

## PREFAZIONE

L'epoca del pensiero che stiamo vivendo – in cui ci muoviamo, respiriamo, pensiamo noi stessi – sembra aver definitivamente rinunciato a porsi fino in fondo la questione del Fondamento<sup>1</sup>. Sotto la cifra comune di un invocato superamento dell'ontologia *tradizionale*, che tanti danni avrebbe addotto al pensiero occidentale, gravandolo di un'eredità impegnativa che ne pregiudicava la libertà, il sapere filosofico sembra occuparsi ormai di questioni prudentemente distanti dalla domanda a proposito dell'essere e del suo fondamento. Se la ricerca nel campo del pensiero non sembra affatto paga, appare tuttavia insistita una presa di distanza dalla domanda a proposito di che cosa significhi *essere*, di ciò che sta al fondamento dell'esistere. La presa di distanza sembra suggerire che ci si possa occupare più prudentemente delle *regioni* dell'essere lasciando sospesa (perché impertinente o piuttosto irresolubile) la questione metafisica.

Una ricchezza di ontologie *regionali* sembra caratterizzare l'epoca, la filosofia sembra aver seguito il suggerimento implicito di quella specializzazione della conoscenza che caratterizza il pensiero contemporaneo e persino i suoi luoghi e i suoi atenei. Situarsi in un ambito preciso del sapere «senza la speranza di uscirne»<sup>2</sup> sembra essere diventato protocollo indiscusso per essere ascoltati e per trovare interlocutori. Il pensiero della nostra epoca è *topico*, si struttura attorno a temi e luoghi parziali, a regioni del sapere e dell'esperienza umana che di rado imparano a comunicare: insieme alla domanda a proposito del Fondamento sembra essere tramontata l'*utopia* della metafisica. La

---

<sup>1</sup> Ho scelto di utilizzare questo termine per non dover scegliere in prima istanza tra *essere* e *Dio*. Fondamento vorrebbe qui indicare più che un *oggetto* di ricerca (l'*essere* per la filosofia o *Dio* per la teologia) uno spazio, un ambito e un metodo. La filosofia in quanto *scienza prima* e la teologia *fondamentale* – appunto – vengono chiamate in causa da questa parola, *Fondamento*. Essa indica loro un orizzonte, permette loro di incontrarsi nello spazio di una comune vocazione. In questo senso il termine mantiene un portato di ambiguità che dovremo specificare e chiarire, ma allo stesso tempo ci permette di incominciare un discorso.

<sup>2</sup> Parafraza impropriamente – e ne sono conscio – un'affermazione che a breve riprenderemo di J. BENOIST, *L'idée de phénoménologie*, Beauchesne, Paris 2001, 93.

domanda a proposito del Fondamento è – di fatto – *u-topica*. Il Fondamento è l'*u-topico* per eccellenza. Esso rifiuta di accasarsi, di essere collocato nella geografia dei saperi; pretende di non abitare in un luogo sicuro, rifiuta la casa che di volta in volta gli si vorrebbe costruire e al contempo abita tutti gli spazi. Come il Dio del profeta Natan si sottrae alla casa che devotamente si intende costruirgli: sarà il Re Davide a ricevere una casa da Dio, solidamente garantita dalla sua Fedeltà<sup>3</sup>; da parte di Dio, egli non ha mai chiesto di abitare una casa di cedro: i cieli dei cieli non possono contenerlo. Tuttavia Dio ha camminato con Davide, è stato con lui ovunque egli andasse.

L'incontro con il pensiero filosofico laico – a cui il cristianesimo non sa geneticamente rinunciare, quale luogo indispensabile di confronto con l'epoca – sembra possibile oggi solo in questa dimensione topica; ci si confronta su temi, ci si incontra entro confini prudentemente disegnati. Il compito di trasgredire tali confini che dovremmo riconoscere al pensiero teologico in quanto pensiero radicalmente rivolto al Fondamento sembra talvolta pregiudicato nel suo svolgersi dall'interlocutore (il pensiero laico) – o piuttosto, come sempre accade, dalla rappresentazione che ci si è fatta dell'interlocutore.

Questo lavoro – pur nei limitati confini del suo argomento – vorrebbe assumere nuovamente il compito di tale incontro. Ma vorrebbe anche creare spazio affinché alcune *regioni* del sapere così distanti l'una dall'altra (la teologia e la filosofia, innanzi tutto; ma anche la storia e la teoria dell'architettura, la sociologia e tutto ciò che si muove attorno all'abitare dell'uomo) possano incontrarsi. Lo sfondo di tale incontro rimane qui la *disputatio de homine*: non solo l'antropologia, ma la sua disputa, la sua conversazione.

In una conferenza del 1927<sup>4</sup>, Martin Heidegger indagava i rapporti tra la teologia (come scienza positiva) e la filosofia. Tra le molte osservazioni

---

<sup>3</sup> 2Sam 7.

<sup>4</sup> *Fenomenologia e teologia*, in M. HEIDEGGER, *Fenomenologia e teologia*, La Nuova Italia, Venezia 1994, 5-32.

pertinenti, che ci capiterà più avanti di considerare, egli in prima istanza invocava il superamento della *concezione volgare* del loro rapporto:

La concezione volgare del rapporto tra teologia e filosofia insiste per lo più sulle forme di contrasto tra fede e sapere, tra rivelazione e ragione. La filosofia, per essa, è l'interpretazione del mondo e della vita che prescinde dalla rivelazione e dalla fede; la teologia, al contrario, esprime una concezione del mondo e della vita conforme alla fede (...); per cui, così intese, filosofia e teologia esprimono la tensione e la lotta tra due concezioni del mondo. Questo rapporto non viene risolto in base ad argomentazioni scientifiche, ma solo dalla forma, dalla dimensione e dalla forza di convinzione e di affermazione di una concezione del mondo.<sup>5</sup>

L'abbandono della prospettiva *vulgare* che contrappone fede e ragione, nonostante tutto, è ben lontano dall'essere compiuto. L'esperienza ci insegna che nelle relazioni tra gli uomini occorre fare passi insieme *prima* di stabilire i limiti e i protocolli di un'intesa; quanto meno, la definizione dei propri confini è già un cammino comune e si fonda sulla realtà di tale cammino. Ciò che appare paradossale ad una certa ragione, appare più che evidente all'esperienza: possiamo scrivere le regole di un incontro solo *dopo* che ci siamo incontrati.

In questo senso il limite (consapevolmente assunto) di questa ricerca è questo: accosterà il pensiero di Heidegger e di Lévinas (in prima istanza, ma anche di altri autori) dal punto di vista della teologia senza avere stabilito a priori le regole di tale incontro. Ascoltando i due filosofi non cercheremo di integrare i loro sistemi all'interno di una teologia fondamentale, non selezioneremo alcune intuizioni più accettabili a favore di altre. Piuttosto, di volta in volta, proporremo degli "affondi" in campo teologico, suggerendo percorsi che il presente lavoro spesso non intraprenderà.

L'ambiguità di questo procedere è indubbia: si potrebbe talvolta obiettare lo smarrimento dell'intonazione teologica; talaltra l'impertinenza di alcuni bruschi e repentini ritorni alla teologia. Si è però deciso di correre il rischio di tale ambiguità per affermare un primato: quello dell'ascolto. Non a caso, nei limiti di spazio di un lavoro come questo, abbiamo deciso

---

<sup>5</sup> *Ivi*, 7.

di seguire passo dopo passo alcuni testi – lasciando in secondo piano la letteratura secondaria – nella speranza che a tale procedere corrisponda un guadagno di intelligenza.

Un'ultima precisazione – doverosa – riguarda il tema dell'abitare. La scelta del tema si colloca nella prospettiva del rinato interesse della teologia (e in particolare di questa Facoltà) nei confronti del *Corpo del Logos*<sup>6</sup>, anche se in qualche modo ai suoi margini. Non si tratta – infatti – di interrogarsi a proposito dell'arte cristiana, ma del modo con cui il cristiano abita il mondo. L'arte è, in questo senso, anche un'espressione di questo abitare e l'abitare è talvolta anche espressione artistica.

L'interesse è tuttavia acceso da due constatazioni. Anzitutto che all'origine il cristianesimo ha scoperto una forma sintetica dell'abitare, dell'arte cristiana e della liturgia: la *Domus ecclesiae*. Le prime comunità si ritrovavano a celebrare i loro sacramenti nell'intimità di una casa, non nella solennità di un tempio. Quando edificarono le loro chiese – poi – serbarono memoria di questo inizio privilegiando il modello basilicale, attingendo all'immaginario dell'abitare civile, più che della ritualità religiosa.

La seconda constatazione, strettamente legata alla prima, è il risorgente interesse, nel panorama dell'esperienza cristiana contemporanea, di forme anche laiche di vita comune e di coabitazione. A fronte della perdita di radici della città moderna – di cui parleremo abbondantemente – alcuni cristiani ritengono sensato ricostruire uno spazio di relazioni, ma soprattutto una narrazione del mondo a partire dall'edificazione di una casa comune.

Queste due constatazioni sono l'origine (se pure remota e mai realmente messa a tema) delle pagine che seguono. Questa ricerca vorrebbe anche esprimere l'auspicio di una seria considerazione e messa a tema della

---

<sup>6</sup> Ci riferiamo agli atti del Convegno di studio promosso dalla Facoltà Teologica dell'Italia Settentrionale di Milano tenutosi nel febbraio del 2009, raccolti in P. SEQUERI (ed.), *Il corpo del Logos. Pensiero estetico e teologia cristiana*, Glossa, Milano 2009.

questione dell'abitare. Siamo convinti, con Heidegger, che i mortali  
*devono innanzitutto imparare ad abitare*<sup>7</sup>.

---

<sup>7</sup> *BWD*, 108.



# INDICE

PREFAZIONE	1
INDICE	8
NOTE GENERALI	15
PARTE PRIMA – MARTIN HEIDEGGER	17
1. INTRODUZIONE	19
1.1. La concessione di un primato	19
1.2. Sarà chiesto conto a questa generazione...	22
1.3. Ascolto come metodo	25
2. COSTRUIRE, ABITARE, PENSARE	29
2.1. Un avvio etimologico: Bauen	29
2.2. Una svolta “sapienziale” nel “profetismo” heideggeriano?	34
2.3. Excursus: il linguaggio	39
2.3.1. Un linguaggio naufrago	39
2.3.2. La sopravvivenza della signoria del linguaggio	43
2.3.3. Quando il linguaggio è appello	45
2.3.4. Nominazione e libertà	48
2.3.5. Abitare il linguaggio	51
2.4. Geviert: le terra e la cura	53
2.4.1. Attività e passività della cura	53
2.4.2. Volontà come abbandono	56
2.4.2.1. L’epoca atomica	56
2.4.2.2. L’aratore	57
2.4.2.3. Ascesi e libertà	59
2.4.3. La Quadratura	61
2.4.3.1. Descrizione della Geviert	61
2.4.3.2. Un passato prelapsario?	63
2.5. Das Ding: Costruire e abitare	66

3.	ALTRE OPERE	71
3.1.	Poeticamente abita l'uomo	71
3.1.1.	Abitare «su questa terra»	71
3.1.2.	Misurare il frammezzo	73
3.1.3.	Il divino	76
3.2.	L'Arte di abitare	81
3.2.1.	L'origine dell'opera d'arte	82
3.2.2.	L'arte e lo spazio	91
4.	CONCLUSIONI	95
4.1.	Heimatlosigkeit	95
4.2.	Abitare e linguaggio	98
4.3.	Un'intonazione sapienziale: la vita-che-si-vive	100
4.4.	La questione del divino	101
	PARTE SECONDA – LEVINAS	103
5.	INTRODUZIONE	105
5.1.	Da Heidegger a Lévinas	105
5.2.	Excursus: fenomenologia e teologia, le ragioni di una scelta	109
5.2.1.	Fenomenologia e teologia: ex parte Philosophiae	109
5.2.2.	Teologia e fenomenologia: ex parte Theologiae	113
5.2.2.1.	Teologia e fenomenologia: Martin Heidegger	114
5.2.2.2.	Teologia e fenomenologia: Michel Henry	120
5.2.2.3.	Significato di un a-priori antropologico	125
5.2.2.4.	Significato di un a-priori fenomenologico	129
6.	LEGGENDO LEVINAS	135
6.1.	La dimora in Totalità e Infinito	135
6.1.1.	Parzialità e potenzialità della scelta del testo	135
6.1.2.	Heidegger come interlocutore polemico	136
6.2.	Parte prima: Il medesimo e l'altro	137
6.2.1.	La violenza dell'uno	137
6.2.2.	Derrida ricorda Lévinas	140
6.2.2.1.	La seducente violenza della luce	140
6.2.2.2.	Solitudine del pensiero	143
6.2.3.	Separazione come congedo dall'ontologia	146
6.2.4.	Ateismo	151
6.2.4.1.	Ateismo e separazione	151
6.2.4.2.	Quando Dio viene all'idea	154
6.2.4.3.	Cammino o ostacolo per la teologia cristiana?	155

6.2.5. Bisogno e Desiderio	159
6.2.5.1. Amare nella separazione	159
6.2.5.2. Un'apologia dell'amore?	161
6.2.6. Il linguaggio	164
6.2.6.1. Il linguaggio che è il volto	164
6.2.6.2. Un discorso senza argomento	165
6.2.6.3. L'incontro impossibile	167
6.3. Parte seconda: Interiorità ed Economia	170
6.3.1. Il godimento	170
6.3.2. Amore per la vita	174
6.3.3. L'insicurezza	177
6.3.4. Excursus: l'origine nel racconto della Creazione	179
6.4. La Dimora	184
6.4.1. Dimora e femminile	184
6.4.1.1. Il raccoglimento dell'uomo	184
6.4.1.2. Il femminile o la donna	186
6.4.1.3. Madre o sposa?	188
6.4.2. Il lavoro	192
6.5. L'analisi fenomenologica dell'incontro	196
7. CONCLUSIONI	199
7.1. La dimora e il tempio: Lévinas e Heidegger	199
7.2. Alterità e solitudine	201
7.3. Dimorare	204
PARTE TERZA – CONCLUSIONI	207
8. LA VERITA' SI DISPIEGA NEL LUOGO	209
8.1. L'uomo che non sa più abitare	209
8.2. La facile presa dell'uomo sullo spazio	214
8.3. Misurare il frammezzo. E abitarlo	217
9. RACCONTO DEL LUOGO: TENTATIVI	223
9.1. Introduzione	223
9.2. Il genius-loci	225
9.2.1. Arte paleocristiana: centro e percorso	229
9.2.2. Arte paleocristiana: il recinto monastico	231
9.2.3. Arte romanica: verticalità e pellegrinaggio	232
9.3. Jean-Yves Lacoste: esperienza e assoluto	234
9.3.1. La liturgia e il luogo	237
9.3.2. La clausura come non-luogo	239

9.3.3. L'erranza	243
9.4. In exitu	246

BIBLIOGRAFIA	255
--------------	-----

## NOTE GENERALI

Nelle note abbiamo indicato i testi più frequentemente citati di Martin Heidegger e di Emmanuel Lévinas con le seguenti sigle:

*BWD* *Bauen – Wohnen – Denken*

*TI* *Totalité et Infini*

*DI* *De Dieu qui vient à l'idée*

Per tutti i testi, là dove disponibili, abbiamo utilizzato le traduzioni italiane citate in nota, verificandole talvolta con i testi originali.

Per i testi biblici abbiamo utilizzato la traduzione CEI del 1974.



PARTE PRIMA – MARTIN HEIDEGGER



# CAPITOLO I

## INTRODUZIONE

### 1.1. La concessione di un primato

Incominciare da Heidegger significa concedere al filosofo tedesco un primato.

Per alcuni versi tale primato non ha bisogno di ulteriori spiegazioni: il posto che la sua riflessione occupa nella filosofia contemporanea motiva di per sé la scelta. Tuttavia vale la pena attardarsi sui fatti che – dentro e al di là di questo primato – suggeriscono di prendere avvio da lui.

Quello che riconosciamo ad Heidegger è un primato riguardo al *metodo*, o più precisamente riguardo all'intuizione di un metodo cui il pensiero moderno dovrebbe imparare a non prescindere. Parlare di metodo qui non significa anzitutto riferirsi alla fenomenologia dei primi anni o dell'ontologia dopo la *Kehre*, né al rifiuto della metafisica, o a qualcuno dei titoli che la letteratura secondaria ha saputo dare alla sua opera. C'è piuttosto un metodo che precede i differenti approcci alla questione dell'essere che Heidegger propone lungo il cammino del suo pensiero, esso attraversa l'opera del filosofo al di là delle sue interpretazioni come una caparbia *spudoratezza della domanda*. Se – di fatto – questa ricerca si troverà spesso distante dai singoli momenti dell'elaborazione teorica heideggeriana, né si sentirà necessariamente debitrice nei confronti delle conclusioni del suo pensiero, non possiamo non riconoscere nella sua intuizione di una domanda che si pone in modo caparbio e spudorato un invito imprescindibile per il pensiero.

L'intuizione è – dunque – che si debba e si possa parlare dell'essere a partire da una domanda che si pone *spudoratamente*. Potremmo a lungo discutere – lo faremo solo in parte in questa sede – sulla reale fedeltà del

sistema heideggeriano a questa intuizione e sul debito che essa in realtà ha contratto nei confronti di nodi irrisolti del suo tempo, debito che potrebbe forse affievolire la reale spudoratezza. Ma non possiamo non ricordare la traccia che ha lasciato nella storia del pensiero dell'uomo: la fecondità di un'opera fiorisce sempre oltre l'opera stessa che, nella sua riconsegna ad altri, finisce talvolta per superare l'intenzione del suo autore. È un fatto che dopo Heidegger non si sia più potuto pensare il mondo senza confrontarsi con la sua visione. Non solo in virtù di una straordinaria profondità delle sue opere, ma in virtù di una straordinaria visione del mondo. Heidegger non è indimenticabile solo per il filosofo, per lo storico della filosofia; egli ha lasciato un segno indelebile in un'epoca intera. Non è un caso che i teologi stessi (ma, come vedremo, persino i teorici dell'architettura) non possano ignorare la sua opera. Egli non ha voluto solo formulare delle teorie, ha cercato una visione del mondo e dell'uomo.

Ciò che appartiene indubbiamente all'autore – e che egli ha consegnato al suo e al nostro tempo – è la coraggiosa decisione di formulare da capo il pensiero, di porsi da capo la domanda e, con questo, di non considerare la storia del pensiero occidentale come un dato pacifico, bensì come un interlocutore da conoscere ed interrogare per così dire *spudoratamente*. Tale spudoratezza è tutt'altro che immemore del debito nei confronti di questa storia: non si tratta qui di formulare teorie sull'essere dimenticando l'eredità della filosofia; Heidegger sembra però vieppiù consapevole di dover rendere ragione della fatica del pensiero che lo ha proceduto e delle sue dinamiche e di doverlo fare senza dare per scontato il processo di questo pensare, dovendosi anzi da capo chiedere che cosa significhi pensare. Che cosa significhi *oggi* fare filosofia è infatti il compito che attraversa la sua opera e la domanda che la rende così spudorata.

Nel proclamare questo primato, si vorrebbe anche stabilire un confine preciso dell'interesse di questo lavoro riflessivo nei confronti del filosofo tedesco: il primato heideggeriano non è infatti che il punto di avvio di un

lavoro che riconosce un secondo nucleo teorico con cui confrontarsi nell'opera di Emmanuel Lévinas. Heidegger è primo e tuttavia costituisce per noi un necessario punto d'avvio utile, per così dire, a vincere quell'*attrito statico* che ci si trova ad affrontare là dove si incomincia a percorrere una strada che da tempo non veniva percorsa, a pensare qualche cosa che non si era ancora pensata. Il primato heideggeriano riguarda dunque l'avvio di questa indagine, i suoi primi passi; è un primato concesso ad un interlocutore necessario che rimane, tuttavia, pur sempre il primo di altri interlocutori. Ma la sua visione complessiva dell'uomo, dell'epoca, del pensare, ci chiama in causa ben oltre lui.

La teologia anche recente ha spesso proclamato il suo entusiasmo di fronte al pensiero di Heidegger, talvolta peccando – notano le menti più accorte – di ingenuità. Egli non consegna affatto alla teologia una teoria dell'essere condivisibile, non predispone un sistema di pensiero capace di integrare facilmente l'atto di fede, la coscienza credente o l'esistenza di Dio. Anzi, il suo rifiuto caparbio anche solo di pronunciare "Dio" è un punto di partenza inconciliabile con le esigenze di una teoria della coscienza credente. Egli stesso ha contribuito indubbiamente alla marginalizzazione della fede nel dibattito filosofico. E tuttavia ha ricordato all'epoca – e dunque anche alla teologia che la abita – il compito di domandarsi cosa significhi pensare la Verità. E – inevitabilmente – cosa significhi pensare Dio.

Il primato è di fatto: non possiamo non ascoltare quanto egli ha detto a proposito dell'uomo intorno al tema dell'abitare; non possiamo non riconoscere che il tema emerge in modo spudorato grazie al suo pensiero. Soprattutto dobbiamo riconoscere che grazie a lui ci è dato scoprire quanto pensare la Verità e abitare il mondo abbiano in comune. Ciò non toglie che l'impianto complessivo del suo pensiero non riceverà qui il medesimo primato: il confronto con esso richiede uno spazio – e, certo, un'esperienza – che siamo consapevoli di non avere.

Nel concedere ad Heidegger un primato siamo subito invitati ad una presa di distanza: uno degli assiomi fondamentali della filosofia heideggeriana, quello dell'impronunciabilità del divino nel discorso filosofico, costituisce un invito a fare un passo indietro nei confronti di tale impianto di pensiero e insinua l'insistente sospetto anche nei confronti della spudoratezza cui concediamo il primato: quella che pesa nei confronti del divino e *in primis* del divino cristiano appare come una vera e propria censura stabilita a priori<sup>8</sup>.

Questa distanza non ci impedisce di concedere il primato a quella che abbiamo chiamato qui la spudoratezza di una domanda e ci invita a limitarlo ad essa. Il primato di chi ha richiamato il pensiero all'ampiezza delle questioni non significa la certezza che egli stesso ne sia stato all'altezza, ma la certezza che non si possa fare a meno di invocare la sua opera e mettersi in ascolto di essa. Tale ampiezza è necessaria al domandare, ed è legata indissolubilmente con l'avvio antropologico della domanda stessa: non si può parlare dell'essere senza definire il punto di vista dell'uomo. Non si potrà neppure parlare di Dio, infatti, senza una *disputatio de homine*<sup>9</sup>.

## **1.2. Sarà chiesto conto a questa generazione...**

L'ampiezza della domanda, l'impossibilità di dare per scontato la storia della filosofia, la necessità di tornare da capo a domandarsi cosa significhi pensare, riportano ad un'immagine evangelica qui citata – se pure consapevolmente fuori dal suo contesto – per ricordare ciò che è in gioco:

---

<sup>8</sup> Su questo tema si legga il recente P. SEQUERI, *Una svolta affettiva per la metafisica*, in P. SEQUERI – S. UBBIALI (ed.), *Nominare Dio invano? Orizzonti per la teologia filosofica*, Glossa, Milano 2009, 85-126. In particolare 85-97.

<sup>9</sup> Lacoste stesso definisce la sua opera a proposito dell'esperienza liturgica in questi termini. J-Y. LACOSTE, *Esperienza e Assoluto. Sull'umanità dell'uomo*, Cittadella, Assisi 2004, 19.

*a questa generazione sarà chiesto conto*<sup>10</sup>. Vi sono generazioni a cui è *chiesto conto*, suggerisce il testo evangelico. La generazione che ha visto e conosciuto la Rivelazione del Figlio, nel contesto della narrazione di Luca, ma non solo. Vi sono generazioni a cui è *chiesto conto* della storia intera, in virtù del tempo che è dato loro di vivere, in virtù di una svolta dell'epoca, della loro posizione di soglia nella storia dell'umanità. Heidegger sembra raccogliere l'ammonimento, riconoscendo che alla *sua generazione* sarà certo chiesto conto.

E davvero la storia non ha ancora cessato di chiedere conto a quella generazione non solo del pensiero scritto, non solo delle parole pronunciate, ma del sangue versato nel *secolo breve* del Novecento; l'immensa schiera dei morti delle due guerre che Martin Heidegger e i suoi contemporanei hanno conosciuto sembra chiedere loro conto non solamente del sangue di quel secolo, ma del sangue che attraversa la storia tutta intera. Non potremo fare a meno di indicare quanto il pensiero di Lévinas sia generato da quel medesimo tentativo di rispondere del sangue<sup>11</sup>.

Forse, però, non è propriamente il sangue versato a chiedere conto, o quanto meno non solo. L'epoca stessa, ogni epoca, di volta in volta è chiamata a rendere conto del grande discorso che abita la storia nelle domande che da sempre la attraversano; la domanda sull'essere è la prima di molte, in questo senso. La domanda su Dio segue immediatamente quella. Il modello ancora diffuso nel sentire comune, forse volgarizzazione e certamente tradimento del pensiero hegeliano – tradimento incredibilmente resistente, comunque, ai drammi del tempo – ,

---

<sup>10</sup> Testualmente: *sia chiesto conto a questa generazione del sangue di tutti i profeti, versato fin dall'inizio del mondo, dal sangue di Abele fino al sangue di Zaccaria, che fu ucciso tra l'altare e il santuario. Sì, vi dico, ne sarà chiesto conto a questa generazione.* (Lc 11,50-51).

<sup>11</sup> Ci dichiariamo qui ben lontani dalle polemiche a proposito del coinvolgimento dell'autore nelle vicende politiche del suo tempo – polemiche che, dopo avere impegnato anche grandi pensatori, sembrano oggi avere molto spesso i toni del pettegolezzo di terza pagina. Allo stesso tempo non possiamo non riconoscerci grati a tutti coloro che proprio in virtù di questa storia di sangue versato, hanno raccolto responsabilmente il compito di rendere conto. Ci pare che Heidegger – ben al di là delle questioni personali – abbia saputo più di chiunque altro ricordare all'epoca questo compito.

che legge la storia come progresso inesorabile dovrà in questo senso essere denunciato come inaccettabile. L'epoca non è una tessera di un processo infinito, non è una parola insensata nella frase di senso compiuto della storia dell'uomo. Il nostro tempo non è una tappa evolutiva e non può rimandare ad un indefinito futuro il compito di rendere conto di sé e della storia. L'epoca ha piuttosto il compito di pronunciare la verità *tutta intera* e in questo di pronunciare un giudizio a proposito della vita – e proprio in questo senso del *sangue* che scorre. La verità non è il frutto di un processo infinito, ma dello sforzo di una *generazione* di trovare se stessa. In questo senso ad ogni generazione è chiesto conto della storia tutta intera, della verità tutta intera.

Potremmo anzi dire che l'epoca trova se stessa proprio quando decide di rendere conto insieme del proprio sangue e del sangue che l'ha preceduta e generata: quando – spudoratamente – formula il suo proprio discorso, convenendo in questa fatica con le altre epoche della storia. Non chiederemo ad Heidegger di essere all'altezza di questa resa dei conti, gli domanderemo piuttosto di portarci faccia a faccia con essa, ricordandoci un compito che ci compete.

