’s», 1(2007), 22-29, qui 24.

pone è la seguente: «Come si può conciliare con l'esperienza biblica della realtà la concezione, apparentemente ovvia sin dall'età classica greca, dell'essere come presenza sussistente?»³⁵⁴. Da qui il desiderio di una filosofia illuminata dalla rivelazione e in grado di dialogare con essa. Non sarà difficile riconoscere la stessa diagnosi dell'ontologia e lo stesso progetto in Hemmerle.

Rosenzweig, inoltre, propone di volgere la propria attenzione a quelli che lui definisce come fenomeni originari, ovvero l'io, il mondo e Dio³⁵⁵. Essi si presentano come puri orizzonti formali (in questo senso la prima esperienza che abbiamo di essi è che non sono nulla) nel quale iscrivere il tutto e vivono di una ambiguità: pur ambendo a descrivere il tutto non riescono a esaurirlo. Il tutto non è altro se non Dio, il mondo e l'io, e tuttavia Dio, il mondo e l'io non sono il tutto. Non è nemmeno corretto dire che la somma dei tre darebbe il tutto, perché creerebbe la falsa idea che la totalità sia nettamente quantificabile e distinguibile in aree ontologiche ed epistemologiche separate; questo però tradirebbe la nostra esperienza originaria del reale che non è immediatamente quantificabile, ma si attesta come meraviglia. L'essere del tutto «scaturisce in quanto cammino che parte dall'uomo, come “evento avvenuto”, che ha luogo fra mondo, uomo e Dio»³⁵⁶. L'essere quindi non si concepisce come una statica essenza, ma come ciò che accade in un evento dialogico. Può risultare chiarificante il testo che segue, che descrive la creazione come un evento dialogico:

All'io' risponde nell'intimo di Dio un 'tu'. È il duplice risuonare di 'io' e 'tu' nel monologo di Dio durante la creazione dell'uomo. Ma come il 'tu' non è autentico 'tu', poiché rimane ancora confinato nell'intimo di Dio, così anche l'io' non è ancora autentico 'io', poiché non gli si è ancora contrapposto alcun 'tu'. Solo nel momento in cui l'io' riconosce il 'tu' come qualcosa fuori di sé, e quindi solo quando passa dal soliloquio al dialogo vero e proprio, diviene 'io'³⁵⁷.

³⁵⁴ B. CASPER, *Rosenzweig e Heidegger, Essere ed evento*, 30.

³⁵⁵ «Rosenzweig non spiega il motivo per cui è possibile trovare solo questi tre estremi orizzonti trascendentali. Di per sé, ciò non è neppure motivabile. La risposta di Rosenzweig alla domanda di Rudolf Stahl sul motivo per cui egli fornisca solo questi tre orizzonti è: “Ma lei ne conosce anche altri?”». B. CASPER, *Il pensiero dialogico*, Morcelliana, Brescia 2009, 100. Certamente non sarà sfuggito il legame tra i fenomeni originari di Rosenzweig e le idee trascendentali di Kant. Se è evidente la corrispondenza contenutistica, differisce il modo di pensare a Dio, al mondo e all'io. «Rosenzweig non costruisce i tre fenomeni originari Dio, sé e mondo, sull'esempio di Kant, come condizioni di possibilità, ma con una logica autonoma dell'origine». *Ibid*, 41.

³⁵⁶ B. CASPER, *Rosenzweig e Heidegger, Essere ed evento*, 44.

³⁵⁷ F. ROSENZWEIG, *La stella della redenzione*, Vita e pensiero, Milano 2005, 180.

Si comprende come il tutto, nella visione di Rosenzweig, non sia disponibile fuori dall'evento del dialogo tra i fenomeni originari. Il tutto viene a costituirsi proprio nella polarità e nel "fronteggiarsi" di io, mondo e Dio, e tale dialogo ha nel linguaggio la propria forma espressiva, e in particolare la forma della narrazione pare essere quella più appropriata.

La categoria di evento è quanto di meglio possa descrivere la dinamica di interrelazione tra i tre fenomeni: esso infatti riassume in sé il carattere del "mostrarsi" (la formalità dei fenomeni originari è oltrepassabile solo nell'effettività della loro relazione ed essi prendono solo così un volto) e dell'"aver luogo" (l'evento è sovrano, nel senso che fuori da esso non esiste nemmeno possibilità di pensare ai fenomeni originari). È evidente come il paradigma di riferimento sia la rivelazione biblica³⁵⁸.

Anche per Hemmerle la polarità tra i vari elementi della realtà è ciò che ne descrive il dispositivo base. Ci pare di rintracciare nel pensiero di Rosenzweig una matrice e una fonte immediata di questo pensiero di Hemmerle.

2. Esigenza di una nuova ontologia

Hemmerle è convinto di vivere un periodo di svolta epocale per il pensiero: è dell'avviso che la millenaria tradizione metafisica inaugurata da Platone stesse giungendo al suo epilogo³⁵⁹.

In realtà è consapevole di come lungo la storia la tradizione metafisica si sia notevolmente trasformata. Nell'epoca classica un concetto-chiave del pensiero metafisico poteva essere considerato il termine *parousia*, ovvero la presenza e l'apertura dell'essere: l'essere si dà in ogni ente. Nel Medioevo assistiamo a un cambio di paradigma: il desiderio di restaurazione successivo alle invasioni barbariche porta alla ribalta la categoria di *traditio*. La modernità, dopo gli sconvolgimenti dell'ultimo Medioevo e il venir meno del principio di tradizione, cerca di rilanciare l'impresa della

³⁵⁸ B. CASPER, *Rosenzweig e Heidegger, Essere ed evento*, 46-47.

³⁵⁹ P. HUNERMANN, "L'altro è come me – ma Dio è come l'altro", *Caratteristiche principali del pensiero teologico di Klaus Hemmerle*, 61.

metafisica a partire dall'evidenza prima del soggetto pensante³⁶⁰. Secondo l'interpretazione heideggeriana, all'apice della ragione moderna troviamo il pensiero scientifico e tecnologico che ha portato ad una eliminazione dal panorama filosofico della domanda di senso e della questione ontologica. In questo senso possiamo parlare di una imminente fine della metafisica, in quanto le sue istanze sembrano non avere significato di fronte alle potenti conquiste tecnologiche. Queste non sono indifferenti, come può sembrare ad uno sguardo distratto, rispetto alle questioni ontologiche, in quanto plasmano e formano una razionalità non più interessata ad affrontare la questione dell'essere³⁶¹.

Tuttavia tali concezioni epistemologiche sembrano condannate ad un regime di clandestinità in quanto inevitabilmente operanti, ma inesprese in quanto manca alla scienza una competenza adeguata alla loro formalizzazione rigorosa. La modernità e la post-modernità, mostrandosi avverse a formulazioni ontologiche esplicite, rischiano di consegnarsi a delle "cripto-ontologie", pericolose in quanto sottratte al momento critico e proposte dogmaticamente senza un'adeguata riflessione. L'affermazione «è vero solo ciò che è scientificamente probabile» suppone un'ontologia e una idea di verità non riflessa, e alla fine il pensiero risulta essere contraddittorio (infatti l'affermazione che abbiamo considerato non può essere provata scientificamente, e dunque dovrebbe essere non vera in base ad essa).

La filosofia e la teologia non sono immuni da questo contesto, e non devono stupire proposte filosofiche che abdichino all'impresa del pensiero della verità, limitandosi a fornire regole per un dialogo che conduca a un senso dialogicamente concordato. Ma anche qui si lascia operare una certa idea di verità, senza effettivamente tematizzarla. E non mancano dall'altro

³⁶⁰ K. HEMMERLE, *Partire dall'unità, la Trinità come stile di vita e forma di pensiero*, Città Nuova, Roma 1998, 25-26. Ma cfr. anche E. IEZZONI, *Partire dall'unità: l'antropologia trinitaria di Klaus Hemmerle*, in «Nuova Umanità», 20 (1998), 773-793, qui 778-779.

³⁶¹ «Qualche tempo fa ho visitato il centro di calcolo di una scuola superiore a indirizzo tecnico; dopo la visita abbiamo intavolato un dialogo molto intenso e i miei interlocutori della scuola mi hanno posto questa domanda: "La nostra società computerizzata – e dunque la nostra capacità di formalizzare tutto e di ridurre tutto in cifra o in un programma revocabile – modifica anche l'uomo?". Ho osato rispondere affermativamente ed ho incontrato comprensione da parte dei miei interlocutori. La motivazione della mia risposta non si pone nella prospettiva di un "no" generalizzato ad uno sviluppo tecnologico, ma intende rimarcare l'attenzione rispetto a qualcosa di importante per lo sviluppo ulteriore del nostro pensiero». *Partire dall'unità*, 21-22.

lato pensieri teologici che rinunciano ad una riflessione fondamentale, costituendosi in riflessioni locali e monotematiche: tipiche del nostro tempo sono la teologia ambientalista, la teologia della liberazione, la teologia femminista. Non sono in discussione i meriti di tali tentativi: essi necessitano però di un pensiero fondativo a monte.

In questo contesto il nostro autore avanza due tesi: *abbiamo bisogno di un'ontologia per la teologia e abbiamo bisogno di un'ontologia per la filosofia*³⁶². Proviamo ad articolare sinteticamente le ragioni di queste due affermazioni.

Cosa sarebbe una teologia che rinunciasse ad una fondazione ontologica? Avremmo una teologia che non si differenzerebbe in nulla da una storia delle religioni, perché non avrebbe strumenti per pronunciarsi circa la portata veritativa della storia stessa: «La sola storia, nella migliore delle ipotesi, relazionerebbe lo specifico cristiano a un ambito che tuttavia gli resterebbe esteriore»³⁶³. Oppure potrebbe realizzarsi una teologia che rischierebbe di diventare una vuota etica o un tentativo più o meno ben formulato di rispondere a un vago bisogno di religiosità, ma senza una seria riflessione antropologica di fondo, essendone precluso l'accesso.

Anche la filosofia risulterebbe impoverita dalla mancanza di un livello ontologico-fondamentale delle sue questioni. Anzi, potremmo addirittura affermare in modo radicale che la filosofia diverrebbe insensata senza una istanza ontologica che la giustifichi.

Se la filosofia ritiene di doversi limitare alla filosofia della scienza, alla logica, o a una proposta pragmatica di comportamento personale o sociale, essa ha il dovere di palesare i motivi che la inducono a tale scelta, ma i motivi, inevitabilmente, sconfinano nell'ambito dell'ontologia. Anche chi sostiene che la domanda sull'essere non ha senso, ha già compiuto una scelta preliminare sul senso dell'essere³⁶⁴.

In ambito filosofico risulta dunque irrinunciabile una riflessione di carattere ontologico, e qualora essa non fosse svolta in modo esplicito, rischierebbe di rimanere in una condizione di esistenza clandestina: l'esito del pensiero risulterebbe essere conseguenza di premesse e opzioni non dichiarate.

³⁶² OT, 25-28.

³⁶³ OT, 27.

³⁶⁴ OT, 28.

Il tentativo di Hemmerle di rilanciare la questione ontologica conosce alcune opzioni epistemologiche che cerchiamo di esplicitare.

2.1 Un “varco” nella modernità per la questione dell’ontologia

Da dove partire per rilanciare l’importanza di una istanza ontologica nel sapere? Hemmerle ci invita a tornare proprio nel momento in cui la metafisica sembrava destinata a scomparire: la modernità. In particolare, l’autore che può essere considerato colui che stava congedando la metafisica dall’Occidente è Kant.

Kant è considerato da Hemmerle l’apice della parabola della modernità inaugurata da Cartesio. Nella Scolastica potevamo parlare di un carattere relazionale della metafisica: nessun ente veniva valutato o considerato in se stesso, ma nella sua necessaria relazione con l’essere, il quale a sua volta, pur non esaurendosi nell’ente, in quest’ultimo si dava a conoscere. Con Cartesio sembra smarrirsi questo carattere relazionale del pensiero, tanto è vero che egli sente il bisogno di creare un ponte tra la realtà materiale e il pensiero tramite il ricorso al piano divino. È sintomatico che questo legame abbia perso ogni evidenza. Il cogito è divenuto il principio ultimo che fonda l’unità del sapere³⁶⁵.

In questa linea di pensiero Kant introduce la categoria di appercezione pura che merita alcune considerazioni³⁶⁶. L’appercezione kantiana implica che il soggetto sia presente a sé in ogni suo atto conoscitivo: la conoscenza realizza anche una sorta di autoconoscenza in quanto l’uomo, nell’atto di rivolgere la propria attenzione verso qualcosa, conosce necessariamente anche se stesso come titolare dell’atto conoscitivo.

³⁶⁵ «Il pensiero non si iscrive più nella categoria della relazione, ma decidendo di sé e della sua identità per mezzo della cogitatio, assurge al grado di sostanza divenendo il principio che, a partire da sé, fonda l’unità del sapere». E. IEZZONI, *Partire dall’unità: l’antropologia trinitaria di Klaus Hemmerle*, 779.

³⁶⁶ «L’io penso deve poter accompagnare tutte le mie rappresentazioni, perché altrimenti verrebbe rappresentato in me qualcosa che non potrebbe essere per nulla pensato, il che poi significa appunto che la rappresentazione o sarebbe impossibile o, almeno per me, non sarebbe. [...] Io la chiamo appercezione pura per distinguerla dalla empirica, o anche appercezione originaria, poiché è appunto quella autocoscienza che, in quanto produce la rappresentazione “io penso” – che deve poter accompagnare tutte le altre ed è in ogni coscienza unica e identica – non può più essere accompagnata da nessun’altra». I. KANT, *Critica della ragion pura*, citato da Hemmerle in *Partire dall’unità*, 26-27.

Ma cosa implica questa presenza a sé in ogni realtà conosciuta? Quale qualità dell'atto conoscitivo rende possibile il momento egologico indispensabile? «Quell'io penso che viene presupposto formalmente e con cui diviene possibile la conoscenza non include materialmente qualcosa di più, qualcosa di diverso?»³⁶⁷. L'interrogazione fenomenologica, intesa come interrogazione fondamentale sull'effettuarsi dell'appercezione pura, diventa decisiva e ci permette di approfondire l'intuizione kantiana. Hemmerle svolge questo intento in quattro passaggi.

1) Prima di tutto occorre che ci domandiamo cosa intendiamo per "ego" nell'affermazione "ego cogito". Cosa è questo "io" in questione? L'indagine di Hemmerle mira a mettere in luce i sentieri percorribili a partire dalle proposte della modernità³⁶⁸. Egli ricorre alla concezione agostiniana di memoria come facoltà coinvolta nell'atto conoscitivo: la memoria per sant'Agostino non è il semplice accumularsi di informazioni, ma è la forza spirituale dell'uomo che è aperto all'affezione del reale. La realtà, tramite la memoria, non si presenta semplicemente come dato nell'uomo, ma come donazione interpellante che non va semplicemente ricordata, ma ricevuta. Nella memoria complessivamente intesa la realtà «si rende in me»³⁶⁹. Se dunque possiamo iscrivere anche il soggetto nella realtà conosciuta, l'autoconoscenza mostra che io non sono semplicemente un oggetto, ma sono donato a me stesso, sono destinato a me. Il mio essere "io penso" implica che non sono solo un dato senza problematicità e semplicemente da rappresentare: io riscopro me stesso come appello, come richiesta di assenso all'esistenza.

2) Il secondo dato relativo all'esperienza del cogito è il carattere di responsabilità. L'appello che proviene da me stesso e da ciò che conosco non mi lascia scampo: non è possibile non rispondere. Il mio essere interpellato e il mio pensare non sono puramente questioni formali, in quanto il mio esistere è già necessariamente una risposta. In base al mio

³⁶⁷ *Partire dall'unità*, 27.

³⁶⁸ Iezzi fa notare come qui si senta forte il debito di Hemmerle nei confronti di Heidegger: il fatto che il carattere del pensiero sia fino ad oggi compreso nell'ordine della rappresentazione non impedisce il tentativo di ripensare ad una nuova ontologia, come leggiamo in *Che cosa è la metafisica?*. Cfr. IEZZI, *Partire dall'unità, l'antropologia trinitaria di Klaus Hemmerle*, 782,

³⁶⁹ *Partire dall'unità*, 23.

agire, mi sto pronunciando sulla realtà che ho ricevuto e la sto configurando come dono (qualora l'accetti e mi impegni in essa) o come maledizione (nel rifiutarla).

3) C'è un altro fatto correlato all'esperienza dell'appercezione: io non posso semplicemente agire come se al mondo ci fossi solo io. Qui è decisiva l'esperienza del «come me»: nel lasciarmi incontrare dalla realtà, scopro che qualcosa sfugge alla pura oggettualità, in quanto incontro un altro che come me incontra la realtà da conoscitore e da pensante. Un altro soggetto allora non lo accomunerò semplicemente agli altri oggetti che incontro, ma lo conosco come colui che simultaneamente sta conoscendo me. Io per lui rappresento un appello come lui rappresenta un appello per me.

4) Infine, se i soggetti sfuggono reciprocamente alla conoscenza come oggetti, viene a costituirsi un "noi": quando dico "tu" e riconosco l'altro come simile a me, allora assieme a tutti gli altri mi riconosco come parte di un "noi" che conosce il mondo. Questa esperienza del "noi" ha un ruolo decisivo nel mio dire "io".

Con questa analisi Hemmerle ha come "aperto un varco" nel soggetto moderno, mostrando come l'esperienza che il soggetto ha di sé costituisca un'esperienza complessa e gravida di possibili nuove ricerche. È emerso così il carattere di problematicità della realtà, che non può essere adeguata semplicemente nella logica della rappresentazione, poichè costituisce un appello al soggetto. Per ciò un'ontologia, intesa come interrogazione fondamentale su ciò che la realtà è in se stessa, diviene decisiva. Un'ontologia così intesa è capace di esplicitare formalmente la questione dell'evidenza, poichè il reale non viene a me semplicemente come fatto, ma già implicandomi come colui che necessariamente deve decidersi (praticamente) in ordine alla sua qualità.

Se non è possibile superare lo statuto dell'essere come correlativo all'uomo e lo statuto di quest'ultimo in quanto esserci e luogo dell'essere, allora comprendiamo come la questione dell'ontologia si configuri come esplicitazione formale di una relazione già in atto e con un carattere necessario.

2.2 Il rapporto tra teologia e filosofia come ambito dell'indagine circa la questione ontologica

La questione ha un taglio prima di tutto epistemologico: la domanda circa l'essere e il fondamento appartiene infatti di diritto alla filosofia. Ma la teologia, che avanza la pretesa di essere la scienza del senso ultimo del reale, può non avere voce in capitolo nel discorso ontologico? La questione decisiva che qui si pone è quella del rapporto tra teologia e filosofia: quale è lo specifico delle due discipline nell'istruire la questione dell'ontologia? L'ontologia che Hemmerle intende proporre non vuole essere un momento previo alla sua teologia, ma essa prende corpo nel dialogo tra la teologia e la filosofia.

La riflessione teologica conosce un innesco che non è un atto speculativo, in quanto il suo principio, ovvero la rivelazione, non è deducibile. La teologia non è in prima battuta necessaria al rivelarsi di Dio: «Ogni verità, per essere conosciuta, ha bisogno dell'organo adeguato; se per la matematica basta la sola ragione e se per la conoscenza estetica l'uomo deve invece mettere in gioco se stesso, per conoscere Dio, come organo di conoscenza, non c'è che il "sangue"», da intendersi come adesione totale attraverso una fede che abbracci tutta quanta l'esistenza³⁷⁰. La teologia può intervenire in un secondo momento come riflessione critica di fronte a questa fede che primariamente ha a che fare con il sangue, e il momento critico non può scavalcare questa totalità necessaria della fede, ma è chiamato a renderne ragione. È molto significativo che Hemmerle intitolò il suo studio su Bonaventura *Teologia come sequela*: è una cifra sintetica del suo modo di intendere la teologia.³⁷¹

³⁷⁰ H. BLAUMEISER, *Il contributo teologico del vescovo Klaus Hemmerle*, in «Nuova Umanità», 19 (1997), 129-143, qui 133.

³⁷¹ Lehmann in modo suggestivo ha parlato della vita di Hemmerle come di una «esistenza teologica». K. LEHMANN, *Klaus Hemmerles Dienst als Bischof*, testo citato pro manoscritto da Blaumeiser e tratto da una raccolta di interventi a ricordo di Hemmerle nel 1995. A sostegno di questo non si può prescindere, per comprendere a fondo il pensiero soprattutto del secondo Hemmerle, dalla sua appartenenza al movimento dei Focolari, ispiratore dell'ultima fase del suo pensiero fortemente segnato dal tema dell'unità: «Chiara ci ha presi in una scuola di vita; questa scuola di vita però è nello stesso tempo anche una scuola per la teologia. Il risultato non è un miglioramento della teologia, ma una teologia vissuta che viene dall'origine della rivelazione». K. HEMMERLE, *La nostra dimora: il Dio trinitario. L'esperienza di Dio in Chiara Lubich*, in «Nuova Umanità», 17 (1995), 11-20, qui 20.