Anche la *nostra generazione*, dunque, dovrà rendere conto; essa pure sembra abitare una *soglia*, una *svolta*, una *novità*. Ciò che caratterizza l'epoca è tuttavia la percezione di una novità che non arriva ancora, che è ancora lontana del venire: se pure ne annunciamo incessantemente l'avvento, sembriamo non essere in grado di evocarla e, anzi, l'annuncio finisce per logorare l'attesa. Il nome *post-moderno* con cui ci siamo abituati a definire il nostro tempo proprio nel suo abitare un *post-*, sembra indicare un'epoca che non si è ancora realmente consegnata al compito di rendere ragione della storia e di se stessa. Anzi, il *post-* indica che è già molto tardi. Sappiamo di avere questo compito, a cui – in quanto epoca – non possiamo sottrarci, ancora decisamente di fronte e mai alle spalle. Ma ci sembra anche, talvolta, di avere esaurito le energie necessarie a quest'opera. Se questo è vero, il confronto con un maestro che ha

spudoratamente ricordato la domanda e il compito di rendere ragione della storia del pensiero rimane a tutt'oggi imprescindibile: la via da lui aperta non è stata ancora esplorata fino in fondo e forse non sono ancora sorti uomini in grado di farlo. Ascoltare Heidegger significa per noi segnalare che vale la pena ricominciare dalla forza della domanda, non cedere l'onore delle armi alla frammentazione e alla fatica di cui viviamo. Leggere Heidegger – cercheremo di fare soprattutto questo – significa mettersi in ascolto, ma questo ascolto significa mettersi in gioco, caparbiamente. Riconoscendo che ciò che era necessario all'epoca non è mancato: essa è stata attraversata da una voce profetica che, in qualche modo, ritroviamo nell'opera del filosofo tedesco. Una fecondità che non è venuta meno.

### 1.3. Ascolto come metodo

Con Heidegger raccogliamo l'imprescindibile domanda a proposito dell'*essere* nel suo avvio antropologico, la raccogliamo propriamente a motivo di tale avvio antropologico. Egli stesso si riconosce in questo debitore della grande domanda del Moderno, ciò che è in qualche modo il suo assioma fondamentale: la centralità dell'uomo in quanto *colui che domanda*.

Interrogarsi sull'abitare, in particolare, non annuncia in questo lavoro un'indagine a proposito delle tecniche costruttive o del gioco degli stili<sup>12</sup>, quanto piuttosto della pertinenza che l'opera del costruire e dell'abitare hanno nell'esperienza dell'uomo che *rimane sulla terra*. Heidegger invita a considerare che la questione dell'abitare sta nel fatto che i mortali *devono innanzitutto imparare ad abitare*<sup>13</sup> e che sta propriamente in questa dimenticanza la *crisi dell'abitare*. Egli stesso annuncia – tuttavia –

---

<sup>12</sup> Ma non vogliamo affatto, con questo, escludere la questione delle tecniche e degli stili: essa non fa parte del *contorno*, ma propriamente della forma di volta in volta data all'abitare dell'uomo. Un tentativo lodevole in questo senso è l'opera del filosofo e architetto Christian Norberg-Schulz che incontreremo in sede conclusiva.

<sup>13</sup> *BWD*, 108.

che non appena l'uomo riflette sulla propria sradicatezza, questa non è più una miseria<sup>14</sup>. È dunque lui che per primo ha posto radicalmente la questione dell'abitare, lui il primo che ha dilatato il senso della dimora dall'urbanistica alla filosofia. A ben ascoltarlo, l'urbanistica e la filosofia non possono più essere come prima. Concedergli questo primato – negandogli al contempo di scrivere per noi un'ontologia – ci permetterà di compiere la medesima dilatazione necessaria ad ospitare il pensiero degli altri autori.

Lasciemo per questo un abbondante spazio ad una attenta rilettura di alcuni suoi testi. Il radicamento nell'opera e in particolare nel *testo* dell'opera ci pare doveroso per questo lavoro di ricerca, per un motivo metodologico e per un motivo ermeneutico. Il primo suggerisce di restare attaccati alla certezza del testo di fronte ad un autore sul quale la letteratura secondaria ha prodotto moltissimo e, certo, molto più di quanto si potrà qui immaginare è stato in altre sedi sviscerato; il testo di un autore, infatti, si impone *qua talis* come luogo privilegiato per la comprensione del suo pensiero: esso è frutto di un'opera di consegna dell'autore consapevole e irretrattabile. Noi vorremmo leggere *Heidegger* come se fosse la prima volta, per così dire: ascoltare propriamente lui, quasi abbassando il volume di tutti quelli che hanno scritto di lui. Il motivo ermeneutico ci ricorda che l'opera, il testo scritto, è consegnato per chiederci di trovare *in esso* i motivi per andare *oltre il testo*. Il passaggio *oltre* il testo sarà possibile solo dopo aver incontrato una volta ancora – e incontrato *di nuovo*, nonostante l'abbondante e autorevole critica in merito – il testo stesso. L'intenzione, in questo procedere, sarà dunque di rendere ragione di questo *tessuto* che è il testo, che, là dove viene ascoltato, intreccia la riflessione presente a quella dell'autore, a sua volta tramata con il pensiero che lo ha preceduto e con il grande tessuto della riflessione dell'uomo. Non vogliamo con questo illuderci circa l'*oggettività* della nostra riflessione: di volta in volta il lettore stesso è

---

<sup>14</sup> *Ivi*.

chiamato in causa nella lettura ed è con essa intessuto. Ciò che andiamo cercando, dunque, è un interlocutore: vogliamo lasciare a lui il disegno di questo intreccio in cui noi stessi siamo intessuti per chiederci – in fine – cosa ci è accaduto nel permanere fedeli a questo incontro.

Occorre essere consapevoli che molti prima di noi – certamente meglio attrezzati e probabilmente con ben altri risultati – hanno intrapreso questa strada. Tuttavia là dove l’ascolto diventa un metodo, esso è in grado di produrre qualcosa di nuovo: la fatica dell’ascolto non sta nell’apprendimento, ma nella capacità di porre domande, nell’intenzione di chi interroga. Scrive Salvatore Natoli in un suo testo su *Giobbe* ed *Edipo*:

Edipo nel suo rivolgersi all’oracolo disattende radicalmente il motto delfico: «conosci te stesso». Di questo motto si è data comunemente un’interpretazione spiritualista, quasi fosse un’esortazione di tipo agostiniano a rientrare in se stessi, un’esortazione alla meditazione. [...] Il motto all’origine aveva un significato specificamente rituale, diciamo di *procedura*. Foucault, riprendendo le tesi di alcuni filologi, nota che la formula «conosci te stesso» significava che nel momento in cui si accingeva a interrogare l’oracolo, era necessario esaminare dentro di sé in maniera accurata, le domande che si volevano e dovevano fare. [...] Nel porre la domanda pondera con precisione quel che chiedi, sappi che cosa esattamente vuoi sapere dal dio<sup>15</sup>.

Non si domanda al nume senza domandare a proposito di se stessi, avvertiva l’oracolo. Ed è l’inedita domanda a rendere inedito l’incontro.

Seguiremo dunque la trama del testo heideggeriano che ospita nel suo stesso titolo la questione dell’abitare: *Bauen – Wohnen – Denken*, per poi occuparci di altri testi in cui il tema compare con intonazioni e colori differenti. Al termine del capitolo, nella forma di conclusioni, proveremo a raccogliere i differenti fili che compongono la trama di questi testi, perché il lavoro riflessivo possa riprendere il passo proprio lì dove il pensiero di questo autore – cui abbiamo concesso un indiscutibile primato – lo ha condotto.

---

<sup>15</sup> S. NATOLI, *Edipo e Giobbe, contraddizione e paradosso*, Morcelliana, Brescia 2008, 24.

In questo modo procederemo anche per le opere di Lévinas, ricercando un duplice attaccamento (al testo e alla domanda) come radice del pensare.

## CAPITOLO II

### COSTRUIRE, ABITARE, PENSARE

#### 2.1. Un avvio etimologico: *Bauen*

Nel discorso intitolato *Costruire, abitare, pensare* (tenuto a Darmstadt nel 1951), l'avvio della riflessione a proposito dell'abitare è fermamente etimologico. Nell'introdursi al tema il filosofo – come spesso accade, soprattutto nell'ultima fase del suo pensiero – si muove a partire dalla sua grande riflessione a proposito del linguaggio, che troviamo in qualche modo disseminata nelle sue opere. Ciò che egli ha incessantemente indagato nel corso di tutto il suo lavoro appare qui con intonazione quasi assiomatica: il linguaggio è *signore dell'uomo* e non l'uomo del linguaggio, egli sostiene. Nonostante l'uomo sia convinto per lo più del carattere strumentale del linguaggio, mezzo di espressione delle idee, è invece vero il contrario: esso esercita una signoria sul pensiero.

La signoria del linguaggio, tuttavia, si cela alla considerazione superficiale, così che l'uomo può *illudersi* del contrario; ora, proprio tale illusione, sostiene Heidegger, è ciò che spinge l'uomo verso una condizione di *spaesamento* (*in das Unheimische*).

L'avvio mette in luce da subito la pertinenza tra il linguaggio e l'abitare, pertinenza tutt'altro che evidente alla riflessione e che sarà una delle linee guida di queste pagine. Da subito la parentela tra linguaggio e abitare ci indica un punto di vista su cui riflettere: cosa ha a che fare il linguaggio con la casa, la parola con la terra, il parlare con l'abitare il mondo? La trama che il filosofo da subito intesse tra linguaggio e abitare è molto stretta ed è la radice stessa di questo avvio etimologico. Nell'analisi delle parole e nell'analisi degli oggetti costruiti, Heidegger indaga la medesima verità.

Ora, accade nel linguaggio – e proprio per le parole essenziali di una lingua – che «ciò che esse propriamente dicono cada facilmente nell'oblio, facendo posto al significato che si impone più immediatamente»<sup>16</sup>. L'oblio del significato sembra dipendere propriamente dalla signoria che l'uomo crede di esercitare sul linguaggio stesso, così che l'appello stesso della lingua «non diventa muto, ma rimane silenzioso». Il significato originario di tali parole infatti non scompare affatto, è sempre presente nei geni – per così dire – di quelle medesime parole; è presente tuttavia nella forma di un silenzio, permane nella forma di un senso assopito. Il linguaggio si annuncia così per la riflessione dell'uomo come spazio di una ambiguità e di un rovesciamento, il cui mistero, sostiene Heidegger poco oltre, l'uomo non ha ancora dovutamente pensato. Nel precisare questo egli affida un compito alla riflessione: quello di pensare il mistero di un senso che si ritrae. Ignorando questo l'uomo può ingannarsi in ordine alla presa che egli ha sul linguaggio, presa nei confronti della quale il linguaggio non oppone alcuna resistenza essendo in questo infinitamente docile<sup>17</sup>.

Accade allora anzitutto nel linguaggio che l'uomo disimpari ad abitare, o più propriamente accade nella relazione che l'uomo intrattiene con il linguaggio stesso, nel rovesciamento di una signoria. Se egli ricominciasse a fare attenzione al silenzioso appello della lingua, se ne pensasse il mistero, sarebbe forse in grado di imparare di nuovo ad abitare. L'autore si fa voce di un silenzioso appello che nasce dal linguaggio e allo stesso tempo ne segnala la dinamica.

L'analisi etimologica ha messo in luce un legame silenzioso tra *costruire* ed *abitare*, ben oltre il rapporto funzionale dell'edificazione di un tetto. Non si costruisce per abitare, sostiene Heidegger, piuttosto si abita costruendo; il verbo *bauen*, infatti, significa al contempo costruire e

---

<sup>16</sup> *BWD*, 98.

<sup>17</sup> Rifletteremo su questo nelle conclusioni di questo lavoro, al secondo paragrafo del capitolo 1 della Parte Terza intitolato *La presa dell'uomo sullo spazio*.

abitare. Questo primo passaggio annuncia il tema e ne giustifica la risonanza inusuale: il modo proprio con cui l'uomo costruisce è l'abitare e allo stesso tempo l'uomo abita il mondo costruendo uno spazio. Si pensi a quanto è originario nel bambino il compito di muovere e spostare cose, di creare e di riconoscere spazi proprio per prendere le misure della sua presenza al mondo: fin dall'inizio disponendo oggetti i piccoli dell'uomo dispongono se stessi e il mondo intorno a loro. Per quanto ristretto possa essere il mondo e l'esperienza del mondo per un bambino, tale spazio è pur sempre il *suo mondo*, nel quale egli impara a vivere, abitando.

Ancor più radicalmente, sottolinea Heidegger, la radice di costruire, *baun* (abitare, rimanere, trattenersi), è strettamente legata al verbo *bin*, essere. Questo dà la *misura* del tema, dice «fino a dove arriva l'essenza dell'abitare»<sup>18</sup>. Abitare è allora la forma dell'essere sulla terra dell'uomo, il tratto fondamentale del suo restare, del suo trattenersi sulla terra: l'uomo è poiché abita la terra. Anche questo momento della riflessione stupisce per la sua semplice verità. L'uomo è nel mondo proprio in quanto lo abita, la possibilità di abitare il mondo corrisponde, nell'uomo, alla possibilità di essere egli stesso.

L'analisi etimologica prosegue indicando due profili differenti e per alcuni versi opposti di *bauen*: da un lato l'edificazione, l'erezione di edifici; dall'altro la coltivazione della terra, la cura per la sua crescita e per i suoi frutti; costruire, dunque, non significa solamente erigere edifici, produrre luoghi, ha a che fare, piuttosto, con una *coltivazione*, e con una *custodia* della terra. Certo, sarà l'idea dell'erezione di edifici, dell'edificazione e della produzione a prendere il sopravvento all'interno dei significati e ad impadronirsi del campo semantico: il tradimento della lingua va a favore di una pretesa signoria sullo spazio da parte della *hybris* costruttiva dell'uomo. Ritrovare l'appello muto del linguaggio significa scoprire in che modo l'uomo, abitando, debba coltivare e custodire la terra.

---

<sup>18</sup> BWD, 97.

Sorprende un fatto. Abitare e custodire sono le parole che accompagnano, nel libro della Genesi, l'atto di Dio che crea l'uomo e lo pone nel Giardino: «Il Signore prese l'uomo e lo pose nel giardino di Eden, perché lo coltivasse e lo custodisse»<sup>19</sup>. I due termini indicano un'opera della libertà (coltivare) che si accompagna alla consapevolezza di un'origine non afferrabile (custodire); più che due attività differenti costituiscono le dimensioni proprie dell'opera dell'uomo. La citazione biblica – pure implicita e per alcuni versi nascosta – non manca di suscitare sorpresa. E dà da pensare a proposito del divieto heideggeriano di fare riferimento al cristianesimo. In tutti i casi l'idea della *custodia* è eloquente: l'uomo è nel mondo una libertà che coltiva ciò di cui non è in alcun modo l'origine, ciò che ha origine altrove rispetto a sé. La *custodia* introduce così una tensione tra il cominciamento (proprio della libertà) e l'origine (che la libertà non può afferrare, ma solo riconoscere); si chiarisce così ulteriormente la tentazione che Heidegger ha segnalato della signoria sul linguaggio: è la dimenticanza dell'origine a concedere all'uomo sentirsi signore del linguaggio, così che egli – ingannandosi – disimpara ad abitare. Non a caso, nella Bibbia, il peccato ha a che fare con un'incapacità di custodire l'origine. Scrive Petrosino, commentando l'episodio del peccato originale:

Così, alla fine l'uomo non coltiva e non custodisce più gli alberi, dei quali quelli della vita e della conoscenza del bene e del male sono la cifra, ma si nasconde tra di essi: il centro, d'ora in poi, dovrà essere ogni volta riconquistato<sup>20</sup>

Il peccato dell'origine, per il quale l'uomo perde se stesso, si profila per il racconto biblico come l'incapacità di riconoscere l'origine e di custodirla. L'uomo non può coltivare il cominciamento senza custodire e, specularmente, deve coltivare per poter custodire l'origine. Se questo è vero, la radice della dimenticanza dell'uomo moderno è radice molto antica, radice originale della tentazione della libertà al male. Nulla

---

<sup>19</sup> Gen 2,15.

<sup>20</sup> S. PETROSINO, *Capovolgimenti. La casa non è una tana, l'economia non è il business*, Jaca Book, Milano 2007, 86. Per la riflessione che stiamo facendo, si legga tuttavia tutto il capitolo: 75-86.

autorizza a mettere tale giudizio tra le righe del testo heideggeriano, tuttavia la risonanza deve essere raccolta. Pensare significa, per Heidegger, riconoscere che «l'uomo è poesia già cominciata»<sup>21</sup>, come scrive egli stesso in un raro e trasparente testo poetico. L'epoca che sfrutta il cosmo come serbatoio di materia per la propria produzione si trova priva del suo radicamento alla terra e incapace di coltivarne i frutti. Su questo Heidegger ci chiederà di sostare ancora, soprattutto a partire dall'analisi attorno alla parola *wohnen*.

La riscoperta tensione tra coltivare e custodire, d'altra parte, restituisce alla libertà il suo legame con la *terra*, spazio fecondo che chiama l'uomo ad una cura e fa appello alla sua libertà. La terra, come luogo in cui si mettono le radici, sembra infatti richiamare ad un legame tra l'uomo e l'essere-evento più complesso di quanto non siamo soliti pensare e sembra riconsegnarci il compito di pensare questa complessità. C'è infatti una cura, una custodia che in qualche modo l'essere domanda all'uomo, attraverso la muta sensatezza del linguaggio: in questo senso il legame con la terra ha a che fare con una nuova visione dell'essere e dell'uomo. L'essere chiama l'uomo attraverso un legame più originario di quanto non abbia fin qui immaginato il pensiero metafisico; tale legame ha a che fare con la *carne* della sua esistenza, con le forme reali, pratiche del vivere di cui l'autore si occupa sempre più insistentemente nel procedere delle sue opere: se l'essere non è la terra, allo stesso tempo il legame fondamentale con la terra è necessario all'uomo per ascoltare ed assistere all'evento dell'essere. Il concetto di *terra*, il suo ruolo all'interno della *Quadratura* e la *Quadratura* stessa, si sostituiscono vieppiù a quello di mondo e di inerenza: l'uomo, gettato nel mondo nella forma di un'inevitabile quanto straniante inerenza, può abitare avendo cura della terra e tale appello gli giunge dall'essere stesso. La *terra* a differenza del *mondo*, è ospitale nei confronti della sua opera e all'angoscia si sostituisce un compito e un

---

<sup>21</sup> M. HEIDEGGER, *L'esperienza del pensare*, Città Nuova, Roma 2000, 49.

appello. Questa tensione irrisolta tra *terra* e *mondo* nell'opera heideggeriana<sup>22</sup> ci chiede una sosta.

## 2.2. Una svolta “sapienziale” nel “profetismo” heideggeriano?

Che cosa significhi per l'uomo essere nel mondo è questione su cui Heidegger si interroga incessantemente, fin dai primi passi del suo pensiero. Da *Sein und Zeit* l'essere nel mondo è il tratto costitutivo della coscienza dell'uomo, così che il modo con cui l'uomo esiste è immediatamente legato ad uno spazio, è un *Dasein*. Il mondo in cui l'uomo è gettato, sta all'inizio della coscienza e del lavoro stesso della coscienza come ciò che costituisce la coscienza dell'uomo nel suo sorgere: non è la coscienza a generare l'apertura del *Dasein*, è piuttosto questa apertura radicale a generare la coscienza. Ad essa, tuttavia, il mondo si annuncia come l'indisponibile, l'estraneo in cui la coscienza vive con angoscia la sua impossibilità di possedere il proprio orizzonte. Il mondo che caratterizza i primi momenti della riflessione sul *Dasein*, il mondo cui l'uomo è legato in una relazione di *inerenza* non è realmente abitabile, è piuttosto ciò in cui inevitabilmente l'uomo si trova gettato e che pure sfugge continuamente all'opera della sua mano.

Il pensiero di Heidegger, tuttavia, nel suo affascinante percorso che il filosofo stesso ha definito un *naufragio*, non è un sistema compatto. Non solo per la *Kehre* che è diventata ormai cifra condivisa per la sua interpretazione: l'imponente *corpus* delle sue opere, oltre a delle svolte, istituisce delle tensioni. Le sue ultime opere, in particolare, sembrano concedere alla riflessione dei toni che si fanno più quotidiani, più interessati alla vita *pratica* dell'uomo. La parola stessa *Dasein*, che definisce la coscienza dell'uomo, si fa più rara e viene sostituita da termini più immediatamente antropologici. Per questa via gli è concesso di soffermarsi sulla reale possibilità di abitare, ben oltre il fatto di *in-*

---

<sup>22</sup> S. PETROSINO, *Capovolgimenti*, 135-144.

*essere*. La portata di tale tensione è stata talvolta la cifra sintetica della rilettura heideggeriana<sup>23</sup> ed è annunciata da un linguaggio in cui la figura di mondo cede il passo a quella di terra; il cambiamento di lessico segnala come l'attenzione si possa finalmente muovere in direzione dell'esperienza reale ed effettiva dell'essere uomo, abbandonando i toni paradossali dell'angoscia.

Per il teologo francese Jean-Yves Lacoste si tratta di una tensione irrisolta istituita da Heidegger come paradigma stesso dell'abitare: da un lato il *mondo* come luogo in cui l'uomo si trova gettato e che gli è impossibile abitare; dall'altro la *terra* che è appello alla libertà dell'uomo, ospitalità della sua opera, spazio abitabile.

Tensione non significa svolta, tuttavia. Nell'opera heideggeriana *mondo e terra* convivono ed il loro affiancarsi rappresenta per alcuni versi un segno della ricchezza di un'opera che si pensa – come già dicevamo – come un racconto del mondo più che un sistema chiuso del pensiero. Potremmo dire – usando un'immagine certo impropria ma anche a suo modo suggestiva – che in questa nuova fase del pensiero heideggeriano ai toni paradossalmente *profetici* dei primi testi si aggiungono toni più *sapientziali*: la differenza ontologica non è più solamente un luogo d'inciampo, diviene spazio potenzialmente ospitale alle forme più quotidiane del vivere e dunque più *abituati* ed *abitabili*. Profezia e Sapienza convivono nella Bibbia proprio in virtù della loro differenza; arricchiscono il discorso biblico proprio perché affiancate. La parola profetica, nella sua paradossale distanza dalla sapienza fatta di massime e di proverbi, si fa garante nei confronti della paradossale fedeltà dei testi sapientziali alla rivelazione storica di Dio; al contempo la Sapienza ribadisce all'uomo la possibilità di vivere della promessa senza per ciò stesso rinnegare i fondamentali dell'umano. L'una ha insomma bisogno dell'altra.

---

<sup>23</sup> In particolare considereremo oltre l'opera di J-Y. LACOSTE, *Esperienza ed Assoluto*: essa si apre con una riflessione a proposito del luogo durante la quale l'Autore ripercorre l'opera heideggeriana: si legga in particolare 25-44.

In Heidegger la ripresa dei luoghi più concreti dell'esperienza – il linguaggio, il costruire, l'abitare, ma anche la dimora, le radici, la poesia... – sembra suggerire una sorta di soglia della maturità, una rinnovata sapienza e una mirabile promessa per il suo sistema di pensiero: la possibilità di vivere di fronte all'essere.

Certo, l'opera heideggeriana rimane segnata dalla sua fase "profetica" e nel suo pensiero: anche dopo la *Khere* la considerazione delle forme *affettive* della vita dell'uomo è in qualche modo preclusa<sup>24</sup> e la svolta *sapientiale* appare sempre come una fase solo incipiente; tuttavia l'appassionato percorso di questi testi della maturità heideggeriana segnala alla nostra attenzione il suo compito.

Tale compito appare là dove Heidegger con chiarezza indica una fragilità inevitabile del pensiero occidentale: lo iato talvolta incolmabile tra il pensiero e la *carne* dell'uomo, tra le forme del pensiero e quelle del sentire e più in generale dell'esperienza umana. Ripercorrere questa distanza è certamente una delle questioni più appassionanti per questa ricerca. *Bauen – Wohnen – Denken* si chiude con questa affermazione:

Sarebbe già abbastanza se si fosse riusciti a portare l'abitare e il costruire nell'ambito di ciò che è problematico, degno di interrogazione, e che quindi essi restassero qualcosa degno di essere pensato. (...) Costruire e pensare sono sempre, secondo il loro diverso modo, indispensabili per l'abitare. Entrambi sono però anche insufficienti all'abitare, fino a che attendono separatamente alle proprie attività, senza ascoltarsi l'un l'altro.<sup>25</sup>

Troppo ampio appare il baratro tra la riflessione metafisica e l'opera delle pietre e del ferro, troppo ardito il salto dall'una all'altra soglia; eppure, suggerisce Heidegger, dovremmo giungere prima o poi a ritenere che anche questo coraggio sia in fondo *il dato* dell'esperienza umana, ben al di là della nostra dimenticanza. L'uomo che pensa è il medesimo uomo che costruisce, l'uomo che incontra lo svelamento della Verità

---

<sup>24</sup> Cfr. P. SEQUERI, *Una svolta affettiva per la metafisica*, 87: «Nel nuovo linguaggio che segue la *Kehre*, l'enfasi sul linguaggio poetante (da *Holzwege* a *Unterwegs sur Sprache*) non muta sostanzialmente questa impostazione. Il tema dell'ontologia della vita affettiva – il vero *novum* che preme per la revisione radicale della metafisica classica, già nelle latenze della *re-tractatio* fenomenologica husserliana – non viene praticamente più ripreso».

<sup>25</sup> *BWD*, 107.

nell'esperienza del pensare è il medesimo uomo che lo incontra nelle forme pratiche e quotidiane del sentire, del costruire, della vita-che-si-vive. Il pensiero è fatto di terra non meno di quanto l'esperienza dell'abitare il mondo sia fatta di pensiero; l'unità di fondo di questi ambiti non deve essere probabilmente cercata con sforzo teoretico: essa è già data nell'esperienza dell'uomo che vive (e dunque pensa, abita, costruisce) o, per meglio dire, essa è *il dato* dell'esperienza. Non appena il pensiero si concentra sull'uomo – come nei suoi ultimi testi – viene riportato al compito di questa originaria unità. Le radici dell'uomo hanno a che fare con il suo rapporto con la terra e l'abitare ha a che fare con il suo rapporto con la pietra, il legno, il metallo: ritenere che queste siano semplicemente metafore dell'esperienza dell'uomo come se Heidegger si muovesse all'interno di una grande allegoria, non rende giustizia al suo pensiero. Il lavoro riflessivo è istruito da questa consapevolezza: non stiamo semplicemente cercando di forzare il linguaggio filosofico ad immagini della vita pratica, stiamo piuttosto indagando il nesso tra la domanda sul Fondamento e la pratica del vivere. Per questo motivo si è scelto di concludere l'indagine dedicando lo sguardo alle opere dell'abitare cristiano; soprattutto, per questo motivo vorremmo segnalare l'urgenza di questo sguardo.

L'oblio del senso originario dell'abitare in quanto tratto fondamentale dell'essere dell'uomo, che incomincia con lo spaesamento dovuto ad una inversione del rapporto di signoria tra la lingua e l'uomo, appare infatti generato da una *dimenticanza*. Una distrazione dell'uomo nei confronti di ciò che è *abituale* chiede un ridestarsi dell'attenzione: i significati non sono scomparsi e i legami non sono svaniti. Se questo è vero, l'opera heideggeriana ci conduce a considerare proprio ciò che non abbiamo fino ad ora considerato, a fare attenzione a ciò cui non abbiamo ancora fatto attenzione e che non si è tuttavia ritratto dall'esperienza umana.

Allo stesso tempo l'affioramento della questione è ben distante dalla sua soluzione e l'analisi heideggeriana condivide con la metafisica – di cui pure decreta la fine – la medesima fatica ad avere a che fare con la *carne* dell'esperienza umana: propriamente su questo terreno si svolgerà la critica di Lévinas alla filosofia di Heidegger; l'uomo heideggeriano che ritrova l'essere in un rinnovato legame con la terra non è in fondo un *nuovo pagano*<sup>26</sup>? Il radicamento nella terra, sia pure nella novità che rappresenta, appare in qualche modo ingenuo, come se per la prima volta dopo molto tempo si ricominciasse a muovere i primi timorosi passi nel mondo. Il *paganesimo* di questo posizionamento dell'uomo sulla terra è forse il prezzo che la riflessione deve pagare ad una lunga dimenticanza. Il baratro che separa il pensiero dalle forme dell'agire e in particolare dell'*affectum* è davvero lontano dall'essere stato superato. Tuttavia Heidegger ci ha portato nelle vicinanze di questo baratro per un balzo che, merita tutta la nostra attenzione, anche quando ne dovessimo decretare il fallimento. Una via è stata aperta, un percorso indicato, ma è l'epoca dell'uomo – e non un solo pensatore – a doverne portare la responsabilità. In realtà un'intonazione *sapienziale*, non è sufficiente per riabilitare presso il pensiero le forme pratiche del vivere nella carne dell'uomo; un aggiustamento dell'intonazione non è in grado di colmare il baratro. Ma era indubbiamente necessario.

Nel fallimento l'intonazione profetica non ha la forza di additare l'incompletezza di questo stesso pensiero: di fronte alla sua filosofia permane la percezione che qualcosa sia rimasto irrimediabilmente muto. E il fatto che il suo pensiero ci abbia fatto intravedere – e dunque in qualche modo promesso – molto di più rende questa percezione ancor più affilata e, a suo modo, dolorosa, come accade per ogni promessa non mantenuta.

---

<sup>26</sup> Lévinas stesso definisce il pensiero heideggeriano «una prestigiosa corrente del pensiero moderno proveniente dalla Germania e che inonda i recessi pagani della nostra anima occidentale». E.LÉVINAS, *Difficile libertà. Saggi sul giudaismo*, Jaca Book, Milano 2004, 299-303.

## 2.3. Excursus: il linguaggio

### 2.3.1. Un linguaggio naufrago

Possiamo, per una breve riflessione, abbandonare l'analisi del testo heideggeriano per muoverci *dentro* il suo stesso pensiero – e muovere i primi passi *oltre* esso.

Abbiamo compreso come nella riscoperta del senso originario dell'abitare, l'uomo si scontri contro la sua disattenzione nei confronti di ciò che è *abituale*. Tale disattenzione si produce nel *misterioso rapporto* che intercorre tra l'uomo e il linguaggio, rapporto che l'uomo non ha ancora indagato a fondo. Il legame tra linguaggio e abitare è così istituito originariamente.

All'indagine su tale mistero Heidegger contribuisce – e nel farlo la dichiara rigorosamente aperta – nel riconoscere la dinamica con cui le parole smarriscono il loro significato originario a partire dal verbo *bauen* che smarrisce il senso dell'esistere come abitare-custodire, cedendo il passo al costruire-produrre. Il recupero del senso originario non consisterà semplicemente nella negazione del significato comune per riprendere *come se niente fosse* il significato semplice smarrito. Occorre, nella risalita al significato originario, non solamente percorrere il cammino opposto a quello del suo oblio, ma interrogarsi a proposito di tale oblio, domandarsi cosa è accaduto in questo oblio.

Il testo che stiamo considerando, pubblicato nel 1954, risale al 1951, si pone cioè – come abbiamo più volte richiamato – *dopo* la *Kehre* heideggeriana, ma soprattutto dopo la *Lettera sull'umanismo*<sup>27</sup> (1946), testo che si presenta come il tentativo di fare il punto della situazione ad una soglia decisiva della sua opera ma anche di rendere ragione della *Kehre* stessa. A partire da questa soglia egli si occupa dell'essere come *evento* (*Ereignis*).

---

<sup>27</sup> M. HEIDEGGER, *Lettera sull'«umanismo»*, Adelphi, Milano 2006.

Considerare l'essere come evento significa in questo senso propriamente portare l'attenzione sul processo attraverso cui si dà la verità come *aletheia* – velamento e svelamento – e dunque principalmente sul linguaggio. Parlare del linguaggio significa per Heidegger parlare della verità nella drammatica del suo mostrarsi e celarsi: significa parlare dell'essere più che di una delle attività dell'uomo. Considerandosi signore del linguaggio, fingendosi signore di questo processo, l'uomo in ultima analisi si finge anche signore dell'essere, impedendo in tal modo a se stesso di assistere al dispiegarsi della verità. Rimediare al capovolgimento di questa signoria è a tutti gli effetti il primo passo necessario alla considerazione dell'essere come *Ereignis*.

La *Lettera sull'umanismo* è certo tra i testi heideggeriani più appassionanti, ha la forma di una ripresa e di un bilancio del cammino fatto da *Sein und Zeit* e cerca, tra le altre cose, di rispondere alle prime reazioni nei confronti della nuova prospettiva additata dall'autore. Talvolta i toni sono davvero appassionati nel riprendere da capo il progetto, nella risposta ad alcune critiche, nella sensazione ricorrente di aver scritto un capitolo decisivo per la storia del pensiero occidentale. È come se Heidegger, a questo punto della sua opera, dopo avere percorso un consistente tratto di strada, stesse guardando alle sue intuizioni per ribadirne la portata capitale, consapevole di avere tra le mani un tema decisivo o – forse – *il* tema decisivo.

Altrettanto decisiva è la rilevanza concessa al linguaggio. In esso l'essere si manifesta, l'essere è a casa propria nel linguaggio. Allo stesso tempo, tuttavia, il linguaggio segna la dignità dell'uomo: la presa di distanza tra l'uomo e gli esseri viventi, che pone nell'uomo la domanda sull'essere – e che ci impedisce di considerare l'uomo semplicemente come *animal rationale* – sta precisamente nell'esercizio del linguaggio. Ben si comprende a partire da questo scritto cosa vi sia in gioco là dove parliamo di linguaggio e come il pensiero, dopo la fine della metafisica, non possa fare a meno di considerare con attenzione la drammatica del linguaggio.

In un passaggio in particolare, Heidegger sembra consapevole della crisi del linguaggio che colpisce l'uomo moderno e dunque del compito di risalire a monte rispetto a tale crisi:

La devastazione del linguaggio, che si estende rapidamente ovunque, non consuma solo la responsabilità estetica e morale che si ha in ogni uso del linguaggio. Essa proviene da una minaccia dell'essenza dell'uomo. Un uso semplicemente accurato del linguaggio non prova ancora che siamo già sfuggiti a questo pericolo essenziale. Anzi, oggi potrebbe addirittura indicare piuttosto che ancora non vediamo e non possiamo vedere il pericolo, perché non ci siamo ancora esposti al suo sguardo. La decadenza del linguaggio, di cui da qualche tempo si parla molto, anche se assai tardivamente, non è però il fondamento, ma già una conseguenza del processo per cui il linguaggio, sotto il dominio della moderna metafisica della soggettività, cade in modo quasi inarrestabile fuori dal suo elemento<sup>28</sup>.

Il processo attraverso cui il linguaggio cade *fuori dal suo elemento* non è, d'altra parte, incominciato con la nostra epoca: ha le sue radici nella dimenticanza dell'essere attraverso cui la metafisica ha insegnato all'uomo ad utilizzare il linguaggio stesso come strumento della sua signoria sull'ente e rappresenta quasi un *peccato originale* della metafisica stessa. Proprio tale signoria è ciò da cui l'uomo avrebbe dovuto guardarsi per occuparsi dell'essere, ma soprattutto per mantenere la propria dignità. Il possesso dell'ente – a cui il linguaggio si è prestato fin dagli albori del pensiero occidentale – non è *degno* dell'uomo: la dignità dell'uomo sta nell'essere *pastore dell'essere*; nel custodire più che nell'afferrare. In questo senso parlare di *dignità* significa situare la questione a monte persino della metafisica, nell'esercizio stesso della coscienza dell'uomo. Solo ribadendo tale dignità all'uomo è dato essere molto meno e molto più di ciò che oggi è: *meno* perché gli è chiesto di lasciarsi alle spalle il tentativo di dominare gli enti; *più* perché gli è concesso di stare al cospetto dell'essere e di esercitare la sua cura nei suoi confronti.

L'espressione che da qui in poi ricorrerà insistentemente per descrivere tale cura sarà proprio l'*abitare*, parola più originaria – se pure in qualche modo sinonimo, per Heidegger – di *pensare*. Al *possesso*, all'idea

---

<sup>28</sup> M. HEIDEGGER, *Lettera sull'«umanismo»*, 38-39.

metafisica del *concelto*, si sostituisce drasticamente il lessico dell'*abitare*, dalla dimora, del mondo o della *radura* dell'essere.

Colpisce – tuttavia – come nella *Lettera sull'«umanismo»* alla terminologia dell'*abitare* corrisponda costantemente anche il lessico del viaggio, del cammino, persino del *naufregio*.

[...] c'è un abisso tra il «filosofare» sul naufragio e un pensiero che davvero naufraga. Non sarebbe un male se mai un pensiero del gener riuscisse a un uomo. Gli sarebbe fatto l'unico dono che possa venire al pensiero da parte dell'essere <sup>29</sup>.

Naufregio come opera di ascesi, dunque, come metodo che Heidegger impone alla propria opera per reagire alla tentazione metafisica di dominare l'ente. Il pensiero che si interroga a proposito dell'essere è un pensiero che ammette di essere *naufregio* e l'opera heideggeriana non solo difende il diritto, ma proclama il compito di questo naufragare. Non possiamo non raccogliere la suggestione: poiché il pensiero in cammino è invitato in questo modo a rinunciare ad un abitare sicuro, a non arrestarsi alla prima spiaggia, ma a farsi consapevolmente carico di un'epoca che, pur costruendo, non sa abitare. Né possiamo tralasciare di chiederci quanto la figura del naufragio non sia in realtà debitrice della più antica forma dell'erranza e del pellegrinaggio, a cui dedicheremo gli ultimi capitoli di questo studio, forma paradossale dell'abitare medievale che ricorda all'uomo la sua dimensione di *homo viator*. Allo stesso modo il naufragare dell'ontologia è frutto di una decisione, non di un incidente; un atto di coraggio, non una fatalità. Precisa l'Autore: non si tratta di filosofare sul naufragio, ma di un reale *naufregare* per insegnare nuovamente all'epoca l'arte di abitare.

In questo modo il pensiero filosofico, proprio nell'esercizio del linguaggio, nella ricerca del significato perduto, si trova ad essere contemporaneamente dimora e viaggio, casa e naufragio. Una volta ancora è annunciata – tra le righe – una tensione tra la casa e la strada, tra il dimorare e l'essere pellegrini, una tensione in cui ne va del pensiero.

---

<sup>29</sup> M. HEIDEGGER, *Lettera sull'«umanismo»*, 75.

Avremo modo di riprendere il tema nelle nostre conclusioni, ma pare importante da subito segnalare la cogenza del metodo, già presente nel testo heideggeriano. Usare il linguaggio senza possederlo, ascoltare il suo appello muto e ricercare il senso dimenticato è un metodo per la filosofia, l'unico adatto all'epoca: essa deve rinunciare alla propria signoria per mettersi in cammino.

### 2.3.2. La sopravvivenza della signoria del linguaggio

Se è vero che il pensiero metafisico non ha saputo rendere ragione della complessa relazione tra l'uomo e l'essere che si stabilisce nel linguaggio – tanto da costringere Heidegger a segnalare che tale mistero deve ancora essere pensato – tuttavia, se volessimo realmente “nafragare” al di fuori della metafisica, scopriremmo molti spazi in cui tale complessità non ha cessato di essere segnalata all'attenzione dell'uomo. La signoria del linguaggio, scacciata dalla riflessione metafisica, ha abitato altri luoghi.

Heidegger, come vedremo, sofferma la sua attenzione sulla poesia, invitandoci in questo modo a ritenere non inutile l'indagine su questi luoghi di “rifugio”. Al contempo egli sembra negarsi la ricerca oltre la poesia. Non c'è traccia, nella sua riflessione, di un tentativo di penetrare, ad esempio, lo spazio della religione, del mito o della liturgia. Non è certo questo il luogo per farlo e tuttavia occorre ricordare che la signoria della parola è protocollo di una serie di esperienze umane che hanno resistito alla presa metafisica. Il rito e il sacramento cristiano, primi tra tutti; ma anche luoghi più eccentrici, fino ad arrivare al paradosso del *magico*, in cui la parola stessa finisce per dominare il cosmo e le sue potenze. Per paradossale che sia, questo spazio è in realtà contiguo ai precedenti (al mito, al rito e persino alla religione). Ci è in questo modo annunciato che il pensiero metafisico non ha potuto esercitare *ovunque* il suo monopolio e, soprattutto, che non è stato l'unica narrazione del mondo possibile.

Certo, il pensiero teologico stesso si è lasciato sedurre dalla metafisica e ha parlato la sua lingua, spesso rendendosi incapace di integrare nella

riflessione la specificità dell'esperienza religiosa. Tuttavia lo spazio del rito e del sacramento o lo spazio della preghiera non hanno cessato di indicare un'eccedenza del linguaggio rispetto al suo uso puramente strumentale di comunicazione di concetti. In questi ambiti la parola esercita vistosamente un dominio sulla libertà che obbedisce ad una parola originaria, precedente, eccedente rispetto alla semplice comunicazione. La particolarità del linguaggio mitico e religioso chiederebbe un'analisi attraverso ben altri strumenti; l'esperienza del magico si è sempre sottratta alla ragione dell'uomo e la parola artistica ha trovato talvolta un suo spazio autonomo; ma vale la pena in questo contesto segnalare come alcuni ambiti del sapere – neppure così lontani dall'epoca moderna – abbiano custodito per proprio protocollo la signoria del linguaggio sull'uomo.

Si pensi all'ambito della Qabbalah e della Sefirah ebraiche, all'impronunciabilità del nome di Dio, alla scienza dei numeri e delle lettere. Ma si pensi più in generale all'ambito della magia e all'accesso ai suoi misteri attraverso la parola, origine di significati e misteri nascosti oltre i significati stessi e capaci di evocare la realtà<sup>30</sup>.

Non ci addentreremo in analisi bizzarre e paradossali, ma l'esperienza dell'uomo *sa* originariamente quale peso abbia la parola, ne custodisce l'alterità. Alcuni ambiti della sua vita hanno bisogno di proteggere la parola stessa dalla presa dell'uomo e si sono regolarmente sottratti al dominio della metafisica, pur senza necessariamente cedere all'irrazionale.

Per questo motivo – adempiendo a quel naufragare metodico che Heidegger invocava – proviamo a muovere qualche breve passo in direzione della narrazione biblica; sarà un'incursione veloce e superficiale, ma rappresenta il tentativo di suggerire quanto il pensiero

---

<sup>30</sup> L'ambito del magico, si dirà, è proprio la celebrazione del linguaggio che domina l'ente, esercitando una volontà di potenza paragonabile a quella della scienza e della tecnica; tuttavia nella sua radice intuiamo anche una vicenda dell'essere di cui l'uomo è responsabile e che si dispiega nell'uso delle parole, spazio – certo particolare e persino bizzarro – della signoria del linguaggio.

heideggeriano, pur essendosi in qualche modo vietato di muoversi in questa direzione, ci abbia comunque consegnato un compito. Nella Bibbia vi è un ampio spazio alla considerazione del linguaggio come evento dell'incontro di due libertà: quella di Dio e quella dell'uomo. Meno bizzarra sembra la riflessione biblica a proposito del linguaggio e in particolare il ricorrere della questione del *nome*. In più momenti la Bibbia è interessata al mistero che sta scritto nel nome; ci sono nomi nuovi<sup>31</sup> consegnati e nomi cambiati<sup>32</sup> e discorsi di Dio che durano quanto il pronunciamento di un nome<sup>33</sup>... La storia della salvezza – infatti – è in fondo anche la storia della consegna del nome di Dio agli uomini per un'intimità inattesa, ed insieme la storia della consegna agli uomini di un nome nuovo da parte di questa stessa intimità. Dalla prima all'ultima pagina della Scrittura il tema del *nome* (del nome di Dio, ma anche del nome nuovo consegnato al popolo, in obbedienza all'appello di Dio) sembra costituire un asse portante della storia della salvezza. Alla chiesa di Pergamo, l'Apocalisse di Giovanni rivela:

tu tieni saldo il mio nome e non hai rinnegato la mia fede; proprio per questa saldezza al vincitore darò la manna nascosta e una pietruzza bianca sulla quale sta scritto un nome nuovo, che nessuno conosce all'infuori di chi la riceve<sup>34</sup>.

### 2.3.3. Quando il linguaggio è appello

Alla Bibbia e alla sua antropologia domandiamo ciò che Heidegger non ha potuto domandare: qual è la parte dell'uomo, nel linguaggio? Se il superamento della crisi del linguaggio è il punto di partenza di un pensiero degno della nostra epoca, la domanda non è impertinente.

La prospettiva heideggeriana in questo senso appare silenziosa: mentre ribadisce il legame tra il linguaggio e l'essere-evento, non rende ragione del ruolo della libertà dell'uomo che si esprime e parla; non possiamo, infatti, dimenticare il ruolo della libertà nell'elaborazione di un linguaggio; caratteristica principale di un linguaggio non è semplicemente

---

<sup>31</sup> Gen 32,23-32.

<sup>32</sup> Gen 17,25.

<sup>33</sup> 1Sam 3.

<sup>34</sup> Ap 2,12-17.

il suo porsi, le parole – prima ancora che per essere studiate nella loro etimologia, sono infatti “parlate”. Se il linguaggio è signore dell’uomo, non è meno vero che l’uomo stesso è creatore del linguaggio, non solo il suo custode e che proprio questa signoria del linguaggio lo autorizza a parlare e dunque ne autorizza la libertà; Heidegger evita sistematicamente di porsi la domanda ultima sull’origine del linguaggio e sulla libertà dell’uomo che in esso si dispiega. Non a caso egli non considera quella forma particolare della parola che è il *nome*, così importante nel discorso biblico: il nome è ciò che chiama la libertà, la ridesta; nel pronunciamento del nome non si svela semplicemente l’essere, ma la verità del chiamato, della libertà *vocata*; prima ancora che esposizione di un significato, non dovremmo riconoscere che la signoria del linguaggio si manifesta quando l’uomo si percepisce chiamato e intuisce il compito di una risposta? Il linguaggio che si fa appello, nome *proprio* non dovrebbe essere considerato luogo eminente della signoria della parola? Non è forse la prima signoria della parola su di noi quella che ci costringe a girarci quando sentiamo pronunciare il nostro nome?

La teologia biblica su questo aspetto mette in luce l’esperienza di un *appello* da parte di Dio, ma anche di una *risposta* dell’uomo che viene suscitata dall’appello stesso. L’uomo biblico non è solo un *uditore* della parola, ma un *interlocutore* di Dio<sup>35</sup> ed è interlocutore proprio in quanto capace di *rispondere* di sé. Non è nostra intenzione sovrapporre l’appello di Dio e quello dell’essere, tuttavia ci viene suggerita una struttura dell’uomo, della coscienza, che mette al centro la sua libertà; tale struttura non sarebbe poi così aliena al discorso heideggeriano. Se la signoria del linguaggio è luogo originario della cura dell’uomo nei confronti dell’essere, non lo è proprio in quanto appello alla sua libertà? L’uomo non è solo indagatore di significati, ma creatore dei linguaggi: egli ha una

---

<sup>35</sup> A proposito dell’ospitalità della fede nei confronti della libertà dell’uomo, rimane un punto di riferimento (per chiarezza ma anche per arditezza) l’opera di Christoph Theobald. In particolare C. THEOBALD, *Il cristianesimo come stile. Un modo di fare teologia nella postmodernità. Vol. 1*, EDB, Bologna 2009.

parte nell'evento dell'essere. Riconoscere questo significherebbe anche riconoscere che la libertà partecipa allo svelarsi della verità; l'immagine del *pastore*, al contrario, limita tale partecipazione ad una passività che osserva e indaga. Fuggendo la domanda, la riflessione sul linguaggio finisce per essere una riflessione sulla dinamica dell'essere che si rivela, non sulla relazione tra l'umano e la Verità. E perde per alcuni versi il suo aspetto più promettente.

Segnalando che nell'assistere all'evento dell'essere e nella sua cura sta la dignità dell'uomo e la radice di un nuovo umanesimo, Heidegger si è fermato sulla soglia di questo umanesimo. Percorrerlo significherà – di fatto – ammettere che il compito dell'uomo nel linguaggio non sia *solamente* quello di risalire a monte rispetto alle sue dimenticanze. L'uomo è chiamato piuttosto a rispondere e a parlare, così che il *significato originario* delle parole che l'uso smarrisce sia riconosciuto come opera della significazione dell'uomo: la libertà ha un compito più originario nei confronti della Verità rispetto a quanto Heidegger non abbia voluto o non sia stato in grado di mettere a tema.

Non è forse inopportuno – in questo naufragio cui la ricerca è qui costretta – citare un passo dantesco. All'inizio del *De vulgari eloquentia* Dante si interroga su quale sia stata la prima parola pronunciata nella storia. L'uomo, ipotizza il Poeta, ha certamente pronunciato per primo il nome stesso di Dio, *'El*, poiché non è pensabile che facesse appello ad altri che a lui. E tuttavia per Dante è impensabile una parola che non sia anzitutto risposta, dunque il linguaggio deve essere nato da una domanda di Dio. Indubbiamente vale la pena raccogliere la suggestione rileggendo l'intero passo.

Che cosa poi la voce del primo parlante abbia detto per la prima volta, non dubito che a ogni uomo saggio venga subito in mente essersi trattato di 'Dio', ovvero *El*, in forma di domanda o di risposta. Sembra assurdo e irrazionale che dall'uomo sia stato nominato qualcos'altro prima di Dio, poiché da Lui e per Lui fu creato. Infatti, come, dopo la ribellione dell'umano genere, ognuno comincia a parlare con un 'ahi', così è ragionevole che le parole dette prima comincino dalla gioia; e poiché non vi è alcuna gioia fuori di Dio, ma tutta è in Dio e lo stesso Dio è tutta gioia, ne segue che il primo parlante per prima cosa abbia detto anzitutto 'Dio'.

Nasce ora una questione: visto che abbiamo detto sopra che il primo uomo parlò in forma di risposta, rispose egli a Dio? [...] poté ben rispondere a una domanda di Dio, ma non per questo Dio dovè aver parlato proprio in quella che per noi è una lingua<sup>36</sup>.

Per la visione dantesca non v'è alcun dubbio: all'uomo appartiene la prima parola e tuttavia la parola dell'uomo è risposta ad un appello, non può darsi che come risposta, così che la prima parola – pronunciata con una voce che non è voce, fatta di tuono, neve e grandine<sup>37</sup> dev'essere certamente stata: "Adamo!". L'interpretazione dantesca del passo della genesi è splendida: concede all'uomo un primato, ma allo stesso tempo gli permette di soggiacere ad una signoria.

#### 2.3.4. Nominazione e libertà

La Bibbia stessa, d'altra parte, in quella *disputatio de homine* che è il racconto della creazione e della caduta dell'uomo, custodisce un passaggio eloquente in ordine al legame tra la libertà e il linguaggio.

Allora il Signore plasmò dal suolo ogni sorta di bestie selvatiche e tutti gli uccelli del cielo e li condusse all'uomo, per vedere come li avrebbe chiamati: in qualunque modo l'uomo avesse chiamato ognuno degli esseri viventi, quello doveva essere il suo nome.

Così l'uomo impose nomi a tutto il bestiame, a tutti gli uccelli del cielo e a tutte le bestie selvatiche.<sup>38</sup>

La prospettiva biblica sembra consegnare l'opera del linguaggio nelle mani dell'uomo e fare di quest'opera la sua particolare partecipazione alla creazione<sup>39</sup>: essa stessa si conclude con la nominazione, affidata all'uomo, quasi una *creazione secondaria*<sup>40</sup>. Il contesto narrativo, d'altra parte, sottolinea con forza l'azione di Dio che consegna all'uomo questo compito e questa dignità: come suggeriva il *De vulgari eloquentia*, Dio è comunque custode dell'opera del linguaggio ed è lui il primo a pronunciare il nome dell'uomo. L'opera del linguaggio appare così, nell'immaginario biblico, radicalmente legata alla grazia di Dio che autorizza la libertà ad una signoria sul mondo mentre ribadisce con forza

---

<sup>36</sup> DANTE, *De vulgari eloquentia*, Garzanti, Milano 1991, 9-11.

<sup>37</sup> *Ivi*.

<sup>38</sup> Gen 2,19-20a.

<sup>39</sup> Per quanto segue troviamo una particolare sintonia con le riflessioni di Silvano Petrosino in S. PETROSINO, *Capovolgimenti*, 75-86.

<sup>40</sup> G. VON RAD, *Genesis*, Paideia Editrice, Brescia 1978, 102-103.

che tale signoria è concessa proprio dal Dio che lo ha chiamato alla vita. Opera, dunque, di consegna della creazione all'uomo, ma insieme di riconsegna dei nomi e delle cose da parte dell'uomo allo sguardo buono di Dio che *assiste* alla nominazione (*per vedere come li avrebbe chiamati*). Scrive Petrosino:

L'uomo è reso capace di «coltivare e custodire», cioè ultimamente può «dare il nome», proprio perché è separato da Dio e da lui reso autonomo e libero (Dio non interviene nel nominare dell'uomo, anzi, nei confronti di questa «creazione secondaria», Egli, il Creatore, l'artefice della «creazione primaria», si pone in una significativa posizione di spettatore [...])<sup>41</sup>.

Si noti che non stiamo qui anzitutto evocando delle prospettive di approfondimento teologico, né tanto meno auspicando un generico ritorno alla visione biblica. Piuttosto preme raccogliere da quella medesima teologia la complessità cui il linguaggio immediatamente rimanda e particolarmente quell'orizzonte di relazione con Dio caratterizzato da una consegna di un compito e di una dignità che vengono a loro volta a Dio riconsegnate. Il linguaggio è strumento della libertà e di una libertà che non può essere pensata a prescindere da una relazione, al punto che al di fuori di questa relazione il linguaggio stesso non può essere realmente compreso. Richiamare l'uomo al compito di un ascolto, chiedergli di rimediare alla sua dimenticanza non può significare ridurre il linguaggio stesso ad essere un'emanazione dell'essere, né tanto meno fingere che il compito primo del linguaggio non sia precisamente l'articolazione di una relazione. Si parla pur sempre a qualcuno persino quando – suggerisce la Bibbia – si sta dando il nome alle cose. Si parla a qualcuno prima ancora di parlare *di qualcosa*. Tralasciando il racconto biblico, sappiamo bene che la prima parola del bambino (*mamma-papà*) è la risposta al proprio nome pronunciato infinite volte. Affermare che il linguaggio è fatto per essere parlato non significa relegarlo alla sua funzione espressiva, come se esso rispondesse semplicemente ad un bisogno di comunicazione; significa piuttosto richiamare quella relazione originaria in cui la parola

---

<sup>41</sup> S. PETROSINO, *Capovolgimenti*, 80-81.

prende forma. Heidegger ci ha ricordato chiaramente che tutto ciò riguarda l'essere, ma la parola non appartiene semplicemente all'essere tanto quanto non appartiene semplicemente all'uomo. Se è spazio di una signoria (al contempo domandata e consegnata all'uomo) questa signoria non è altro se non la relazione che il linguaggio articola.