Come impostare una teologia così pensata in rapporto alla filosofia? «Proprio perché la teologia comincia con la sola fede, dove si tratta del rapporto tra teologia e filosofia dobbiamo tenere nettamente come punto di partenza che la teologia si distingue dalla filosofia»³⁷². Non può esserci un rapporto in cui la filosofia produca la teologia o la teologia asservi la filosofia. Tra i due momenti, in forza dell'originalità del momento istitutivo sia dell'uno che dell'altro, permane una differenza.

Ma la teologia ha a che fare con l'uomo, e la filosofia non può non mettere in luce la domanda ontologica radicale. A posteriori del darsi della rivelazione e del suo momento critico, si istituisce un legame reciproco tra teologia e filosofia in forza della loro specificità. Il Dio che si rivela all'uomo lo fa proferendo parole umane e intercettando domande che sono dell'uomo. Hemmerle parla di una pre-istoria antropologica inscritta nella storia del rivelarsi di Dio all'uomo³⁷³. Una filosofia che ponga radicalmente la questione di un senso totale per l'esistenza umana non può ignorare l'istanza di un sapere della verità avanzata dalla teologia³⁷⁴.

La storia occidentale è testimonianza di quanto proficuo possa essere lo scambio tra le due discipline. Se pensiamo alla costituzione dei dogmi cristologici, la filosofia greca ha dato un contributo decisivo: l'intero modo di pensare dei padri niceni e calcedoniensi dimostra come le categorie e il linguaggio per pensare alla rivelazione provenissero dagli strumenti della filosofia greca. Ma proprio questi episodi della storia del cristianesimo chiariscono come anche la teologia abbia saputo parlare alla filosofia: l'età dei grandi concili ha contribuito a rivisitare e precisare il linguaggio filosofico greco.

³⁷² M. EPIS, *Ratio Fidei. I modelli della giustificazione della fede nella produzione manualistica cattolica della teologia fondamentale tedesca post-conciliare*, Glossa, Milano 1995, 113.

³⁷³ K. HEMMERLE, *Das problematische Verhältnis von Philosophie und Theologie, Theologische Perspektiven* in «Philosophisches Jahrbuch», 84 (1977), 229-241.

³⁷⁴ «La teologia è scienza della fede in quanto ha come presupposto e come oggetto la rivelazione di Dio in Gesù. Nel cercare la sua comprensione - l'*intellectus* che cresce dall'interno -, la fede cerca anche il comprendere che l'uomo porta con sé dentro il credere. Lo cerca perché si incarna in esso. La rivelazione recupera la domanda che l'uomo è perché gli si propone come risposta; e la domanda viene posta in luce assieme alla risposta. La fede è quell'uscita radicale da noi stessi che porta con sé noi stessi. La teologia non comincia da presupposizioni esterne alla fede; ma nella fede confluiscie una pre-istoria che permane come orizzonte della sua comprensione». A. BERTULETTI - M. EPIS, *La teologia nel segno dell'ermeneutica*, in G. ANGELINI - S. MACCHI (ed.), *La teologia del Novecento*, Glossa, Milano 2008, 593-594.

Forse proprio nella relazione di interscambio tra la filosofia e la teologia è insita, ancora oggi, una *chance* per recuperare nuovamente l'ontologia – il che sarebbe di estrema importanza tanto per la teologia che per la filosofia³⁷⁵.

Se si vuole impostare seriamente la questione dell'ontologia non è possibile uscire da questo circolo. Il problema è l'equilibrio tra i due momenti. Per il nostro autore il Vangelo causa un rivolgimento totale nell'esistenza del credente e anche il pensiero conosce una sua conversione di fronte alla rivelazione. Dunque il punto di partenza della riflessione per il teologo e per il filosofo non può essere il medesimo. Anche qualora il teologo muova da un'indagine filosofica e fenomenologica, il suo punto di partenza obbligato è teologico, e precisamente la sua adesione alla rivelazione. Questo non esclude il momento filosofico-fenomenologico, ma certamente lo qualifica e lo orienta³⁷⁶. Il progetto di Hemmerle consiste dunque nella proposta di recupero di un'ontologia che risulti dal dialogo tra la teologia (intesa come pensiero della Rivelazione) e filosofia, dove il primato in questo caso è dettato dalla teologia, ma il punto di partenza è fenomenologico, lasciando che i due momenti si illuminino reciprocamente³⁷⁷.

3. Il momento fenomenologico come preludio alla teologia: l'antropologia di K. Hemmerle

Ci occupiamo ora della indagine fenomenologica sull'uomo, cui Hemmerle assegna il ruolo di una preparazione al momento teologico orientativo del discorso. In un primo passaggio cercheremo di definire la dinamica del gioco innescata dall'interesse; ci soffermeremo poi sui giochi fondamentali (cioè l'interesse stesso, l'esistenza e il linguaggio); infine analizzeremo le forme principali dell'agire umano (cioè l'interpretare e il

³⁷⁵ *OT*, 29.

³⁷⁶ K. HEMMERLE, *Glauben an Gott*, in AA. VV., *Die Botschaft von Gott, Orientierungen für die Praxis*, Herder, Freiburg 1974, 20-44.

³⁷⁷ A onor del vero bisogna riconoscere che, nel testo *OT*, l'autore percorre anche il sentiero inverso, cioè dalla rivelazione trinitaria cerca di formulare una ontologia filosofica. Tuttavia ci pare che l'esito non muti e soprattutto nei primi capitoli del testo Hemmerle formula il principio che abbiamo appena definito del rapporto tra teologia e filosofia. Noi scegliamo di seguire il percorso delineato in *PT* in quanto più esplicito come contributo teologico-fondamentale. Ribadiamo però che il primato del polo teologico non varia, pur variando il punto di partenza dell'indagine.

dar forma). Sempre in questa sezione dedicheremo un passaggio finale nel mettere in luce come, sullo sfondo della riflessione di Hemmerle, ci sia la dottrina scolastica dei trascendentali rivisitata in chiave fenomenologica.

3.1 La dinamica del gioco

Il nucleo centrale della fenomenologia di Hemmerle è l'idea di gioco. Tale realtà ha interessato gli studi di molti autori³⁷⁸, e in particolare ha attratto l'interesse di diversi pensatori che si collocano dentro la corrente fenomenologica poiché vedono nel momento ludico un simbolo potente per esprimere una realtà che non manca di regole, ma non può realizzarsi se non nell'atto della sua effettuazione. Così Heidegger, soprattutto dopo la *Kehre*, si occupa del gioco, e in un uno dei suoi ultimi saggi parla del rapporto tra il *Dasein* e l'essere secondo l'immagine del fanciullo che gioca³⁷⁹, denotandone l'imprevedibilità e la gratuità. Lévinas si è occupato del gioco come modo di pensare al soggetto in alternativa all'ontologizzazione totalizzante³⁸⁰. Una consistente sezione di *Verità e Metodo* di Gadamer è dedicata all'analisi delle dinamiche ludiche, in quanto azioni simboliche con cui ci si rappresenta immaginativamente il senso del mondo e della vita³⁸¹. Da ultimo ricordiamo anche la riflessione di P. Ricoeur che accenna al tema

³⁷⁸ La riflessione attorno al tema del gioco ha una lunga tradizione sia teologica che filosofica. Essa inizia già nei dialoghi di Platone, in cui non mancano ironie e linguaggi allusivi. «Come interpretare questa struttura paradossale del gioco di cui Platone mostra ampia consapevolezza? Forse l'ambiguità del gioco potrebbe radicarsi nel suo essere traccia della serena serietà della trascendenza del Bene originario: se nell'esperienza ludica l'Altro si dice, essa riverbera l'ambiguità insita in ogni rivelazione di ciò che è al di là dell'essere». F. GIACCHETTA, *Gioco e trascendenza, dal gioco alla relazione teologica*, Cittadella, Assisi 2005, 64. L'idea che il gioco sia un insieme di dinamiche e di regole che si comprendono dall'interno ha in Wittgenstein uno dei grandi teorici (cfr. GIACCHETTA, 81-112). In tempi più recenti va ricordata la riflessione molto approfondita sul tema del gioco di J. HUIZINGA, *Homo ludens*, Einaudi, Torino 1973. Questi cerca di applicare il tema del gioco a tutti gli ambiti del vivere umano e definisce il gioco come il fondamento della cultura, intendendolo come il continuo lavoro dell'uomo che sta nelle regole e assieme le forza. Non possiamo dimenticare il testo J. MOLTMANN, *Sul gioco*, Queriniana, Brescia 1971: qui l'applicazione teologica è immediata e l'autore reinterpreta alla luce del gioco e della sua portata coinvolgente ed estetica il messaggio cristiano. Da pag. 53 leggiamo: «L'esito della storia di Cristo è quindi di nuovo pieno della gioia nel beneplacito di Dio e del gioco degli uomini liberati». Rosenzweig, nella *Stella della Redenzione*, fa spesso riferimento alla semantica del gioco per esemplificare l'evento dialogico, ma non dedica una sezione o uno studio particolare al tema. È difficile stabilire con certezza quale sia il riferimento immediato di Hemmerle, vale la pena tuttavia tenere presente questa ricca tradizione in cui egli si inserisce utilizzando la semantica del gioco.

³⁷⁹ M. HEIDEGGER, *Saggi e discorsi*, Mursia, Milano 1976, 192-193.

³⁸⁰ E. LÉVINAS, *Dall'esistenza all'esistente*, Marietti, Casale Monferrato 1986, 31-33.

³⁸¹ H.G. GADAMER, *Verità e metodo*, Bompiani, Milano 1987, 146.

del gioco articolando la questione della metafora, definita «linguaggio in festa»³⁸².

Hemmerle si inserisce dunque in una feconda linea di pensiero con una sua originalità e con delle preziose intuizioni. L'interesse (3.1.1) è l'innescò di una dinamica ludica (3.1.2) che ha rilevanza ontologica.

3.1.1 *La dinamica dell'interesse come motore dell'esistenza*

Per quanto l'uomo possa autodeterminarsi, non è all'origine di un tale potere: lo può solo attuare. Di fatto l'uomo si trova ad agire: dentro questa situazione si decide, ma d'altra parte non può chiamarsi fuori da essa. La fenomenologia può impostare la questione circa la formalità di un tale essere-collocato-nell'azione.

Hemmerle rintraccia nell'interesse l'innescò dell'umano agire:

C'è un interesse dietro ad ogni cosa che facciamo, dietro a ogni movimento e persino dietro ad ogni respiro. Se per noi non fosse sempre in gioco qualcosa di vitale, sia che questo avvenga in modo consapevole o in modo immediato, andrebbe a fondo ogni nostra attività e la nostra stessa esistenza sarebbe costretta al naufragio³⁸³.

L'interesse è la dinamica attraverso la quale l'uomo esce da sé e si relaziona con la realtà, stabilendo con essa un legame. Solo in forza di una relazione che si stabilisce tra me e l'oggetto focalizzato, tale oggetto acquista di significato e con lui il mondo a lui correlato. L'oggetto desiderato diviene infatti come un ponte per collocarmi nella realtà di cui io e lui facciamo parte. È un'astrazione concettuale parlare di un oggetto: in realtà esso non esiste se non nella dinamica "dell'io e lui in relazione con la realtà". L'interesse mi mette in relazione con un oggetto, ma proprio questa relazione bipolare, nel suo realizzarsi, colloca me e l'oggetto nel molteplice del reale di cui siamo parte³⁸⁴.

La relazione con l'oggetto che mi interessa non è di semplice rappresentazione: quando direziono la mia attenzione su un oggetto si crea un rapporto dinamico di affezione reciproca. Io mi scopro attratto e avvinto dall'oggetto, e assieme rivesto una parte attiva in cui gioco la mia attenzione

³⁸² P. RICOEUR, *Il conflitto delle interpretazioni*, Jaca Book, Milano 1972, 109.

³⁸³ *PT*, 15.

³⁸⁴ «Nel campo di interesse entrano sempre in gioco due centri focali: la cosa che mi interessa e io che mi interesso. Questi centri focali diventano poli, sorgenti attive di un evento carico di tensione». *PT*, 17.

e concedo nella libertà il mio assenso. Attività e passività sono due esperienze che si danno simultaneamente dentro il mio interessarmi a qualcosa.

L'interesse si sviluppa su diversi gradi, e può arrivare a totalizzare l'attenzione del soggetto. L'uomo crea un mondo attorno all'interesse e ciò che per un'altra persona può avere un carattere insignificante, può invece essere qualcosa di totalizzante per un altro soggetto. Se consideriamo come esempio la relazione tra un uomo e una donna, essa ha un carattere totalizzante e i due soggetti in gioco possono giungere a investire tutto di se stessi in questa relazione, che ha senso solo nel gioco delle loro reciproche libertà. Ma ciò che vale per un interesse così esistenzialmente denso può valere anche, con le debite proporzioni, per altri tipi di interesse. Poniamo ad esempio che un soggetto abbia un interesse sportivo: si genera una relazionalità e un modo di organizzare il tempo attorno a questa attività, esprimendo così una realtà che diventa peculiare e caratteristica della persona in questione.

Può nascere allora il dubbio che l'interesse divida gli uomini, in quanto generatore di mondi di interesse tra di loro non comunicabili. Se infatti il mio modo di relazionarmi con ciò che mi circonda è la modalità dell'interesse, questa "ordina" il mio mondo e il mio mondo di interessi non è necessariamente condiviso da un altro. L'interesse allora risulterebbe essere una dinamica dannosa per la vita degli uomini in società. In realtà il provare interesse è una dinamica che tende a dilatarsi e a coinvolgere: l'interesse ha un carattere testimoniale e inclusivo. Le cose in sé non hanno normalmente il potere di interessare, ma la dinamica si innesca perché incontro una persona che prova interesse e sono invitato anch'io a entrare nel suo mondo:

Il carattere esplosivo dei singoli interessi e dei loro mondi che sembra bloccare gli accessi laterali ad altri interessi e mondi, in realtà spalanca un accesso più profondo: nel singolo interesse viene in luce l'interesse in generale, l'interesse come motore dell'esistenza³⁸⁵.

La dinamica dell'interesse è ciò che rende possibile l'esistenza concreta e reale. L'uomo che vive non può non affrontare la propria esistenza interessandosi di essa.

³⁸⁵ *PT*, 19-20.

3.1.2 *La dinamica che si sprigiona dall'interesse come gioco*

Per quanto un soggetto sia in grado di esibire ragioni del proprio interesse, si rende conto che la giustificazione immediata è in realtà una tautologia: questa cosa mi interessa perché mi interessa. L'interesse ha una sua dinamica che mi coinvolge: posso raccontare la storia di come tale coinvolgimento sia accaduto, ma nel raccontarla emerge che la ragione del mio assenso sta nella cosa stessa e in ciò che essa è stata in grado di sprigionare. Se torniamo all'interesse tra un uomo e una donna, i due possono raccontare le circostanze in cui si sono conosciuti, ma nell'atto del raccontare si accorgeranno che le ragioni del proprio interesse sfuggono all'evidenza della causalità efficiente o empiricamente riproducibile. L'amore di quell'uomo per quella donna ha una sua dinamica che non è replicabile semplicemente rintracciandone le cause e ricreandole artificialmente.

Come definire questo campo di forze che si sprigiona dalla dinamica dell'interesse e che ha un'evidenza tutta sua, accessibile solo dall'interno? Hemmerle definisce appunto gioco quanto l'interesse è in grado di sprigionare.

Sia che io giochi con un'altra persona o che giochi soltanto con me stesso, si verifica sempre una reciproca interazione. Sono senz'altro io il protagonista del gioco, ma il risultato del gioco mi sorprende, mi colloca in nuova situazione alla quale reagisco. Nel gioco ricevo un nuovo me stesso, e ciò che si gioca si fa nuovo a sua volta nel gioco³⁸⁶.

L'immagine del gioco si presta bene per dire la dinamica di libertà che si crea nell'interesse che si volge verso qualcuno: il gioco non è un agire privo di regole o di senso, ma quello che accade eccede il rispetto delle regole o l'esecuzione di una procedura ed è frutto di una libertà creativa che si compromette: «il gioco diventa il contrario della prestazione»³⁸⁷, in quanto il risultato ha il carattere del dono e non del dovuto. Nel gioco c'è un di più che accade e che non può essere previsto dalle premesse: «l'unità e l'ordine dominano nella modalità della sorpresa; nel gioco mi impegno totalmente, ma ciò che è veramente decisivo è il dono»³⁸⁸.

³⁸⁶ OT, 57.

³⁸⁷ PT, 21.

³⁸⁸ PT, 21.

Quando un soggetto entra nell'esperienza ludica, egli inevitabilmente rimette in discussione se stesso e non sa in anticipo chi sarà a giochi accaduti. Parlare del gioco come dispositivo base di una antropologia suppone un'idea dinamica di libertà che si definisce solo nel concreto effettuarsi. L'uomo "è" in quanto diviene se stesso nel gioco, e quindi il suo esserci ha una precisa qualità storica. E solo nel gioco con l'uomo le cose divengono essere. Notiamo ancora questa correlazione insuperabile tra essere e divenire che, proprio grazie alla categoria di gioco, possono non essere pensate in opposizione.

Risulta essere allora logica conseguenza di quanto abbiamo appena detto il fatto che tutto è un gioco. Se l'interesse è il motore fondamentale dell'esistenza, e dall'interesse si sprigiona una dinamica relazionale che definiamo gioco, allora è chiaro che tutto l'esistere può essere interpretato e letto sotto la cifra del gioco. Ciò che non mi interessa è come se per me di fatto non esistesse, ma ciò che mi interessa entra in gioco con me, e allora tutta la mia realtà è un gioco innescato dalla dinamica dell'interesse. Ed è un gioco non solitario: il mio giocare entra in relazione con il giocare degli altri, e le relazioni stesse che costruiamo insieme, nella misura in cui sono fondate sull'interesse, acquistano i tratti del gioco: «Il gioco nella sua totalità è molto più di un semplice gioco: esso ha una dinamica interna che viene a coinvolgere me e la mia esistenza richiedendo questa come pegno»³⁸⁹.

3.2 I giochi fondamentali

Se è vero che tutto è un gioco, è anche vero che nella sua esistenza l'uomo non percepisce tutti i giochi sullo stesso livello. Se, ad esempio, sono appassionato di sport, il gioco che si crea attorno a questo mio interesse ha un valore qualitativo differente rispetto al gioco relazionale che può generarsi attorno alla fede religiosa.

Esistono tre tipi di giochi particolarmente importanti, in quanto rendono possibili tutti gli altri. Il primo lo abbiamo già visto ed è l'interesse quale forza che rende possibile ogni altro gioco, per quanto non sfugga essa stessa

³⁸⁹ *PT*, 25.

alla dinamica del gioco. Esistono altri due giochi che si presentano come condizione di possibilità di tutti gli altri. Uno è l'esistenza: tutto è possibile in quanto l'uomo viene ad essere. L'altro è il linguaggio, che non garantisce solo la possibilità di esprimersi, ma anche di pensare e raccontare il reale. Dunque interesse, esistenza e linguaggio possono essere considerati i giochi fondamentali³⁹⁰.

3.2.1 *L'interesse*

«Il punto di partenza è l'interesse; non potrebbe essere diversamente, perché l'interesse è preludio e *ouverture* con cui comincia il gioco»³⁹¹. Abbiamo già parlato dell'interesse come ciò che mette in moto il dispositivo del gioco. Ora però vorremmo considerarlo come gioco in se stesso, e la domanda che ci guida potrebbe essere la seguente: dove ci conduce una fenomenologia dell'interesse?

Già parlavamo del carattere attivo e passivo dell'uomo nell'interesse: io mi interesso attivamente ad una cosa, che a sua volta mi si pone come datità da accettare passivamente.

Hemmerle mette in luce come l'interesse sia in prima battuta un *appetitus*, cioè una forza di tensione che muove la nostra vita. L'uomo che realizza qualcosa in base al suo interesse si rende conto che è decisivo ciò che lo interpella: se non assento a nessun appetito, se non permetto a nulla di interpellarmi, se non voglio nulla, allora non succede nulla nella mia vita. Quando invece una cosa inizia a catturare la mia attenzione e a suscitare il mio *appetitus* allora stiamo assistendo all'innescarsi del gioco dell'interesse. La cosa non richiede a me immediatamente una speculazione intellettuale, ma prima di tutto mi cattura, mi interpella e mi domanda: «Cosa sono per te?».