Se il linguaggio è inscindibile della comunicazione tra gli uomini e della relazione tra di essi, da quella consegna e riconsegna di significati che caratterizza la loro esistenza, allora più che una creazione della ragione umana che si interroga sul reale, esso è risposta all'altro che interroga l'uomo. E se figli degli uomini imparano a parlare in virtù di adulti che li chiamano per nome e che attendono da loro una risposta, allora riflettere sul linguaggio dovrà significare anche riflettere su questo orizzonte di comunicazione e di comunione che lo costituisce.

Stupisce come questo profilo del linguaggio sia caparbiamente assente dalla riflessione heideggeriana. Il *Dasein* sembra non parlare che per se stesso (o forse anzitutto per l'essere). L'opera heideggeriana stessa, d'altronde, ricalca precisamente questa interpretazione. Essa è ricca di parole, è sapientemente consapevole dei significati più dimenticati delle parole stesse; ci conduce alla comprensione reale di tali significati e tuttavia annuncia incessantemente una solitudine e non sembra alla ricerca di interlocutori.

Ciò corrisponde ad una descrizione dell'abitare dell'uomo che raduna i significati, costruendo, ma non raduna gli uomini. Il ponte, il tempio greco, la scultura, come vedremo, sono gli esempi che Heidegger fornisce alla riflessione; ma né un ponte, né un tempio, né una scultura prevedono degli abitanti e l'uomo abita una dimora, non un tempio. Costruire – a tutti gli effetti – non è ancora abitare e per alcuni versi non si abita che con altri.

Il linguaggio heideggeriano appartiene all'essere, non all'uomo. La sua inusuale ricchezza e profondità si scontra con l'insormontabile difetto della sua solitudine. Dovremo domandare a qualcun altro cosa significhi

parlare; sarà, questo, compito affidato al pensiero di Lévinas che la critica ha unanimemente riconosciuto come pensiero dell'alterità (ma occorrerà indubbiamente verificare questo riconoscimento).

Facciamo ancora una volta appello a Dante, prima di riprendere il filo della riflessione heideggeriana. In un passo del *Convivio* Dante scrive:

Questo mio volgare fu congiungitore de li miei generanti, che con esso parlavano, sì come 'l fuoco è disponitore del ferro al fabbro che fa lo coltello; per che manifesto è lui essere concorso a la mia generazione, e così essere alcuna cagione del mio essere. Ancora, questo mio volgare fu introduttore di me ne la via di scienza, che è ultima perfezione, in quanto con esso io entrai ne lo latino e con esso mi fu mostrato (...) E così è palese, e per me conosciuto, esso essere stato a me grandissimo benefattore.<sup>42</sup>

Il valore del linguaggio, scrive il Poeta, sta in una fecondità che esso porta con sé nel suo essere *congiungitore* degli uomini. Dante decide di scrivere in volgare e non in latino proprio in virtù di questa fecondità, che mette la lingua *parlata* al di sopra di ogni lingua *morta*. Lo fa in un'epoca e in un mondo letterario in cui la scelta in favore del volgare era tutt'altro che scontata.

Heidegger non parla latino, né si trova di fronte a tale scelta; tuttavia le sue indagini etimologiche ci consegnano anzitutto quella parte della lingua tedesca che è andata perduta ed è, in questo senso, irrimediabilmente morta. L'indubitabile fascino per il significato perduto del linguaggio non può permetterci di dimenticare che gli uomini si congiungono, si incontrano attraverso la parola. Attraverso la parola mettono al mondo i loro figli e attraverso la parola rispondono al loro Dio. Se l'incontro con la verità che si produce nell'evento dell'essere ha a che fare con il linguaggio, deve avere a che fare anche con questa fecondità che è parola, voce, comunicazione e comunione.

### 2.3.5. Abitare il linguaggio

Quanto sin qui affermato non sminuisce in alcun modo la filosofia heideggeriana: sappiamo di dovere superare il suo pensiero, sappiamo

---

<sup>42</sup> DANTE, *Convivio* (I,xiii,4-5), Garzanti, Milano 1987, 46-47.

dovere interrogarci anche *altrimenti*. Ma è la fatica filosofica di Heidegger a consegnarci e consentirci questo compito.

La stupefacente dimenticanza heideggeriana della possibilità di articolare il linguaggio, non ci impedisce di continuare a prestare la massima attenzione a *Costruire, abitare, pensare*. Heidegger stesso ha indicato come a proposito del linguaggio egli stia inaugurando un'indagine che non ha inteso concludere. Soprattutto ha indicato il compito di lasciare alle spalle (e di combattere positivamente) la tentazione dell'uomo di farsi padrone del linguaggio. È una vera e propria *hybris* quella dell'uomo moderno che si ritiene creatore e signore dei significati e – in quanto tale – intrattiene una relazione puramente strumentale con il linguaggio. Essa doveva essere denunciata per spalancare la strada al pensiero e la sua denuncia ci mostra una tentazione che è originaria, che non riguarda solo la metafisica, ma l'uomo di sempre.

Ancor più, l'uomo che si ritiene padrone dell'essere nell'esercitare la sua signoria sull'ente è anche l'uomo che non conosce le sue radici, è l'uomo della *Heimatlosigkeit*, della perdita di una patria: ritiene di poter risolvere il problema degli alloggi senza imparare da capo ad abitare il mondo, dirà l'ultima parte del testo. Metodo heideggeriano è anzitutto il rifiuto di ritenere *scontate* le parole: esso corrisponde al rifiuto di ritenere *scontato* l'essere stesso e il manifestarsi della verità.

Facendo questo, il filosofo tedesco ha consegnato anche una profonda ed affilata percezione dell'unità dell'esperienza dell'uomo: egli esiste, costruisce, abita, pensa. E in ciascuna di queste opere della libertà, l'uomo intrattiene una relazione con il mondo e con l'essere.

Per altro l'analisi del linguaggio è già, in questo senso, esercizio di quel *custodire l'origine* di cui abbiamo sopra parlato. Anche in questo caso, infatti, si tratta di esercitare una sorta di *protezione* dei significati dal loro oblio. L'appello all'uomo che il linguaggio opera non è scomparso, non è muto – è, piuttosto, silenzioso – e l'opera paziente di chi presta ascolto a questo appello silenzioso, se anche non è il *tutto* della responsabilità

umana nei confronti del suo parlare, è già di per sé un'opera di cura e di protezione. In quanto tale questa cura non è affatto passiva, non si tratta di *non fare niente* di fronte alle parole, quanto piuttosto di custodirne la fecondità che, pur essendo già presente nelle cose stesse è un appello alla libertà dell'uomo, al suo esistere nella forma della cura. In questo senso *custodire* è già *coltivare* un pensiero, una visione del mondo, una filosofia.

Il rapporto che l'uomo intrattiene con il linguaggio è a sua volta modellato sulla forma dell'abitare e – per alcuni versi – l'uomo abita attraverso il linguaggio ed abita anche *il* linguaggio: come accade a ciò che l'uomo costruisce, anche le parole sono una forma con cui l'uomo raduna il mondo. Se, come ci verrà presto detto a proposito del ponte, ciò che l'uomo edifica rende presente e possibile il *luogo*, che è assente prima dell'edificazione, potremmo parafrasando dire che anche il linguaggio rende possibile e presente il *significato*: esso non c'è, sino a che non viene pronunciato. La parola dunque genera il significato in modo analogo a quello con cui la cosa genera un luogo e il luogo genera uno spazio. La cura per questa dinamica è già cura per l'essere.

Tutti questi guadagni ci suggeriscono che l'ascolto di Heidegger è necessario e ancora fecondo, ci muoveremo *oltre* il suo pensiero solo quando avremo osservato fino in fondo cosa ne è del mondo abitato dall'uomo.

## **2.4. Geviert: le terra e la cura**

### 2.4.1. Attività e passività della cura

Torniamo – dopo questo lungo *excursus* – al testo heideggeriano che sta guidando la nostra attenzione. Il cammino svolto ci permette infatti di comprendere i prossimi passaggi dell'opera.

L'analisi etimologica prosegue attorno alla parola *wohnen*. Anch'essa significa, come *bauen*, rimanere e trattenersi. La sua evoluzione nella

lingua gotica esprime tuttavia con maggiore chiarezza l'essenza di questo rimanere: esso è un *rimanere nella pace*, un *essere contento*. Tali espressioni rimandano a loro volta a *Friede*, sostantivo che indica la pace come cura, riguardo, cura che preserva, come l'attività di chi protegge altri. Il passaggio è cruciale. Questa pace non ha il suo luogo nella coscienza è una pace per così dire "cosmica": egli preciserà presto che il luogo di questa pace è la *Geviert*, la *Quadratura* in cui il cielo e la terra, gli umani e i divini sono raccolti insieme. Ma che rapporto c'è tra l'equilibrio del cosmo e la pace, la letizia dell'uomo? È propriamente questo ciò di cui il pensiero a questo punto fatica a rendere conto. È infatti esperienza comune dell'uomo scoprire che la propria felicità non è affatto compiuta dall'ordine cosmico: l'uomo non è felice quando i meccanismi del mondo funzionano. L'uomo è radicalmente inquieto, un «pozzo d'inquietudine»<sup>43</sup> e la connessione tra *felicità* e *pace* è tutt'altro che scontata.

Per questo motivo giunge immediata la precisazione di Heidegger: la cura che protegge è *qualcosa di positivo*, è quando noi *cingiamo di protezione* ciò che ci circonda, la cosa. Di attività, precisa, si tratta: l'opera dell'uomo che abita il mondo è un tutt'uno con la cura e, proprio per questo, determina un abitare *in pace*, come positiva determinazione della volontà a favore della custodia e della protezione del mondo. Stiamo parlando di una *pace* che non è inazione e passività, ma opera scelta, positiva della libertà.

Il solo modo affinché *pace* e *gioia* coincidano nell'abitare dell'uomo è che sia preservato in qualche modo uno spazio alla volontà stessa: la libertà non si pacifica affatto nell'ordine del cosmo, bensì con nel proprio esercizio. L'uomo che abita il mondo non è alla ricerca di una ricomposizione del cosmo, ma di un luogo ospitale nei confronti del dispiegarsi della propria libera volontà.

---

<sup>43</sup> Attingo l'espressione da C. PÉGUY, *I misteri*, Jaca Book, Milano 1997, 278.

La precisazione è resa necessaria proprio da una prospettiva in qualche modo ambigua, che rischia di lasciare ai margini del discorso la volontà: non appena si chiami in causa l'opera dell'uomo, Heidegger intuisce il bisogno che essa ha di un *appello*, di una precisa chiamata in causa.

Se questa pace segnala quella svolta *sapientziale* che già annunciavamo sopra (la possibilità di abitare la terra, la fine dell'angoscia e dell'*inerenza*), se l'uomo che abita può trovare una forma lieta per il suo esistere, è necessario precisare il senso di questa letizia. Heidegger, si trova in qualche modo privo – a questo punto – di una teoria della libertà compiuta, felice, dell'uomo. La *terra* della pace e della cura rischia di non essere in fondo più abitabile del *mondo* dell'*inerenza* e dell'angoscia: l'una e l'altro devono mostrarsi in grado di chiamare l'uomo, di pronunciare l'appello alla sua libertà. Non è sufficiente che la *terra* sia ospitale nei confronti dell'esistenza dell'uomo: essa deve ospitare (anzi, chiamare) la sua stessa opera.

Ecco perché il filosofo percepisce l'urgenza di definire l'opera dell'uomo come *attiva* e non passiva; egli deve precisare che la pace e la *letizia* di cui si sta parlando non è un passivo fare nulla, ma esercizio positivo della cura che istituisce una dignità per l'uomo. L'urgenza della precisazione è tuttavia eloquente in ordine alla fragilità del modello e l'attività dell'uomo è chiamata in causa più da questa urgenza che dall'essere stesso.

La difesa di tale attività come *qualcosa di positivo che cinge di protezione il mondo* è in fondo la risposta ad un appello che viene dall'uomo stesso come una richiesta di *dignità*. Usiamo questo termine per indicare una rinnovata attesa nei confronti dell'opera dell'uomo, una rinnovata apprensione nei confronti del suo ruolo verso il dirsi della verità, l'intuizione che per scrivere un'antropologia occorre consegnare alla volontà dell'uomo un compito e un appello. La parola *dignità* non è certo così frequente nell'opera del filosofo da permetterci di considerarla chiave di volta della sua opera, ma non si può ignorare come negli ultimi

suoi scritti si spalanchi sempre più l'esigenza di precisare quale sia il compito dell'uomo.

Il *wohnen* di cui ci parla, l'*aver cura* che permea l'abitare in ogni suo aspetto, risponde all'esigenza di un nuovo umanesimo, non più fondato sul possesso. Ma i protocolli di tale umanesimo sono ancora tutti da indagare.

## 2.4.2. Volontà come abbandono

### 2.4.2.1. *L'epoca atomica*

Non a caso uno degli ultimi testi del filosofo, *L'abbandono*<sup>44</sup>, è il tentativo di descrivere l'esercizio di una volontà che vada oltre il possesso. Si tratta di un discorso commemorativo per il compositore Conradin Kreuzer, affidato ad Heidegger in quanto suo concittadino. Il discorso viene tenuto nella città natale di Meßkirch il 30 ottobre del 1955 ma viene edito insieme ad un dialogo avvenuto nel 1944-1945 – sono gli stessi anni di *Bauen – Wohnen – Denken* – quasi a precisare il *trait-d'union* che porta dalla *Geviert* alla *Gelassenheit*.

Di fronte alla celebrazione del musicista compatriota, Heidegger suggerisce due temi portanti: la questione della *patria* e quella del *pensiero*; una volta ancora l'abitare e l'opera del pensiero percorrono la stessa strada. L'uomo moderno è malato da una fragilità del pensiero: il solo pensiero che sa esercitare è un pensiero calcolante (*rechnen*), ma ha dimenticato – o più precisamente rifugge – il pensiero meditante (*Besinnung*)<sup>45</sup>. In questa dimenticanza risiede la caratteristica dell'epoca della tecnica che si precisa qui ulteriormente come epoca *atomica*. L'energia atomica diviene un simbolo poderoso del desiderio di possesso degli enti da parte dell'uomo: l'energia che lega le cose e gli atomi, il

---

<sup>44</sup> M. HEIDEGGER, *L'abbandono*, Il Nuovo Melangolo, Genova 2006.

<sup>45</sup> Sorprende come, nel tentativo di ridisegnare i protocolli della volontà, affiori nell'opera di Heidegger un'eco così evidente della distinzione pascaliana tra *esprit de geometrie* ed *esprit de finesse*.

segreto vincolo della materia permette all'uomo di guardare al cosmo stesso come ad un serbatoio per la sua opera. Ciò che preoccupa non è un possibile esito catastrofico dell'umanità, ma l'attuale ed evidente catastrofe di un abitare il mondo che lo possiede e lo maneggia. La *tecnica* e l'*atomica* caratteristiche della nostra epoca, non provengono tuttavia dal nulla, come ormai sappiamo, si tratta dell'esito inevitabile della concentrazione sull'ente che ha obliato la cura per l'essere, della costruzione che ha obliato la custodia.

In questo contesto di oblio del pensiero meditante a favore del possesso delle cose, l'uomo si trova privato delle proprie radici. Se infatti l'opera dell'uomo è semplicemente produzione e calcolo, essa non può in alcun modo riconoscersi in un luogo; il calcolo condanna il mondo ad una totale indifferenza, ad essere *materia prima* e non luogo. Tale sradicamento è più incontrastabile dell'aver dovuto abbandonare le proprie case e i propri villaggi; è uno sradicamento infinitamente più profondo e irrimediabile. La libertà dell'uomo ha bisogno di un legame vitale con la terra, legame di cui l'uomo moderno non sa più rendere ragione.

Ogni opera è infatti opera di una patria, «sboccia nel seno»<sup>46</sup> di una terra. La natura di tale legame, tuttavia, è ancora da indagare: cosa ha a che fare la terra con la libertà dell'uomo? Perché l'uomo senza radici si perde?

#### 2.4.2.2. *L'aratore*

Possiamo su questo tema suggerire un'immagine. In una sua novella, Karen Blixen,<sup>47</sup> racconta di una libertà che viene riscattata precisamente dalla terra. La novella narra di un uomo colpito da una maledizione: egli è in grado di sottrarsi costantemente dal giudizio altrui, così che ogni sua azione, per quanto riprovevole, suscitava negli altri entusiasmo o, quando

---

<sup>46</sup> M. HEIDEGGER, *L'abbandono*, 31.

<sup>47</sup> K. BLIXEN, *L'aratore*, in *Carnevale*, Adelphi, Milano 1990, 45-64. Piace ricordare l'interesse di Hannah Arendt nei confronti di questa autrice: H. ARENDT, *Uomini in tempi oscuri: Lessing, Rosa Luxemburg, Papa Giovanni XXIII, Karen Blixen*, Spano, Milano 1986.

meno, la sospensione del giudizio. Dopo un tempo di prevedibile entusiasmo l'uomo si accorge di quanto venefica sia la sua condizione: la libertà ha bisogno di un giudizio per potersi misurare. Fosse anche una punizione e una condanna: senza di esse la volontà è condannata all'indifferenza. Mentre cerca disperatamente il giudizio negatogli, una giovane lo costringe al lavoro dell'aratura di un campo; una giornata di fatica e di sudore offrono all'uomo il riscatto atteso:

«La terra mi ha parlato, è un prodigio... ho udito la sua voce. È tutto finito, si è presa le mie pene, i miei delitti, la mia follia e mi ha dato la pace. Com'è forte, com'è immensamente misericordiosa! Sulla terra ho depresso il mio dolore ed essa lo ha accettato, lo porta in sé. Nella terra ho seppellito il mio dolore, ed essa mi ha dato la pace. Io sono figlio suo. Oh, è finita, sono salvo!»<sup>48</sup>

La novella ricorda che la volontà dell'uomo ha bisogno di un giudizio per essere sottratta dall'indifferenza; allo stesso tempo consegna alla terra il compito di esprimere tale giudizio nei confronti della libertà e del suo esercizio. L'uomo moderno, fattosi signore del mondo, si è in sottratto alla possibilità che la sua libertà venga in qualche modo giudicata, si è condannato all'indifferenza etica, ma più ancora alla possibilità di partecipare al manifestarsi della verità. Nella terra l'uomo poteva invece riconoscere una *voce*, un appello. Il ritorno alla terra, il ritrovamento delle proprie radici si annuncia nella novella come la possibilità di tornare a «udire la sua voce», affinché l'indifferenza a cui era condannato svanisca sulla terra, radice ritrovata, misura della propria libertà.

L'immagine è suggestiva – per quanto si tratti solo di un'immagine letteraria. Il radicamento suggerisce alla libertà una misura, un luogo in cui situarsi; insegna alla libertà una cura responsabile e responsoriale nei confronti del luogo. Tale responsabilità non si configura – come l'uomo moderno immagina – puramente come limite e ostacolo, ma precisamente come possibilità della libertà stessa. La voce inarticolata della terra, per l'uomo della novella, non ha un contenuto; eppure, nella sua capacità di consegnare all'uomo un giudizio e una pace, è la proclamazione di

---

<sup>48</sup> K. BLIXEN, *Carnevale*, 63

un'identità, di un nome. È l'appello alla sua identità, la vocazione di un nome che manca all'uomo senza radici.

Tale appello – allo stesso tempo – si manifesta nella forma del lavoro, faticoso e paziente; un riscatto non può darsi se non nel gesto stesso della libertà: non è una rivelazione misteriosa, né un sentimento vago di radicamento nella terra, né un ritorno ad un'esistenza naturale. È lavoro, duro e faticoso, che mette alla prova l'uomo e gli permette di «seppellire» il dolore dell'indifferenza. Il riscatto della volontà ha la forma di un nuovo atto della volontà o, per meglio dire, di una *ascesi*.

#### 2.4.2.3. *Ascesi e libertà*

Anche Heidegger nella *Gelassenheit* suggerisce un riscatto della libertà che si produce grazie ad un'ascesi del pensiero: un vero e proprio cammino d'ascesi – come il sudore della novella della Blixen – sarà indicato anche nell'opera di Lacoste e di Lévinas e nelle loro conclusioni. All'uomo serve un'ascesi, all'uomo serve una via per guardare le cose e custodirle che chiami in causa la sua *attiva volontà*, proteggendo il mondo anzitutto da se stesso. È questa *attività* che Heidegger annuncia già in *Costruire, abitare, pensare* e che trova spazio descrittivo nell'opera sull'abbandono. Parlare di ascesi significa parlare di volontà, di attività, dunque di dignità dell'uomo.

Tale ascesi non ha la forma dell'abbandono radicale del mondo della tecnica: «sarebbe folle e miope»<sup>49</sup> un rifiuto radicale dello spazio della tecnica ed un'accusa unilaterale delle sue opere. L'uomo moderno vive di queste, ne è circondato, esse sono il suo mondo, ci hanno «forgiati a nostra insaputa»<sup>50</sup>. L'ascesi sta piuttosto nell'uso di questo mondo senza che esso ci renda schiavi; è un *sì* pronunciato nei confronti del loro utilizzo ed un radicale *no* alla loro signoria su noi stessi, al loro potere di

---

<sup>49</sup> M. HEIDEGGER, *L'abbandono*, 37.

<sup>50</sup> M. HEIDEGGER, *L'abbandono*, 37.

devastare il nostro essere. Tale agire – un agire possibile – prende il nome di abbandono: *Gelassenheit zu den Dingen*.

Abbandono non è semplicemente la rinuncia alla prospettiva della tecnica, ma il consenso a ciò che nella tecnica ci viene incontro. Non si tratta di negare un'epoca, ma piuttosto di indagare costantemente ciò che nell'epoca si cela: un *sensu nascosto* attraversa l'epoca e in essa si cela proprio mentre a noi perviene. Tale movimento di velamento e di svelamento che abbiamo già visto essere proprio della verità chiede all'uomo di custodire un'*apertura al mistero*.

Appare evidente che – pur non dimenticando la riluttanza di Heidegger nei confronti di queste parole – si stanno ponendo qui i fondamenti di un'etica e di un umanesimo. O, più correttamente, di un pensiero dell'essere in cui l'essere e l'uomo, il pensiero e l'etica, siano così inscindibili da non potere essere pronunciati separatamente. Pensiero dell'essere, etica ed umanesimo sono qui una cosa sola, un unico movimento, una pratica unitaria della vita dell'uomo. I nuovi nomi di questa unità radicale di pensiero, ascesi, umanesimo sono proprio *abitare*, *abbandono*, *apertura al mistero*, *cura*: segnalano il superamento radicale del linguaggio della metafisica, accantonato per sempre in quanto capace di pregiudicare la riflessione.

L'ascesi della filosofia corrisponde così all'ascesi dell'abitare: in questa si tratta di dedicarsi alla cura della terra, nella prima alla cura del linguaggio. Non a caso il grande travaglio heideggeriano (ma anche levinassiano) è quello di una ricostruzione radicale del linguaggio filosofico; alcune parole devono essere abbandonate, altre ripensate; per Heidegger attraverso uno scavo etimologico, per Lévinas attraverso il tentativo di *dire altrimenti*. Ciò che si propone insistentemente nell'opera di questi filosofi è una ricostruzione delle parole con cui dire l'essere e il suo mistero, muovendosi a monte rispetto alle parole che la metafisica ha sino a qui imposto. Il motivo dell'indagine etimologica è in fondo proprio questa risalita a monte.

Non è possibile tuttavia, con ciò, attendersi che tale escavazione dei significati ci consegna un nuovo linguaggio per il pensiero. Una tale opera non può essere in ogni caso affidata ad un singolo autore: è il travaglio di un'epoca e la questione del linguaggio non è solo quella della rappresentazione del mondo, ma di una forma della comunicazione e della comunione. Solo un'epoca, non un singolo pensatore, può formulare il linguaggio. È per questo motivo che, sino a che l'epoca non avrà ritrovato se stessa, i tentativi di dire *altrimenti* o di abitare *altrimenti* ci appariranno talvolta parziali, talaltra fallimentari.

Lo stesso dovremmo dire per l'abitare: la fuga nella campagna non è la soluzione allo sradicamento cittadino. Ogni risalita a monte rispetto al linguaggio comune rimane il compito di un'epoca, e tuttavia l'*asceta* che impara ad accomiarsi dalle cose e, nella precarietà del tentativo, segnala una via, una direzione proprio perché decide di prendersi cura della terra.

### 2.4.3. La Quadratura

#### 2.4.3.1. Descrizione della Geviert

Proprio al tentativo di ripensare da capo il linguaggio e di accomiarsi da quel dominio sull'ente che ha caratterizzato la metafisica, risponde l'immagine in qualche modo più eccentrica – e meno condivisibile – di questa fase del pensiero heideggeriano: quella della *Geviert*, la *Quadratura*. Si tratta di definire i protocolli dell'abitare, descrivendo ciò che l'uomo realizza abitando il mondo.

Essa descrive lo scenario del pensiero dell'uomo (e dunque del suo abitare, della sua ascesi, dell'apertura al mistero, della cura...) come un abitare di un *mortale* al cospetto dei *divini* e di abitare una *terra* che riposa sotto un *cielo*.

I quattro elementi (mortalità, divinità, cielo e terra) sono le coordinate e allo stesso tempo i destinatari della cura dell'uomo, della sua attività come cura per la Quadratura.

I mortali abitano una terra salvandola. Tale salvezza non è anzitutto lo sfruttamento della terra, né l'opera di chi la strappa da un pericolo: una volta ancora il pericolo da cui i mortali salvano la terra è la loro stessa signoria. La terra deve essere invece *liberata* (in tedesco: *freilassen*, letteralmente *lasciata libera*) occorre fare spazio all'essenza stessa della terra e al suo svilupparsi e dispiegarsi. Terra è – d'altra parte – termine attraversato da un senso di fecondità, che i miti antichi non hanno cessato di sottolineare; porta con sé da secoli il lessico del grembo, del femminile, di un'abbondanza che chiede cura. Heidegger sembra, nella sua risalita a monte della metafisica, attingere a piene mani a questo immaginario antichissimo del grembo e delle radici.

I mortali abitano accogliendo il *cielo* come cielo. Il cielo heideggeriano è il corso del tempo, simbolo del tempo stesso. Si tratta di lasciare «al sole e alla luna il loro corso, alle stelle [...] il loro cammino, alle stagioni dell'anno le loro benedizioni e la loro inclemenza e di *non fare* della notte il giorno, né del giorno un affannarsi senza sosta»<sup>51</sup>. Si richiama esplicitamente ad un ordine originario che non deve essere mutato, ad un ritmo del tempo in cui l'uomo possa inserire e consegnare l'opera della propria libertà senza alterarne il corso. Certo sappiamo che egli sta descrivendo ancora i passi di quella che abbiamo chiamato un'*ascesi* dell'abitare, tuttavia il testo sembra portare – inaspettatamente – verso un ordine primordiale, un rispetto e una cura per i ritmi del tempo e per i cicli delle stagioni. Per il cielo, alla terminologia del *liberare* usata per la terra, si sostituisce quella dell'*accogliere*: il cielo è indisponibile, insomma, alla cura dell'uomo, non è ospitale, si sottrae strutturalmente alla sua presa. Non a caso al cielo è attribuito il compito di scandire il tempo, di consegnare un ritmo; e il tempo si presenta alla coscienza dell'uomo come una misteriosa indisponibilità.

I mortali abitano poi attendendo i *divini* come divini; li attendono attraverso la speranza nella percezione di uno scarto radicale: i divini

---

<sup>51</sup> BWD, 100.

sono infatti ciò che non è attendibile né sperabile. Una precisazione è necessaria: i *divini* non sono Dio, non devono essere confusi con uno spazio di trascendenza; rappresentano le potenze del mondo, indicano la percezione e il senso del *sacro*, ma non trasgrediscono la scelta heideggeriana di non pronunciare il nome di Dio. L'ammonimento nei confronti dei divini sembra qui essere anzitutto ammonimento contro l'idolatria; attendere i divini consiste principalmente nel non farsi da sé i propri dei, nel non praticare il culto degli idoli e nel mantenere in tal modo intatta ed aperta l'attesa di ciò che non può essere atteso. Una volta ancora: la preoccupazione nei confronti dell'idolatria esprime un'esigenza di apertura antica che si confronta con il *peccato* metafisico dell'ontoteologia, a causa del quale la metafisica si è occupata di Dio come di un ente.

Infine i mortali stanno di fronte alla loro mortalità, conducendo un'esistenza capace della morte in quanto morte. Questo quarto punto cardinale dello scenario dell'abitare non ha al centro la relazione con gli altri mortali, ma piuttosto la morte stessa come possibilità estrema della vita dell'uomo. Non è dunque cura per l'altro, ma per la propria mortalità di cui agli uomini è chiesto di essere capaci, senza per altro escludere né pronunciarsi a proposito di ciò che sta *oltre* la morte. Il verbo che accompagna in questo frangente i mortali è *condursi* e sembra richiamare ad una responsabilità nei confronti di sé stessi e del proprio destino.

#### 2.4.3.2. *Un passato prelapsario?*

L'immagine della Quadratura appare certo il tentativo di produrre un modello e delle categorie per pensare il rapporto tra l'uomo e l'essere che non siano debitori nei confronti del linguaggio della filosofia occidentale, compromesso dalla sua impostazione metafisica. Il risultato di questo sforzo, tuttavia, sembra proporre uno scenario in qualche modo eccentrico; tale eccentricità non è solo nei confronti del pensiero

metafisico, ma soprattutto nei confronti del progetto heideggeriano. Come può, infatti, in un pensiero così radicalmente *naufra*go, trovare posto uno scenario così rigoroso ed insieme inevitabilmente rigido per descrivere l'incontro dell'uomo con la verità? Il suo stesso linguaggio, in particolare in questo passaggio, non si trova troppo debitore di un'antichità in qualche modo mitica, ritenuta libera dalla tentazione della metafisica? Questo debito non finisce per gravare irrimediabilmente sulla considerazione dell'epoca e sulla verità che nell'epoca si svela? Una struttura dell'abitare così rigidamente descritta sarà in grado di attraversare le epoche e di ospitarne il *sens*o nascosto?

Le molte domande potrebbero essere riassunte in un dubbio: che lo sforzo di riformulare lo scenario dell'abitare sia reso vano da questa risalita a monte della metafisica verso una specie di epoca *prelapsaria*. È evidente lo scopo: Heidegger evita a tutti i costi luoghi del pensiero che possano essere in qualche modo contaminati dalla dimenticanza dell'essere. Meno chiara è la coerenza di questo ritorno al passato: è possibile, insomma, individuare un'epoca d'oro in cui l'uomo non ha esercitato il suo dominio sugli enti?

Il dubbio sollevato svela un'altra questione. La metafisica appare nel pensiero heideggeriano come l'originaria caduta del pensiero, quasi un male radicato che l'occidente porta con sé; pur condividendo la critica heideggeriana a tale pensiero, non abbiamo cessato di evidenziare che il "peccato" si situa a monte, ha la forma di un *peccato originale*, e la signoria sull'ente che oblia la domanda sull'essere sta a monte anche rispetto a questo tentativo di risalire a monte. Essa, insomma, accompagna da sempre l'incontro tra l'uomo e la verità.

La risalita ad un'*età dell'oro* del pensiero appare come uno sforzo vano: a lungo andare anche quel linguaggio finirebbe per patire della medesima dimenticanza di cui l'uomo – e non il suo pensiero – è protagonista. Inoltre, l'accusa rivolta verso singoli luoghi del pensiero (la metafisica, la teologia, il pensiero cristiano...) apparirebbe un'ingenuità imperdonabile.

L'urgenza di un linguaggio nuovo sembra qui cedere alla tentazione di edificare delle categorie dell'abitare, la cui solida e *quadrata* struttura appare alternativa all'*ascesi*.

Non è inoltre chiaro cosa sia realmente la Quadratura. Se la *Geviert* è una schematizzazione delle dimensioni dell'abitare, appare troppo rigida e troppo definita; soprattutto appare poco ospitale nei confronti della libertà dell'uomo. Se invece costituisce il contesto originario di ogni abitare – una specie di «arci-luogo»<sup>52</sup> in cui avviene ogni abitare umano – toglie inevitabilmente consistenza alla reale pratica dell'abitare umano: viene definito a priori rispetto ad un'analisi della libertà che si dispiega nel luogo. D'altra parte nella definizione stessa di *luogo* Heidegger chiarirà oltre che esso esiste proprio dal momento in cui l'uomo incomincia ad abitare<sup>53</sup>: il luogo smaterializzato della *Geviert* è invece un apriori difficilmente integrabile nel percorso heideggeriano. Immaginare questo apriori significa congedarsi inevitabilmente dal mondo moderno, dall'epoca, dalla drammatica della libertà.

Fino a qui Heidegger ci aveva piuttosto condotto alla consapevolezza di una necessaria conversione, di un'ascesi che ha a che fare con un naufragio e che non conosce approdi, tanto meno strutture aprioristiche; per questo l'insistenza sulla Quadratura appare eccentrica anche rispetto al suo pensiero. Il pensiero meditante, infatti

richiede da noi che non restiamo attaccati in maniera unilaterale ad un'unica rappresentazione, che non corriamo sempre più oltre su un unico binario, nell'unica direzione in cui ci costringe una rappresentazione. Il pensiero meditante richiede da noi che ci lasciamo ricondurre a ciò che in sé, a prima vista, appare inconciliabile.<sup>54</sup>

Tracciare le coordinate fondamentali dell'abitare umano non è compito che possa essere svolto senza l'opera della libertà che abita, a priori rispetto ad essa. È compito della libertà mostrare le differenti modalità con cui abita il mondo, talvolta confermando, talvolta trasgredendo la Quadratura.

---

<sup>52</sup> S. PETROSINO, *Capovolgimenti*, 141.

<sup>53</sup> *BWD*, 101-105.

<sup>54</sup> M. HEIDEGGER, *L'abbandono*, 37.

L'eccentricità della *Geviert* ha tuttavia il compito di ribadire come nell'abitare sia in gioco molto più di un tetto sotto cui ripararsi o di mura dietro cui difendersi. L'uomo che abita inevitabilmente prende posizione nei confronti del cielo e della terra, prende posizione nei confronti della propria speranza e della propria angoscia, poiché ciò che il costruire genera è una visione del mondo, un racconto del mondo che non può non esprimersi in ordine al mondo stesso. I mortali non sarebbero in grado della cura nei confronti dell'essere, della verità che si svela celandosi, se l'abitare non fosse un «soggiornare presso le cose»<sup>55</sup> attraverso il quale le cose stesse chiedono alla libertà dell'uomo di trovare loro una posizione (sopra, sotto, tra i mortali o tra i divini). Dobbiamo infatti riconoscere che il modo con cui di volta in volta si compie il quadruplice soggiornare nella Quadratura è rappresentazione del mondo, sub-creazione attraverso cui l'uomo dà un nome alle cose soggiornando presso di esse.

## **2.5. *Das Ding*: Costruire e abitare**

Su questo tema si apre la seconda parte del saggio: in che misura il costruire rientra nell'abitare? Il termine che raccoglie la riflessione sarà qui la cosa: *das Ding*. Heidegger preferisce parlare di *cosa* piuttosto che di *oggetto*, fedele al tentativo di abbandonare un linguaggio compromesso con la metafisica e rifiutando dunque dal principio la distinzione oggetto-soggetto.

L'argomentazione prende avvio considerando un ponte, ed attardando *poeticamente* su di esso lo sguardo. Questo attardarsi è già l'indicazione di un metodo: ciò che viene rivelato nella cosa merita attenzione e lo sguardo che si attarda è già esercizio di questa attenzione. Lo sguardo che si attarda è – in effetti – esercizio della cura, dell'intenzione di lasciare le cose nella loro essenza di cose, annunciata da Heidegger poco sopra. L'attardarsi dello sguardo raramente è stato un metodo per la filosofia, di

---

<sup>55</sup> *BWD*, 101.

rado troviamo un'attenzione così rivolta alla *cosa* in una riflessione sul pensiero. Non deve sfuggire come l'intenzione dell'autore sia proprio quella di percorrere filosoficamente la cura per le cose e il tentativo di esercitare uno sguardo che non se ne impadronisca, ma permetta ad esse di dispiegare il loro senso nascosto. Questi passaggi hanno dunque una rilevanza che non deve sfuggire e che, ben lungi dall'essere una stranezza un po' *naïf*, sostiene un metodo e la sua pratica. Rimane tuttavia una domanda a proposito di questo procedere che appare talvolta impacciato nella sua connessione con le parti più argomentative. Queste non sempre appaiono dipendere così radicalmente quanto si vorrebbe dallo sguardo che si attarda.

Il ponte in quanto cosa prodotta dall'uomo, dunque, *riunisce* presso di sé i mortali, i divini, la terra e il cielo. L'antica parola tedesca che traduce il *raduno* è *thing*, radice di *Ding*, cosa. Un passaggio appare in questo punto di grande importanza: lo riportiamo interamente:

Secondo un'antica parola tedesca, riunione, raduno si dice *thing*. Il ponte, proprio in quanto è la descritta riunione della Quadratura – è un *Ding*, una cosa. Invero, generalmente si pensa che il ponte sia innanzitutto e propriamente solo un ponte. Solo per un senso aggiunto e occasionale potrebbe poi anche esprimere molteplici significati. Inteso come espressione di questo tipo esso diventerebbe – in tale prospettiva – un simbolo, per esempio simboleggerebbe tutto ciò che abbiamo menzionato fin qui. Ma in realtà il ponte, se è un vero ponte, non è mai anzitutto un semplice ponte e poi, in un secondo tempo, un simbolo. Né il ponte è fin da principio solo un simbolo, nel senso che esprima qualcosa che, in senso stretto, non gli appartiene. Quando consideriamo il ponte in senso stretto, esso non si mostra mai come espressione. Il ponte è una cosa e solo questo. Solo? In quanto è questa cosa, esso riunisce la Quadratura.

Certo, il nostro pensiero è abituato da sempre e stimare troppo poco l'essenza della cosa. Nel corso del pensiero occidentale, ciò ha avuto per conseguenza il fatto che ci si rappresenta la cosa come una *x* sconosciuta, portatrice di qualità percettibili. Da questo punto di vista, è chiaro che tutto ciò che appartiene già all'essenza riunente di questa cosa ci appare come un'aggiunta successiva prodotta dalla nostra interpretazione. E tuttavia il ponte non sarebbe mai un semplice ponte, se non fosse una cosa<sup>56</sup>.

L'immagine del ponte permette di inaugurare una riflessione a proposito del *luogo* e del rapporto tra questo e lo *spazio*. Considerati ad un primo sguardo sinonimi, l'articolazione tra luogo e spazio è l'essenza stessa

---

<sup>56</sup> *BWD*, 102.

dell'abitare. Occorrerà dunque sostare su questo passaggio con attenzione, poiché offre una coordinata essenziale per pensare il rapporto tra la libertà dell'uomo che costruisce e la verità che si dà nel luogo.

Egli ci invita a considerare l'origine dello spazio a partire dal luogo. Il luogo è ciò che la cosa dispone nella sua essenza, è dunque il frutto del costruire: ciò che è costruito è anzitutto un luogo che raccoglie il mondo e lo ordina a partire da sé. Tutto ciò che c'è prima della costruzione viene in qualche modo trasfigurato dalla costruzione stessa, non è più indifferente, gli viene accordato un posto. In questo modo la cura si precisa ulteriormente come ciò che trae dall'*anonimato* le cose: esse c'erano già prima, c'erano anche da sempre, e tuttavia ora lo sguardo dell'uomo coltiva la loro fecondità, permette così alla terra di essere terra. Come abbiamo più volte ormai ripetuto, la libertà dell'uomo dispone una sub-creazione, è chiamata in causa proprio attraverso il costruire. L'uomo che costruisce cose genera dei luoghi.

Abbiamo usato la parola *anonimato* intendendo sottolineare una volta ancora il nesso tra l'abitare e il linguaggio; anche il linguaggio – infatti – sembra operare la medesima trasformazione di *qualcosa* in *ciò che ha un nome*: le cose esistono anche prima del linguaggio, ma il linguaggio stesso ordina il caos indistinto e primordiale edificando un mondo di significati.

Solo in seconda battuta, cioè dopo che la cosa ha tratto il mondo dall'anonimato senza luoghi, si genera anche l'idea stessa di spazio (*Raum*). Esso indica ciò che è sgombro e liberato, all'interno di suoi precisi confini. Lo spazio non è il caos dell'origine, esso riceve la sua essenza dal luogo, dalla cosa edificata. Essa, infatti, nel suo porsi, stabilisce dei *confini* (essi, precisa Heidegger, sono ciò a partire da cui la cosa «inizia la sua essenza»<sup>57</sup>, non ciò in cui la cosa finisce) e questi confini a loro volta permettono di dispiegare spazi. L'astrazione che permette all'uomo di pensare allo spazio geometrico e misurabile è,

---

<sup>57</sup> BWD, 104.

infatti, seconda rispetto al porsi dei luoghi: solamente a partire dall'esistenza di uno spazio è permesso all'uomo di stabilire misure, distanze ed estensioni. L'edificazione dei confini non avviene all'interno di uno spazio cartesiano ma, al contrario, lo spazio cartesiano è reso possibile dall'edificazione dei confini.

Ciò che risulta da questa puntuale analisi del rapporto tra spazio, luogo, confini è un radicale rifiuto di pensare a partire dall'indistinto, dalla materia che precede la libertà dell'uomo di abitare, dal *nulla* che precede l'opera di significazione dell'uomo; è il tentativo di proclamare l'irrelevanza dell'apriori. Lo spazio non esiste prima dell'uomo, non esiste *altrove* se non nell'uomo. Esso è dispiegato dall'uomo che abita, dal suo soggiornare presso le cose.

Allo stesso modo, tuttavia, l'uomo non può in alcun modo rinunciare a questo soggiornare presso le cose: anche nel viaggio, nel pellegrinaggio, nell'erranza egli ha già disposto luoghi che attraversa, confini che trasgredisce. Riprenderemo queste osservazioni attraverso l'opera di Lacoste, là dove il filosofo francese si interrogherà, in tensione dialettica con Heidegger, a proposito del *non-luogo* liturgico; comprenderemo con lui come il rifiuto dell'abitare non potrà essere mai pensato se non come forma particolare dell'abitare stesso. Perfino le forme più paradossali non permettono all'uomo di dimenticare la struttura fondamentale con cui egli abita il mondo e, abitandolo, ne produce una visione e un racconto.

Non esiste costruire che non sia anzitutto un *radunare il mondo*. La forma del costruire può mutare nei secoli: il mondo greco eleva una selva di colonne e trabeazioni, il nostro tempo è l'opera della tecnica o l'ingegneria del motore. In tutti i modi però, la vera essenza del costruire risiede nel disporre un luogo perché l'uomo abiti, ossia pronunciarsi a proposito del cielo, della terra, dei divini e dei mortali. E probabilmente di molto altro ancora.

Per questo motivo *Bauen – Wohnen – Denken* non può che concludersi sulla coincidenza tra l'abitare e il pensiero, come un appello ad un

pensiero che ci consenta di abitare il mondo. La crisi dell'abitare è infatti oggi crisi di pensiero e la sua soluzione incomincia là dove il pensiero prende sul serio ciò che l'uomo, abitando, realizza.

## CAPITOLO III

### ALTRE OPERE

#### 3.1. Poeticamente abita l'uomo

##### 3.1.1 Abitare «su questa terra»

È necessario all'indagine attardarsi ancora su altri testi di Heidegger, poiché la loro lettura permette di completare ulteriormente il quadro dell'intuizione heideggeriana di *esistere come abitare*. Durante questo studio sono già stati presi in considerazione altri testi del filosofo; due in particolare, tuttavia, ci chiedono un ascolto puntuale, come quello che abbiamo affidato a *Bauen – Wohnen – Denken*.

Il primo di cui ci occupiamo è il breve saggio *Poeticamente abita l'uomo*, che – fin dal titolo<sup>58</sup> – riprende il legame tra linguaggio e abitare. Poetare, infatti, «è l'autentico far abitare. Poetare, in quanto far abitare, è un costruire<sup>59</sup>». Si tratta di una conferenza tenuta il 6 ottobre 1951 e pubblicata come articolo nel 1954. Siamo dunque appena cinque mesi dopo la stesura di *Costruire, abitare, pensare*: la continuità cronologica suggerisce e svela un'unità tematica. L'ultimo capitolo del pensiero heideggeriano a proposito dell'abitare è affidato all'opera di Hölderlin. Con Hölderlin l'autore si sta confrontando già da parecchi anni<sup>60</sup>, a partire almeno dal 1936, data del primo discorso romano dal titolo *Hölderlin e l'essenza della poesia*. Si tratta di un poeta di cui «si sa che non è stato capace i venire a capo della propria vita»<sup>61</sup>. Forse in questo non venire a

---

<sup>58</sup> «Questa parola viene da una tarda poesia di Hölderlin, trasmessaci in modo singolare». M. HEIDEGGER, *Poeticamente abita l'uomo*, in IDEM, *Saggi e discorsi*, Mursia, Milano 1976, 125-138.

<sup>59</sup> M. HEIDEGGER, *Poeticamente abita l'uomo*, 126.

<sup>60</sup> I principali testi heideggeriani sul poeta tedesco sono raccolti in M. HEIDEGGER, *La poesia di Hölderlin*, Adelphi, Milano 1988.

<sup>61</sup> M. HEIDEGGER, *Poeticamente abita l'uomo*, 125.

capo egli si percepisce più vicino al poeta di quanto non tradisca l'affermazione: incessante è il tentativo (o quanto meno la dichiarazione di intenti) di Heidegger di non venire a capo del proprio pensiero, di non chiudere il sistema, di non riposare pago del lavoro svolto; Heidegger sta condividendo con il poeta il metodo del suo "naufregio".

Accade dunque, in questa chiusura sulla poesia, che venga ribadita la parentela assoluta tra il linguaggio e l'abitare, parentela che ormai da molte pagine non cessiamo di segnalare. È infatti il linguaggio un *appello* fatto all'uomo, così che l'uomo parla solo rispondendo al linguaggio e proprio la poesia è il luogo di una libertà che percepisce l'appello della parola. Se il linguaggio è un appello, dobbiamo riconoscere alla poesia la precedenza che essa concede all'ascolto; ciò che ad un primo sguardo appare come l'arte della parola e del suo uso è invece esercizio di un ascolto: tanto più la parola poetica è libera e pronta ad ogni novità, tanto più il poeta è capace di ascoltare ciò che la parola dice e come la parola chiama. Tale ascolto è l'ascesi che l'opera poetica condivide con il pensiero filosofico; mentre in questo, tuttavia, si tratta di una riscoperta, pagata a caro prezzo con l'abbandono della metafisica, la poesia non l'ha mai dimenticato: essa stessa esiste da sempre in virtù di questa ascesi, esiste come esercizio di questa ascesi. La poesia, luogo lontano dal ragionamento filosofico, non è tuttavia altrove rispetto alla domanda sull'essere. Come abbiamo già messo in luce, al di là delle nostre attese, esiliata dalla metafisica, la domanda sull'essere si è rifugiata lì dove la metafisica non l'avrebbe mai cercata: nella poesia. In essa non vi è, infatti, l'abitudine di «mettere le mani» sulla verità, ma un'apertura all'ascolto di ciò che si mostra.

Si è già visto come il linguaggio conservi un appello *silenzioso*, lo conserva anche là dove questo appello viene ignorato e il linguaggio usato come semplice strumento espressivo. Tale appello è rimasto tuttavia sempre attingibile, non diviene mai muto, è disponibile ad un ascolto differente. Questo ascolto differente è ciò che opera il poetare.

Si è anche già appreso come il rovesciamento della signoria del linguaggio sull'uomo sia il motivo primo di uno spaesamento che impedisce l'abitare. Il filosofo ci mette di fronte ad un luogo dell'opera dell'uomo, ad un luogo del linguaggio, in cui questo spaesamento non è penetrato, poiché il poeta coltiva le proprie radici proprio nell'esercizio del poetare. *Poeticamente, dunque, abita l'uomo.*

Non si tratta neppure solamente di un modo del linguaggio, né di un abbellimento della parola. "Poeticamente" non ha a che fare con il comporre poesie e non è un sapere che sta semplicemente accanto agli altri. Neppure, a dispetto dell'impressione che viene incontro al poeta stesso, poeticamente significa il mondo della fantasia, come se l'uomo fosse strappato da questa terra per abitare l'immaginazione. Proprio «su questa terra», precisa il poeta, l'uomo abita poeticamente. Senza con questo esercitare alcuna fuga, alcuna diserzione, ma, proprio al contrario, acquistando una presenza sulla terra che non è mai stata così attenta, né mai così "su questa terra".

### 3.1.2. Misurare il *frammezzo*

Cosa caratterizza la presenza dell'uomo su questa terra? Il fatto che l'uomo, su questa terra, nel poetare si misura con il cielo e con la sua sproporzione. Occorre a questo punto citare una parte del testo di Hölderlin, la medesima che Heidegger riporta nello scritto.

Può un uomo, quando la sua vita non è che pena / Guardare il cielo e dire: così / Anch'io voglio essere? Sì. Fino a che l'amicizia / L'amicizia schietta ancora dura nel cuore / Non fa male l'uomo a misurarsi / Con la divinità. Dio sconosciuto? / È egli manifesto e aperto come il cielo? Questo / Piuttosto io credo. Questa è la misura dell'uomo. / Pieno di merito, ma poeticamente, abita / L'uomo su questa terra. Ma l'ombra / Della notte con le stelle non è, / Se così posso osar di parlare, più pura / Dell'uomo, che si chiama immagine della divinità. / C'è sulla terra una misura? No. / Non ce n'è alcuna.<sup>62</sup>

La misura è un sguardo che parte dalla terra e si rivolge verso l'alto, misurando il *frammezzo* che sta tra cielo e terra: in questo misurare

---

<sup>62</sup> M. HEIDEGGER, *Poeticamente abita l'uomo*, 130

l'uomo è propriamente uomo. Nel misurare se stesso con qualcosa di celeste, l'uomo in quanto uomo abita la terra.

Questo senso della misura e del *frammezzo*, questo vivere sulla terra e sotto il cielo che Heidegger annuncia, richiama implicitamente le grandi riflessioni che la filosofia ha consegnato a proposito della libertà. L'uomo che si trova tra cielo e terra, tra due *infiniti*, il suo essere a metà tra l'essere divino e l'animale... Da Pico della Mirandola a Duns Scoto fino a Pascal, l'immagine del frammezzo, del *nodo* tra cielo e terra è sempre stata destinata per descrivere la posizione paradossale dell'uomo e della sua volontà all'interno del cosmo. L'opera della libertà situa l'uomo all'incrocio tra modi differenti d'essere e, proprio per questo lo rende «a immagine della divinità». Non abbiamo alcuna *chance*, in questo breve spazio, di richiamare alla mente l'ardita riflessione di Giovanni Duns Scoto<sup>63</sup> o di quell'*alba incompiuta* che fu, nel Rinascimento, il pensiero di Pico della Mirandola<sup>64</sup>. Tanto meno possiamo ricostruire la trama che, attraversando la storia delle metafisiche, affronta la questione della volontà dell'uomo. Si tratta di una trama sottile, talvolta dimenticata dagli storici della filosofia, poiché raramente raccoglie la medesima attenzione riservata all'ontologia. Tuttavia il tema ci riporta alle considerazioni che facevamo sopra a proposito dell'appello che la verità fa, nel suo dirsi, alla volontà dell'uomo. I grandi protagonisti delle filosofie della libertà che hanno riflettuto sulla relazione tra la verità e la scelta dell'uomo, hanno ricordato dell'uomo proprio questa facoltà di abitare un *frammezzo*.

Il fatto che Heidegger non abbia potuto disegnare una filosofia della libertà non significa che la questione non fosse costantemente sotto il suo sguardo. In questo senso la grande riflessione heideggeriana a proposito dell'abitare è anche il tentativo costante di disegnare un'antropologia in cui *abitare* significa *essere uomini*; Heidegger raccoglie da un poeta, e non dal pensiero metafisico, la possibilità di indicare un *umanesimo*. Se,

---

<sup>63</sup> E. GILSON, *Giovanni Duns Scoto*, Jaca Book, Milano 2008.

<sup>64</sup> H. DE LUBAC, *Pico della Mirandola. L'alba incompiuta del Rinascimento*, Jaca Book, Milano 1994.

infatti, l'umanesimo filosofico appare e continuamente si segnala come ambiguo, l'interrogazione sull'uomo diventa possibile alla poesia. Nella poesia, infatti, si chiarisce come solo l'uomo possa abitare il mondo perché solo l'uomo può prendere le misure con il cielo e con la terra.

Al contempo solo l'opera della libertà può individuare nel mondo stesso quelle misure che nessun altro poteva consegnare, poiché solo la libertà è in grado di riconoscere in esso la sproporzione di dio. Pur nella centralità assoluta ed insistita della domanda sull'essere – e proprio in ragione di questa centralità – si spalanca lo spazio più vero e originale della riflessione a proposito dell'uomo, caratterizzato dal suo legame *ambiguo* con il cielo e la terra, la cui ambiguità egli risolve solo nell'esercizio della libertà. Dovremo soffermarci a breve su questa apparizione di un dio e della sua sproporzione.

Tuttavia proprio perché *autentico* abitare sulla terra, proprio perché custodisce autenticamente il senso del *frammezzo*, del cielo e della terra, il poetare costituisce e istituisce per l'uomo l'autentica *misura* del suo abitare. Proprio perché non è diserzione dalla vita stessa, tale misura è la misura autentica, quella che rende possibile ogni successiva misura, persino il suo tradimento<sup>65</sup>. Questa misura è misura di una sproporzione, dedotta *poeticamente* poiché attraverso il poetare – e non attraverso il pensiero del nostro tempo, sbrigativo e scientifico – si sta al cospetto del cielo e della sua smisurata misura. Solo il poetare permette, infatti, di non afferrare con le mani, ma di lasciarsi guidare verso questa misura, che per prima cosa guida l'uomo a non afferrare. Per questo la misura che qui viene raccolta è, precisa Heidegger, una misura *strana*, così differente dal sapere di tutti i giorni e dalla sua pretesa di valere come fondamento di ogni pensare, così come strana è la poesia nel suo rinunciare ad afferrare. Strano è anche questo modo del prendere misura, così differente dall'idea

---

<sup>65</sup> «*Noi* abitiamo poeticamente? Probabilmente noi abitiamo in modo completamente impoetico. Questo vuol dire forse che la parola del poeta viene smentita e diventa non vera? No. La verità della sua parola è confermata nel modo più inquietante. Giacché un abitare può essere impoetico solo perché l'abitare, nella sua essenza, è poetico». M. HEIDEGGER, *Poeticamente abita l'uomo*, 136.

di misura che l'uomo ha invece abitualmente legato al numero, a ciò che può essere graduato. La poesia misura perché consegna un modo differente di misurare, non solo una misura diversa, l'idea di *sproporzione* è esattamente segno di questo. Il cielo non è sproporzionato in quanto infinitamente lontano, è sproporzionato in quanto chiede alla libertà di pronunciarsi in ordine alla proporzione, fa appello all'uomo, immagine del divino e al suo compito di misurare il frammezzo. Una volta ancora, quello del cielo (del *divino*) è un appello indirizzato all'uomo.