E assieme, attraverso di me, la cosa esce dal suo anonimato: per certi aspetti smette di essere cosa e diventa un bene. Prima di essere interessante in me la cosa non esisteva per me, ora invece diviene qualcosa che per me è

³⁹⁰ «[...] L'interesse è il motore dell'esistenza. [...] L'interesse genera sempre un gioco (Spiel), nel quale entrano l'io, ciò che viene giocato, il noi delle relazioni, l'imprevedibile. L'interesse è quell'accadere che apre il gioco, il quale permane solo se implica la mia esistenza (*Dasein*), mi porta a mostrarmi e mi fa giungere al linguaggio». M. EPIS, *Ratio Fidei*, 107.

³⁹¹ *PT*, 28.

bene, e quindi il mio interesse costituisce l'oggetto desiderato in realtà buona. Attraverso l'interesse si stabilisce tra il soggetto e la cosa una reciprocità.

Quanto più la cosa che mi interessa si fa strada, viene verso di me mentre io esco da me per andarle incontro, tanto più l'andare e il venire incontro trovano la strada, scoprono di essere predisposti l'uno all'altro, di essere già strutturati in questo senso. L'essere fatti l'uno per l'altro da sempre, certo non è qualcosa che è presente al di là dell'interesse, ma si rivela piuttosto nell'evento stesso dell'interesse come la sua dimensione profonda, portante³⁹².

Tra il soggetto e l'oggetto di interesse si istituisce la dinamica del gioco, in quanto possiamo dire che le due realtà diventano bene l'uno per l'altro. Tuttavia questa idea di bene è esente da ogni oggettivismo: io riconosco come bene un oggetto solo assentendo al suo appello nella mia libertà. Stando all'esempio della relazione tra un uomo e una donna, è l'interesse che porta un uomo a decidere di compromettere la propria libertà nella relazione con quella donna e in questa esposizione viene alla luce il potenziale di bene che è disponibile in quest'ultima, e viceversa. Ma, fuori dal gioco di due libertà che si sono concesse assentendo all'*appetitus* dell'interesse, quella donna e quell'uomo sarebbero due individui che non costituiscono un bene l'uno per l'altro. C'è un legame molto stretto tra la libertà e il bene: il bene è costituito dalla libertà (non esiste niente che non sia per me bene al di fuori della mediazione della mia libertà che ad esso si rivolge), ma contestualmente l'oggetto riconosciuto come bene si presenta alla mia libertà come fine e compimento (di fronte al bene essa si riconosce appagata). Se è vero che il bene innesca l'*appetitus*, è anche vero che l'*appetitus* rende una realtà bene nell'atto del riconoscimento: c'è una circolarità insuperabile tra i due momenti.

Il luogo in cui si attua la libertà nella dinamica dell'interesse è l'agire umano: l'interesse innesca un'azione, ha un risvolto pratico, e in esso si manifesta la libertà. Quando un uomo agisce corrispondendo all'appello proveniente dal movimento innescato dall'interesse, ritiene che quanto compie abbia un senso. Ma questa è un'affermazione estremamente complessa: cosa significa che un'azione ha un senso? Da dove proviene

³⁹² *PT*, 30.

questo senso? È frutto dell'esecuzione di una norma eteronoma oppure c'è un principio autonomo che presiede al senso?

Scopriamo comunque un paradosso: «Quando sono io che determino, quando sono io che voglio, non agisco in questo modo piuttosto che in un altro in base al mio umore o capriccio, ma nell'agire sto affermando che si tratta di un dovere»³⁹³. Agire significa sempre porsi orientati verso un bene. In tale affermazione non è in gioco la qualità morale del bene in questione, ma il principio: anche chi agisce in senso distruttivo lo fa perché ritiene questo un bene. Possono darsi diverse spiegazioni circa l'origine del bene, tuttavia al livello del nostro discorso interessa notare che esso si presenta alla libertà nella forma di un appello. Il bene che ha suscitato l'interesse prende i contorni di un imperativo di fronte alla libertà che deve agire: «Deve essere così».

Sono tre i parametri che si impongono alla libertà nel suo attuarsi in ordine al bene: il bene singolo (devo fare ora qualcosa che mi sembri bene), il bene in rapporto al tutto (voglio fare qualcosa di bene in rapporto alla complessità della mia vita) e il bene orientato al Sommo Bene (mi accorgo che nel mio agire non si esaurisce il bene, ma in esso si esprime una pienezza che posso solo sperare).

Il problema della libertà così posto di fronte al bene ci impedisce di pensarla secondo alcune possibili riduzioni. La libertà non è riducibile ad un puro e vuoto meccanicismo determinista: il ruolo della libertà di fronte al bene è effettivo, esso la precede, ma non può essere riconosciuto se non da una libertà che gli si apre e lo accoglie. Proprio questo bene che precede la libertà dimostra come essa non è semplice arbitrio, ma la sua figura fondamentale è quella di una responsabilità che si determina: «La libertà si iscrive in una fondamentale dinamica di obbedienza»³⁹⁴. Certo, questa determinazione non significa che il bene plasmi la libertà in modo automatico; tuttavia esso genera una relazionalità con la libertà che si configura come gioco (dunque con un esito mai definibile a priori), ma si tratta di un gioco a cui la libertà non può sottrarsi (il sottrarsi è già un aver acconsentito al gioco stesso).

³⁹³ *PT*, 33.

³⁹⁴ A. BERTULETTI - M. EPIS, *La teologia nel segno dell'ermeneutica*, 595.

3.2.2 *L'esistenza*

L'interesse è il primo dei giochi in quanto è il motore della vita. Ma quale è la posta in gioco dell'interesse? Cosa esso è in grado di muovere? Sinteticamente possiamo rispondere: "tutto". L'interesse coinvolge tutta l'esistenza, la tocca, la plasma, la rende possibile.

Il punto di partenza per un'analisi dell'esistenza è l'esperienza fondamentale dell'uomo che può dire: «Io sono».

La scoperta della mia esistenza non è un fatto che sorga da una speculazione e non è nemmeno un'esperienza puntuale: io mi accorgo di esserci in quanto continuamente metto in atto il mio essere. L'autoesperienza dell'esistenza è un atto, dove con questo termine intendiamo una realtà evenemenziale. Nel prendere atto della mia esistenza vengo a sapere che essa non è altro dal mio esserci quotidiano e che questo sta all'origine della presenza di me a me stesso.

Se è vero che mi accorgo di essere proprio nel mio fare e nelle mie attività, mi accorgo anche che la mia esistenza mi precede e che nel mio agire la posso solo ricevere, ma non produrre. Nell'atto di agire, vedo che la mia esistenza si attua proprio grazie alla mia attività, tuttavia devo riconoscere che nessuna delle mie azioni ha il potere di produrre quello che sono: l'esistenza è un qualcosa che precede assolutamente la mia volontà, e che anzi rende possibile quest'ultima ma solo in quanto ricevuta. «Nel dar forma e attuare, io sono comunque un dato di fatto per me stesso»³⁹⁵. La mia esistenza mi si presenta nella forma del compito: «Io ci sono e devo essere, non ho altra scelta»³⁹⁶.

Non solo il mio passato mi sfugge (in quanto non sono io il titolare della mia origine): anche il mio futuro mi si sottrae. La mia esistenza corre verso un futuro che, nonostante ogni possibile pianificazione, ha sempre i tratti dell'imprevedibile. Il domani mi giudica, perché mi impone di essere qualcosa, e anche la decisione di abdicare dalla vita non può sottrarsi al giudizio del domani che mi obbliga a scegliere chi voglio essere.

L'esperienza di esistere comporta un ultimo tratto essenziale: mi rendo conto di una non esclusività dell'esistenza. Io ci sono, ma nella forma

³⁹⁵ *PT*, 41.

³⁹⁶ *PT*, 42.

dell'«anch'io ci sono», nel senso che trovo di fronte a me altri soggetti che, come me, esistono³⁹⁷. Nell'atto di esperire la mia esistenza vengo a sapere che essa non si trova in una condizione di isolamento o di unicità, ma di contemporaneità con altri esistenti. Questo appella alla mia responsabilità nella necessità che io riconosca l'altro in quanto esistente come me: «Che lo voglia o meno, il fatto che sono e che sono così come sono, imprime la sua impronta sull'altro e sul tutto. Io sono disponibilità e dono per me, ma anche per gli altri»³⁹⁸. Che io lo voglia o no, determino gli altri e gli altri, che lo vogliano o no, mi determinano.

Quanto abbiamo messo in luce può essere riunito in quattro formule che sono sottese all'affermazione «Io sono»: «Io sono a partire da me stesso», «io sono già», «io non sono ancora» e «anch'io sono»³⁹⁹. Ci accorgiamo come queste affermazioni sottendano una continua dinamica tra due forze: debolezza e forza. Da una parte il soggetto è “sopraffatto” dall'esistenza, la quale lo precede e si impone a lui inscrivendosi come una sua passività radicale. Ciascuno di noi “patisce” l'esistenza senza mai averla chiesta. Ma questa passività radicale è altresì la radicale possibilità dell'attività: l'esistenza che ricevo senza mai averla chiesta non si realizza se non nel mio concreto assentirvi e autodeterminarmi.

Io sono a partire da me. Questo potere è mio: ho il potere e la forza per cominciare e di cominciare ad essere di mia iniziativa come voglio io. Ma nel fatto di cominciare a scrivere nel foglio non ancora scritto del presente ciò che io voglio scrivere, scopro che questo foglio l'ho già firmato, perché non posso sottrarmi al fatto che sono colui che in ogni attimo deve attuare la propria esistenza in modo responsabile. Ecco il motivo: il mio essere sorgente originaria è qualcosa che mi è stato dato, l'essere me stesso significa riattuazione e accettazione della mia provenienza, del mio essere dato⁴⁰⁰.

3.2.3 *Il linguaggio*

Il linguaggio rientra tra i giochi fondamentali perché

«soltanto quando qualcosa giunge al linguaggio raggiunge la sua pienezza: soltanto quando una cosa viene alla luce è totalmente ciò che è. In questo

³⁹⁷ «Ma proprio in quanto posso dire “io” e sono donato a me in maniera insostituibile, assegnato a me, affidato a me stesso nella mia nascita e nella mia morte, anche il “tu” e il “noi” e il “Lui” – che è ciò che concede, assegna, è vicino e tuttavia nascosto – sono in gioco con me, nello stesso gioco indivisibile». *Partire dall'unità*, 62.

³⁹⁸ *PT*, 43.

³⁹⁹ M. EPIS, *Ratio Fidei*, 109.

⁴⁰⁰ *PT*, 43.

senso il linguaggio è incremento dell'essere, è il suo splendore e il suo compimento»⁴⁰¹.

Il linguaggio proviene dall'essere in quanto un discorso è autorizzato dall'essere che vuole esprimere, ma è vero anche il contrario, e cioè l'essere che non si esprime linguisticamente in qualche modo non è.

Un'analisi fenomenologica del linguaggio va oltre l'approccio puramente linguistico e cerca di analizzarlo non solo nella sua funzionalità, ma anche nelle sue implicazioni antropologiche e ontologiche. In base a una tale metodologia dobbiamo registrare tre sorgenti originarie del linguaggio: la cosa, l'io e il tu.

Prima di qualsiasi elemento c'è una realtà da chiarire: il linguaggio si presenta a noi come una realtà con l'intima pretesa di dire l'essere. Io non inizio a parlare, ma accolgo il linguaggio, lo faccio mio e lascio che esso si esprima anche in me. Prima che io esprima qualcosa attraverso il linguaggio, c'è un momento passivo in cui il linguaggio si dice in me.

Inoltre esso dice l'evidenza del tu. Il linguaggio che si è detto in me diventa poi potenziale di espressione per me. Ma nell'esercitare la mia creatività comunicativa non posso prescindere dal destinatario della mia comunicazione. Nella mia libertà che comunica qualcosa è già iscritto il destinatario della comunicazione stessa, il quale senza dire nulla ma come semplice presenza, diventa regola e condizione del mio comunicare. Dunque il "tu" non è un semplice ricevente passivo della comunicazione: la sua presenza ha un ruolo attivo nell'ordinare la mia comunicazione affinché sia espressiva.

Dicevamo anche che il gioco ha una portata relazionale, e che, anzi, esso consiste in uno scambio relazionale molto ricco e dinamico tra i poli che lo costituiscono, di modo tale che essi non possono che definirsi entro una rete relazionale. Anche per il gioco del linguaggio l'io, il tu e la cosa istituiscono tra di loro una serie di relazioni molto strette, e in esse i tre poli delineano la loro identità.

«Quando parlo, io esco fuori da me, la cosa esce fuori da sé, e i partner che ascoltano e comunicano escono fuori da sé. E in questo modo sorge uno

⁴⁰¹ A. BERTULETTI - M. EPIS, *La teologia nel segno dell'ermeneutica*, 595.

spazio dentro all'evento del linguaggio. È uno spazio a tre dimensioni: l'esterno, l'interno, l'interrelazione»⁴⁰².

Il concetto scolastico di *adaequatio ad rem* rende bene questa idea di gioco in cui le tre identità si ridefiniscono⁴⁰³. Il parlante, nel dire la cosa, cerca la forma linguistica che meglio la rappresenti e la adegui, ma nel fare questo sta dicendo anche la propria identità e le parole che dice sono anche frutto del sentire se stesso in relazione con l'oggetto del discorso⁴⁰⁴. E anche l'identità dell'ascoltatore entra in gioco in quanto il parlante necessariamente lascia emergere l'immagine che ha del suo interlocutore. Esempio lampante di quest'ultimo caso è il figlio che, dopo aver ascoltato il genitore, gli risponde: «Non sono più un bambino». È evidente come l'interlocutore abbia dovuto confrontarsi con un'identità di sé che gli è stata restituita ma che non è stata percepita come propria.

Il gioco eccede le sue premesse e porta a risultati imprevedibili. Così quel gioco particolare e fondamentale che è il linguaggio. C'è un'eccedenza del linguaggio che va oltre l'*adaequatio*: identità dei tre poli in gioco non viene solo espressa nell'atto comunicativo, ma viene anche modificata e plasmata. Hemmerle parla di un'eccedenza che lascia aperto anche il mistero del linguaggio: in ogni gioco c'è un "di più" che sfugge e si attesta nella coscienza come mistero⁴⁰⁵. Il linguaggio poetico è un esempio eccellente del potere evocativo del linguaggio stesso.

In queste riflessioni sentiamo l'eco delle riflessioni di Welte sulla testimonianza, e in effetti anche Hemmerle ritiene che il linguaggio che si esprime nella sua forma più propria può essere definito testimonianza: nel comunicare su qualcosa io comunico me stesso e la cosa che in me si è attestata, tenendo presente l'altro che mi si impone come regola e fine.

Il linguaggio diventa sempre più il piano in cui è in gioco la mia identità personale, il mio essere me stesso. Il mio stesso essere diventa strumento, vocabolario e possibilità di espressione. Se parlo con tutto il mio essere e con il mio essere prendo posizione a favore di qualcosa e la mia parola diventa, per così dire, la pelle nella quale io stesso mi rendo percepibile

⁴⁰² *PT*, 55.

⁴⁰³ «Quando dico "fiore", "fiore" è una parola mia, è una parola in cui dico me stesso, ma è anche parola del fiore, in cui il fiore dice se stesso, ed è parola nostra in cui la nostra lingua e la comunità si esprimono». *PT*, 60.

⁴⁰⁴ «La mia parola è sempre qualcosa che esprime me, è una mia forma». *PT*, 60.

⁴⁰⁵ «Il linguaggio vive di una dimensione costitutiva, che però è paradossale. Il linguaggio vuole dire l'Indicibile, l'eccedenza dell'essere rispetto al linguaggio, vuole guadagnare il mistero ed esprimerlo». *PT*, 56.

come realtà viva, il linguaggio diventa testimonianza. Nella testimonianza il carattere creativo del linguaggio raggiunge il punto più alto⁴⁰⁶.

3.2.4 *Considerazioni sull'analisi dei giochi fondamentali*

Avevamo definito in partenza la struttura formale del gioco, ovvero una dinamica relazionale di libertà in grado di esprimere un'evidenza propria, e abbiamo rintracciato questa dinamica nei tre giochi fondamentali, di interesse, esistenza e linguaggio. L'analisi svolta ci conferma nel sostenere che tutta la realtà vive della dinamica del gioco e i giochi fondamentali in particolare descrivono ciò che accade in ogni gioco, perché in ogni gioco sono presenti. Ne abbiamo un riscontro ulteriore se accostiamo i giochi fondamentali agli assi temporali dominanti, ovvero il passato, il presente e il futuro. L'interesse mette in luce come il tempo si misuri dall'interno. Se sto facendo un'attività che mi piace, il tempo sembra passare velocissimo, mentre al contrario il tempo sembra fermarsi quando mi trovo a vivere un'esperienza sgradevole. C'è dunque uno strettissimo legame tra il tempo e i giochi:

- *Nell'interesse il futuro è la realtà portante.* L'interesse orienta il tempo verso la finalità. Il passato prende forma come ciò che anelava a un futuro che nel presente viene progettato.
- *Nell'esistenza il passato è la realtà portante.* L'esistenza attesta una provenienza, dice un esserci che proviene necessariamente da un passato custodito nella memoria.
- *Nel linguaggio la realtà portante è il presente.* Il linguaggio vive di simultaneità ed è valido per il presente: la parola pronunciata o scritta ha un momento in cui è stata prodotta, e le circostanze del momento la rendono accessibile e interpretabile.

Dunque la totalità del tempo nelle sue direzioni fondamentali mette in luce la pertinenza della dinamica del gioco che la sorregge.

La dimensione del gioco che esprime l'esistenza potrebbe essere efficacemente riassunta nella seguente espressione: «La sua verità e la sua realtà peculiare si chiamano “darsi”»⁴⁰⁷. La realtà riceve la propria dinamica che la mantiene viva grazie all'esposizione continua dei suoi componenti gli

⁴⁰⁶ *PT*, 63.

⁴⁰⁷ *PT*, 70.

uni verso gli altri⁴⁰⁸. Il gioco riesce qualora io sia disposto a espormi all'altro e l'altro si esponga a me. In questa reciprocità viene in luce una realtà segnata dalla logica del consegnarsi⁴⁰⁹. È chiaro che nessuna regola garantisce circa la buona riuscita e il successo di un gioco: siamo qui nel regime della libertà che non è mai programma, ma ha sempre i tratti del sorprendente. «Non si può mai fissare il buon esito come se fosse un nostro possesso solido e sicuro, perché il gioco va sempre avanti. E solo nell'andare avanti del gioco vanno avanti anche la sorpresa, lo splendore, la grazia»⁴¹⁰.

Dall'interesse alla dinamica del gioco, dalla dinamica del gioco ai giochi fondamentali e dai giochi fondamentali all'idea che tutto è un gioco: potrebbe essere un riassunto efficace dei passi che abbiamo compiuto fin'ora. Ma esiste un limite del gioco, esiste un senso, una figura complessiva? Hemmerle introduce il tema della drammatica del gioco, che altro non è se non la drammatica dell'esistenza in genere. Il gioco è innescato dalla dinamica dell'interesse e si attua in una esistenza che prima di tutto si attesta come un compito («Accetta che esisti»). Ma esiste una pienezza che si può sperare? Oppure la libertà che cerca la propria attuazione nell'interesse è destinata a passare da un gioco ad un altro? «Il suo tempo resterebbe sospeso tra tempo di salvezza e di non salvezza, il suo futuro resterebbe utopico, il suo tempo sarebbe tempo della rassegnazione»⁴¹¹. La dimensione temporale, che “fa i giochi” e assieme “è fatta dai giochi”, sembra andare inesorabilmente verso la morte, che si configura come la negazione della possibilità di una pienezza possibile dentro i meccanismi del gioco. Il gioco allora, pur nella sua dimensione di dono e di grazia, sembra configurarsi come domanda, come appello a una pienezza a cui esso anela, che è in grado di far pregustare nell'eccedenza e

⁴⁰⁸ «Dar-si: non si tratta di un elemento accessorio rispetto ai fenomeni sin qui considerati. Senza im-pegno, senza deposito di un pegno non v'è gioco, senza comunicazione-di-sé non v'è discorso, senza cedere non v'è procedere». *OT*, 59.

⁴⁰⁹ E. IEZZONI, *Ontologia trinitaria: dal mistero della rivelazione una sfida per la filosofia contemporanea*, in «Nuova umanità», 19 (2007), 187-225, qui 191.

⁴¹⁰ *PT*, 71.

⁴¹¹ *PT*, 73.

nella sorpresa tipica di ogni gioco, ma che non è mai in grado di raggiungere⁴¹².

3.3 *Le direzioni fondamentali dell'agire umano*

Il gioco potrebbe essere definito la struttura formale dell'esistenza umana, sulla base di una fenomenologia dei giochi che muove dall'esperienza e da una sua attenta analisi. L'analisi del gioco presenta tuttavia una certa formalità, in quanto rimangono da definire le modalità concrete in cui l'uomo vive la dimensione ludica: come si realizza l'interesse? Con quali azioni l'uomo va verso la cosa? Quali ragioni lo spingono a comunicare? E cosa si comunica? Per completare la descrizione fenomenologia puntiamo ora l'attenzione sull'agire dell'uomo nella sua quotidianità.

Nell'ordinarietà dell'agire Hemmerle rintraccia due movimenti fondamentali: l'interpretare e il dar forma. L'indicazione di queste due dinamiche non è arbitraria, ma si fonda su un assioma:

Solo quando so che cosa comincio, sto davvero cominciando qualcosa. Posso conoscere una cosa solo quando comincio a farla. La controprova è che se davvero non sapessi cosa sto cominciando, non sarei io il soggetto che agisce; se proprio non so cosa devo cominciare, non comincio nulla⁴¹³.

Sapere e fare sono due realtà che si implicano vicendevolmente. «Il sapere necessario lo chiamiamo interpretare (*Interpretieren*), il fare necessario lo chiamiamo dare forma (*Gestalten*)»⁴¹⁴. L'interpretare e il dare forma sono realtà complesse: mentre io interpreto e do forma al mio mondo mi scopro interpretato e formato in quanto parte del mondo di un altro soggetto. Rintracciamo in tale struttura gli elementi del gioco: l'interpretare e il dare forma rientrano in ogni gioco come dinamiche fondamentali.

⁴¹² «Il tempo dei giochi fondamentali di cui è intessuto il nostro destino diventa domanda, richiesta di un darsi di cui non siamo capaci e che non possiamo anticipare con le nostre rappresentazioni e idee». *PT*, 74.

⁴¹³ *PT*, 98-99.

⁴¹⁴ A. BERTULETTI - M. EPIS, *La teologia nel segno dell'ermeneutica*, 596.

3.3.1 Interpretare

Abbiamo già definito l'interpretazione come "sapere necessario". Ma cosa significa? Perché chiamare il sapere "interpretazione"?

Si suppone un ruolo attivo del soggetto conoscente. Come Welte, anche Hemmerle invita ad andare oltre una concezione rappresentativa del processo di conoscenza. Quando un soggetto si dispone a conoscere qualcosa, egli non ha semplicemente il ruolo passivo di immagazzinare impressioni sensibili raccolte dai sensi. Già il disporsi a conoscere implica che si è innescato il procedimento dell'interesse, ovvero il soggetto conoscente ha intuito che nella cosa in questione c'è in gioco qualcosa che vale per lui. Il processo di conoscenza implica che il conoscente abbia un ruolo decisamente attivo in tutto. E l'uomo non può che indirizzare tutti i contenuti di ciò che conosce all'interno di un orientamento di senso, entro il quale avviene tutto il processo. «Nell'interpretazione prendo una cosa in quanto tale, e cioè la prendo sia per com'è in se stessa, sia in relazione a me. Solo se la faccio diventare qualcosa per me, essa può rivelarsi a me per come è in se stessa»⁴¹⁵. Dunque l'interpretazione potrebbe essere definita come l'attività attraverso la quale l'uomo si dispone a conoscere la realtà nella continua correlazione con il sé e nel tentativo di dischiuderne il senso in ordine alla propria identità.

Distinguiamo due livelli nei quali si può realizzare l'interpretazione. Supponiamo che un individuo stia compiendo un'attività tutto sommato semplice come quella dello spaccare la legna: essa richiede il dispiegamento di un insieme di conoscenze. Quest'uomo infatti sa che quel tronco non può entrare nel camino se è troppo grande, e allora va fatto a pezzi, e inoltre sa che un determinato oggetto serve per fare a pezzi il tronco, e sa che questa operazione non può essere fatta in determinate circostanze climatiche. Si realizza così una interpretazione che chiamiamo funzionale, in quanto consiste nel rintracciare dentro le cose una causa o un fine immediato e meccanico. Ma, stando al nostro esempio, l'uomo che deve spaccare la legna può pensare che attraverso questa attività dà il necessario alla sua famiglia, oppure può anche mettersi a pensare alla storia che lo ha condotto

⁴¹⁵ *PT*, 100.

a questo lavoro, o magari può pensare al futuro. In questo senso il pezzo di legno da spaccare è inquadrato ancora in un orizzonte di senso del soggetto in questione, ma l'interpretazione ha questa volta un carattere più complessivo e la definiamo interpretazione fondamentale. In essa l'uomo mette a fuoco non un aspetto parziale dell'esistenza, ma l'insieme nella sua complessità. Il movente della scienza è l'interesse ad approfondire i contesti di interrelazione funzionale mentre l'interpretazione fondamentale si esprime rigorosamente nella filosofia.

Come si arriva alla scienza come momento rigoroso dell'interpretazione funzionale? Nell'esempio dello spaccalegna ci siamo accorti di quanti livelli di conoscenza vengano attivati in un'attività così semplice: c'è un sapere legato alla produzione dello strumento, c'è una tecnica da conoscere, ci sono alcune nozioni di botanica che rientrano nel sapere per quali utilizzi destinare la legna, c'è un discorso economico. Tutti questi livelli rientrano in una interazione dinamica che porta ad una attività concreta come quella del rompere la legna. In questi complessi livelli di interazione il sapere scientifico interviene secondo due modalità: un restringimento e una universalizzazione. La scienza restringe, in quanto tende a isolare questioni e problemi. Ma assieme la scienza universalizza in quanto produce teorie che mostrano il funzionamento universale dell'area indagata, per quanto innaturalmente isolata. La scienza interpreta in modo funzionale un certo numero di dati, per poi essere in grado di formulare una teoria generale valida a prescindere dall'esperienza concreta. Il procedimento scientifico consiste nell'isolamento di un oggetto formale del proprio discorso, cercando di condurre osservazioni metodologicamente rigorose di modo che le conclusioni portino a formulazioni che abbiano una pretesa di universalità.

La scienza tuttavia non basta a se stessa: l'interpretazione funzionale rigorosa, se onesta, deve ammettere che non può esistere da sola. Gli scienziati possono proporre un sapere sensato solo se si interrogano sul loro agire scientifico, ma questa forma di interrogazione perde i contorni di un sapere funzionale e diventa sapere fondamentale. E il nome di una tale forma di sapere è la filosofia. La filosofia non si attiva quando in questione ci sono le modalità di funzionamento o delle previsioni circa una realtà, ma

essa nasce dalla domanda radicale: «Che cosa è?». Per questa ragione non è più possibile distinguere un oggetto formale e isolarlo dalla complessità che lo circonda⁴¹⁶. Un tale sapere, pur dovendo assumere i tratti del rigore e della serietà, ha i contorni di un pensiero avventuroso, radicale, sempre in fase di elaborazione e di ristrutturazione anche quando sembrano raggiunte delle conclusioni.

Alla filosofia è assegnato il compito di pensare la totalità e questo richiede di pensare l'unità, quell'unità che tutto abbraccia. Ma pensare l'unità richiede l'unità del pensiero, la consistenza, l'autoevidenza. Il pensiero deve essere responsabile di ogni suo passo davanti a se stesso. E pensare la totalità richiede un'apertura mai conclusa: non c'è alcun fenomeno davanti al quale la filosofia possa ritirarsi come se non la riguardasse. Non può rifiutare nessuno spunto senza averlo prima verificato e riguadagnato. Non può lasciar cadere nessun tipo di pensiero senza aver tentato di chiarirlo dal suo interno, senza aver contribuito ad attuarlo⁴¹⁷.

Per realizzare il compito fondamentale, Hemmerle parla di un “metodo minimale” della filosofia, nel senso che non esiste una metodologia approntabile a priori e universalmente valida: se è vero che nulla può essere escluso dall'indagine filosofica, è anche vero che quest'ultima deve rimanere aderente alla cosa indagata, la quale non è indifferente alla metodologia da adottarsi. Il “minimalismo” richiesto dalla natura del sapere fondamentale della filosofia non dispensa però dal rigore, che anzi è richiesto a maggior ragione: il pensatore deve impegnarsi a chiarire ogni passaggio del suo procedere.

Secondo Hemmerle, proprio per la sua natura fondamentale, la filosofia abbraccia a livello trascendentale ogni gioco entro sei confini.

- 1) La filosofia si configura come pensiero “ingenuo” e immediato, tentando di rimanere aderente alla *res*.
- 2) La filosofia deve riconoscere lo specifico della scienza e appoggiarsi sull'accuratezza delle sue ricerche se necessario.
- 3) La necessità di un forte legame tra la prassi e la teoria, pur riconoscendo che le due cose non possono essere conseguenza l'una dell'altra.

⁴¹⁶ «Le scienze si chiedono quale sia l'agente operativo o il prodotto finale di un determinato contesto di interrelazioni: esse comprendono cose ed eventi in base alla direzione delle domande che le riguardano. La filosofia invece si domanda: “Che cosa è quella cosa in quanto tale?”». *PT*, 117.

⁴¹⁷ *PT*, 118.

- 4) La realtà specifica della filosofia è l'indagine sull'essere secondo la domanda fondamentale: «Che cosa è questa cosa in se stessa?».
- 5) La filosofia non può rinunciare a pensare al sacro, per quanto esso non possa che essere visto come “scandalo”, come limite invalicabile.
- 6) La rivelazione rappresenta un confine per la filosofia, che non la può produrre.

3.3.2 *Dare forma*

Con il termine *Gestalten*, che traduciamo con “dare forma”, Hemmerle intende cogliere il minimo comune denominatore di tutto l'agire umano, infatti «in tutto ciò che facciamo diamo forma al nostro mondo»⁴¹⁸. Ma concretamente cosa è da intendersi per mondo? Su cosa l'uomo può agire? Ad una attenta analisi emergono tre aree di possibile azione dell'uomo che dà forma: un «tu» specifico (inteso come destinatario di una relazione singola e affettivamente densa), le cose (intese come alterità non personali) o più in generale la società (intesa come sistema istituzionalizzato complesso delle relazioni). Nel sistema dei giochi non è possibile separare troppo nettamente gli ambiti: è chiaro che se faccio una certa azione finanziaria l'area immediata del mio intervento è nell'ordine delle cose (il denaro), ma con degli influssi sulla società e in relazioni concrete con un tu.

È interessante notare che Hemmerle descrive l'agire dell'uomo proprio con questa espressione del dare forma: l'azione umana non lascia il mondo come l'ha trovato, ma nell'agire ne stabilisce la forma. Si recupera così il carattere etico del gioco, di cui abbiamo già detto: nell'usare di una risorsa, nell'attività professionale, o anche solo negli interessi e nel tempo libero il soggetto non sta solo usando del mondo, ma contribuisce a plasmarlo. Quando lavoro, sia che abbia a che fare con altri uomini concreti, con cose o con la società nel suo complesso, sto dicendo praticamente quale qualità concreta ha per me il mondo e gli sto dando forma in base a un necessario orizzonte di senso.

È allora impossibile istituire una separazione troppo netta tra l'interpretare e il dare forma: un momento di sapere fondamentale o funzionale senza un aggancio con la prassi risulta essere sterile e anonimo.

⁴¹⁸ *PT*, 122.

E assieme un agire pratico che non conosca una riflessione fondamentale e delle conoscenze funzionali risulterebbe ambiguo, al limite inutile o addirittura dannoso⁴¹⁹.

3.4 *La fenomenologia dei giochi come rilettura della dottrina scolastica dei trascendentali*

Tra i tre giochi fondamentali e il linguaggio della dottrina dei trascendentali notiamo degli evidenti parallelismi: il *bonum* è ordinato all'interesse, l'*ens* è ordinato all'esistenza e il *verum* è ordinato al linguaggio⁴²⁰. Tentiamo di andare oltre questa corrispondenza intuitiva per articolare la questione.

Nella riflessione Scolastica esistono due tipi di determinazioni fondamentali dell'ente, ovvero le categorie e i trascendentali. Le categorie sono le prime modalità dell'essere e del linguaggio. Aristotele distingue dieci categorie con una differenza qualitativa tra la prima e le altre nove: la prima viene definita sostanza ed essa delinea la predicazione fondamentale che si può fare di un ente senza la quale quell'ente non sarebbe più se stesso («Questo è un libro» indica la qualità decisiva di questo ente chiamato “libro”, variando la quale non sarebbe più un libro). Le altre nove categorie invece vengono definite “accidenti” e, pur essendo ancora delle predicazioni fondamentali sull'essere dell'ente, non hanno un carattere di necessità circa l'identità dell'ente («Questo libro è rosso» aggiunge un accidente alla sostanza, ma se cambiasse l'accidente del colore l'ente non smetterebbe di essere identificato come libro).

I trascendentali, a differenza delle categorie, prescindono da ogni legame con l'ente concreto e sono le determinazioni fondamentali che si possono dire di un ente per il semplice fatto che “è”. Si chiamano appunto “trascendentali” perché sorpassano tutte le concrezioni particolari degli enti

⁴¹⁹ «Solo la verità può stabilire la misura normativa per l'uomo, per il mondo e per la società, e non viceversa. Ma la verità piena non è una verità priva di relazioni: essa è verità dell'uomo, del mondo e della società, ed è verità per l'uomo, per il mondo e per la società». *PT*, 126.

⁴²⁰ Nel testo *PT* Hemmerle mostra come sia possibile rileggere la dottrina dei trascendentali alla luce dei giochi fondamentali, mentre *OT* sembra percorrere il processo inverso, ovvero dai trascendentali e dalle categorie classiche ai giochi. Qui scegliamo di percorrere il primo itinerario, anche perché più articolato e approfondito. È legittimo pensare che Hemmerle abbia ideato la sua fenomenologia dei giochi raccogliendo proprio l'intento di rifondare le tesi salienti della sua formazione neoscolastica.

e sono valide a priori per tutto ciò che può essere. Hemmerle si sofferma su quattro dei sette trascendentali: *bonum, ens, verum e pulchrum*. Gli altri tre sono: *unum, aliquid e res*.

La metafisica che ha riflettuto sui trascendentali si fonda su un carattere rappresentativo: l'idea che soggiace è quella dell'uomo che guarda e rappresenta la realtà che sta di fronte come qualcosa di slegato. A conferma di questo vale la pena ricordare che la relazione è l'ultima delle categorie accidentali. In questo modello le categorie e i trascendentali hanno una loro forza e un carattere analogico: quanto si predica dell'ente si può dire per eminenza con gli stessi termini dell'*Ipsum Esse Subsistens*.

Visto il legame intuitivo tra i giochi fondamentali e i trascendentali, è possibile rileggere le due teorie illuminandole a vicenda? La condizione per una eventuale risposta affermativa è che si arrivi ad una effettiva illuminazione reciproca e non a un tradimento delle due prospettive.

La Scolastica sostiene che i trascendentali si danno in modo immediato guardando all'essere dell'ente, e non potrebbe essere altrimenti per poter parlare di "predicati trascendentali". Tuttavia è possibile istituire una distinzione in due gruppi: i trascendentali assoluti e i trascendentali relativi. I trascendentali assoluti sono *ens, unum, aliquid e res* e sono tali in quanto prescindono da qualsiasi osservazione e relazione. Se una cosa è, quasi prima ancora che essa esista, deve avere una consistenza, deve essere, deve essere se stessa e deve essere una. I trascendentali relativi (*verum, bonum e pulchrum*) invece sono ciò che si impone immediatamente all'osservazione del soggetto, a prescindere ancora da qualsiasi contenuto che invece necessita una categorizzazione. In questo caso l'osservatore è puramente colpito da queste categorie, ma esse lo "convocano" per esprimersi. Mentre i trascendentali assoluti si possono dire dell'ente in genere, i trascendentali relativi si possono dire solo di "questo" ente, anche se si dicono non in quanto "questo", ma in quanto "ente".

Proprio il carattere di relazionalità ci consente di dire che «nel vero, buono e bello, l'essere viene letto a partire da sé ma anche oltre sé, e ciò nella relazione tra essere e intelletto»; dunque «l'intellezione è l'innalzamento dell'essere verso di sé, è quella relazione che sola rende possibile l'identità; pervenendo all'intellezione, l'essere giunge anche a se

stesso»⁴²¹. Il linguaggio utilizzato è tipicamente fenomenologico, ma la categoria di “evento dell’essere” non è aliena ai dispositivi concettuali di Tommaso. Senza bontà, verità e bellezza non si dice l’essere⁴²², ma senza un osservatore non si dice la bontà, la verità e la bellezza. L’essere perviene a se stesso nell’atto di qualcuno che da esso si lascia colpire.

Se inoltre andiamo ad approfondire i concetti di “verità” e “bontà” in Tommaso, ci accorgiamo di come essi siano determinati fortemente da una tensione relazionale: un’affermazione è vera se possiamo stabilire una *adaequatio intellectus ad rem et rei ad intellectum*: vediamo emergere con forza il legame tra la *res* in questione e l’intelletto che, nel nominarla, può dire il vero o meno. Il *bonum* invece si definisce come grado intermedio all’interno della tensione dell’uomo al Sommo Bene, e dunque in rapporto ad esso si può dire se una cosa è bene o meno.

Il carattere relazionale già presente nella dottrina dei trascendentali mostra la pertinenza dell’accostamento alla fenomenologia dei giochi.

I tre trascendentali *bonum*, *ens*, *verum* caratterizzano i tre giochi fondamentali di interesse, esistenza e linguaggio. Il carattere ludico che li unisce viene a manifestarsi nel *pulchrum*. L’intima dinamica del gioco si dispiega tra *unum* (unità), *aliud* (alterità) e *res* (sostanzialità e contenuto)⁴²³.

L’evento dell’essere accade dentro una polarità che, in ultima analisi, risulta appellare al senso di meraviglia, e per questo possiamo parlare della bellezza come la cifra sintetica dell’aspetto ludico dei trascendentali.

La corrispondenza tra la dottrina dei trascendentali e la fenomenologia dei giochi può aiutarci ad illuminare meglio anche quest’ultima.

Il fatto che ci sia qualcosa, e che questo qualcosa sia vero, buono e bello è reale, non è scontato: «I trascendentali sono proprietà di tutto ciò che esiste, ma non sono un possesso»⁴²⁴. Ci troviamo dunque di fronte ad un ente che partecipa dell’essere, è un polo di un gioco dei trascendentali che in ultima analisi risulta “bello”, ma assieme non esaurisce l’essere, anzi «con le sue sole forze l’ente non è capace di esistere, non è capace di questo

⁴²¹ *PT*, 84.

⁴²² Hemmerle fa notare come sembra totalmente assente qui l’idea che una cosa possa anche essere brutta, malvagia e falsa, eppure esistente. Ma egli risponde all’obiezione mostrando come nel Medioevo se una cosa rientrava nell’ordine del male non poteva essere considerata “esistente”, ma veniva trattata come privazione dell’essere.

⁴²³ *PT*, 90.

⁴²⁴ *PT*, 94.

“è”»⁴²⁵. Dunque l’esperienza di ciò che ci circonda è segnata da una ambiguità: da un lato emerge il suo carattere ludico che suscita meraviglia, ma assieme, ad una analisi più attenta, appare che il fondamento e il futuro del gioco in corso non è garantito e risulta indisponibile. Siamo colpiti dalla verità e dalla bontà della bellezza che ci circonda, ma non sappiamo se tutto questo avrà un futuro e, semmai ne avrà, non si deduca dal gioco stesso: siamo «esposti a rischi e a una continua non ovvietà»⁴²⁶. La meraviglia allora sconfinata in uno stupore: ci troviamo immersi in un gioco che ci sorpassa. I trascendentali ci hanno aiutato a rileggere i nostri giochi approdando alla cifra sintetica della bellezza come sintesi del carattere ludico, e improvvisamente li scopriamo ambigui, non tanto perché risultano infondati, ma perché intuivamo che essi rimandano ad altro⁴²⁷.

È in questa esperienza che per Hemmerle si apre la dimensione del sacro: «Chi incontra i trascendentali riconosce in loro l’impronta del sacro»⁴²⁸. Rispetto a Welte, in Hemmerle il sacro non interviene come possibilità di uscita nella “crisi” di fronte al negativo della realtà (il nulla), ma come intuizione di fronte al carattere ludico del reale, come interrogativo conseguente l’esperienza della meraviglia⁴²⁹. In Hemmerle assistiamo ad un irrompere più discreto del sacro, che tuttavia guadagna una plausibilità nell’anticipazione data. Il sacro si manifesta al soggetto qualora questi vi acconsenta attraverso un pensiero “lasciante”: non lo si può produrre infatti, ma ci si può disporre ad esso con una intelligenza che si lasci raggiungere⁴³⁰. Il sacro non è disponibile fuori dalla dinamica del gioco, ma in essa viene alla luce come la condizione e il fine ultimo che si svela nel gioco stesso.

⁴²⁵ *Ibid.*

⁴²⁶ *PT*, 95.