### 3.1.3. Il divino

A proposito di cosa sia questo *divino*, Heidegger decide di non porsi la domanda, tuttavia raccoglie da Hölderlin l'espressione *Dio*. È la prima volta: la *Geviert* utilizzava l'espressione "i divini": il plurale impediva drasticamente l'identificazione con Dio. Il cielo e la terra, l'abitare dell'uomo, sono luoghi in cui il divino si nasconde e rivela il suo nascondimento. Abitare poeticamente ha a che fare con le misure che l'uomo prende con questa rivelazione che si nasconde. L'uomo infatti abita nella misura di un Dio che si nasconde e, proprio nascondendosi, consegna una misura. L'apparire di questo Dio è sempre un disvelamento che mantiene nascosto, che rivela in quanto nascosto e proprio questo nascondimento costituisce e istituisce la misura del vivere dell'uomo.

Heidegger annuncia di non volersi porre la domanda a proposito di questo divino. Ma vorremmo provare noi a raccogliere e raccontare tale domanda, non per rispondere ad essa ma per capire quale sia la questione che l'Autore rifiuta di porsi fino in fondo.

Chi è, qui, Dio? O, meglio, quale Dio sta di fronte al poetare? Si tratta dei *divini* della *Geviert*? Si tratta del Dio cristiano? O si tratta qui dell'essere stesso e del suo manifestarsi che *poeticamente* possiamo chiamare Dio? Se così fosse, in che senso possiamo poeticamente parlare di Dio? È una concessione che la poesia fa al linguaggio oppure poeticamente l'essere coincide con Dio?

Le domande rimangono caparbiamente irrisolte. Certo, però, il Dio della poesia di Hölderlin non coincide con i *divini* della Quadratura: essi venivano convocati dall'opera stessa dell'uomo, rappresentavano un divino immanente, per così dire. Qui si tratta di altro, un altro che non viene filosoficamente precisato, come se ciò che non è concesso in alcun modo alla filosofia venga invece concesso al poeta; Dio è, nella sua sproporzione, la misura dell'abitare poetico.

Le domande rimangono senza risposta, ma non sono state poste invano: l'averlo fatto suggerisce che là dove il linguaggio rinuncia ad afferrare, là dove il pensiero rinuncia a fare di ciò che osserva un oggetto, là dove non si esprimono concetti, è possibile persino pronunciare il nome di Dio senza con questo violare il mistero dell'essere.

Il poetare non sta di fronte ad un oggetto, proprio perché la sua misura è la sproporzione. Il poeta piuttosto assiste ad una dinamica di rivelazione, o meglio, a «uno che si trasmette in ciò che gli è estraneo»:

Ciò che resta estraneo a Dio, gli aspetti del cielo, è ciò che è familiare all'uomo. Che cos'è, precisamente? Tutto ciò che, nel cielo e quindi sotto il cielo e sulla terra, splende e fiorisce, risuona e olezza, sale e si avvicina, ma anche ciò che si allontana e cade, che si lamenta e tace, che impallidisce e si oscura. In tutto questo che all'uomo è familiare ma estraneo al Dio, si trasmette lo sconosciuto, per rimanere quivi custodito e albergato come lo sconosciuto<sup>66</sup>.

Proprio in quanto la presa non viene stretta, una misura viene ricevuta. Per questo dio, l'essere, il Dio cristiano, i *divini* sono qui e rimangono nel nascondimento e di essi si cerca di non pronunciare neppure il nome. Non spetta al poetare disambiguare questo nascondimento, ma prendere con esso la misura dell'uomo, permettendogli di abitare il mondo.

Poiché il confronto con il divino significa essenzialmente il confronto con *uno che si trasmette in ciò che gli è estraneo*, il poetare costringe il linguaggio a rimanere nel limite delle immagini: esse garantiscono un'estraneità che permette a Dio di essere pronunciato. Solo dopo questa misura presa con Dio attraverso le immagini che gli sono estranee e in cui, pure, si manifesta, solo dopo il poetare è possibile l'opera del

---

<sup>66</sup> M. HEIDEGGER, *Poeticamente abita l'uomo*, 134.

costruire. È inevitabile domandarsi quanto questo uso delle immagini non sia in fondo una teoria dell'*analogia entis*, ma con l'insistita decisione di rimanere celata sotto altre spoglie. Inevitabile chiedersi che relazione vi sia tra la critica che qui viene fatta alla metafisica e la critica all'idolatria; inevitabile intuire che queste domande rafforzano sempre più l'impressione che in questo scritto si siano aperte alcune spaccature, nel pensiero di Heidegger, in cui possa trovare posto la questione teologica.

Certo, non c'è alcuno spazio lasciato alla possibilità di una rivelazione, alla possibilità, cioè, che Dio scelga di non nascondersi più nell'estraneo; egli può essere pronunciato proprio perché si annuncia estraneo, egli è l'estraneità stessa, il nascondimento e come tale, esclusivamente, può annunciarsi all'uomo.

Tuttavia il testo si illumina così di una singolare importanza. La sua stessa brevità sembra suggerirci di non considerarlo se non un ritorno su temi già abbondantemente frequentati. Tuttavia, l'abitare poetico si è liberato della Quadratura, di un a-priori e ha incominciato a disegnare la figura di una manifestazione che rimane celata e di un *Dio* che non è semplicemente i *divini*, ma un'alterità indistinta e complessa di nascondimento dietro cui può celarsi sia l'essere che Dio.

Ciò che è cambiato, ciò che permette questa novità, non è una svolta nel pensiero heideggeriano, ma l'aver individuato un ambito in cui il pensiero è originariamente protetto dalla tentazione di sentirsi signore del linguaggio. Dico *originariamente* proprio intendendo un'origine differente.

Heidegger stesso precisa che l'abitare poeticamente il mondo ha un'origine, un punto di partenza che è *charis*, grazia. Grazia semplicemente *viene*. Il punto di partenza da cui si può abitare poeticamente, il primo gesto che permette l'abitare, non è frutto dalla riflessione perché non è deducibile in alcun modo. Ma non è frutto neppure di qualche esperienza, poiché la forma esperienziale dell'abitare è la Quadratura. Questa grazia, tuttavia, dovrebbe costituire anche il punto

di partenza di ogni abitare dell'uomo, poiché neppure il fatto che oggi noi abitiamo il mondo in modo impoetico può cancellare che l'uomo abita poeticamente. Ne è la conferma, non la negazione, come il dramma della cecità conferma il diritto alla vista. Il breve scritto su Hölderlin, dunque, insinua molto più di quanto non sembra: afferma che una grazia sta all'origine della libertà dell'uomo.

«Il poetare autentico non accade in ogni tempo»<sup>67</sup>, sostiene. Esso è frutto di una *grazia*, non di una produzione dell'uomo; si può poetare solo fin tanto che questa grazia è presente ed essa grazia non è garantita in ogni tempo, c'è «fin che dura». Tale grazia arriva al *cuore* dell'uomo, «arriva come appello alla misura del cuore, in tal modo che questo si volga verso la misura»<sup>68</sup>. Tale grazia ha dunque in tutto la forma dell'appello, di un appello non generico. L'opera poetica avviene quando l'uomo si mette in grado di ascoltare l'appello di questa grazia che *viene* e gli permette, *fin che dura*, di misurarsi con Dio e di abitare poeticamente. Quando essa si esaurisce, potremmo dire, la poesia consegna al pensiero il compito di rendere ragione dell'abitare e, al contempo, di propiziare nuovamente l'attesa. In questo spazio, in fondo, si situa l'opera stessa del filosofo là dove ascolta l'appello muto del linguaggio e annuncia l'urgenza di abitare. L'opera del pensiero filosofico si scopre allora debitrice nei confronti dell'esperienza poetica perché essa istruisca l'abitare dell'uomo; al contempo individua il proprio compito nel risvegliare l'uomo alla possibilità di ascoltare nuovamente questo appello e di stare di fronte alla grazia che *viene*.

Siamo consapevoli del fatto che è un azzardo riconoscere ad un testo tutto sommato marginale una svolta nel sistema filosofico di Heidegger; ciò di cui parliamo, tuttavia, non è una svolta, ma un interstizio, una spaccatura in cui l'esperienza del divino trova una sua plausibilità ad un livello – per così dire – differente da quello del linguaggio filosofico.

---

<sup>67</sup> M. HEIDEGGER, *Poeticamente abita l'uomo*, 137.

<sup>68</sup> M. HEIDEGGER, *Poeticamente abita l'uomo*, 137.

Tale spaccatura, non a caso, si disegna come *attesa*, come interstizio temporale che la libertà deve conoscere se vuole abitare poeticamente. L'uomo che abita *poeticamente* è anche l'uomo che *attende* il sopraggiungere della grazia, che attende il tempo giusto in cui essa gli si presenta come appello. Attendere tuttavia significa accettare un'esposizione di sé alla possibilità del sopraggiungere di una *grazia* e – come vedremo – tale esposizione è ciò che, nella *disputatio de homine* di Lacoste<sup>69</sup>, corrisponde all'esperienza dell'assoluto, all'azione liturgica e, in ultima analisi, all'esperienza della fede. Così considerato l'abitare poeticamente crea una spaccatura, un interstizio in cui è lecito persino pronunciare il nome di Dio.

L'uomo che abita lo spazio è insieme l'uomo che si espone alle possibilità del tempo. Ed è la connessione tra queste due dimensioni, nella loro assoluta differenza, che genera la libertà dell'uomo. Mentre lo spazio appare disponibile alla presa dell'uomo, docile e malleabile alla sua mano, al punto che l'uomo è autore e creatore dello spazio, il tempo gli si mostra come ciò che non gli è disponibile. Abitare significa allora vivere tra una disponibilità e un'indisponibilità, tra uno spazio consegnato all'uomo e un nascondimento che si opera nel tempo. Poiché tale indisponibilità è ciò che l'uomo rischia di dimenticare costantemente, abitare *poeticamente* è possibile là dove si è stati in grado di negare la disponibilità del mondo alla mano dell'uomo, dunque là dove si è stati in grado di esercitare un'ascesi.

Raccogliamo così da questo ultimo capitolo heideggeriano l'inedita indicazione dell'attesa come dimensione propria dell'abitare. Il mondo non si abita una volta per tutte e la costruzione non è – in questo senso – mai terminata. Essa ricomincia ogni volta che si presenta il tempo opportuno, ogni volta, cioè, che il tempo si ripropone all'uomo come «appello della misura al cuore», in modo che il cuore stesso «si volga verso la misura».

---

<sup>69</sup> Vedi oltre: Parte terza, capitolo III, 6.

Rimane per noi una domanda a proposito delle connessioni tra questo spazio, tra questo interstizio rappresentato dal poetare e la filosofia stessa così come Heidegger la elabora. Può la filosofia stessa accontentarsi di individuare il fenomeno poetico come luogo originario dell'abitare senza approfondire ulteriormente il senso di questa attesa e di questa grazia? Non dovremmo piuttosto chiedere al pensiero di integrare la misura – intuita in questo “interstizio” – con la questione dell'essere e dell'uomo? Certo l'opera di Heidegger non è un'opera poetica, eppure chiede ad essa di fondare un modo di essere dell'uomo (quello dell'abitare) che è decisivo per il suo pensiero. Così quest'ultima non è affatto un'esperienza eccentrica, ma centrale: il pensiero filosofico la individua ma sembra non volerne rendere ragione fino in fondo. Il poeta ha mostrato qualche cosa che è necessariamente di tutti gli uomini o forse, più semplicemente, tutti gli uomini sono poeti.

### **3.2. L'Arte di abitare**

Concludiamo il percorso attorno alla riflessione heideggeriana considerando ciò che fin qui non è ancora risuonato: il tema dell'arte come particolare forma dell'abitare. Ma il tema davvero non è ancora risuonato? Piuttosto esso già vibra nell'abitare *poeticamente* di cui ci siamo poco sopra occupati.

Tuttavia ci sono ancora alcune frequenze che vogliamo ascoltare a proposito dell'arte e dell'arte che si fa opera. Esse non aggiungeranno elementi al cammino sin qui fatto e non ci porteranno né altrove, né oltre; chiedono di essere ascoltate poiché sono parte di quel tempo di grazia in cui il pensiero heideggeriano ha abitato il suo mondo. Eviteremo di riprendere ciò che già in altre opere si è annunciato per raccogliere la frequenza originale che vibra là dove Heidegger pronuncia la parola *arte*.

Heidegger dedica a questo tema due opere in particolare: *L'origine dell'opera d'arte*<sup>70</sup> (1936) e *L'arte e lo spazio*<sup>71</sup> (1964). Come si vede, tra la prima e la seconda passano molti anni, esse sono dunque legate a fasi differenti del cammino del suo pensiero: *L'origine dell'opera d'arte* appartiene agli anni di *Essere e tempo*, mentre *L'arte e lo spazio* è tra le sue ultime opere e appartiene agli anni che più abbiamo frequentato fino ad ora, gli stessi in cui con più insistenza trova spazio il tema dell'abitare.

### 3.2.1. L'origine dell'opera d'arte

Incominciamo con il testo più antico – e certamente più complesso – nel tentativo di raccogliere nuove risonanze. Questa volta non si seguirà passo passo il pensiero del filosofo, ma si cercherà di raccogliere alcune intonazioni del discorso che fino a qui erano rimaste mute o non dette.

(1) La prima osservazione non è nell'opera, ma nel confronto tra questo scritto del 1936 e i testi sull'abitare degli anni '50. Anche in *L'origine dell'opera d'arte* lo sguardo si attarda su di un'opera costruita dall'uomo: un tempio greco. Ci pare interessante notare come il tempio greco, rispetto al ponte di *Costruire, abitare, pensare* rappresenti una costruzione esemplare nella sua tettonica, nella sua statica presenza e nel suo *pondus* che si impone tra le rocce. Esso rappresenta una staticità che nell'opera successiva non è più necessaria ed è sostituita dalla dinamica del ponte con le sue arcate che si slanciano e uniscono due rive. Questo passaggio dalla staticità che nel suo porsi genera un mondo alla dinamica delle forze che raccolgono la Quadratura ci interroga.

Il tempio greco è qualcosa che «se ne sta semplicemente lì, nel cuore della valle rocciosa e scoscesa»<sup>72</sup>. L'attenzione che l'autore presta al tempio non fa che ribadire la sua semplice presenza:

il tempio requia sul terreno roccioso, esso standosene lì (...) resiste alla tempesta che infuria sopra di esso, e, in tal modo, rivela la tempesta stessa nel suo impeto. E ancora: il suo sicuro ergersi rende visibile l'invisibile spazio dell'aria. La tenacia dell'opera si leva contro i flutti

---

<sup>70</sup> M. HEIDEGGER, *L'origine dell'opera d'arte*, Christian Marinotti, Milano 2000.

<sup>71</sup> M. HEIDEGGER, *L'arte e lo spazio*, Il nuovo Melangolo, Genova 1998.

<sup>72</sup> M. HEIDEGGER, *L'origine dell'opera d'arte*, 55.

della mareggiata e, in virtù della sua requie, lascia che si mostri la furia del mare in tempesta (...). Il tempio, standosene lì come opera, fa insorgere un mondo e, al tempo stesso, lo radica, ovvero lo retro-ferma sulla terra, che, in virtù di ciò, emerge infine come il suolo patrio<sup>73</sup>.

Certo, Heidegger è consapevole che in questa quiete riposa anche un movimento, essa non è affatto l'opposto del movimento: «nel movimento inteso come mero mutamento di luogo di un corpo, la requie è, evidentemente, solo il caso limite del movimento». Il primo sguardo per l'arte è tuttavia riservato a questa quiete e, non a caso, il movimento c'è ma nel caso limite della quiete, è invisibile, non compare sulla scena.

L'opera, in quanto cosa, fa insorgere un mondo, genera un luogo e dà origine allo spazio. Tuttavia qui lo fa non nella dinamica del raccoglimento, ma nel suo semplice *stare*. Tale presenza tettonica sarà abbandonata nelle opere successive e tuttavia l'abbandono non è una semplice negazione; piuttosto sembra che l'autore guardi in modo differente ciò che prima coglieva nel suo riposare. Dove sta la novità di questo sguardo? Ci pare di poter dire che essa sta nell'occuparsi della *dynamis* dell'opera, nelle sue relazioni con ciò che le sta attorno. Il tempio greco in fondo non comunica con la terra e con il cielo, esso semplicemente riposa.

Il ponte di *Costruire, Abitare, Pensare* – al contrario – non riposa. Esso raccoglie, unisce, si slancia, permette di attraversare. Ora, se questa dinamica di relazioni è la frequenza fondamentale dell'abitare che abbiamo sin qui considerato, troviamo un'evoluzione dagli anni di *Essere e tempo* a quelli dei grandi scritti sull'abitare. L'essere stesso, nel suo darsi, è diventato *Ereignis*, l'idea stessa di evento mette in luce una drammatica, non una stasi. Ciò non toglie che davvero un'opera d'arte *stia* e possa essere guardata anche a partire da questo suo *stare*, dal suo riposo. Ma il lessico dello stare appare sempre meno conforme alla dinamica del darsi dell'essere, verrà perciò abbandonato, apparirà insufficiente: il mondo heideggeriano si anima, si muove, freme, così che

---

<sup>73</sup> M. HEIDEGGER, *L'origine dell'opera d'arte*, 57.

il riposo non è più sufficiente per descrivere l'arte dell'uomo; la dinamica delle sue relazioni, la storia delle sue relazioni fa presto irruzione nell'attenzione prestata all'opera d'arte: il tempo fa la sua irruzione a turbare la quiete dell'opera, la silenziosa presenza del tempio.

L'irrompere del movimento nel lessico dell'arte ricorda all'uomo un'altra questione. L'uomo in realtà non abita mai una volta per tutte. Se vuole abitare realmente egli non può semplicemente *stare in quiete*: presto si accorgerà che la statica della presenza che permette alla terra di essere terra e istituisce un mondo non è più sufficiente all'abitare: ciò che sta in quiete è semplicemente una rovina, mentre per pensare correttamente l'abitare è necessario il continuo rifarsi dell'opera, lo spostamento dei confini del luogo – confini fisici o confini di significato – e l'insistito rinnovarsi del costruire stesso che smonta per ricostruire. Questo edificare confini e trasgredirli per costruirli da capo è il segreto della *dynamis* dell'abitare e l'opera d'arte non si può sottrarre a ciò.

È esperienza pratica dell'uomo, che non si finisca mai realmente di costruire uno spazio da abitare. L'opera di costruzione continua anche là dove già si abita, poiché è in realtà radicalmente aperta ad una novità. La Quadratura – per seguire il linguaggio del filosofo – avviene continuamente, poiché ha a che fare con l'uomo che abita tra cielo, terra, mortali e divini. Solo un artificio di astrazione che fa dell'opera un pezzo da museo o una rovina romantica la sottrae alla vita che l'ha generata e continuamente la rigenera e ci permette di considerare opere d'arte chiuse e terminate in se stesse.

Prendiamo ad esempio un quadro che, in un museo, sta in perfetta quiete in mezzo ad una sala: esso è in realtà un'astrazione rispetto all'opera d'arte che abita lo spazio del suo committente, il quale può assistere ai porsì dell'opera stessa in modi di volta in volta differenti. Per il committente il riposare dell'opera nella sua collezione non è affatto riposo: ha una storia alle spalle fatta di incontri e di discorsi; ha anche una vicenda di fronte, genera a sua volta incontri e discorsi, raccoglie attorno

a sé visioni del mondo antiche e nuove e può negli anni apparire differente, può interloquire, a suo modo, con il suo spazio, con le opere che le stanno attorno.

Tutto ciò è tanto più rilevante per chi ha tra le mani un *traditum* artistico che da secoli viene consegnato di generazione in generazione. La cattedrale gotica che il turista, stupito, ammira è un edificio terminato solo per il suo sguardo. Probabilmente per un bambino sarà una specie di castello o di luogo incantato in cui perdersi, tra le sue altezze vertiginose e le sue trasparenze. Per la comunità cristiana che vi celebra dovrebbe invece essere uno spazio da inventare e reinventare ad ogni liturgia, raccogliendo le voci che per secoli hanno vissuto lo spazio nel medesimo modo, come un luogo in cui disegnare percorsi (dall'ambone al fonte, dalla sede all'altare, dalla cripta alle sue torri...). In tutti i casi occorrerà ricordare che l'opera non *sta* solamente: essa ha e genera una *dynamis* e in questo modo permette all'uomo di abitare il mondo. Ci pare che, nell'evolversi del suo pensiero, Heidegger abbia creato uno spazio anche per ospitare questa drammatica di un abitare che ci sta sempre e incessantemente davanti.

Raccogliamo il suggerimento: il mondo non è mai abitato una volta per tutte, l'edificazione di un luogo non è mai avvenuta definitivamente; una casa si costruisce inevitabilmente mentre la si abita, un ponte raccoglie incessantemente luoghi e uomini che vivono: non si cessa di edificare in quanto non si cessa di raccogliere il mondo. Corriamo il rischio di aggiungere, anzi, che l'uomo, abitando il mondo, esercita in modo sempre nuovo la sua cura per la terra raccogliendo inevitabilmente e infallibilmente gli umani e i divini. Negare questa dinamica significherebbe immaginare un tempo in cui l'uomo ha finalmente sistemato il suo rapporto con la realtà, ma questa quiete è solo della morte.

Più ancora: l'uomo abita il mondo raccogliendolo *suo malgrado*; anche non accorgendosi, anche là dove la coscienza ha cessato di rivolgere la

propria attenzione all'essere, essa ha continuato ad abitare il mondo. Anche quando rinnega la dinamica dell'opera – anche quando dimentica l'appello muto del linguaggio – l'uomo continuamente raccoglie significati. D'altra parte, come abbiamo visto, l'uomo che abita impoeticamente non fa che ribadire la dimensione poetica dell'abitare.

Una parabola evangelica – citata ancora una volta fuori contesto, ma non per questo impertinente – narra:

La campagna di un uomo ricco aveva dato un buon raccolto. Egli ragionava tra sé: Che farò, poiché non ho dove riporre i miei raccolti? E disse: Farò così: demolirò i miei magazzini e ne costruirò di più grandi e vi raccoglierò tutto il grano e i miei beni. Poi dirò a me stesso: Anima mia, hai a disposizione molti beni, per molti anni; riposati, mangia, bevi e datti alla gioia. Ma Dio gli disse: Stolto, questa notte stessa ti sarà richiesta la tua vita. E quello che hai preparato di chi sarà? Così è di chi accumula tesori per sé, e non arricchisce davanti a Dio.<sup>74</sup>

L'immagine evangelica istituisce una tensione tra un abitare pago di sé, che ritiene di potersi «dare alla gioia» per una forma definita e definitiva del suo abitare il mondo e quello di chi «arricchisce davanti a Dio». Il confronto con il divino, infatti – ma possiamo dire: prendere la misura del proprio vivere con il divino – non permette all'anima di riposarsi. Non mette fine all'attesa, ma espone l'uomo ad essa. L'uomo può illudersi di avere a disposizione molti beni, suggerisce Gesù, ma non «per molti anni». Il tempo stesso non è dimensione estranea all'abitare, ma ad esso costitutiva: proprio per questo la drammatica dell'uomo che abita il mondo non si può mai considerare conclusa, essa prosegue in un racconto del luogo, in una narrazione dell'abitare anche quando la mano che costruisce è ormai ferma.

(2) Un brevissimo passaggio del testo offre un'apertura su un tema che fino a qui non abbiamo incontrato e la cui marginalità ci sorprende al punto da spingerci a non perdere l'occasione per riflettere: il tema della *bellezza*. L'opera d'arte è anche l'opera bella, abitare poeticamente, in fondo, è anche abitare una bellezza. Tale bellezza per Heidegger ha soprattutto la forma del *nitore*:

---

<sup>74</sup> Lc 12,18-21

Quanto più semplicemente ed essenzialmente le sole scarpe, e quanto più sobriamente e puramente la sola fontana sorgono nel loro stanziarsi, tanto più immediato e avvincente è il modo in cui ogni ente diviene, con essi, più essente. In questo viene stagiato l'essere nel suo nascondersi. Tale staglio d'essere in-scrive nell'opera il proprio netto mostrarsi. Questo netto mostrarsi, inscritto nell'opera è il bello, cioè: il nitido. La bellezza – il nitore – è uno dei modi in cui si stanziava la verità in quanto disascosità<sup>75</sup>.

La bellezza è per l'autore un *nitore*, una limpidezza insomma. Il bello è anzitutto il nitido. Contro ogni idealizzazione del bello e dell'estetico, bello è ciò che «comunica nitidamente», senza sbavature, senza incomprensioni. Estetica sarebbe dunque scienza della *comunicazione nitida*, dell'appello unitario all'abitare dell'uomo.

Ma in cosa consiste questo nitore? Non nella presenza sfacciata della verità, non in una luce accecante. Il nitore è proprio l'essere nel suo ritrarsi, la bellezza è un'arte di nascondimento. La bellezza che meglio risponde all'essere non è quella che permette di afferrarlo, ma quella che ne sostiene il nascondimento. Il bello heideggeriano non è lo splendore della luce orientale, ma la bellezza vespertina che attraversa il buio senza sconfiggerlo; non è la sfacciata rappresentazione di una gloria, ma il grazioso concedersi di una luce nel vespero. In questo senso la bellezza heideggeriana è pienamente occidentale.

Deduciamo tutto questo da poche parole del filosofo, in realtà. Tutto ciò non è sufficiente a fare della bellezza un tema heideggeriano. La bellezza, nell'opera d'arte non è che uno dei modi dello stanziarsi della verità. Se così non fosse egli avrebbe dovuto dedicare più spazio a questo *nitore*, applicando il pensiero all'edificazione di un'estetica. In realtà egli, ancora una volta, si ritrae dal compito di rendere ragione della particolarità di questo darsi; non si attarda a spiegarci che cosa significhi qui il *nitore*, né in che modo l'uomo possa rispondere ad esso. È, tuttavia, un'ulteriore spaccatura, un'interstizio che ci suggerisce che forse, nell'opera del filosofo un percorso sull'estetica non sarebbe probabilmente impossibile. In questo interstizio ci si dovrebbe domandare cosa accade nell'incontro

---

<sup>75</sup> M. HEIDEGGER, *L'origine dell'opera d'arte*, 87.

con ciò che l'uomo chiama bellezza, in che modo il nascondimento si può mostrare in tutto il suo nitore. Soprattutto ci dovremmo domandare in che modo il nitore corrisponde ad un nascondimento. Abbiamo spazio per fare delle ipotesi, ma il testo non ci consegna altra parola se non questo nitore, se non una parola enigmatica, che è in sé una domanda.

Le domande rimangono senza risposta, dobbiamo dire che non esiste un'estetica heideggeriana e al contempo ricordare che là dove egli tenta un abbozzo, parla di una rivelazione nitida e di una semplicità del porsi che ha a che fare con un nitido riverbero del nascondimento.