⁴²⁷ «Nella sua trattazione filosofica sul sacro, Hemmerle, con un’analisi fenomenologica condotta con grande sapienza, ha mostrato come, nei confronti del sacro, il pensiero si faccia interrogativo che pretende troppo da se stesso, effettui il proprio approccio speculativo all’ente (*das Seiende*) nei modi dell’abbandono (*Lassen*) e divenga complessivamente un pensiero debitore». P. HÜNERMANN, “*L’altro è come me – ma Dio è come l’altro*”, *Caratteristiche principali del pensiero teologico di Klaus Hemmerle*, 65.

⁴²⁸ *PT*, 97.

⁴²⁹ «Sarebbe troppo poco comprendere il sacro solo come crisi dell’essere, dei giochi e dei trascendentali». *Ibid.*

⁴³⁰ K. HEMMERLE, *Das Heilige und das Denken*, in B. CASPER - K. HEMMERLE - P. HÜNERMANN, *Besinnung auf das Heilige*, Herder, 22.

Che il bene attiri e si diffonda, che l'essere sorga di per sé e si comunichi, che riesca l'accordo nel linguaggio, che il gioco funzioni, che l'unità, la differenza e la pienezza si garantiscano vicendevolmente, che tutto l'essere in ultima analisi sia darsi: si tratta di qualcosa che non si può manipolare e non si può osare, è dono che non si spiega in base a un rapporto di causa-effetto, perché deve se stesso solo a un darsi. Non è più un gioco comune, ma una pura presenza, un puro abbandonarsi all'adorazione, alla preghiera, all'obbedienza come risposta⁴³¹.

3.5 Ripresa sintetica della fenomenologia dei giochi

L'inizio della nostra analisi ha avuto come innesco la dinamica dell'interesse. L'identità della cosa osservata e del soggetto entrano in una relazione complessa, in cui l'intera realtà prende una determinata forma. Definiamo gioco questa dinamica relazionale complessa, che mette in relazione l'identità del soggetto e quella della cosa con esiti imprevedibili per entrambi. Parole come "identità" e "soggetto" ricevono un significato nuovo in una tale visione⁴³².

Nell'indagine svolta notiamo un limite:

Della faccia oscura dell'esserci umano si può dire che Hemmerle non si sia quasi occupato. Le forme della deiezione dell'esserci umano, dell'occultamento, del mascheramento della verità proprio nel linguaggio, le forme alienate di conformismo, nell'incontro, nella ricerca del fulcro dell'altro: tutte queste tematiche Hemmerle non le ha quasi mai toccate⁴³³.

In una formula potremmo dire che la fenomenologia di Hemmerle, per quanto originale e accurata, non manca di una certa utopia. Il tema del male è affrontato (soprattutto nella versione della violenza)⁴³⁴, ma la sua portata drammatica è immediatamente risolta nella teorizzazione secondo la quale la violenza sarebbe l'estrema attestazione del fatto che l'identità si realizza

⁴³¹ *PT*, 97.

⁴³² E. IEZZONI, *Ontologia trinitaria: dal mistero della rivelazione una sfida per la filosofia contemporanea*, 216-217.

⁴³³ P. HÜNERMANN, "L'altro è come me – ma Dio è come l'altro", *Caratteristiche principali del pensiero teologico di Klaus Hemmerle*, 71.

⁴³⁴ Si accenna alla violenza come ulteriore prova dell'identità relazionale dell'uomo, che desidera affermarsi e tendere a qualcosa oltre-sé, utilizzando anche la violenza. «La nostra esperienza ci dice che il male non è il venir meno della potenza del bene, ma è una forza che prende il sopravvento sul bene. Ciò che è terribile e ambiguo ha un profilo ontico più reale di ciò che è bene [...]. La potenza del male e di ciò che si oppone al sacro è del genere della violenza». Ma poco più avanti: «La voce grossa della violenza è segno del suo sforzo faticoso. [...] Solo se l'impotenza e la debolezza della finitudine fossero l'istanza decisiva della realtà, il tremendo e l'assurdo sarebbero più potenti della suprema forza della libertà, che invece di per sé ha un valore ontologico più grande». *Preludio alla teologia*, 86-88. Questa differenza ontologica tra la violenza e la libertà è dichiarata, ma non istruita.

solo nella relazionalità con un'alterità, che talvolta può essere sentita come minacciosa.

La non tematizzazione della questione del male è un sintomo di un difetto più complessivo, ovvero uno schematismo che prescinde dalla drammatica effettiva. Le categorie, che pure afferiscono al piano storico come decisivo, rischiano poi di racchiuderlo in un fissismo che non lo coglie più nel suo peculiare atto di accadere.

4. Ontologia trinitaria: l'innesto della teologia nella fenomenologia

Già di diceva che l'intento di Hemmerle è il rilancio della questione ontologica in un dialogo tra la fenomenologia e la teologia, dove il primato spetta a quest'ultima. L'istanza veritativa della teologia infatti non può essere relegata ad un ambito marginale nel ripensamento di un'ontologia in virtù della sua pretesa totalizzante; tale pretesa non può dispensarsi dal momento critico, però la riflessione ontologica deve considerarne la qualità⁴³⁵. Ciò che riguarda Dio «in quanto proveniente direttamente dall'intimità del Dio trinitario, tra-scende indubbiamente il pensiero, ma scende anche dentro di esso, sostanziandolo nella sua essenza e illuminandolo di nuova luce»⁴³⁶. La tematizzazione dell'esperienza religiosa non è marginale dunque alla domanda ontologica radicale, in virtù della pretesa veritativa assoluta avanzata dalla religione stessa⁴³⁷.

Nella riflessione sulla fede l'istanza teologica e quella filosofica si intrecciano, e il compito che ci proponiamo è ora la verifica della qualità di un tale rapporto nel pensiero di Hemmerle. Vorremmo comprendere la natura del legame tra la fenomenologia dei giochi e la verità della teologia.

L'indagine muoverà un una triplice direzione: prima di tutto rivolgiamo la nostra attenzione all'insieme della tradizione cristiana, cercando di individuarne alcuni nodi, una riflessione sulla Trinità “*ad intra*” e una sulla Trinità “*ad extra*”.

⁴³⁵ OT, 40-41.

⁴³⁶ E. IEZZONI, *Partire dall'unità*, 785.

⁴³⁷ «Percorrendo questo cammino trinitario siamo entrati in quella nuova realtà che postula anche un nuovo pensiero. Con la mia vita anche il mio pensiero viene immerso nel nome del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo». *Partire dall'unità*, 35.

4.1 Il gioco di Dio in Gesù

L'effettività della rivelazione non è altro che la persona di Gesù di Nazaret. Il sacro non è lo specifico della fede cristiana, che lo assorbe e lo supera: essa si fonda su una vicenda concreta la quale ha la sua forma propria di attestazione in un racconto.

Dalle pagine della Scrittura, apprendiamo che «Dio è il Dio dell'Alleanza, il Dio che porta e sopporta l'intera Alleanza e dunque anche il partner»⁴³⁸. L'esperienza decisiva del popolo d'Israele è che colui che sta sopra è esattamente anche colui che cammina a fianco dell'uomo.

In Gesù tutto questo si conferma, si inverte e si radicalizza: Dio non è solo il partner della storia, ma è storia. Gesù parla di questa assoluta novità di Dio annunciando il Regno che si compie nei suoi giorni e nella sua storia: il Regno di Dio irrompe nella storia proprio tramite la sua persona e nella sua vicenda.

Gesù Cristo annuncia e reca il regno di Dio, e in lui il regno si fa incontro; tra noi e Dio ha così luogo una comunicazione radicale, senza riserve. Egli stesso condivide in Gesù tutto il nostro e tutto il Suo. Egli non esclude niente di sé dal dono che ci fa in Gesù Cristo; niente di noi è fuori dalla storia, che è poi la storia propria di Dio. Gesù Cristo, dunque, non è soltanto lo strumento di una signoria di Dio che rimane tuttavia al di sopra di lui, né rappresenta l'abbassamento di Dio, la perdita di Dio nell'immanenza, nel mondo e nella storia. In Gesù, Dio penetra totalmente nella storia e tuttavia rimane al di sopra⁴³⁹.

Si crea una situazione paradossale da un punto di vista logico: l'Eterno irrompe nel tempo senza smettere di essere eterno; colui che è il tutto si rende accessibile in una storia particolare senza venir meno nella sua totalità.

Una lettura approfondita del racconto su Gesù suscita stupore nella scoperta che l'uomo non è semplicemente relegato ad essere spettatore, ma viene costituito partner di un'alleanza effettiva: l'appello alla conversione è invito a una relazionalità con Dio. L'apostolo Paolo dimostra una conoscenza e una comprensione molto profonda di un tale mistero e arriva a

⁴³⁸ OT, 44.

⁴³⁹ OT, 47.

dire che deve completare nella sua carne ciò che manca ai patimenti di Cristo⁴⁴⁰. Cosa manca all'opera di Cristo? Nulla, se non l'assenso umano.

La rivelazione è così costituita da una complessità relazionale che le è propria: Dio resta colui che è al di sopra, e tuttavia si fa prossimo in Gesù; il rapporto di questi «col Padre è al tempo stesso un essere di fronte e un essere dentro al Padre»; infine «la natura umana è presente in lui, perché Dio ha assunto e ha fatto entrare in lui il nostro destino e la nostra storia»⁴⁴¹.

C'è una relazionalità in Dio “*ad intra*”, che chiamiamo Trinità e che non emerge come sofisticata speculazione, ma come il minimo che si possa dire di Dio se si prende sul serio la vicenda di Gesù di Nazaret⁴⁴². Ma c'è anche una relazionalità “*ad extra*” della Trinità che si manifesta nel costituirsi di Dio come amorevole alleato dell'uomo. Prendere sul serio una tale identità del principio primo e ultimo di tutto comporta una radicale conversione anche intellettuale⁴⁴³:

Dal momento che Dio è trino, e come tale ha la sua storia nella nostra storia, la nostra situazione fondamentale di esseri umani, il nostro pensare e il nostro essere, anzi l'essere tutto, sperimentano una svolta, una conversione. Tale svolta supera qualsiasi misura del pensiero “tradizionale” dell'uomo su Dio, su se stesso, sul mondo, sull'essere. [...] L'esigenza di una “nuova ontologia”, di una “ontologia trinitaria” è conseguenza diretta di questa fede⁴⁴⁴.

4.2 Il mistero della Trinità per una nuova ontologia

Potrebbe sembrare impresa ardita cercare di dire qualcosa sul mistero di Dio in se stesso: possiamo parlare di Dio perché appartiene a lui l'iniziativa di rivelarsi e inoltre lo facciamo con la consapevolezza che la nostra forma linguistica e concettuale non può adeguare il mistero divino, e tuttavia può donarci qualcosa di esso.

Abbiamo accennato alla Trinità come condizione ermeneutica e assieme come esito di fronte alla storia di Gesù. Gesù appartiene totalmente al Padre

⁴⁴⁰ Col 1,24.

⁴⁴¹ *PT*, 137.

⁴⁴² «La vita trinitaria non è solo una nostra constatazione, ma si rivela come l'offerta assolutamente superiore di tutto ciò che le nostre capacità di osservare e di pensare possono leggere nel gioco e possono dire di esso». *PT*, 141.

⁴⁴³ Cfr. H. BLAUMEISER, *Il contributo teologico del vescovo Klaus Hemmerle*, 134-138.

⁴⁴⁴ *OT*, 48.

e appartiene totalmente a noi: in queste due direzioni c'è una pericoresi⁴⁴⁵ che esprime la sua identità propria⁴⁴⁶.

È molto profonda la riflessione di Hemmerle a proposito dell'evento pasquale: nell'abbandono di Gesù sulla croce il mistero di Dio abbraccia veramente tutta la creazione e copre la distanza dall'inferno al cielo. Ciò che risulta più lontano dall'identità di Dio viene colmato dall'atto del Figlio che ricrea anche la morte. Quest'ultima sembra l'anti-creazione: il Figlio attraversa l'anti-creazione per innescare anche nell'estremo punto di lontananza da Dio la dinamica vivificante della Trinità⁴⁴⁷.

La Scrittura testimonia l'esistenza di un "attore" unico che agisce negli uomini facendogli dire «Gesù è il Signore» e «Abbà, Padre», ed è la stessa realtà che «penetra le profondità di Dio e del nostro cuore». Questo principio, che appartiene al mistero di Dio e consente una "presa diretta" con esso, è lo Spirito Santo: «In lui si apre uno squarcio sul rapporto che c'è tra il Padre e il Figlio, tra il Figlio e noi, e tra noi e il Padre»⁴⁴⁸.

Parlare dell'unico Dio richiede di parlare insieme del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo: in questa relazionalità reciproca prende forma la misteriosa identità di Dio che non è adeguata dall'idea di un'unicità senza relazioni, ma è «evento di unità»⁴⁴⁹ che si attua continuamente e dall'eternità. Nella storia del cristianesimo antico la coeternità del Padre e del Figlio ha conosciuto una vigorosa difesa durante la crisi ariana. Le relazioni tra le tre Persone divine ospita anche l'evento della creazione e, in ultima analisi, l'uomo. Il nome che abbiamo dato ad una identità dinamica che si esprime in una relazionalità reciproca e ospitale è "gioco": possiamo dunque parlare di una "gioco divino" che non accade a margine di Dio, ma è il suo modo di essere Dio. Dio è la reciprocità di donazione tra Padre, Figlio e Spirito Santo: Dio, nella sua verità più profonda, è gioco, è il gioco. La

⁴⁴⁵ *Partire dall'unità*, 39.

⁴⁴⁶ P. CODA, *Il carisma dell'unità nello specchio dell'intelligenza teologica di Klaus Hemmerle*, in «Nuova umanità», 17 (1995), 13-26.

⁴⁴⁷ «Dio non può compiere nulla di più grande fra noi se non semplicemente questo: che egli vada là dove Dio non c'è e che egli trasformi la totale assenza di Dio nella più grande vicinanza di Dio. Qua egli ci dona di essere quello che egli è; qua egli ci dona il suo Spirito; qua tutto ci è donato». *Partire dall'unità*, 152. Cfr. anche H. BLAUMEISER, *Il contributo teologico del vescovo Klaus Hemmerle*, 138-141.

⁴⁴⁸ *PT*, 138.

⁴⁴⁹ *PT*, 141.

dinamica appena descritta ci offre una chiave per rileggere i punti nodali della dottrina trinitaria.

La dottrina parla di “generazione eterna” del Figlio dal Padre che possiamo rileggere come l’innescò eterno del gioco trinitario: il Padre rivolge il suo interesse verso il Figlio dall’eternità, e, proprio in questa dinamica, egli è Padre da sempre. Anche il gioco divino è aperto ad una dinamica di interesse: il Padre è nel Figlio e il Figlio è nel Padre. Il fatto che questa generazione vada pensata come eterna implica che l’esistenza di Dio non possa mai essere concepita fuori da questa relazione reciproca: l’interesse (inteso come reciprocità amorosa e oblativa tra Padre e Figlio) non è distinguibile dall’esistenza di Dio; da quando Dio c’è (cioè dall’eternità) esiste come relazione di “darsi” tra il Padre e il Figlio.

Si parla di missioni trinitarie, cioè l’Incarnazione del Figlio e il procedere dello Spirito dal Padre e dal Figlio. Alla luce dell’Incarnazione parliamo del Figlio come del “Logos”, termine che appartiene all’area semantica linguistica e comunicativa. Il fatto che la seconda persona della Trinità si sia incarnata e che da sempre questa Persona sia il Logos, mostra come il comunicarsi appartenga intrinsecamente al gioco divino. Tanto è vero che frutto dell’Incarnazione e della Pasqua è la missione dello Spirito, come comunicazione perenne di Dio all’uomo e in generale alla creazione.

Dunque il gioco, che abbiamo riconosciuto nell’antropologia fenomenologica proposta da Hemmerle, risulta essere la categoria più adeguata per comprendere l’identità profonda di Dio. Il carattere a posteriori che contraddistingue il lavoro fenomenologico ci ha condotti a istruire una corrispondenza formale tra l’evento della verità di Dio e l’evenemenzialità dell’effettuarsi umano, attraverso la categoria di “gioco”. La direttrice secondo la quale il momento antropologico è posto da Dio in una formalità analogicamente simile alla propria non ha altra giustificazione se non il dato dogmatico della preminenza di Dio su tutte le altre cose: Dio genera la logica ludica e trinitaria dalla creazione e ne assume le conseguenze in quanto da lui posta come libera⁴⁵⁰.

⁴⁵⁰ E. IEZZONI, *Ontologia trinitaria: dal mistero della rivelazione una sfida per la filosofia contemporanea*, 193-195.

4.3 Ripensare l'ontologia alla luce della Trinità

Tra Dio e la creazione esiste dunque una sorta di “isomorfismo”, per cui il principio formale di entrambe è analogo ed è la dinamica ludica. Ci restano ora da considerare le conseguenze di una tale impostazione per un ripensamento dell'ontologia: se la realtà è caratterizzata dalla dinamica del gioco, quale senso ultimo ha alla luce del mistero trinitario?

La prima evidenza è che il darsi (su cui tutto il dispositivo del gioco si fonda) riceve una luce nuova in quanto voluto da Dio e corrispondente alla sua identità. Il darsi originante di tutto, l'inesco del gioco può essere letto come atto di creazione. Nei giochi fondamentali non si dispiega altro che la dinamica stessa del loro fondamento: Dio in se stesso è atto generante di amore e la dinamica di donazione, innescata con la creazione, continua nei giochi che caratterizzano l'esistente.

Alla luce della Trinità, la datità, concetto molto caro alla fenomenologia da Husserl in poi, può essere letta legittimamente come donazione, nel senso di un'intenzionalità divina e personale che sta dietro a tutto ciò che incontriamo nel gioco della nostra vita. Il donarsi non può risultare un atto insensato o destinato al fallimento perché il darsi in quanto dono non è marginale nel descrivere la realtà ma la esprime nella sua identità più autentica. Allora non è incerto l'esito del darsi: la logica del dono, innescata da Dio stesso, è da lui sostenuta come la meta finale dei giochi dell'esistenza.

Il gioco trinitario riscatta l'esperienza del sacro dall'ambiguo. L'indisponibilità di una causa prima e di un fine ultimo nella dinamica del gioco ha mostrato la plausibilità di un pensiero del sacro. Di fronte al Dio trino il sacro prende i contorni non di qualcosa di minaccioso e che contrasta con l'esperienza ludica, ma anzi la autorizza in quanto della sua stessa natura.

Il gioco della Trinità conferisce alla fenomenologia dei giochi una portata ontologica e dona ad essa una fondatezza e un fine ultimo. In nome del fatto che tra la vita intima della Trinità e le modalità antropologiche dell'esistere ci sia una correlatività fondata su una medesima dinamica, riabilita il momento fenomenologico costituendolo come ontologicamente rilevante.

Heidegger aveva posto il problema del rapporto tra la fenomenologia e la portata ontologica di quest'ultima. Hemmerle risponde a questo interrogativo proponendo una fenomenologia in grado di esibire una portata ontologica in nome della teologia che la fonda.

C'è un postulato operante che Hemmerle non discute e che possiamo chiamare "preminenza teologica di principio": se Dio ha qualcosa da rivelare, questo ha una portata ontologica determinante. E se Dio in se stesso è identità trinitaria, ludica e relazionale, una volta rintracciate queste caratteristiche nel reale, esse acquistano conseguentemente una portata ontologica. La portata ontologica della fenomenologia risulta garantita quasi di autorità da Dio, in quanto essa sembra essere lo strumento adeguato per riconoscere la corrispondenza formale tra l'identità della creatura e del Creatore.

5. Appendice: Il pensiero dell'unità

Il tema dell'unità ha segnato profondamente la riflessione di Hemmerle⁴⁵¹, in particolare in seguito all'adesione al movimento dei Focolari, evento che egli vede come decisivo nella sua vicenda personale⁴⁵². È altresì un tema che si presta a diverse letture. Per il taglio teologico-fondamentale del nostro lavoro la tematica risulta interessante soprattutto per le opzioni metodologiche implicate. Abbiamo notato infatti come il progetto fenomenologico venga istruito in parallelo con il piano teologico. Si tratta di un movimento riproposta anche nel saggio *Partire dall'unità*

Secondo Hemmerle, il tema dell'unità e una riflessione su di esso risultano essere particolarmente urgenti di fronte al tempo che stiamo vivendo: il rapporto con il creato, la nuova fisionomia delle famiglie, la globalizzazione e i nuovi stili di vita dell'epoca post-moderna stanno portando ad una rovinosa disgregazione e frammentazione, che si può fermare solo a patto di tornare a pensare all'unità. Il metodo per un tale

⁴⁵¹ «Vivere a partire dall'unità: è un tema che mi tocca da vicino, ha a che fare con la mia vita, e va molto al di là di un mero gioco intellettuale di idee e di concetti. A considerarlo seriamente, esso è il fondamento della mia e della nostra esistenza cristiana, il fondamento della nostra fede e della nostra vita. Sono convinto che sia il tema dell'epoca attuale, significativo come pochi altri». *Partire dall'unità*, 17.

⁴⁵² K. HEMMERLE, *La nostra dimora: il Dio trinitario. L'esperienza di Dio in Chiara Lubich*, in «Nuova umanità», 17 (1995), 11-20.

recupero è andare a toccare alcune questioni vive del modo di pensare nella nostra epoca per tentare di recuperare il valore dell'unità: l'identità, l'interpersonalità, il creato e la storia.

1) *Identità*. Il soggetto post-moderno vive sovente un'esperienza di auto-estraniazione: si sente altro da sé, fa fatica ad appropriarsi del tempo che passa e che gli scorre davanti senza che lo senta come suo. Nasce così una disgregazione dell'identità del soggetto che, impegnato su una molteplicità di fronti, sente il tempo non appartenergli. Così può succedere che un soggetto viva un'attività professionale buona e un fallimento nelle scelte affettive: una tale contraddizione apre ad una lacerazione della persona, in quanto l'ambito professionale sembra inadeguato ad offrire un senso al fallimento affettivo. Le possibili difese a una situazione così complessa possono essere una selezione delle esperienze, il vivere scelte contraddittorie a seconda dei sistemi dei diversi ambiti oppure l'abbandono completo a una frammentazione priva di senso che abdica alle scelte importanti.

Hemmerle sostiene il necessario ritorno ad una esperienza integrale della temporalità dell'identità. Per fare questo è necessario domandarsi cosa sia in se stessa un'identità temporale e, conducendo una fenomenologia dell'identità, mette in luce come l'alterità non sia di ostacolo allo sviluppo di una identità nella logica del "darsi" e dell'accogliere. La temporalità eccessivamente frammentaria è nemica di un'identità monisticamente intesa, e allo stesso tempo è da essa prodotta. Un'identità costitutivamente relazionale non mancherà di essere ospitale nei confronti della novità che la appella e allo stesso tempo non vivrà nella logica egoistica dell'asservimento a sé.

In ultima analisi Hemmerle mostra come una tale idea di identità sia anche quella che caratterizza la Trinità: «Si è trattato di dilatare l'io attraverso le dimensioni del Lui, del Tu e del Noi. L'essere è relazionale: così ci si è manifestato nell'accedere al Dio trinitario e nel partire da lui»⁴⁵³. Anche l'identità di Dio è tale non in quanto relegato in una solitudine assoluta: il Dio trino è se stesso proprio nella relazione ospitale tra le tre

⁴⁵³ *Partire dall'unità*, 53.

persone. Egli non solo è unico pur nella diversità delle persone, ma rimane unico pur creando il molteplice.

2) *Interpersonalità*. Il punto di partenza per una riflessione fenomenologica è sempre l'insuperabilità del profilo egologico: nulla perviene a conoscenza se non tramite la mediazione del soggetto. Io posso dire "tu", ma solo a partire da "me". Tuttavia uno dei problemi della cultura post-moderna è che ci si ferma al soggetto e l'insuperabilità di esso viene letta come asservimento del reale ai bisogni (veri o presunti) del soggetto.

Hemmerle invita ancora ad uno sguardo che vada alle cose stesse, e in questa sede è possibile sperimentare che «proprio in quanto posso dire "io" e sono donato a me in maniera insostituibile, assegnato a me, affidato a me stesso nella mia nascita e nella mia morte, anche il "tu" e il "noi" e il "Lui" [...] sono in gioco con me, nello stesso gioco indivisibile»⁴⁵⁴. Se è vero che l'alterità è "seconda" rispetto all'individualità, tuttavia essa non perde il proprio carattere costitutivo della singolarità. Il modo migliore per dire questa alterità costitutiva è la categoria di unità⁴⁵⁵.

Questa struttura è la stessa che appartiene all'identità di Dio: «In primo luogo c'è il Padre: soltanto poi comprendiamo che egli non saprebbe nulla di sé e noi non sapremmo nulla di lui se in lui non ci fosse un Verbo nel quale egli riluce chiaramente per sé e per noi»⁴⁵⁶. L'unità di Dio è dunque il modo di essere unicità di Dio.

3) *Il creato*. Heidegger parlava dell'essere-gettato-nel-mondo e *Welte* ha ritradotto questo concetto con l'idea dell'esserci mondano. Hemmerle si riaggancia a questa tradizione introducendo il rapporto del soggetto con tutta la realtà che lo circonda. Rapporto divenuto problematico soprattutto nell'era della tecnologia, in quanto pare che «le cose scompaiono e resta la materia»⁴⁵⁷. La tecnica infatti non guarda all'ente nel suo significato proprio in riferimento all'essere, ma ne studia il possibile sfruttamento per un fine economico, o comunque efficientista.

⁴⁵⁴ *Partire dall'unità*, 62.

⁴⁵⁵ «Il mondo è mondo dell'uomo; ma l'uomo, il cui mondo è il mondo, non sono io solo, non siamo io e tu, ma il grande e comprensivo "Noi" dell'umanità: è la società umana». K. HEMMERLE, *Cosmologia, sociologia, antropologia e religione*, Città Nuova, Roma 1970, 62.

⁴⁵⁶ *Partire dall'unità*, 63.

⁴⁵⁷ *Partire dall'unità*, 80.

Hemmerle nota come nella tradizione culturale dell'Occidente le cose siano state descritte con lo strumentario dell'ente e la tendenza è quella di isolare i vari enti tramite la categoria di essenza. Lo stesso dispositivo tendente alla separazione è adottato dal metodo della fenomenologia. In essa però la tendenza è quella a far emergere il significato della cosa in sé. La tecnica è la radicalizzazione e il travisamento di questa tendenza della cultura occidentale, tendente a produrre enti senza più essenze e modificabili a piacere, materia disponibile senza più forma.

Un'ontologia trinitaria può aiutare a recuperare la realtà nel suo significato in quanto dono. Il dono reciproco delle tre Persone divine continua nella logica oblativa della creazione. Conoscendo questo «la responsabilità umana nei confronti del mondo e della creazione significa dunque assumersi la responsabilità che tutto sia dono e che tutti possano diventare destinatari ed elargitori di questo dono»⁴⁵⁸. Così l'uomo può divenire alleato di Dio nel riscattare la creazione dalla disgregazione, vivendo in una prospettiva di unità

4) *La storia*. I grossi cambiamenti del secolo scorso hanno mostrato in modo drammatico come la storia ci riguardi e come un fatto non si esaurisca nel suo accadere, ma continua ad essere eloquente e a interpellarci nel susseguirsi degli eventi.

La storia per un verso pare essere il frutto del determinarsi della libertà umana, e in questo senso ci appartiene. Ma assieme la storia ci sfugge: c'è un di più, un'eccedenza tra l'intenzionalità con cui un fatto è stato posto e i suoi risultati a causa del complesso intreccio di libertà che si attua nella storia. La dinamica del gioco risulta particolarmente adatta a descrivere questa complessità e i suoi risultati. L'uomo vive nella storia, sa di poterla determinare, ma ancora più si trova egli stesso determinato dalla storia: il suo passato gli sfugge, del futuro non dispone, e nel presente l'attività possibile alla libertà è segnata da molteplici passività. L'uomo è esposto al rischio della storia.

Ma non è forse questa la dinamica della Trinità economica? In Gesù la Trinità visita la storia e si espone ad essa. All'uomo resta la possibilità di

⁴⁵⁸ *Partire dall'unità*, 82.

esporsi al Dio che a lui si è esposto, trovando così un centro unificante della propria vicenda personale, ma anche dell'intera storia dell'umanità.

Notiamo come in queste analisi di Hemmerle sia operante un dispositivo comune: da una osservazione della realtà si passi ad uno sviluppo fenomenologico per poi considerare come la stessa struttura rintracciata nel reale si riscontri nella Trinità, la quale ne custodirebbe la forma originaria. In nome di questo isomorfismo la categoria complessiva di rilettura del reale è quella di unità. Da una analisi fenomenologica si passa a mostrare come la verità della realtà considerata abbia la stessa struttura ontologica della Trinità, e in nome di questo è possibile dichiarare come sensato il messaggio della rivelazione.

6. Valutazione critica

Come per Welte, vale per il pensiero di Hemmerle l'elogio per aver intuito il valore di un'indagine fenomenologica («senza battezzarla», per usare le parole stesse dell'autore) all'interno dell'area di competenza teologica. La possibilità di una riflessione teologico-fondamentale alternativa all'impostazione apologetica e manualistica non viene rinvenuta semplicemente cambiando il partner filosofico nella ricerca dei *praeambula fidei*. Hemmerle chiarisce fin da principio che il contributo fondamentale della fenomenologia non consiste nell'offrire delle premesse alla fede: il pensiero non può che muovere a posteriori rispetto all'evento stesso che autorizza la fede. Il lavoro fondamentale può tuttavia impegnarsi a mostrare che la forma della fede di fronte all'evenemenzialità della verità possiede legittimamente una pretesa universale perché corrisponde allo statuto ermeneutico della coscienza del soggetto.

Nella conclusione di *Preludio alla Teologia* Hemmerle leggiamo:

Siamo partiti dall'osservazione fenomenologica, abbiamo letto le regole del gioco relative ai giochi umani in uno sguardo immediato a loro. Questi elementi ci hanno portato fino alla vetta del darsi e sono potuti diventare per noi la matrice di comprensione della Rivelazione e della fede. Ma questo movimento dal basso verso l'alto è stato sin dall'inizio abbracciato dal movimento opposto, quello dall'altro verso il basso. Il nostro sguardo

immediato ai fenomeni era già orientato all'esperienza della sequela di Gesù e ciò che in essa si testimonia⁴⁵⁹.

La fenomenologia dei giochi, proprio in quanto fenomenologia, non intende porsi come un modello immune dalla storia in grado di proporre una formalità della verità elaborata secondo un presupposto trascendentalista: essa interviene dopo che la verità è accaduta, ma l'incremento teorico che si prefigge è il mostrare che l'accadere della verità corrisponde alla struttura originaria dell'evidenza. Dunque l'affermazione di Hemmerle secondo la quale tutto il suo pensiero è orientato dalla persona di Gesù in quanto evento della verità non solo non depotenzia la sua proposta, ma ne mostra la specificità e chiarisce a noi la consapevolezza dell'autore di una insuperabilità dell'evento cristologico per proporre una teologia fondamentale.

Il gioco descrive l'attuarsi dell'uomo in una logica relazionale che non può sottrarsi all'effettività della storia. Il divenire sé dell'uomo e il suo esistere nella realtà implicano il necessario incontro con ciò che è altro da sé. Questo incontro non è accidentale in quanto in esso l'uomo si rivela come colui che "non è a priori", ma diviene nell'effettuarsi storico e nel necessario incontro con l'alterità, e ciò che è altro viene ad essere proprio nella coscienza di qualcuno che lo conosce.

Hemmerle, rispetto a Welte, mostra con maggiore rigore e puntualità l'importanza dell'intersoggettività perché si possa a pieno parlare di uno statuto ermeneutico della coscienza: il volgersi ad altro dell'uomo non ha un carattere puramente fattuale, ma è dettato dalla costitutiva dinamica dell'interesse. L'incontro con la realtà altra non può dunque sottrarsi dal carattere ermeneutico di una libertà che si compromette: ciò che è altro per l'uomo non è puramente un oggetto da adeguare, ma è qualcosa che entra nel suo necessario progettarsi in un ordine di senso. L'alterità così intenzionata acquista un carattere etico, in quanto diviene "bene" all'interno della logica di senso che ha mosso l'interesse originario. E solo dentro questa dinamica il bene della cosa può venire alla luce: in questo senso l'interesse mosso da un orizzonte di senso non dice qualcosa solo dell'uomo, ma pone in essere come identità buona anche la cosa, che così

⁴⁵⁹ *PT*, 152.

risulta riscattata dal suo anonimato. Nel suo divenire “bene per me” essa prende forma anche come “bene in sé”.

L’insieme complesso di queste relazioni ci restituisce la concezione di Hemmerle della matrice ludica del soggetto, in cui riconosciamo una relazione stretta tra libertà e identità, poiché ciò che sono non si definisce a priori rispetto all’effettuarsi della mia libertà. E assieme io sono ciò che il partner del gioco mi concede di essere: «Hemmerle mostra la complessità ermeneutica della struttura della coscienza, che è sempre frutto di una reciprocità di manifestazione-interpretazione-dar forma»⁴⁶⁰.

Tocchiamo però il nodo problematico della riflessione di Hemmerle quando ci spostiamo nel momento più specificatamente teologico della sua riflessione: emerge infatti il rischio di una riflessione fenomenologica non solo “a-posteriori” rispetto al contenuto teologico (come non potrebbe essere altrimenti), ma addirittura ad esso subordinata.

Se è vero che la qualità a posteriori della sua fenomenologia è garantita dall’evenemenzialità della rivelazione, sembra che la verità della teologia sia istituita a monte della storicità, la quale dunque non ha effettiva portata ontologica. Hemmerle manca di un pensiero della storia nella sua portata ontologica, per questo la rivelazione è già risolta nelle sue categorie di comprensione e la storicità dei giochi appare formale, già subordinata alla categoria di gioco trinitario, la quale suppone una rivelazione, ma senza tematizzarla come tale.

Il Dio Trino vive intrinsecamente di una dinamica relazionale. Il Padre deve la propria identità all’aver un Figlio, e il Figlio ha di più proprio il fatto di avere un Padre. Lo Spirito si definisce come ciò che lega il Padre e il Figlio e come eccedenza ospitale della loro relazione. Il principio divino di darsi e riceversi è talmente abbondante da divenire dono per qualsiasi uomo che voglia entrare in questa relazione ospitale, e lo Spirito garantisce la comunicabilità di tale relazione. Possiamo dunque dire che l’identità della Trinità è fondata su una dinamica analoga a quella del gioco, e che anzi il gioco della Trinità sia il gioco per eccellenza che tutto regge e che tutto illumina. Ma in tutto questo l’evento della rivelazione sembra rimanere indifferente rispetto allo schematismo del parallelismo istituito: l’umanità è

⁴⁶⁰ M. EPIS, *Ratio Fidei*, 268.

informata della qualità ludica dell'identità di Dio, restando sostanzialmente immune dalla storia.

La fenomenologia dell'uomo viene così ad accostarsi ad una verità teologica già istituita con il rischio di introdurre un duplice livello di evidenza: da una parte si riconosce la qualità irriducibilmente attuativa dell'identità del soggetto, ma dall'altra l'atto non sembra decisivo per la verità di Dio, di cui a questo punto diventa difficile chiarire l'evidenza:

Hemmerle non conclude la fenomenologia dell'attuazione fino all'esplicitazione della sua implicazione ontologica. Perciò la giustificazione della necessità della rivelazione viene ultimamente affidata alla corrispondenza di due ermeneutiche (dell'esperienza e del contenuto rivelato). Il loro nesso rimane sospeso ad una correlazione di cui non si giustifica sul piano ontologico la necessità⁴⁶¹.

Hemmerle dichiara l'irrinunciabilità dell'evento cristologico per impostare correttamente la riflessione teologica, ma non tematizza adeguatamente la qualità di evento della verità di Cristo. L'ontologia trinitaria non sembra così in grado di ospitare effettivamente la storicità. La portata ontologica del carattere imprescindibilmente fattuale del soggetto (che Hemmerle riconosce) non risiede nella qualità dell'effettuarsi, ma semplicemente nella propria struttura formale, in quanto parallela alla formalità dell'identità di Dio. Si crea così il paradosso di una storicità formalmente riconosciuta come necessaria, ma la cui verità è a-storica.

In un tale quadro teorico risulta fragile anche il riferimento al tema del sacro. Il sacro è introdotto come senso di una mancanza e di un desiderio di compimento riconosciuto in un'alterità sottratta. Mancando un pensiero rigoroso della verità come evento, anche la categoria di sacro viene riletta come rimando ad un "oltre la storia", perdendo invece la sua qualità di manifestazione⁴⁶². Quest'ultima può essere recuperata solo qualora la storicità della coscienza sia messa in relazione alla storicità effettiva della verità. L'alterità che si concede e si sottrae nell'esperienza del sacro non

⁴⁶¹ *Ibid.*

⁴⁶² «L'uomo non è all'origine dell'esperienza religiosa, ma vi è posto da una manifestazione che procede dal sacro stesso, il quale è assolutamente altro dall'uomo. La distinzione sacro-profano traduce la differenza assoluta sul piano della manifestazione entro l'ambito dell'esperienza umana: è 'sacro' ciò che significa la trascendenza, poiché è l'effetto della sua manifestazione. La manifestazione è necessariamente mediata; ma la mediazione non sopprime l'immediatezza, poiché l'oggetto simbolico veicola la manifestazione dell'origine altra». A. BERTULETTI, *Il sacro e la fede*, in «La Scuola Cattolica» 123(1995), 669.

viene pensata così come autorizzazione ad accedere ad un insieme di evidenze formali, ma denota il carattere drammatico che appartiene alla coscienza storica e credente. Hemmerle manca di tematizzare l'aspetto drammatico del soggetto, perché sul piano teorico esso è già delegittimato nella sua portata ontologica.

CONCLUSIONI

Teologia e fenomenologia

La teologia non può che muovere dalla posteriorità – dalla gratuità – dell'evento, precisando però la capacità inerente quest'ultimo di «inverare» la struttura della coscienza storica in quanto forma della libertà. Ciò comporta il duplice guadagno di salvaguardare sia l'alterità della manifestazione dell'evento, sia la sua relazione costitutiva a un apriori capace di realizzarne la destinazione necessaria e perciò universale⁴⁶³.

È la tesi che, formulata in modo diverso, abbiamo enunciato all'inizio del nostro lavoro e che lo ha guidato. Il lavoro antropologico non è semplicemente previo alla teologia, ma la riguarda in prima istanza qualora essa desideri essere riconosciuta nel proprio statuto di sapere che muove dalla rivelazione: proprio in quanto rivelazione, la sua destinalità non è indifferente, ma anzi le appartiene. La fenomenologia, come modalità di impostare l'interrogazione filosofica fondamentale alla ricerca del costituirsi dell'evidenza nella coscienza soggettiva, non è dunque estranea agli interessi della teologia, e quest'ultima, nel suo porsi come il sapere della verità, riguarda direttamente la fenomenologia.

L'impresa fenomenologica ci ha condotti all'idea che la questione dell'evidenza si giochi in un atto per il quale il momento pratico le è costitutivo. Il rendersi effettivo dell'evidenza non è il risultato delle condizioni istituite sul piano formale; piuttosto l'analisi fenomenologica

⁴⁶³ A. BERTULETTI, *Ermeneutica e libertà*, 47.

esplicita l'universalità di ciò che è già costituito. L'evidenza "accade" entro un riconoscimento il cui statuto è imprescindibilmente fattuale. Possiamo dunque avanzare la tesi che l'evidenza della verità abbia i contorni di un evento della verità stessa.

Welte e Hemmerle hanno intuito questo statuto dell'evidenza della verità e ne hanno percepito il valore teologico-fondamentale, di fronte a una teologia che chiede di essere considerata come il sapere dell'evento della verità. Proprio in questa intuizione abbiamo rintracciato il merito da attribuire alla loro produzione.

Tuttavia Welte pensa ancora all'atto dell'evidenza in discontinuità con l'evento della verità. Il postulato di senso, che pone la libertà del soggetto come "assediate" dalla questione della verità, non è in grado di approdare ad essa, di fronte all'accadere quasi insuperabile dell'evidenza del nulla. Il momento teologico è guadagnabile in un atto della libertà che, superando l'evidenza fenomenologica, istituisce un nuovo livello di evidenza ritenuto "ragionevole", ma l'atto dell'evidenza non è pensato nella sua portata veritativa, che sembra appartenere ad un altro livello, oltre lo statuto ricostruito fenomenologicamente. Per Welte l'evidenza ha un carattere storico-fattuale, ma la verità non le è accessibile: la storicità non sembra inerente alla sua forma. La destinalità antropologica è certamente considerata, ma essa non è determinante in rapporto alla verità. La riflessione fenomenologica weltiana tematizza l'importanza dell'atto, ma esso non può che condurre alle soglie della verità teologica, la quale invece è pensata come immune rispetto alla storicità della verità.

[...] Welte si assesta nella prospettiva di una correlatività differita, in quanto l'enfasi sul momento apofatico conduce ad estenuare la portata effettiva della dimensione ontica nella manifestazione di un'Alterità insuperabilmente sottratta⁴⁶⁴.