Nella *postfazione* che è stata «redatta in parte successivamente»<sup>76</sup> rispetto all'opera, l'autore riprende il tema e chiarisce la distanza tra il suo discorso ed ogni tentativo di estetica proprio del pensiero occidentale. «Quasi nel momento stesso in cui inizia una specifica trattazione sull'arte e sugli artisti – scrive – tale trattare viene definito estetico»<sup>77</sup>. Al contrario, la bellezza non sta accanto alla verità come una caratteristica che riguarda un altro campo del sapere, piuttosto «quando la verità si mette all'opera, essa si mostra nettamente»<sup>78</sup>. La negazione di un'estetica non è dunque la negazione della pertinenza del nitore, piuttosto il rifiuto di separare la bellezza dal manifestarsi dell'essere, il rifiuto di fare dell'esperienza del bello una questione dell'emozione o del gusto, il compito di integrare la questione con l'ontologia. La forma ha a che fare con il manifestarsi dell'essere, con la possibilità dell'uomo di riconoscerlo senza violarne il nascondimento. Infatti «il bello requia (...) nelle "forme" ma solamente perché un giorno la *forma* iniziò a stagliarsi dall'essere come essentità dell'essente»<sup>79</sup>.

(3) Ci pare infine necessario segnalare l'apparire, già in questa opera, del legame tra l'arte e la terra e precisamente tra l'arte e la *propria* terra.

Il progetto veramente dettante consiste nel fare insorgere proprio quell'elemento in cui l'adessere è già gettato in quanto adessere

---

<sup>76</sup> M. HEIDEGGER, *L'origine dell'opera d'arte*, cfr. *Nota dell'autore*,

<sup>77</sup> M. HEIDEGGER, *L'origine dell'opera d'arte*, 135.

<sup>78</sup> M. HEIDEGGER, *L'origine dell'opera d'arte*, 139.

<sup>79</sup> M. HEIDEGGER, *L'origine dell'opera d'arte*, 139.

istoriale. Tale elemento è la terra e, per un popolo istoriale, la propria terra, il fondo che si contrae e quindi il suolo verso cui tale popolo si acquieta per stanziarsi con tutto ciò che esso, ancora nascosto a sé, già è. Ma è il suo mondo che vige a partire dal contratto dell'adessere con la disascosità dell'essere. Ecco perché tutto ciò che è conferito in dote all'uomo deve, nel progetto, essere tratto alla luce dal suolo, cioè dal fondo in sé contratto, per essere dicevolmente insediato in esso. Solo in tal modo il suolo viene fondato in quanto fondamento.<sup>80</sup>

Se l'arte istituisce la verità – come fino a questo punto Heidegger ha mostrato – essa lo fa in un legame inscindibile con la storia dell'uomo (*istorialità*). Non si tratta semplicemente della creazione originale e sciolta da qualunque legame, di un genio, né della «prestazione geniale del soggetto sovrano»<sup>81</sup>, quanto piuttosto della messa in opera di una nuova storia. Questo legame con la storia impedisce all'uomo di abitare il mondo creando dal nulla luoghi e significati e impedisce all'arte di istituire una verità semplicemente a partire da una volontà di potenza personale e soggettiva. Soggetto e oggetto, lo ricordiamo, nella riflessione heideggeriana sono d'altra parte parole che hanno subito una pressante critica. Il legame con la storia dice piuttosto un *compito*, sottolinea Heidegger. L'istorialità, infatti, non è semplicemente una successione di eventi, ma piuttosto la «dislocazione di un popolo nel compito ad esso impartito», la sua collocazione nella «dote che gli è stata compartita». L'opera d'arte, insomma, è così strutturalmente legata ad una terra, quanto legata alla loro terra è la lingua stessa degli uomini. L'uso del termine *dote* richiama ad una *traditio*, ad una consegna che gli uomini fanno di generazione in generazione. Ma richiama anche all'autorizzazione di una libertà che risponde di ciò che le è dato. Ora, la tradizione degli antichi ben conosceva il legame tra l'uomo e la sua terra e proprio per questo legame l'arte era in grado di istituire una nuova origine a partire dalla dote ricevuta; così la restituiva alla storia e a chi sarebbe venuto dopo affidava il compito di riprendere in mano una dote per riconsegnarla. La nostra epoca è invece irresponsabile nei confronti di una

---

<sup>80</sup> M. HEIDEGGER, *L'origine dell'opera d'arte*, 127.

<sup>81</sup> M. HEIDEGGER, *L'origine dell'opera d'arte*, 129.

terra che non riconosce più come ricevuta e che, come precedentemente segnalato, è incapace di custodire.

Su questo legame con la storia si chiude il complesso scritto a proposito dell'origine dell'opera d'arte, alle ultime pagine è affidato il compito di ricapitolare il senso del percorso – faticosissimo, tanto da costringerlo quasi a delle scuse<sup>82</sup> – del linguaggio heideggeriano. Nel ricapitolare, l'autore, dopo il tortuoso cammino fatto per comprendere l'arte nel proprio stanziarsi, ribadisce una domanda che ancora non ha trovato risposta. Se, cioè, il nostro tempo possa decidere di riconoscere all'arte questo carattere di origine o se, al contrario, essa sia destinata a diventare un abbellimento, un *supplemento* fatto di «conoscenze erudite del passato». È, in fondo, la nostra stessa domanda. Se la custodia della terra è la radice più solida del nitore e se la forma bella ha a che fare anzitutto con lo stanziarsi dell'essere, non possiamo non condividere l'apprensione che soggiace a questa domanda.

Tanto più che – insieme a questa – egli pone un'altra domanda: abbiamo trovato altri modi per aver cura dell'origine? Siamo ancora *istorialmente* addetti all'origine? Heidegger riconosce inevitabilmente che l'arte sta lentamente consegnandosi alla propria fine, soppiantata com'è dalla scienza e dalla tecnica che, pure, sono solo conoscenze *seconde*. Al contempo egli ha un totale e assoluto rispetto per ciò che la sua epoca porta con sé, per ciò che in questa epoca si compirà: tale rispetto non assomiglia né ad una pavidità, né alla santificazione della rassegnazione, assomiglia piuttosto alla cura per la propria terra, cura che si rifiuta di negare il possibile riscatto. L'ultima parola non può che essere consegnata all'epoca stessa, all'uomo che abita, all'edificazione del mondo che l'uomo potrà rimettere in gioco.

---

<sup>82</sup> M. HEIDEGGER, *L'origine dell'opera d'arte*, 149 (in *Aggiunta*): «Il fatto che il lettore, il quale, naturalmente, si imbatte dall'esterno nella trattazione, si rappresenti e interpreti, fin dall'inizio e a lungo, gli stati di cose senza poter muovere dall'ambito sorgivo del pensum – ambito che resta qui taciuto –, costituisce un inevitabile stato di disagio. Per l'autore rimane tuttavia l'urgenza, nelle diverse stazioni del cammino, di parlare nella lingua di volta in volta più opportuna».

Heidegger stesso, dunque, è intenzionato nel suo pensiero all'esercizio attivo di questa cura, al dispiegarsi di una *patria comune*; lo fa riconoscendo (e pagando) il proprio debito nei confronti della storia, che dovrà mettersi nuovamente in grado di riconoscere il nitore del nascondimento dell'essere. In fondo egli stesso sa che la sapienza propria dell'opera d'arte – ma in questo senso anche, certamente, nell'abitare – sta nella cura per ciò da cui veniamo, per il passato che ci ha generati, per ciò che è incontrato nello scorrere imprevedibile della storia.

### 3.2.2. L'arte e lo spazio

Passaggi del pensiero heideggeriano sull'arte e sull'abitare sono presenti anche nel testo *L'arte e lo spazio*<sup>83</sup>, scritto molto tardivo (1963) e molto singolare.

L'opera ha un carattere quasi esclusivamente interrogativo. Nelle prime pagine Heidegger pone domande e questioni: un ripetersi di interrogazioni caratterizza questa opera brevissima. Le prime pagine pongono incessantemente, quasi senza riposo, domande sullo spazio, sulla relazione tra spazio e arte, sullo spazio scientifico e lo spazio artistico: pure, dopo tanto domandare, il filosofo si arresta: «con ciò non si è ancora posta la domanda intorno a ciò che è lo spazio in quanto spazio, e ancor meno vi si è data la risposta»<sup>84</sup>. Dopo tanto domandare, ancora la domanda non è stata posta e «finché non sperimentiamo ciò-che-è-proprio dello spazio anche il discorso intorno allo spazio è destinato a restare oscuro»<sup>85</sup>.

Una volta ancora, l'opera di Heidegger sembra voler togliere certezze, fare posto per *la* domanda annullando tutte le domande che solo apparentemente sono pertinenti; egli sembra voler far posto alla domanda medesima, a *ciò-che-è-proprio* come ciò che appare spesso dimenticato, come ciò che deve essere in qualche modo scavato. Una volta ancora,

---

<sup>83</sup> M. HEIDEGGER, *L'arte e lo spazio*, Il nuovo Melangolo, Genova 1998.

<sup>84</sup> M. HEIDEGGER, *L'arte e lo spazio*, 23.

<sup>85</sup> M. HEIDEGGER, *L'arte e lo spazio*, 23.

tuttavia, il metodo heideggeriano con il contenuto stesso della sua riflessione inevitabilmente sono un tutt'uno. Guardiamo.

Il punto di partenza della riflessione è una scultura. Non stiamo più osservando un ponte o un tempio: lo sguardo ora si posa sull'opera scolpita e sulla verità che essa dispone. L'opera scolpita – a differenza di quanto si poteva dire a proposito della costruzione – avviene grazie ad una sottrazione di materia. Non si scolpisce altrimenti che sottraendo materia, faticosamente intagliando, con strumenti affilati, la materia che già, paradossalmente, contiene l'opera all'interno della sua informità. L'opera dello scultore, episodio particolare ma simbolico dell'arte dell'uomo, non è in fondo altro se non quella di liberare delle forme.

Non a caso nello scritto ritorna insistentemente un lessico che definisce l'opera dell'uomo come *liberazione*, come *fare spazio*, come edificazione di un *vuoto* che non è semplicemente il vuoto originario, che non è il niente e non è neppure semplicemente sottrazione: nel caso specifico della scultura il vuotare dispone l'opera stessa, dispone spazi e libera significati.

Heidegger è interessato proprio a questo vuoto che non ha a che fare con il nulla, ma piuttosto con l'edificazione di un luogo. In questo egli prende una volta ancora le distanze dall'idea tecnico-scientifica dello spazio come luogo geometrico, originariamente libero e attraversato dalle sue misure cartesiane. Lo spazio vuoto in cui la scienza misura luoghi cartesianamente non esiste in realtà, è anzi precisamente ciò che l'autore sta qui tagliando, frantumando, con forte opera di pensiero, quasi fosse un'incrostazione ulteriore che impedisce di scrutare ciò che interessa. Nel ripetere questa l'intuizione già espressa in *Costruire, Abitare, Pensare* – secondo cui l'uomo dispone dei luoghi ed essi generano lo spazio – egli evidenzia qui la fatica di uno scavo. Abitare il mondo significa dunque non solo costruire, ma – nell'opera dello scultore – creare uno spazio, liberare delle forme sottraendo materia, creare un vuoto che non è né mancanza, né spazio aperto, ma possibilità creata dall'uomo affinché

l'essere sia. Spazio aperto per il darsi dell'essere. Nell'opera dello scultore che crea il gioco e l'alternarsi di pieni e vuoti, appare evidente che

la verità in quanto non-ascosità dell'Essere non è necessariamente destinata a farsi corpo. Dice Goethe: "Non è sempre necessario che il vero prenda corpo; è già sufficiente che aleggi nei dintorni come spirito e provochi una sorta di accordo come quanto il suono delle campane si distende amico nell'atmosfera apportatore di pace"<sup>86</sup>.

Su questo vuoto si chiude la riflessione heideggeriana a proposito di come l'uomo abita e di come dispone l'essere: su un vuoto non vacuo, su una forma non piena, su un suono che si distende nello spazio che l'uomo ha riconosciuto ben oltre ciò che l'uomo stesso ha immaginato di poter disporre.

La risonanza della riflessione heideggeriana ha in fondo l'incanto di quel medesimo distendersi nell'atmosfera: essa si diffonde ben oltre le attese del suo autore. Come un suono, d'altra parte, essa fa vibrare le cose sulle sue stesse frequenze: curiosamente l'errare, il naufragare della domanda incontra di volta in volta altre domande messe in moto dal medesimo naufragio. È forse questa la forza più stupefacente – ma anche seducente, in questo stupore – del pensiero del filosofo tedesco.

---

<sup>86</sup> M. HEIDEGGER, *L'arte e lo spazio*, 39.



## CAPITOLO IV

### CONCLUSIONI

#### 4.1. Heimatlosigkeit

Si è sino a qui ascoltato il testo heideggeriano esercitando la puntuale attenzione che un interlocutore merita all'interno di una riflessione. Si è riconosciuto e ribadito il suo primato ed insieme definito il limite che concediamo a tale primato. È tempo ora di raccogliere i frutti di questa opera riassumendo per sommi capi le figure del pensiero che saranno luoghi di incontro con l'opera degli autori che più avanti incontreremo<sup>87</sup>.

Anzitutto raccogliamo da Heidegger la lettura della nostra epoca come epoca afflitta da una *perdita delle radici*. Un interessante articolo del giovane ricercatore svizzero Felicetti Ricci, apparso nella rivista *Heidegger Studies* nel 2008<sup>88</sup>, cerca di fare il punto della situazione a proposito della terminologia della *Heimatlosigkeit*.

Prima di tutto egli si domanda che cosa intenda Heidegger con *Heimat*; l'Autore esclude che si possa sovrapporre *Heimat* all'idea reazionaria e nazionalista di patria: il termine subisce infatti un allargamento semantico che rende impossibile tradurlo con "sradicamento" (*déracinement*) e tende piuttosto a suggerire l'idea di patria come appartenenza ad un luogo, ad una nazione, ad un popolo. Proprio per questo motivo Heidegger sottolinea già in *Bauen – Wohnen – Denken* che la questione

---

<sup>87</sup> Nonostante la scelta di metterci in prima persona di fronte ai testi heideggeriani, non ignoriamo l'abbondante letteratura secondaria e in particolare il confronto della teologia con il pensiero del filosofo tedesco. Sugeriamo in particolare: S. UBBIALI, *Teologia e fenomenologia. Sulla lezione heideggeriana*, «Teologia» 28 (2003) 215-219; A. ANELLI, *Decifrazione ontologica dell'evento. Ripensare la recezione teologica di Martin Heidegger*, in P. SEQUERI - S. UBBIALI (ed.), *Nominare Dio invano? Orizzonti per la teologia filosofica*, Glossa, Milano 2009, 179-218; A. ANELLI, *Heidegger und die Theologie. Prolegomena zur zukünftigen theologischen Nutzung des Denkens Martin Heideggers*, Ergon-Verlag, Würzburg 2008; D. ALBARELLO, *La libertà e l'evento. Percorsi di teologia filosofica dopo Heidegger*, Glossa, Milano 2008.

<sup>88</sup> FELICETTI RICCI, *Gagner la Heimatlosigkeit*, in *Heidegger Studies*, 24(2008), 61-102.

dell'abitare non è affatto la questione degli alloggi. Tradurre con “sradicamento” la parola *Heimatlosigkeit* costituirebbe un impoverimento indebito della figura heideggeriana, anche perché in esso scompare la parola chiave *Heimat*.

Il termine *Heimat* – continua l'Autore – appare invece in tutta la sua ricchezza di significato – che supera la semplice traduzione lessicale – nel breve testo *Gelassenheit*, omaggio al compositore Conradin Kreuzer. Heidegger non ne fa un compianto, né un commento alle opere, piuttosto sostiene come l'uomo può comprendere un'opera solo a partire dal suo tempo, dalla sua epoca cioè da ciò che riguarda noi, il nostro essere al mondo. Proprio in questo senso egli introduce il lessico della *Heimat*, evitando accuratamente, sostiene Felicetti, la terminologia dello sradicamento (in tedesco *Verwurzelung*). Questa scelta lessicale non deve essere ignorata: *Heimat*, richiama l'idea di *Boden der Heimat*, il suolo di una casa, il legame con la terra. Più che sulla *patria*, il filosofo tedesco vorrebbe portare l'attenzione sull'idea di un *suolo* a partire dal quale le cose degli uomini possono fiorire. Molti tedeschi – dice – hanno perduto la *Heimat*; ma pronuncia questo discorso proprio nel suo paese natale, nella sua *patria*, a conferma che non si sta in alcun modo riferendo ad un dramma geopolitico. Vuole piuttosto attirare l'attenzione su ciò che è più prossimo a ciascuno e su cui – tuttavia – mai si riflette. Ecco il pericolo: quello di perdere ciò che è più prossimo senza avvedersene: la *Losigkeit*, la perdita, non si riferisce ad una questione territoriale ma al legame con il suolo (*Bodenständigkeit*).

L'uomo, infatti, non può «salire alle altezze dell'etere se non a partire da una discesa nella profondità del suolo originario»<sup>89</sup>. L'*etere* è la possibilità per l'uomo di venire a se stesso, di essere presso di sé. L'uomo dunque dimora in questo spazio tra le altezze e il suo suolo, in questo intreccio di salita e discesa. In questo senso la questione che Heidegger

---

<sup>89</sup> «La nécessité sur laquelle se trouve l'être humain comme tel de ne pouvoir «montrer dans toute l'hauteur de l'éther» qu'«au partir d'une descente dans la profondeur du sol d'origine». FELICETTI RICCI, *Gagner la Heimatlosigkeit*, 73.

denuncia, quella della perdita del legame con la terra, non è questione prettamente legata all'immigrazione, ma è la questione dell'abitare tra cielo e terra. La causa di questa perdita non è dunque legata alla povertà, alla mancanza di alloggi, alla condizione di esilio, ma piuttosto, come abbiamo visto, allo spirito dell'epoca *atomica*. L'uomo moderno si trova nel mondo in un modo assolutamente nuovo: esposto alla devastazione, alla distruzione del mondo tradizionale. Soprattutto egli non sa più rapportarsi al mondo se non nella forma di ciò che gli è disponibile, dell'oggetto della sua opera: la natura diventa così una riserva di energia per la scienza e la tecnica che la dominano, imponendo una considerazione unitaria del pianeta e una marginalizzazione di tutti quei mondi che non coincidono con il mondo occidentale moderno. L'energia atomica costruisce una infinita riserva di energia e promette un'infinita evoluzione. L'uomo che abita la terra si trova così sempre più incapace di altri legami con la terra se non quelli del suo utilizzo e, proprio per questo, sempre più privo del suo radicamento; le cose si stanno allontanando da lui, le conosce sempre meno, presto non gli parleranno più, non avranno più nulla da dirgli. Più ancora, rifiutando la terra *in quanto tale* e il cielo *in quanto tale* egli rifiuta la possibilità stessa di abitare da uomo il mondo.

Heidegger, rifiutando di identificare l'idea di *Heimat* con un luogo geografico preciso, deve precisarne ulteriormente la figura facendo appello all'esperienza del linguaggio. Ciò che abbiamo ipotizzato a proposito della terra, tuttavia, è che essa costituisca anzitutto un appello fatto all'uomo. Un appello alla sua libertà, alla sua responsabilità nei confronti dell'edificazione dei luoghi (*coltivare*) e nei confronti della cura per l'origine che egli non possiede (*custodire*). Tale appello è vocazione originaria che l'uomo ritrova nella terra là dove prende consapevolezza di avere una radice. È arte di chi non dimentica il suolo e di chi attende dal suolo stesso un giudizio di misericordia.

L'appello che viene dal suolo ricostruisce per l'uomo la percezione della forma originaria della sua libertà e della dimensione responsoriale del suo abitare il mondo. Solo riconoscendo questa forma della libertà – che prende le misure con la propria indisponibile origine – l'uomo sconfigge la tentazione di impadronirsi dello spazio, luogo su cui la sua mano ha una presa troppo facile e impara nuovamente cosa significhi per lui abitare.

#### **4.2. Abitare e linguaggio**

La relazione tra l'abitare e il linguaggio è forse il guadagno più importante della riflessione heideggeriana. La scoperta di questo legame prende avvio dalla situazione di dimenticanza che colpisce sia l'abitare che il linguaggio, così che alla devastazione del linguaggio corrisponde la crisi dell'abitare.

Entrambe queste crisi trovano il loro motivo nel possesso dell'uomo, esercitato nei confronti della natura – considerata riserva energetica – e della parola – considerata oggetto della sua signoria e strumento espressivo. In ultima analisi entrambe rimandano ad un pensiero che ha fatto della signoria sull'ente il suo punto di vista principale e per entrambi è richiesta un'ascesi che riporti all'attenzione ciò che si è dimenticato.

La vicinanza di linguaggio ed abitare che la riflessione heideggeriana individua, tuttavia, deve essere ancora pensata al di là di Heidegger: egli infatti sembra escludere costantemente la dimensione di relazione che costituisce il cuore del linguaggio e che merita di essere pensata anche per quanto riguarda l'abitare. L'uomo, infatti, non abita solitario il mondo; la sua costruzione del mondo non esiste se non in relazione con altri e la dimenticanza caparbia di questa dimensione ci pone di fronte ad un'umanità poco reale e, in qualche modo, poco credibile.

Heidegger ha approfondito le capacità del linguaggio in un modo inedito e indimenticabile, per la riflessione filosofica. Lo scavo etimologico ha

consegnato alle parole una ricchezza e un'ampiezza di significati che era stata dimenticata. Allo stesso tempo ha insegnato un metodo al pensiero. Quello di chi esercita una cura nei confronti dell'essere e ne diviene pastore proprio perché è in grado di ascoltare ciò che nel linguaggio era rimasto muto. In questo modo alle parole degli uomini è restituita un'originaria bellezza ed eloquenza. Tuttavia queste parole non sembrano, in fine, fatte per essere parlate.

L'uomo che indaga i significati è anche lo stesso uomo che ha creato il linguaggio rispondendo ad un appello; l'uomo che ha creato il linguaggio è anche lo stesso che lo articola e lo riconsegna ad altri uomini. Senza questa prospettiva relazionale il linguaggio heideggeriano è opera esclusiva dell'essere e non chiama in causa la libertà stessa dell'uomo. Chiederemo – come è prevedibile – soprattutto la riflessione levinasiana di suggerirci un approfondimento in questa direzione.

Manca poi alla riflessione anche una considerazione di quei luoghi antropologici in cui il linguaggio si è annunciato costantemente come ciò che è signore dell'uomo, indisponibile alla sua presa. Abbiamo in particolare segnalato il mito e la liturgia: una decisione previa di non pronunciare *Dio* segna tutta l'opera heideggeriana e impedisce all'Autore di muoversi oltre il linguaggio poetico e, al contempo, fa gravare sul linguaggio poetico un compito che lo eccede: al linguaggio poetico è affidata, infatti, la possibilità di pronunciare *Dio* in modo nuovo, possibilità che viene negata alla riflessione e che, al contempo, è indicata come origine stessa dell'abitare. Questa *impasse* segnala al lavoro riflessivo la necessità di considerare da vicino quella forma dell'abitare che è propria dell'esperienza religiosa. Tale compito sarà qui percorso attraverso un breve incontro con l'opera di Jean-Yves Lacoste.

L'*impasse* heideggeriano nei confronti dell'esperienza di *Dio* provoca anche una eccentricità nel concetto di Quadratura. Questa appare il tentativo di riformulare un linguaggio quasi pagano e in qualche modo *prelapsario* rispetto alla dimenticanza metafisica dell'essere. Tale

tentativo ci è parso il momento più ingenuo della riflessione, tuttavia tale ingenuità è probabilmente il segnalarsi di un compito che Heidegger riconsegna alla nostra epoca. La riformulazione del linguaggio non può che essere consegnata all'epoca stessa e, dunque, a quel tessuto di relazioni che costituisce il motivo del linguaggio e dell'abitare stesso.

### **4.3. Un'intonazione sapienziale: la *vita-che-si-vive***

Nel cammino sin qui fatto abbiamo indicato, nei testi che seguono la *Kehre*, una nuova intonazione che abbiamo definito *sapienziale* per distinguerla dall'intonazione *profetica* che caratterizza l'inizio del pensiero heideggeriano. Tale intonazione si segnala in particolare con il passaggio dal linguaggio del *mondo* e dell'inerenza a quello della *terra* e della cura. L'uomo che si trova gettato nel mondo intuisce un appello nei suoi confronti che lo chiama ad avere cura della terra, ad abitarla, a custodirne la fecondità. Tale svolta suggerisce uno sguardo singolare nei confronti dell'uomo, che si sofferma sempre più sulla sua attività: dal costruire al poetare, dalle radici all'opera d'arte, si susseguono sempre più terminologie che fanno riferimento alla *vita-che-si-vive*, cioè alle forme pratiche della libertà. Si delinea sempre più un *umanesimo*, nonostante il sospetto di Heidegger nei confronti di questa definizione.

Tuttavia il reale confronto con le forme pratiche del vivere spesso viene meno, in particolare nell'immagine quasi mitologica della Quadratura come ritorno ad un passato mitico, ad una visione del mondo e delle sue potenze infinitamente distante dalle forme pratiche della vita. In questo modo l'assenza totale dell'analisi del sentire dell'uomo impedisce di fare riferimento all'esperienza delle sue relazioni con il mondo e con gli altri uomini. Mentre si configura così un *tradimento* nei confronti della sapienza del vivere, la sua opera non cessa di raccomandare allo studioso di prendere in seria considerazione ciò che il filosofo ha rinunciato di

considerare pienamente. Egli ha, infatti, incessantemente suggerito che, attraverso l'analisi dell'abitare dell'uomo – e del suo compito di reimparare ad abitare – occorre prendere le misure con l'uomo che abita e con le sue distanze.

Il suggerimento primo in questa direzione non è certo heideggeriano; proviene già dall'invito di Husserl alla fenomenologia. Tuttavia Heidegger ha posto la fenomenologia al cuore stesso della domanda sull'essere, pur andando oltre essa. Così, nonostante egli, in fine, non giunga a superare il baratro tra il pensiero e la vita pratica – ma finisca piuttosto per approfondirlo, riassorbendo la vita dell'uomo nella dinamica dell'essere e facendo della libertà un'occasione per il suo manifestarsi – la sua opera ce ne segnala la necessità, sebbene nella forma di una promessa disattesa.

La scelta di Lévinas sarà anche la scelta di un autore solidamente legato al procedere fenomenologico e al contempo capace di dare una nuova intonazione all'intuizione husserliana, con cui egli si confronta fin dai primi studi. Ascolteremo Lévinas anche per imparare a muoverci nel campo della fenomenologia della vita dell'uomo, cioè là dove Heidegger ci aveva lasciati soli. Sarà necessario, a breve, precisare quale relazione vi sia tra il pensiero teologico e la fenomenologia e in particolare quale spazio sia realmente concesso alla considerazione della vita dell'uomo (dei suoi affetti, della sua volontà) dalla teologia stessa che intrattiene molti incontri con la fenomenologia stessa.

#### **4.4. La questione del divino**

Non possiamo, in fine, non riconoscere la necessità di approfondire ulteriormente la questione che fa il suo ingresso sia nella figura di *Geviert*, sia – e soprattutto – in quella dell'*abitare poeticamente* e che rappresenta per l'intonazione teologica di questa ricerca l'interesse principale: quella del divino. L'appello al trascendente – se pure

Heidegger evita sistematicamente l'uso di questa parola, preferendo ad essa il termine *divino*, meno compromesso dalla riflessione metafisica – affiora insistente nelle opere che abbiamo considerato.

Nella *Geviert* Heidegger parla di un abitare *di fronte ai divini*. Esso ha la frequenza della speranza necessaria all'uomo per abitare la terra. Tuttavia i *divini* hanno qui la forma quasi idolatrica di *potenze* all'uomo inafferrabili. *Divino* è in questo senso il nome del cielo stesso nella sua inafferrabilità ma anche nella sua indefinitezza. I *divini* della *Geviert* sono ciò con cui l'uomo non può in alcun modo intessere una relazione: Heidegger stesso lo vieta, nella radicalità del suo abitare *di fronte* ad essi senza mai ulteriormente nominarli.