Sebbene per Hemmerle non si possa parlare di correlatività differita tra teologico e fenomenologico, rimane comunque difficile anche parlare di correlatività. Il parallelismo tra i due livelli sembra celare il sospetto di una qualità della verità già decisa. È vero che anche per Hemmerle il momento fenomenologico non manca di ancorarsi sul fattuale, ma la verità dei due momenti è istituita a monte della fatticità, che tuttavia non manca di essere

⁴⁶⁴ D. ALBARELLO, *La libertà e l'evento*, 13.

tematizzata: «La temporalità viene pensata semplicemente come la qualità dell'essere dell'uomo e non come istituita dall'originaria storicità della verità»⁴⁶⁵. Il sospetto è quello di uno schematismo sostanzialmente ancora neo-scolastico e operante “clandestinamente”, per cui l'evidenza appartiene a questo momento più che all'evento. Il teologico è già istituito: la qualità trinitaria di Dio è data per assunta in partenza, già immune dall'evento cristologico che non solo la rivela, ma la realizza. Mancando un rigoroso pensiero dell'evento qualificante per la teologia, l'evenemenzialità fenomenologica è destituita da ogni portata effettivamente veritativa. Così la fenomenologia e la teologia sono poste in parallelo.

Sia nella riflessione di Welte che in quella di Hemmerle ci pare di rintracciare un difetto comune: l'idea che esista un duplice ordine di evidenza e che l'esecuzione del progetto fenomenologico possa al limite condurre alle soglie del livello di evidenza teologico, che razionalisticamente (e conformemente a un impianto ancora di matrice neoscolastica) è istituito separatamente dalla filosofia.

Il sospetto di deduzione razionalistica nei confronti del progetto di giustificare la fede nasce dall'equivoco secondo il quale mostrare dal punto di vista della razionalità la qualità dell'evidenza corrispondente alla fede significhi ricondurla ad un'evidenza altra da quella dell'evento di rivelazione che la rende possibile. Tale sospetto [si dimostra] come ancora debitore nei confronti di una concezione della razionalità separata dalla verità della fede, perché legata ad un modello intellettualistico dell'evidenza, il quale necessariamente concludeva alla separazione tra teologia e filosofia⁴⁶⁶.

L'apporto teorico sopravanza il difetto di impianto generale. Ci domandiamo allora se siano possibili altre esecuzioni del progetto di un rapporto tra teologia e fenomenologia che salvaguardino le intuizioni di Hemmerle e Welte e dove l'istanza della verità come evento sia pensata rigorosamente anche in rapporto ad una libertà che la adegua?

Il ritorno al momento fondatore (Husserl) è obbligato per chiarire meglio la prospettiva. Grazie ad Husserl e alla sua analisi della conoscenza abbiamo istruito la questione dell'evidenza, giungendo a tematizzare l'atto intenzionale che presiede ad ogni conoscenza, nella sua polarità tra un piano noetico e un piano noematico. Approfondendo la questione del momento

⁴⁶⁵ M. EPIS, *Ratio fidei*, 115.

⁴⁶⁶ M. EPIS, *Ratio fidei*, 303.

pre-tematico che precede necessariamente la formulazione di ogni giudizio, abbiamo scoperto l'esperienza iletica come già parte dell'atto intenzionale e, grazie ad essa, il medio della carne come imprescindibile. La carne è dimensione del soggetto egologico, ma questi viene a sapere di sé come soggetto carnale solo nell'atto in cui la carne viene affetta da altro, nel suo essere costitutivamente esposta al mondo della vita. Paradigma di tale affezione è l'intersoggettività, che si è mostrata decisiva nella costituzione del sé in soggetto egologico. Nel cuore del soggetto intenzionale l'alterità è costitutiva, pur non potendo mai superare il profilo egologico. In *Lineamenti di etica formale* abbiamo uno studio che ci permette di chiarire la qualità di questa portata costitutiva dell'alterità. Abbiamo individuato un vizio intellettualista e un formalismo nel modo di pensare l'etica. Proprio a questo livello si situa la riserva che avanziamo nei confronti del fondatore della fenomenologia: la non tematizzazione della portata ontologica della determinazione etica pone tutto il sistema sotto un vizio intellettualista di fondo. Husserl pensa al soggetto come non riducibile alla propria attività significativa, ne recupera un'integrità e ne mostra le implicazioni relazionali, ma poi non giunge a mostrare le conseguenze di tutto ciò sul piano della verità di sé. La decisività dell'alterità è tematizzata, ma manca di una sufficiente esplicitazione della sua effettività sul piano etico, pensato in una logica di assiologia formale.

La tematizzazione del momento ante-predicativo della significazione ha condotto Husserl a un superamento del piano meramente intellettualistico dell'indagine: attribuendo alla predicazione la qualità di atto, la riflessione ci ha portato a indagare diversi ambiti del vissuto, giungendo a integrare la dimensione sensibile e corporea dentro i confini dell'intenzionalità e dell'evidenza. Ci pare di poter affermare che Husserl ha rilanciato in modo forte il progetto di una filosofia prima, e lo ha pure realizzato: l'impostazione del lavoro fenomenologico resta un punto fermo, come lo sono gli esiti della sua riflessione. Tuttavia non è andato realmente oltre un intellettualismo di fondo: il soggetto che la sua fenomenologia ci consegna è "più ricco" rispetto al soggetto "sezionato" ereditato dalla modernità, ma ancora ci muoviamo su un piano formale. La carne, la sensibilità, l'atto, il vissuto, l'intersoggettività costitutiva sono degli apporti decisivi, ma ne

appare sottovalutata la rilevanza veritativa; e la riprova è stata proprio l'indagine dell'etica husserliana. Husserl giunge a parlare della questione della verità e tematizza già nella *prima Ricerca logica* il ritmo ternario di atto-senso-verità, ma poiché perde la singolarità di un soggetto che resta sul piano formale, questa intuizione non conosce un effettivo svolgimento. Husserl introduce nella riflessione fenomenologica l'apriori di correlazione, e tutti i lavori successivi non potranno che esserne delle riletture, magari anche radicali. Il formalismo che abbiamo rintracciato ci fa tuttavia pensare ad una correlatività senza che essa accada effettivamente nella forma di un evento. L'effettività dell'istituzione rimane esterna allo schematismo della sua verità.

La problematica teologica, intesa come sapere autorizzato da un'istanza che si propone come accessibile nella forma di un evento a cui assentire nella libertà e che vede in tale assenso l'unica forma possibile di accesso alla verità, non può che risultare estrinseca alla fenomenologia husserliana. Non c'è alterità, né esclusione reciproca, quanto piuttosto un orientamento dualista, in quanto l'impianto fenomenologico ci ha condotti a una qualità relazionale e pratica dell'accesso dell'io alla propria verità, ma ancora su un livello formale, che vede in ogni declinazione un terreno che gli è estraneo.

Tuttavia

la decisione di Husserl di non rinunciare mai alla duplice istanza del principio di correlazione, il primato della donazione e l'intrascendibilità dell'atto della conoscenza, è la ragione per la quale il suo pensiero presenta un interesse le cui potenzialità chiedono ancora di essere esplorate dalla teologia. Le continue riformulazioni e approfondimenti del suo progetto costituiscono un'approssimazione alla forma dell'attuazione, la cui qualità teologica coincide con la necessità-possibilità del sé di affermare assolutamente se stesso⁴⁶⁷.

In Heidegger rintracciamo una rielaborazione del principio husserliano di correlatività pensato nella logica dell'evento. Abbiamo già visto come Heidegger intenda rilanciare la questione dell'ontologia indagando il "titolare" della domanda sull'essere, cioè il soggetto considerato in quanto Dasein, esserci, luogo dell'essere: l'unico modo per venire a capo della questione dell'essere è intraprendere un'analisi rigorosa dell'esistenza di colui nel quale si gioca la domanda sull'essere. L'essere è pensato allora

⁴⁶⁷ A. BERTULETTI, *Fenomenologia e teologia*, 339.

non solo nella logica dell'atto (l'essere accade nel Dasein), ma tale atto pare pensato nella sua effettività (ricordiamo il desiderio heideggeriano di interrogare la «quotidianità media» dell'Esserci), e quindi nella sua qualità di evento. Ma come viene pensata tale evenemenzialità in rapporto alla correlatività?

Il rapporto tra uomo e essere si articola in due fasi. Nella prima fase l'uomo si decide per un'esistenza autentica e si costituisce come Esser-ci in virtù dell'appello della propria coscienza che mette in luce le inautenticità. Abbiamo qui un effettuarsi mediante una decisione che però non è dettata dall'incontro con una alterità; se è vero che parliamo di una trascendenza dell'appello, tale trascendenza si gioca comunque “al di qua” dei confini dell'Esserci stesso. Ricordiamo la già citata espressione: «L'ipseità deve essere esistenzialmente rintracciata soltanto nel poter-essere-se-stesso autentico, cioè nell'autenticità dell'essere dell'Esserci in quanto cura»⁴⁶⁸.

L'essere rimane sullo sfondo come una possibilità, e l'istanza del senso che provoca alla decisione non è adeguatamente distinta dalla verità. L'alterità dell'essere emerge in una seconda battuta, come ciò che si rivela velandosi: «Il proprio dell'essere risiede in questo “tenersi in sé”, in questa sospensione, che si sottrae allo svelamento per renderlo possibile»⁴⁶⁹. Ma l'atto in cui questo Essere si realizza nell'Esserci pare ancora troppo astratto e si gioca in un evento che non ha determinazioni storiche, in quanto infinito. Il concedersi velato dell'Essere e l'apertura dell'Esserci (espressa con l'immagine della radura) è una relazionalità effettivamente determinata da una alterità, ma di due alterità che non si determinano effettivamente. L'Essere rimane sullo sfondo, come una possibilità di cui l'Esserci può divenire “luogo e pastore” mediante l'apertura a un linguaggio non oggettivante, ma simbolico e poetico. Tuttavia questa relazionalità sembra non aggiungere nulla alla verità dell'esistenza dell'Esserci che già si è decisa nella dimensione della autenticità, e anche l'Essere, nel suo perenne carattere di sottrazione, sembra immune da questa relazione: «La questione dell'essere si confonde e si incrocia sempre con quella dell'essere del

⁴⁶⁸ *Essere e tempo*, 383.

⁴⁶⁹ A. BERTULETTI, *Pensiero dell'alterità e teologia della rivelazione (II)*, 288.

Dasein»⁴⁷⁰. Il carattere evenemenziale della relazione tra il soggetto e la verità è trattata, ma ancora una volta le qualità del soggetto e della verità sembrano istituite a priori rispetto all'accadere della loro relazione. La vicinanza di Welte e Hemmerle al pensiero heideggeriano si rileva anche e proprio nell'assunzione di questa ambiguità.

In una formula sintetica potremmo dire che Heidegger pensa ad una decisione senza alterità e a un'alterità senza decisione. Questo porta a una problematica indistinzione tra la categoria di senso e quella di verità, perché l'essere a cui partecipano non è sufficientemente tematizzato in modo da ospitare effettivamente una libertà che in esso si decide: l'atto della libertà (e del riconoscimento) è marginale rispetto alla verità per la quale determinarsi, poiché quest'ultima è pensata come "altro" rispetto l'atto.

Casper fa notare come si debba considerare «la peculiare formalità del pensiero heideggeriano, che vuole essere appunto una riflessione sull'evento in generale [...] ma senza che il pensiero si leghi a un determinato evento storico inteso come evento della verità»⁴⁷¹. Quest'ultimo desiderio (cioè di mantenersi alla larga dalla teologia) pesa molto sulla formalità (necessaria al livello fenomenologico) con cui pensa l'evento⁴⁷², attestandosi in una indefinita approssimazione: ogni determinazione dell'evento è di principio parziale.

Il pensiero di Lévinas e Marion è istruttivo per tentare di superare questa aporia heideggeriana: il principio di correlatività husserliano, restituito alla sua natura fattuale da Heidegger, conosce una formulazione che cerca di conferirgli attualità nel sottolineare il momento intersoggettivo e dell'alterità.

Abbiamo già detto come a Lévinas dobbiamo l'elevazione del concetto di alterità all'interno dell'area dell'originario⁴⁷³: l'apriori correlazionale è

⁴⁷⁰ C. TARDITI, *Con e oltre la fenomenologia, le "eresie fenomenologiche di J. Derrida e J.-L. Marion*, il Melangolo, Genova 2008, 112.

⁴⁷¹ B. CASPER, *Rosenzweig e Heidegger*, 61-62.

⁴⁷² Heidegger attribuisce alla teologia lo statuto di scienza ontica e alla sola filosofia appartiene invece il titolo di scienza ontologica. (Cfr. M. HEIDEGGER, *Fenomenologia e teologia*, in ID., *Wegmarken*, Klostermann, Frankfurt 1976). Del resto egli scrive: «Alcuni sanno che provengo dalla teologia, che ho conservato nei suoi confronti un antico amore e che me ne intendo un po'. Se dovessi scrivere una teologia, cosa che talvolta sono tentato di fare, la parola "essere" non dovrebbe in nessun caso comparirvi». Cfr. M. HEIDEGGER, *Seminari*, Adelphi, Milano 1992, p. 207.

⁴⁷³ A. BERTULETTI, *Pensiero dell'alterità e teologia della rivelazione (II)*, 295.

ripreso con una sottolineatura dell'aspetto intuitivo, mettendo in luce la decisività del presentarsi del volto. Il ruolo del momento etico acquista grande valore, tanto da elevare l'etica a filosofia prima. Lévinas contesta a Heidegger l'astrattezza dell'essere come il rispettivo correlazionale del soggetto, e ritiene il volto un'istanza "altrimenti che essere". L'alterità guadagna così un profilo di maggiore consistenza, tanto che il momento etico diviene strategicamente importante. Ma quale rapporto intercorre tra etica e verità? Qui giungiamo a quella che a nostro avviso è una debolezza del pensiero lévinasiano: il decidersi della coscienza sembra marginale. In questo senso l'esito di Lévinas è estremamente affine a Heidegger. L'iscrizione dell'etica nel regime dell'originario si attua paradossalmente in Lévinas pagando il prezzo di una menomazione della libertà, la quale sembra marginale rispetto al presentarsi del volto. L'identità del soggetto, che pure conosce in questo pensiero la rilevanza del momento etico, risulta semplicemente assediata: l'altro assegna ad una responsabilità; la responsabilità è decisiva della costituzione del soggetto, che si costituisce eticamente; ma il tutto sembra escludere la decisività della libertà⁴⁷⁴. Se infatti la libertà soggettiva è semplicemente sopraffatta dal volto, allora l'evento della correlazione non può più essere tale ed è svuotato dalla sua storicità drammatica. La decisività dell'alterità sembra qui andare a discapito del soggetto che si attua. L'alterità gode di un primato ontologico a discapito della pertinenza della libertà nel regime dell'ontologia⁴⁷⁵. Se è vero che l'altro si attesta come passività al soggetto, questo non deve il ruolo dell'attività.

La parentela tra la riflessione di Lévinas e quella di J.-L. Marion è molto forte, per il fatto che anche quest'ultimo, riconoscendo il debito nei confronti di Husserl e di Heidegger, predilige il momento intuitivo dell'apriori correlazionale. La differenza rispetto a Lévinas è che Marion è ancora più radicale, ritenendo che la donazione abbia una rilevanza ancora più fondamentale rispetto alla correlatività, la quale può essere considerata

⁴⁷⁴ «Il problema di una fenomenologia dell'io – e della fenomenologia in generale – è dunque subordinato alla possibilità di tematizzare l'attuazione del soggetto come costitutiva della sua stessa identità. L'identità del soggetto non può essere presupposta, ma si istituisce nell'attuazione stessa». P. CHIAPPAROLI, *L'affezione come nascita del soggetto. Due tesi a confronto: E. Lévinas e M. Henry*, 135.

⁴⁷⁵ A. BERTULETTI, *Pensiero dell'alterità e teologia della rivelazione (II)*, 297.

una conseguenza della donazione stessa. La riflessione dell'autore ci aiuta meglio a capire gli snodi problematici di una tale opzione in rapporto alla teologia per il fatto che egli stesso esplicita il rapporto con essa: non possiamo dimenticare che gli esordi della sua riflessione si propongono di fornire alla teologia una nuova legittimità, non più legata all'impianto onto-metafisico. L'idea della rivelazione come fenomeno saturo sembra "preservare" Dio dal sistema causale, per consegnarlo ad una indisponibilità assoluta che si concede. Tuttavia la libertà di chi acconsente alla sua donazione pare seconda rispetto alla donazione stessa, senza che ci sia un nesso della libertà con la donazione. L'evidenza è sospesa alla qualità dell'atto, ma la destinalità non è indifferente alle condizioni per cui di evidenza si possa parlare. Se la tematizzazione dell'accesso antropologico all'effettività del fenomeno saturo della rivelazione è secondaria, diventa difficile comprendere la portata di un tale evento (proprio nella sua qualità di evento). Prolungando le direttrici di pensiero inaugurate da Marion, giungiamo all'estremo di un evento della verità di Dio dove il destinatario si trova solo assegnato, ma non è decisivo proprio nella sua qualità destinale. Solo se l'attuarsì del soggetto appartiene alla verità dell'evento (nella forma della destinazione), allora l'evento appartiene al regime della verità. Diversamente l'evento di una verità che solamente assegna l'uomo alla condizione di adonato non sarebbe effettivamente evento di verità, in quanto quest'ultima si è già decisa altrove in quanto la responsabilità soggettiva la può solo riconoscere per quello che è "già": «Non si può riconoscere nell'istanza che mi precede ciò che mi autorizza (una chiamata) senza riconoscere che essa anticipa la mia risposta e dunque che la mia alterità appartiene originariamente alla sua donazione»⁴⁷⁶.

L'intuizione di Marion per un superamento dell'onto-teologia è certamente importante, ma sembra scarica di drammaticità. Il pensiero di un'evenemenzialità priva di drammaticità, in cui la libertà è solo seconda, risulta difficile da mettere in relazione con una teologia che prenda sul serio l'evento della rivelazione, in cui la libertà del destinatario è decisiva per il titolare stesso del dono. È vera la qualità di assegnazione dell'uomo definito

⁴⁷⁶ A. BERTULETTI, *Metafisica, fenomenologia e teologia, lettura critica del progetto di Jean-Luc Marion*, 182.

adonato, ma essa va riconosciuta come istitutrice dell'atto della libertà, e in questo senso è effettiva e vera. Sottovalutare il ruolo dell'atto della libertà dell'assegnazione la svaluta proprio nella sua dimensione storica, se per essa intendiamo il luogo dove la verità si decide e non semplicemente si replica: in questo risiede il carattere drammatico della storicità e della verità.

La ricerca di Ricoeur è certamente illuminante, e in particolare riteniamo preziosa la sua intuizione circa l'attestazione, che abbiamo già definito come il decidersi della libertà nella forma dell'assenso a un'anticipazione che si iscrive nella coscienza etica e che determina poi l'effettivo agire. Ci pare di riconoscere in questo pensiero un'istruzione efficace dell'intuizione husserliana della correlatività come generatrice dell'evidenza in atto. La verità si gioca in un atto in cui l'istanza della sua donazione ha il carattere di un'anticipazione di senso, ma che costituisce correlativamente la libertà come decisiva per il regime stesso della verità nel suo decidersi pratico. In questo modo di intendere l'atto della correlatività esso acquista effettivamente i contorni dell'evento, con tutta la sua portata storico-drammatica. Ma se la verità non si decide fuori dal suo concedersi e dall'assenso del soggetto, allora la fede «non è solo una delle determinazioni possibili dell'attestazione, ma la sua qualità originaria, non uno dei possibili sensi, ma la forma e il criterio di verità di ogni senso»⁴⁷⁷. La fede diviene l'unico modo possibile per accedere alle soglie della verità.

Abbiamo però ancora una riserva che ci pare di poter avanzare alla riflessione di Ricoeur. Per salvare l'autonomia della filosofia e non renderla una "cripto-teologia" l'autore pone infatti una divaricazione tra senso e verità. Il meccanismo dell'attestazione non può pronunciarsi circa l'istanza ultima, ma solo sui sensi che hanno sempre il carattere della provvisorietà. Il regime della verità ultima non avrebbe un carattere evidente, come invece la struttura del senso. Ma allora c'è divaricazione tra senso e verità? Il senso sarebbe l'orizzonte dell'azione fenomenologicamente concepita, mentre la verità sarebbe il senso ultimo accessibile solo nella teologia. Il rapporto fra il senso e la verità «è mediato da un concetto di razionalità che mantiene la

⁴⁷⁷ A. BERTULETTI, *Teoria etica e ontologia ermeneutica nel pensiero di P. Ricoeur II*, in «Teologia» 4 (1993), 366.

distinzione fra i due livelli, invece di giustificare la dimensione intrinsecamente veritativa del senso»⁴⁷⁸.

Ricoeur, che pure articola magistralmente tutti i termini del problema, giunge con questa valutazione a indebolire la sua fenomenologia (che a questo punto non può più sperare nella verità, ma si deve accontentare di un senso provvisorio) e anche la teologia (che ancora una volta può fare intervenire la propria pretesa veritativa a patto di un salto ad un diverso grado di evidenza, proprio della verità astoricamente concepita).

L'esecuzione rigorosa del movente che ci ha condotti fin qui (cioè l'idea di una verità la cui evidenza è sospesa ad un atto di correlazione) ci impone di considerare il pensiero di Ricoeur come uno dei frutti più maturi della fenomenologia, ma allo stesso tempo di essere ancora più radicali:

La sfida che la teologia pone al pensiero critico è che l'istituzione della forma originaria dell'evidenza coincide con la giustificazione della fede come la forma del sapere che corrisponde al senso della verità. La teologia che rivendica questa pretesa riconosce per ciò stesso la competenza della filosofia a giudicare circa le modalità della sua legittimazione⁴⁷⁹.

La teologia non risulta semplicemente giustapposta alla fenomenologia, qualora quest'ultima non si confini al regime del senso, ma ambisca a istruire la questione della verità. La distinzione tra verità e senso è legittima, a patto però che la verità non sia tenuta fuori dalla correlazione. Una tale operazione infatti inserisce una doppia moneta nel ragionamento: l'evidenza che si gioca correlativamente avrebbe solo valore per il senso, ma si introdurrebbe un'altra evidenza della verità che rimarrebbe semplicemente presupposta. È pertinente distinguere il senso dalla verità qualora tale distinzione alluda all'eccesso veritativo che l'evento della verità è in grado di sprigionare, ma non è più legittimo (quasi un retaggio rappresentativo) quando la verità ha una consistenza differente dall'evento.

In questa direzione allora ha senso un discorso teologico: la teologia custodisce un accesso alla verità nella forma della fede, cioè di un affidamento della libertà che non è estranea al regime della verità stessa⁴⁸⁰.

⁴⁷⁸ A. BERTULETTI, *Teoria etica e ontologia ermeneutica nel pensiero di P. Ricoeur II*, 368.

⁴⁷⁹ A. BERTULETTI, *La teologia tra la fondazione ermeneutica e la fondazione metafisica*, 248.

⁴⁸⁰ «Il sapere teologico è giustificato se la correlazione tra la manifestazione della verità e la forma di libertà della coscienza, per cui non si dà evento della verità se non come verità della sua libera appropriazione, è compresa come il fondamento della storicità della verità, cioè del fatto che la verità è realmente implicata nella storicità della libertà poiché la libertà

La fenomenologia non è preoccupata di ricostruire una struttura della coscienza (come invece tipico di una antropologia delle facoltà), ma tenta di ricostruire le forme della sua attuazione, che proprio in quanto tale ha i contorni dell'evento fattuale. Se si assume con radicalità l'idea di una verità in atto, la fede, intesa come assenso della libertà ad una donazione della verità, custodisce l'unica via di accesso alla verità che la salvaguardi nel suo legame alla storicità⁴⁸¹. L'evidenza disponibile alla coscienza soggettiva è originariamente credente⁴⁸². E tale forma della coscienza è adeguata ad un evento che offre le credenziali per essere l'evento della verità, ma dove l'accesso ha un carattere credente.

La teologia fondamentale, in questa prospettiva, è precisamente quel momento del pensare credente in cui la fede e la rivelazione religiosa, in luogo di essere trattate come semplici presupposti o predicati della singolarità cristiana, vengono esplicitamente tematizzate come figure universalmente riconoscibili e apprezzabili dell'accesso all'esperienza storica della verità: proprio nella loro differenza⁴⁸³.

È chiaro che questa fenomenologia della coscienza credente non può essere pensata come un modello per cui la teologia ne rappresenterebbe la semplice applicazione: l'evento cristologico è indeducibile, ma a posteriori il lavoro fenomenologico ci mette nelle condizioni di comprenderne la pretesa universale, in quanto il destinatario (l'uomo) è istituito dall'evento come iscritto nella logica stessa della verità che esso costituisce.

appartiene all'essenza stessa della verità». A. BERTULETTI, *Teoria etica e ontologia ermeneutica nel pensiero di P. Ricoeur II*, 366.

⁴⁸¹ «La forma originaria della coscienza ha carattere di fede, poiché la coscienza non esiste se non nel modo dell'autodeterminazione: cioè come libera appropriazione della possibilità nella quale è posta e che solo grazie a questa appropriazione è riconosciuta come l'anticipazione che autorizza la sua decisione. Fede è la forma di questo atto, del suo carattere di autotrascendenza, per il quale esso non è il risultato di ciò che lo precede ma un nuovo evento». A. BERTULETTI, «*La ragione teologica*» di Giuseppe Colombo, Glossa, in «Teologia» 1(1996), 27.

⁴⁸² Il concetto di "coscienza credente" è ampiamente introdotto e elaborato nel testo . SEQUERI, *Il Dio affidabile*, Queriniana, Brescia 1996.

⁴⁸³ P. SEQUERI, *L'idea della fede*, Glossa 2002, XV.

BIBLIOGRAFIA

Bibliografia concernente B. Welte

a) Opere di B. Welte

- *Auf der Spur des Ewigen*, Verlag Herder, Freiburg 1965 (trad. it. parziale di G. Bosella, *Sulla traccia dell'Eterno*, Jaca Book, Milano 1976).
- *Dal Licht des Nichts. Von der Möglichkeit neuer religiöser Erfahrung*, Patmos Verlag, Düsseldorf 1980 (trad. it. di G. Penzo e U. Penzo Kirsch, *La luce del nulla. Sulla possibilità di una nuova esperienza religiosa*, Queriniana, Brescia 2005³).
- *Der Ernstfall der Hoffnung, Gedanken über den Tod*, Verlag Herder, Freiburg 2006 (trad. it. di F. Gorgone, *Morire, la prova decisiva della speranza*, Queriniana, Brescia 2008).
- *Dialektik der Liebe. Gedanken zur Phänomenologie der Liebe und zur christlichen Nächstenliebe im technologischen Zeitalter*, Herder, Farnkfurt 1973 (trad. it. di G. Scandiani, *Dialettica dell'amore. Fenomenologia dell'amore e amore cristiano nell'era tecnologica*, Morcelliana, Brescia 1986).
- *Geschenkte Zeit*, Verlag Herder, Freiburg 1975 (trad. it. di G. Tron, *Il dono del tempo*, Queriniana, Brescia 1976).
- *Geschichtlichkeit und Offenbarung*, Knecht Verlag, Frankfurt 1993 (trad. it. Di O. Tolone, *Storicità e rivelazione*, Ed. Milella, Lecce 1997).
- *Heilsverständnis. Philosophische Untersuchung einiger Voraussetzungen zum Verständnis des Christentums*, Herder, Frankfurt 1966.
- *Ihre biblischen Anfänge und die Lehrformel von Nikaia*, in AA. VV., *Zur Frühgeschichte der Christologie*, Verlag Herder, Freiburg 1970 (trad. it. di R. Favero, *La formula dottrinale di Nicea e la metafisica occidentale*, in AA. VV. *La storia della cristologia primitiva*, Paideia, Brescia 1986).
- *Il superuomo di Nietzsche e la sua ambigua problematicità*, in «Concilium» 5 (1981), 94-102.
- *Nietzsches Atheismus und das Christentum*, *Wissenschaftliche Buchgesellschaft*, Darmstadt 1958 (trad. it. di F. Stelzer, *L'ateismo di Nietzsche e il cristianesimo*, Queriniana, Brescia 2005²).
- *Religionsphilosophie*, Verlag Herder, Freiburg 1978, (trad. it. di A. Rizzi, *Dal Nulla al Mistero Assoluto, trattato di filosofia delle religioni*, Marietti, Trento 1996²).
- *Remarques sur l'ontologie de Heidegger*, in «Revue de Sciences Philosophiques et Théologique» 31(1947), 377-393.
- *Über das Böse. Eine thomistische Untersuchung*, Verlag Herder, Freiburg 1986 (trad. it. di Oreste T., *Sul male, una ricerca tomista*, Morcelliana, Brescia 2008).
- *Was ist Glauben. Gedanken zur Religionsphilosophie*, Verlag Herder, Freiburg 1982, (trad. it. di G. Poletti, *Che cosa è credere*.

Riflessione per la filosofia della religione, Morcelliana, Brescia 2001³).

b) Opere su B. Welte

- D. ALBARELLO, *La libertà e l'evento, percorsi di teologia filosofica dopo Heidegger*, Glossa, Milano 2008, 169.
- E. BRITO, *Le mystère fondateur selon Bernard Welte*, in «Nouvelle Revue Theologique» 121 (1999), 417-435.
- F. GHEDINI, *Analisi dell'opera La luce del nulla*, in «Rivista di filosofia neo-scolastica», 71 (1984), 331-333 .
- F. ROSSI, *Scienza e fede nella filosofia della religione di B. Welte*, in «Rivista di filosofia neo-scolastica» 91 (1999), 573-592.
- F. ROSSI, *Bernhard Welte, filosofo della religione*, Benucci, Perugia 1997.
- Z. STANKEVIČS, *Transizione epocale e rivelazione, la modernità come questione teologica nel pensiero di B. Welte*, Pontificia Università Lateranense, Roma 2008, 22-32.
- Z. STANKEVIČS, *Dove va l'occidente, la profezia di Bernhard Welte*, Città Nuova, Torino 2009, 20.
- O. TOLONE, *Bernhard Welte, filosofia della religione per non-credenti*, Morcelliana, Brescia 2006.

Bibliografia concernente K. Hemmerle

a) Opere di K. Hemmerle

- *Vorspiel zur Theologie*, Herder Verlag, Freiburg 1976, trad. it di Viviana de Marco, *Preludio alla teologia*, Città Nuova, Roma 2003.
- *Thesen zu einer trinitarischen Ontologie*, Johannes Verlag, Einsieden 1976, trad. it. di T. Franzosi, *Tesi di ontologia trinitaria*, Città Nuova, 1996.
- *Leben aus der Einheit*, Herder Verlag, Freiburg 1995, trad. it. di V. de Marco, *Partire dall'unità, La Trinità come stile di vita e forma di pensiero*, Città Nuova, Roma 1998.
- *Gott und das Denken nach Schellings Spätphilosophie*, Herder, Freiburg 1968.
- *Bonaventura Theologie als Nachfolge. Bonaventura – ein Weg für heute*, Herder, Freiburg 1975.
- *Das problematische Verhältnis von Philosophie und Theologie, Theologische Perspektiven* in «Philosophisches Jahrbuch», 84 (1977), 229-241.
- *Glauben an Gott*, in AA. VV., *Die Botschaft von Gott, Orientierungen für die Praxis*, Herder, Freiburg 1974, 20-44.
- *La nostra dimora: il Dio trinitario. L'esperienza di Dio in Chiara Lubich*, in «Nuova umanità», 17 (1995), 11-20.
- K. HEMMERLE - B. CASPER – P. HÜNERMANN, *Besinnung auf Helige*, Herder, Freiburg 1966.

b) Opere su K. Hemmerle

- W. BADER – W. HAGEMANN, *Klaus Hemmerle, un vescovo secondo il cuore di Dio*, Città Nuova, Roma 2001.
- H. BLAUMEISTER, *Il contributo teologico del vescovo Klaus Hemmerle*, in «Città Nuova» 19(1997), 129-143.
- B. CASPER, *L'uomo del primo amore, Il modo di pensare di K. Hemmerle e il suo futuro per il cristianesimo*, in «Gen's», 1(2007), 22-29.
- P. CODA, *Il carisma dell'unità nello specchio dell'intelligenza teologica di Klaus Hemmerle*, in «Nuova Umanità» 17(1995), 13-26.
- M. EPIS, *Ratio Fidei, i modelli della giustificazione della fede nella produzione manualistica cattolica della teologia fondamentale tedesca post-conciliare*, Glossa, Milano 1995, 107-116.
- P. HÜNERMANN, «L'Altro è come me – ma Dio è come l'Altro», *Caratteristiche principali del pensiero teologico di K. Hemmerle*, in «Nuova Umanità» 18(1996), 59-74.
- E. IEZZONI, *Ontologia trinitaria: dal mistero della rivelazione una sfida per la filosofia contemporanea*, in «Città Nuova» 29(2007), 187-224.
- E. IEZZONI, *Partire dall'unità: l'antropologia trinitaria di Klaus Hemmerle*, in «Città Nuova» 20(1998), 773-793.

Bibliografia essenziale sul rapporto tra teologia e fenomenologia

a) Testi classici degli autori considerati

- M. HEIDEGGER, *Sein und zeit*, Niemeyer, Tübingen 1927, trad. it. a cura di P. Chiodi, *Essere e Tempo*, Longanesi, Milano 1971.
- M. HEIDEGGER, *Zur Sache des Denkens*, Niemeyer, Tübingen 1969, trad. it. di E. Mazarella, *Tempo ed essere*, Guida, Napoli 1980.
- E. HUSSERL., *Logische Untersuchungen*, Niemeyer, La Haye 1913, trad. it. a cura di G. Piana, *Ricerche logiche*, vol. I-II, Il Saggiatore, Milano 2005.
- E. HUSSERL., *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, Nijhoff, La Haye 1950, trad. it. a cura di F. Costa, *Meditazioni cartesiane. Con l'aggiunta dei discorsi parigini*, Bompiani, Milano 1989.
- E. HUSSERL. *Die Krisis der europäischen wissenschaften und die transzendente phänomenologie*, Nijhoff, La Haye 1959, trad. it. a cura di E. Filippini, *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, NET, Milano 2002.
- E. LÉVINAS, *Totalité et infini*, Nijhoff, La Haye 1971, trad. it. di A. Dall'Asta, *Totalità e infinito*, Jaca book, Milano 1980.
- E. LÉVINAS, *Autrement qu'être ou au-delà l'essence*, Martinus Nijhoff Publishers B.V., La Haye 1978, trad. it. di S. Petrosino e M.T. Aiello, *Totalità e infinito*, Jaca Book, Milano 2006.
- J.L. MARION, *Dieu sans l'être*, Fayard, Paris 1982, trad. it. A. Dell'Asta, *Dio senza essere*, Jaca Book, Milano 1987.

- J.L. MARION, *Réduction et donation. Recherches sur Husserl, Heidegger et la phénoménologie*, PUF, Paris 1989.
- J.L. MARION, *Etant donné. Essai d'une phénoménologie de la donation*, PUF, Paris 1992, tr. it. R. Caldarone, *Dato che. Saggio per una fenomenologia della donazione*, SEI, Torino 2001.
- P. RICOEUR, *Philosophie de la volonté. Le volontarie et l'involontaire*, Aubier-Montaigne, Paris 1950; *Philosophie de la volonté. Finitude et culpabilité, I. L'Homme faillible, II La symbolique du mal*, Aubier-Montaigne, Paris 1960.
- P. RICOEUR, *La métaphore vive*, Seuil, Paris 1975.
- P. RICOEUR, *Temps et récit vol I-III*, Seuil, Paris 1983-1985.
- P. RICOEUR, *Soi-même comme un autre*, éd. du Seuil, Paris 1990, trad. it. di D. Iannotta, *Sé come un altro*, Jaca Book, Milano 2005.
- P. RICOEUR, *A l'école de la phénoménologie*, Vrin, Paris 2004.

b) Letteratura critica

Diversi articoli di A. BERTULETTI:

- *La teologia tra la fondazione ermeneutica e la fondazione metafisica*, in «Teologia» 3(1988), 232-249.
 - *Pensiero dell'alterità e teologia della rivelazione (I)*, in «Teologia» 2(1989), 199-216.
 - *Pensiero dell'alterità e teologia della rivelazione (II)*, in «Teologia» 3(1989), 285-317.
 - *Teologia e Filosofia, proposta di lettura*, in «Teologia» 3(1996), 265-275.
 - *Teoria etica e ontologia ermeneutica nel pensiero di P. Ricoeur*, in «Teologia» 3(1993), 283-370.
 - *Fenomenologia e teologia*, in «Teologia» 3(2001), 322-340.
 - *Ermeneutica e libertà*, in «Filosofia e teologia», 1(1995), 40-48.
 - *Il concetto di «Esperienza»*, in *L'evidenza e la fede*, Glossa, Milano 1988.
 - *Metafisica, fenomenologia e teologia, lettura critica del progetto di Jean-Luc Marion*, in «Teologia» 2 (2009).
 - *Il sacro e la fede*, in «La Scuola Cattolica» 123(1995), 669.
- A. BERTULETTI – M. EPIS, *La teologia nel segno dell'ermeneutica*, in AA. VV, *La teologia del Novecento*, Glossa, Milano 2008, 529-294.
- E. BRITO, *La réception de la pensée de Heidegger dans la théologie catholique*, «Nouvelle Revue Théologique» 3(1997).
- P. CAPELLE, *Philosophie et Théologie dans la pensée de Heidegger*, Cerf, Paris 1998.
- P. DE VITIIS, *Il problema religioso in Heidegger*, Bulzoni, Roma 1995.
- M. EPIS, *Ricerche fenomenologiche sull'essere personale, un itinerario husserliano*, in «Teologia», 4(2009).
- M. EPIS, *Teologia dogmatica e teologia fondamentale. Coordinate post-apologetiche di un rapporto*, in «Rivista di teologia dell'evangelizzazione» 2(2009), 439-450.

P. GILBERT, *Substance et présence. Derrida et Marion, critiques de Husserl*, in «Gregorianum» 75(1994).

D. JANICAUD, *Le tournant théologique dans phénoménologie française*, Eclat, Paris 1991.

V. PEREGO, *La fenomenologia francese tra metafisica e teologia*, Vita e Pensiero, Milano 2004.

C. TARDITI, *Con e oltre la fenomenologia, le "eresie" fenomenologiche di Jacques Derrida e Jean-Luc Marion*, Il Melangolo, Genova 2008.

Altre opere

AA. VV., *La Filosofia italiana dal dopoguerra ad oggi*, Laterza, Bari 1985.

AA. VV., *Filosofia e Teologia, Modelli, Figure, Questioni, Glossa*, Milano 2008.

B. CASPER, *Il pensiero dialogico*, Morcelliana, Brescia 2009.

B. CASPER, *Rosenzweig e Heidegger, Essere ed Evento*, Morcelliana, Brescia 2008.

M. EPIS, *Teologia fondamentale*, Queriniana, Brescia 2009.

FACOLTÀ TEOLOGICA DELL'ITALIA SETTENTRIONALE (ed.), *La teologia italiana oggi*, Morcelliana, Brescia 1979, 25-56.

W. KASPER, *L'assoluto nella storia nell'ultima filosofia di Schelling*, Jaca Book, Milano 1986.

P. GILBERT – S. PETROSINO, *Il Dono, un'interpretazione filosofica*, Il Melangolo, Genova 2001.

J.B. LOTZ, *Dall'essere al sacro, il pensiero metafisico dopo Heidegger*, Queriniana, Brescia 1993.

F. ROSENZWEIG, *La stella della redenzione*, Vita e pensiero, Milano 2005.

SCHELLING, *Scritti sulla filosofia, la religione, la libertà*, Mursia, Milano 1974.

P. SEQUERI, *Il Dio affidabile*, Queriniana, Brescia 1996.

P. SEQUERI, *L'idea della fede*, Glossa, Milano 2002.

F. VON BAADER, *Filosofia Erotica*, Rusconi, Milano 1982.

INDICE DEGLI AUTORI

ALBARELLO D.
ALBERT H.
ANSELMO D'AOSTA
ARISTOTELE
BAUSOLA A.
BERTULETTI A.
BLEUMEISER U.
BLOCH E.
BONTADINI E.
BRAMBILLA F.G.
BRITO E.
BUBER M.
CAPELLE P.
CARTESIO R.
CASPER B.
CHIAPPAROLI P.
COLOMBO G.
DE VITIIS P.
EBNER F.
ELIADE M.
ELIOT T.S.
EPIS M.
FABRO C.
FITCHE J.
FRANZINI E.
GADAMER H.
GADAMER, H.-G.
GHEDINI F.
GILBERT P.
GORGONE S.
HABERMAS J
HABERMAS J.
HEGEL G.W.F.
HEIDEGGER M.
HORKHEIMER M.
HÜNERMANN P.
HUIZINGA J.
HUSSERL E.
IANNOTTA D.
IEZZONI E.
JANICAUD D.
JASPERS K.
KANT I.
KIERKEGAARD S.
LAWTON D.
LEHMANN P.
LÉVINAS E.
LOTZ J.B.
MARION J.-L.
MARITAIN J.
MERLEAU-PONTY M.
MOLTMANN J.
MOUNIER E.
MÜLLER D.
NIETZSCHE F.
OTTO R.
PENZO G.
PEREGO V.
PETROSINO S.
PLATONE
POPPER K.
RATZINGER J.
REALE G.
RICOEUR P.
ROSENZWEIG F.
ROSSI F.
SALVI M.
SARTRE J.-P.
SCHELER M.
SCHELLING F.
SCHELLING F.
SEQUERI P.
SEVERINO E.
STANKEVIČS Z.
TARDITI C.
TARDITI E.
TOLONE O.
TOMMASO D'AQUINO
VON BAADER H.
WITTGENSTEIN J.