In *Poeticamente abita l'uomo* la decisione di non nominare Dio nel discorso filosofico appare in qualche modo venire smarcata dall'uso holderliniano del concetto di *Dio* e di *misura*. L'uomo vive prendendo la *misura* della sproporzione tra cielo e terra.

Allo stesso tempo, tuttavia, Heidegger nomina una *grazia* che caratterizza il momento del poetare e che non può essere in alcun modo prodotta, bensì ricevuta dall'uomo. Il *divino* è, insomma, una dimensione della vita dell'uomo che corrisponde alla capacità di ricevere al momento giusto il senso, ma prima ancora di percepirne l'appello.

## PARTE SECONDA – LEVINAS



## CAPITOLO V

### INTRODUZIONE

#### 5.1. Da Heidegger a Lévinas

L'incontro con Heidegger ci ha istruito attorno alla questione dell'abitare e alla sua rilevanza nella relazione tra l'uomo e il mondo dell'essere. Nell'appello costante ad un pensiero rivolto all'*evento dell'essere* abbiamo riconosciuto un originario legame tra l'abitare e il linguaggio. Di tale legame l'essere stesso si fa garante, in qualche modo, poiché è la sua manifestazione a generare il linguaggio e a permettere all'uomo di abitare, in modo che la parola e la casa appaiono, nella filosofia di Heidegger, ciò che disegna il legame stesso tra l'uomo e l'essere. All'uomo spetta il compito dell'esercizio di una cura nei confronti di questo apparire di cui egli è pastore. In tutto questo non abbiamo potuto evitare di constatare come non vi sia spazio – se non in alcuni interstizi del pensiero, che non abbiamo mancato di incontrare – per pensare una trascendenza. Allo stesso tempo l'uomo è costretto al ruolo di ascoltatore, e il linguaggio stesso non sembra lasciato all'opera della sua libertà; in particolare la figura heideggeriana del linguaggio manifesta la sua debolezza nei confronti della possibilità di parlare; allo stesso modo i luoghi heideggeriani ci sono apparsi ancora poco abitabili, monumenti più che dimore.

Ora il legame tra linguaggio e abitare ci invitava a superare la riflessione heideggeriana; essa stessa, a proposito del linguaggio, ha incessantemente chiesto di pensare ancora e di pensare meglio, come conservando una consapevolezza che vi sia ancora molto da dire. In particolare vorremmo qui raccogliere il compito di ripensare il linguaggio stesso nella forma della comunione, della comunicazione, dell'interlocuzione. Il linguaggio,

in quanto luogo anzitutto della relazione e del suo dispiegarsi, possiede una fecondità assoluta, «congiungitore de' li miei generanti», come ci ricordava Dante.

Dobbiamo dunque interrogare altri a proposito dell'interlocutore del linguaggio. Un autore in particolare è stato considerato dalla riflessione filosofica contemporanea capace di mettere al centro la questione dell'altro e della relazione. Non intendiamo con questo esprimere o pregiudicare un giudizio a proposito di ciò che conta realmente nel suo pensiero – egli non è *solo* e forse neppure *anzitutto* il filosofo dell'alterità – tuttavia è indubitabile che la *prosa* filosofica ci restituisce di Lévinas questa immagine. Interrogare lui a proposito dell'interlocutore del linguaggio significa entrare nel suo linguaggio e nelle sua prospettiva, per questo dovremo ripercorrere le tappe più significative del suo pensiero.

Passare da Heidegger a Lévinas significa anche accettare il rifiuto di quest'ultimo di porsi sul piano dell'ontologia. Tuttavia tale rifiuto – cui presteremo la nostra attenzione – non è negazione della verità, ma del suo carattere dispotico<sup>90</sup>, del suo imborghesimento. In questo senso non è solo luogo di distanza da Heidegger, ma anche espressione differente di una comune ascesi.

Nella nostra introduzione abbiamo usato – in modo consapevolmente provvisorio – il termine Fondamento per indicare ciò che in questi filosofi viene incessantemente indagato. Per diverse ragioni entrambi lo rifiuterebbero. Il *filo conduttore* della presa di distanza levinassiana da questa parola è il tentativo di affermare il primato filosofico dell'idea di infinito<sup>91</sup>. Affermare tale primato non significa per Lévinas proclamare il *non-senso*, negare la pertinenza della questione della verità, del Fondamento o di Dio, ma rendere servizio a tali questioni fino in fondo, e

---

<sup>90</sup> Ci pare che la lotta contro la *violenza* del pensiero sia tra le intenzioni fondamentali della sua opera, fortemente segnata dalle ferite di un'epoca e *in primis* dalla tragedia dell'Olocausto. Attorno a questo tema si sviluppa la singolare lettura che Derrida fa della sua opera come resistenza alla *violenza della luce* del pensiero occidentale. J. DERRIDA, *Violenza e metafisica*, in *La scrittura e la differenza*, Einaudi, Torino 2002, 99-198.

<sup>91</sup> *TI*, 24.

liberarle dal dominio della totalità che ha caratterizzato il pensiero dell'ontologia occidentale. L'opera che seguiremo con attenzione, *Totalità e infinito* segna un *aut-aut*, un'opposizione radicale.

Tenere fede a questo *aut-aut* significa per Lévinas una *peregrinatio* molto simile al *naufragio* heideggeriano. In questo senso egli rappresenta un paradosso: un pensiero dell'ospitalità e della dimora è allo stesso tempo capace di farsi pellegrino e di trasgredire caparbiamente confini. Il paradosso ha radici profonde nell'identità personale di Lévinas: mai come nei tempi dell'esilio il popolo di Israele ha compreso il valore della propria terra; mai come nei tempi del possesso della terra ha avuto bisogno di fare memoria dell'Esodo.

Per questo motivo, nonostante la lunga frequentazione e l'amplessima bibliografia, nonostante l'atteggiamento della teologia nei confronti di Lévinas – che, tra grandi entusiasmi e preoccupate denunce, ha abbondantemente frequentato le sue opere – ci pare che questo pensiero abbia ancora qualche cosa da dirci e debba essere ascoltato proprio a proposito dell'abitare.

Fuori di metafora. Il pensiero di Lévinas porta con sé il fascino di un lungo lavoro – la sua produzione è vasta e attraversa il Novecento – che si fa carico non solo di una conversazione a proposito del Fondamento, ma persino di ripensarne il linguaggio: ogni concetto è un *altrimenti-che-*, ogni espressione della metafisica classica (Dio, il tempo, l'etica...) viene deformata, piegata, pronunciata in modo nuovo; è forse questo ripensamento a dare al suo pensiero la spudoratezza che ci colpisce ed insieme a farcelo apparire un tutto vivente. Esso, pur non rinunciando al compito di costruire un sistema, ha la forza di riprendersi, di ripensarsi, di tornare più volte ad approfondire questioni, di rimettere in gioco di volta in volta il sistema stesso.

I limiti di tale progetto sembrano annunciarsi da subito e cercheremo di prenderli in considerazione sin dall'inizio. Tuttavia il coraggio che ha spinto l'autore a trasgredire un dogma così decisivo come quello che fa

dell'ontologia la filosofia prima è il medesimo coraggio con cui egli ha cercato incessantemente di trasgredire se stesso – in fine – riscrivendo di passo in passo il suo stesso pensiero.

Ciò ha molto da insegnare ad un'epoca che sembra disillusa in ordine alla possibilità di trovare davvero il suo linguaggio e la sua stessa identità e che sembra avere esaurito troppo presto le sue forze: occorre costruire e decostruire il linguaggio incessantemente, perché occorre dire sempre *altrimenti*.

Del coraggioso e spudorato viaggio di Lévinas questo lavoro vorrebbe studiare una caratteristica – molto più che una tematica – precisa: per porre la questione del fondamento il mondo va abitato. In questo senso vorremmo interpretare il primato dell'etica che egli più volte insistentemente ripete. L'etica come filosofia prima significa per noi scegliere il primato della fenomenologia intesa come analisi dell'esperienza umana. A questo dedicheremo un *excursus* prima di incominciare a leggere Lévinas.

L'etica come filosofia prima è – anche – il coraggio di abitare il mondo, di incontrare l'uomo nella vita che egli vive e di instaurare questo incontro negando ogni totalità; il solo modo di abitare il mondo che sia all'altezza del progetto è precisamente quello della continua costruzione e della trasgressione dei propri confini. Il mondo stesso, insomma, va abitato e va abitato *altrimenti*. L'immagine della dimora e il concetto di ospitalità, ben prima che metafore, sono il luogo preciso in cui questa definizione e questa trasgressione diventano possibili. L'uomo è all'altezza della domanda precisamente quando, dopo aver costruito una dimora, è capace anche di superare le soglie che con questa stessa dimora ha edificato. E quando la domanda stessa – da pellegrina, non da turista – trasgredisce i confini della speculazione razionale per attraversare il mondo della vita degli uomini e lasciarsi da esso ospitare. Al *volto d'Altri* nell'opera di Lévinas è certamente affidato *in primis* questo compito di

trasgressione attraverso cui la coscienza viene di volta in volta sottratta alla tentazione di serrare porte e finestre.

Curioso e istruttivo – piace ribadirlo – ci appare il fatto che proprio un pensiero così fortemente capace di attraversare i confini e di superare le soglie delle regioni del sapere sia stato da più voci additato come un pensiero dell'ospitalità e della dimora. La sfida dell'*utopia*, d'altronde, è quella di una dimora che non ha luogo (*ou-topos*) ma anche di una casa ardentemente desiderata come forma felice del compimento ultimo (*eu-topos*).

Prima di accostarci all'opera non possiamo evitare di affrontare la questione del rapporto tra la teologia e la fenomenologia, questione che ha impegnato il dibattito recente e di cui vorremmo qui per sommi capi raccogliere i guadagni.

## **5.2. Excursus: fenomenologia e teologia, le ragioni di una scelta**

### 5.2.1 Fenomenologia e teologia: *ex parte Philosophiae*

La fenomenologia come *metodo* accompagna l'inizio del lavoro di Lévinas e gli consente di muovere i suoi primi passi, dall'abbandono della questione ontologica e del concetto di totalità, fino alla definizione dell'esperienza del volto. Nonostante i testi più strettamente fenomenologici caratterizzino soprattutto il primo periodo della sua opera e nonostante da *Altrimenti che essere* in poi egli segnali un abbandono della fenomenologia, dobbiamo riconoscere che il primato dell'intenzionalità, l'analisi dell'esperienza umana, la critica ad ogni pensiero della *totalità* e l'insistenza a non uscire dalla prospettiva dell'io sono caratteristiche di tutta la sua opera. Se con *fenomenologia* intendiamo tutto questo, allora la sua opera vuole essere una imponente fenomenologia dell'esperienza umana, anche quando incomincia a prendere distanza da altri rappresentanti di questo metodo. Noi

incontreremo Lévinas come *per viam*, nello spazio di questa ampia considerazione a proposito dell'esperienza umana.

Sulla fenomenologia – ed esplicitamente anche su *Totalità e Infinito* di Lévinas – grava la recente accusa<sup>92</sup> a proposito di un *tournant théologique de la phénoménologie* e l'avvertimento secondo cui «entrare in fenomenologia significa installarsi definitivamente sul terreno del sensibile senza alcuna speranza di uscirne»<sup>93</sup>. La fenomenologia francese ha in effetti assunto un percorso singolare, certo distante da quello tedesco, molto più legato alla figura di Husserl e di Heidegger. Nel panorama contemporaneo dobbiamo però ammettere che gli sviluppi più inaspettati del metodo sono proprio in area francese, là dove si è deciso di portarlo oltre i presupposti da cui ha preso vita. In particolare è proprio in area francese che si è instaurata una relazione feconda e duratura tra il metodo fenomenologico e la teologia. Più di una voce si è in effetti alzata per denunciare un tradimento delle intenzioni originarie di tale metodo.

Pur non volendo entrare nel merito di tale accusa, è lecito chiedersi se il tradimento delle intenzioni significhi anche un tradimento del metodo stesso. L'accusa non sembra tener conto di due fattori. Anzitutto della possibilità di dare credito all'esperienza del credere e dunque ad impegnare il pensiero in una *fenomenologia della vita religiosa*. In secondo luogo della spudoratezza con cui il pensiero è capace di installarsi e allo stesso tempo di uscire dai propri terreni. Lévinas stesso – e i molti filosofi francesi chiamati in causa – hanno scelto consapevolmente questa posizione così poco scontata e ne hanno reso responsabilmente conto nello sviluppo del loro pensiero; non si tratta certo di un'incidente di percorso, ma di una scelta teoretica ben precisa, chiara fin dall'inizio del suo lavoro. Non a caso la domanda più insistente tra quelle rivolte a Lévinas – in contesti accademici come in interviste

---

<sup>92</sup> Su questo cfr. V. PEREGO, *La fenomenologia francese tra metafisica e teologia*, Vita e Pensiero, Milano 2004. In particolare Perego, come del resto tutta la letteratura su questo tema, fa riferimento al volume di D. JANICAUD, *Le tournant théologique de la phénoménologie française*, L'éclat, Combas 1990.

<sup>93</sup> J. BENOIST, *L'idée de phénoménologie*, Beauchesne, Paris 2001, 93.

radiofoniche o televisive – è sempre stata quella a proposito del suo rapporto con la religione, in particolare con la radice ebraica del suo pensiero.

Ciò di cui tali critiche sembrano non accorgersi o sembrano ritenere improbabile è la possibilità che il *terreno del sensibile*, interrogato, possa spingere ad uscire da se stesso per rilanciare questioni che superano l'analisi dell'esperienza, cioè segni di una trascendenza: quando questo accade sarà fedeltà al terreno del sensibile la capacità di trasgredirne i confini. Allo stesso tempo esse non sembrano riconoscere che, di fronte all'esperienza religiosa, il pensiero deve operare una scelta ed operarla in qualunque caso, sia per accreditarla come esperienza pienamente umana, sia per denunciarla come puro inganno della coscienza.

Il modo con cui Lévinas pronuncia – impavidamente – la parola *Dieu* è in questo senso istruttivo:

[...] lui-même a reconnu qu'on ne sait pas et ne peut rien savoir de Dieu ou du transcendant, «abstraction inadmissible», si on laisse de côté les relations humaines. Maintenant, les relations humaines, ça veut dire l'humain et lorsqu'on se maintient au niveau de l'humain, c'est la phénoménologie qui intervient<sup>94</sup>

Certo, Lévinas non intende costruire una *fenomenologia della religione* o della coscienza credente, ma invoca, di fronte alla trascendenza del volto d'Altri, un ripensamento radicale di cosa sia la fenomenologia, ripensamento che travalica i confini della pretesa husserliana di una struttura universale del conoscere per situarsi non più nel piano della conoscenza – che è pretesa della *totalità*, tentativo ultimo di *afferrare* il mondo – ma in quello del pensiero<sup>95</sup> che si lascia mettere in gioco. Questo travalicare è però per Lévinas suggerito dalla struttura stessa dell'intenzionalità umana: è fedeltà alla fenomenologia, poiché essa stessa spalanca l'idea di trascendenza e la possibilità di pronunciare *Dieu*. Ciò non toglie che la parola si situi all'interno dell'indagine come un consapevole *scandalo*, come *pietra d'inciampo* per il pensiero: tale

---

<sup>94</sup> G. LISSA, *Puor une transcendance non idolâtrique*, in D. COHEN-LÉVINAS E S. TRIGANO, *Emmanuel Lévinas et les théologies*, In Press Éditions, Paris 2007, 99.

<sup>95</sup> G. LISSA, *Puor une transcendance non idolâtrique*, 95-97.

scandalosità non può essere edulcorata, non deve passare inosservata, vuole destare il pensiero stesso e invitarlo a rimettersi in gioco.

Destare il pensiero, destare la filosofia dall'*ubriacatura* in cui essa è caduta – tanto più grave in quanto essa si pretende vigile – è il pungolo costante del filosofo lituano:

Imborghesimento o sufficienza, strana 'alterazione' del Medesimo tramite se stesso proprio quando dovrebbe esserne preservato in forza della sua identità e del suo potere di assimilare l'altro; alienazione, 'ingrasso' che rinnega l'alterità recalcitrando, nella sua integrità, contro ciò che la trascende e la colpisce ancora. Chiediamo se la ragione, sempre ricondotta alla ricerca del riposo, dell'appagamento, della conciliazione – implicando sempre l'ultimità o la priorità del Medesimo – non si assenti, già attraverso questo, dalla ragione vivente. (...) Noi chiediamo se la lucidità – perfezione del conoscere – è la veglia più desta; anche se bisognerebbe confessare che la vigilanza stessa chiede di essere riconosciuta con lucidità.<sup>96</sup>

Questa veglia, quest'*insonnia* salva il pensiero dal suo imborghesimento; senza di essa il pensiero stesso, *ingrassato*, *recalcitra*<sup>97</sup>. Tale insensibilità non equivale all'ideologia, ma apre la ragione alle ideologie. Là dove, insomma, scopre che il dramma della libertà umana spalanca l'incontro con la trascendenza, Lévinas è costretto a risvegliare la ragione stessa, a deformare persino il pensiero filosofico, non tanto costringendolo ad una svolta teologica, quanto piuttosto ad una nuova *prossimità* con la teologia, senza che – peraltro – nessun legame venga realmente annunciato.

Precisamente in questa direzione si muove la nostra considerazione della fenomenologia, che non possiamo non condividere con Lévinas, pur nella sua più volte ripetuta presa di distanza da Husserl e poi da Heidegger stesso e proprio nel suo rifiuto dell'ontologia tradizionale accusata di essere pensiero della *totalità*. In questo senso la ricerca a proposito del modo con cui il fenomeno si manifesta alla coscienza è ricerca a proposito della *vita* e del suo mistero. Non si tratterebbe in fondo di rinnegare i presupposti husserliani, ma di portarli oltre ciò che era lecito aspettarsi. Scrive Lévinas:

Ciò che la fenomenologia husserliana risveglia è la vita soggiacente allo sguardo. Non si tratta di aggiungere un tema interiore al tema esteriore, ma di ri-animare – o di ri-attivare – la vita per raggiungere,

---

<sup>96</sup> *DI*, 49.

<sup>97</sup> *Dt* 32,15.

sotto il nome indubitabile di essere, la presenza viva. Si tratta, nella presenza, di ritrovare la vita. Come se la coscienza, nella sua identificazione del Medesimo, si assopisse 'risvegliandosi' alle cose, come se l'oggetto contemplato fosse quello che incanta e pietrifica la vita in conoscenza.<sup>98</sup>

Per noi, tuttavia, non è sufficiente affermare la pertinenza dell'esperienza di fede all'interno della fenomenologia: occorre piuttosto domandarsi quale interesse abbia la teologia nel metodo fenomenologico, facendo riferimento in particolare alla fenomenologia francese. Poiché il lavoro riflessivo non ha rinunciato, pur nel confronto con il pensiero laico, ad assumere un punto di vista teologico, sarà opportuno chiedersi per quale motivo la teologia conceda uno spazio così rilevante al procedere fenomenologico e in che modo essa non si leghi in questo modo ad una particolare scuola di pensiero.

#### 5.2.2. Teologia e fenomenologia: *ex parte Theologiae*

Dedichiamo questo capitolo alla riflessione *ex parte Theologiae*; dopo aver segnalato l'interesse della filosofia per una fenomenologia della vita religiosa, ci chiediamo cosa comporti, per la teologia, l'assunzione del metodo fenomenologico. Pur ragionando *ex parte Theologiae*, la riflessione si rivolge a Heidegger e ad Henry, due filosofi. Ciò non toglie che la domanda soggiacente sia teologica: perché alla riflessione sulla fede è necessario un percorso fenomenologico?

Il nodo che stiamo evidenziando, ovvero la possibilità di svolgere una teologia fenomenologica, è stato più volte considerato nel dibattito recente. L'assoluta cogenza di tale rapporto è stata annunciata con particolare forza dall'opera di Michel Henry, per il quale:

[...] la teologia è possibile solo come fenomenologica. La questione della fenomenologia è come le cose si danno, si manifestano, per cui il tema della fenomenologia, quindi della teologia stessa, non è mai ciò che si dà o si manifesta, ma esclusivamente il modo del suo darsi.<sup>99</sup>

---

<sup>98</sup> *DI*, 45.

<sup>99</sup> M. HENRY, *Acheminement vers la question de Dieu: preuve de l'être ou épreuve de la vie*, «Archivio di Filosofia», 1990(58) 525.

La fenomenologia di cui Henry parla è ormai distante dal tentativo di Husserl<sup>100</sup> di trovare un metodo rigoroso per l'indagine filosofica e di conseguenza per le altre scienze: essa ha superato il confine stesso della fenomenologia, come vedremo. Ma già subito dopo Husserl vediamo la fenomenologia superare il confine dell'epistemologia per situarsi nello spazio dell'ontologia, della *Seinfrage* e del Fondamento. In questo senso già Heidegger si trova ben distante dai presupposti husserliani. Anche nei confronti dell'opera di Heidegger, tuttavia, Henry pretende una distanza che occorrerà segnalare e spiegare. Scegliamo qui di mettere in dialogo due modi differenti di disegnare il rapporto tra teologia e fenomenologia, per rendere sapiente la nostra stessa attesa. Consideriamo i due autori rappresentativi di due esiti differenti della questione, Heidegger all'inizio e Henry alla fine di un'evoluzione di alcuni decenni che si è consumata nell'ambito di tale relazione.

#### 5.2.2.1. *Teologia e fenomenologia: Martin Heidegger*

Il pensiero di Heidegger ricorda alla riflessione che l'abbandono delle categorie con cui l'Occidente si è interrogato a proposito dell'essere non deve portare all'abbandono della questione dell'essere, ma alla sua riscoperta. Nella questione dell'essere Heidegger scopre uno spazio di trascendenza che va ben oltre la mera descrizione del fenomeno. Questa certezza guida il presente confronto con il pensiero filosofico. La fine della metafisica classica, la denuncia delle sua ambiguità, non portava con sé la rinuncia all'*utopia* del pensiero dell'essere: apriva piuttosto la possibilità di ripensare radicalmente il linguaggio di questa medesima utopia; inaugurava con questo una stagione inedita e gravida di promessa. Ciò segnala dunque al pensiero come l'approccio fenomenologico non pregiudichi affatto la possibilità di porsi ancora la domanda a proposito

---

<sup>100</sup> D'altra parte, come sottolinea Ricoeur, la fenomenologia è per buona parte la storia delle eresie husserliane. La struttura dell'opera del maestro implicava che non ci fosse ortodossia husserliana. (P. RICOEUR, *Sur la phénoménologie*, «Esprit», 21(1953) 821-839).

dell'essere: esso interroga il *fenomeno*, ma non rinuncia necessariamente ad interrogarlo riguardo all'essere; che l'interlocutore principale della filosofia debba essere il *fenomeno*, ovverosia l'esperienza umana, non pregiudica la possibilità di interrogare a proposito di ciò che supera il fenomeno stesso. In questo Heidegger stesso sancisce autorevolmente la possibilità di uscire dal *terreno del fenomeno* come vocazione originaria e propria della fenomenologia.

All'interno di tale percorso Heidegger stesso affronta la questione della vita religiosa<sup>101</sup>, ma anche del rapporto tra *teologia e filosofia*. Lo fa, in particolare, in una conferenza tenuta a Tubinga nel 1927<sup>102</sup>, in una fase del suo pensiero in cui la possibilità di pronunciare la parola *Dio* è ancora – temporaneamente – aperta. Nella conferenza, anzi, il punto di vista heideggeriano è, per una volta, quello dell'esperienza della fede che guarda alla filosofia. Il filosofo, cercando di superare la lettura *volgare* di tale rapporto, distingue i presupposti propri delle due scienze. Ora, contro ogni attesa, egli afferma che la teologia – a differenza della filosofia – è una *scienza positiva*. Essa – infatti – riconosce di avere un *positum* ben preciso. Tale *positum* è la *cristianità*, ovvero la *fede*<sup>103</sup>. Oggetto della teologia, per Heidegger, non è dunque *Dio*<sup>104</sup>, ma piuttosto la dinamica della fede, che è esperienza di una *rigenerazione*.

Già gli inizi della fede in Cristo annunciano l'esperienza del credere come esperienza dell'uomo totale, esperienza che ha a che fare con i sensi dell'uomo, con il suo abitare nel mondo, con la sua carne.

---

<sup>101</sup> M. HEIDEGGER, *Fenomenologia della vita religiosa*, Adelphi, Milano 2003.

<sup>102</sup> M. HEIDEGGER, *Fenomenologia e teologia*, La Nuova Italia, Venezia 1994, 5-32

<sup>103</sup> «Affermiamo che il dato (*positum*) per la teologia è la cristianità. E questa decide della forma possibile della teologia in quanto scienza positiva di essa. Sorge la domanda: che cosa significa però cristianità? Chiamiamo cristiana la fede. La sua essenza può essere definita formalmente così: la fede è un modo di esistenza dell'esserci umano che, secondo la sua propria testimonianza – che appartiene essenzialmente a questa forma di esistenza –, non è prodotto né dall'esserci né per sua iniziativa, ma da ciò che diventa visibile in e con questo modo di esistere, da ciò in cui si crede». *Ibidem*, p. 13.

<sup>104</sup> «Dio non è affatto oggetto della sua ricerca, così come per esempio gli animali sono a tema nella zoologia». *Ibidem*, p. 21.

Ciò che era fin da principio, ciò che noi abbiamo udito, ciò che noi abbiamo veduto con i nostri occhi, ciò che noi abbiamo contemplato e ciò che le nostre mani hanno toccato, ossia il Verbo della vita<sup>105</sup>

è l'oggetto proprio dell'annuncio e dunque dell'intelligenza cristiana. Allo stesso modo ancora l'evangelista Giovanni annuncia più volte ai destinatari del suo Vangelo che credere ha la forma di una *rinascita*, di una *generazione dallo Spirito*, che dunque le sue dimensioni non hanno a che fare con un'adesione intellettuale alla risposta sul Fondamento, ma con una radicale conversione dei protocolli del vivere che consegue al riconoscimento di Cristo come Verità. Heidegger sembra richiamarsi (persino letteralmente) a questa teologia giovannea. Il *kerygma* cristiano – non a caso – ben prima di costituire una dottrina, è già drammatica di relazioni, visione lucida del mondo, liturgia. Il racconto evangelico stesso, nella sua scrittura normativa, appare come la consegna della *scena originaria*<sup>106</sup> del Signore Gesù con i suoi e della trama di relazioni che egli liberamente intesse con i discepoli, con la folla, con i suoi oppositori. Proprio i testi più normativi per l'annuncio della fede si presentano come racconto di una *vita*, esso stesso inequivocabilmente *vivo*.

Il colloquio tra Gesù e Nicodemo, situato agli inizi del Quarto Evangelo, potrebbe essere considerato chiave ermeneutica del protocollo che la fede in Gesù Cristo assume: occorre *rinascere dall'alto*. Credere nel Figlio è atto della libertà che coinvolge l'uomo intero. Totale come una nascita. Neppure una delle facoltà dell'uomo può sottrarsi a tale rinascita:

se il tuo occhio destro ti è occasione di scandalo, cavalo e gettalo via da te: conviene che perisca uno dei tuoi membri, piuttosto che tutto il tuo corpo venga gettato nella Geenna<sup>107</sup>.

Per tutto questo la teologia che riflette sull'esperienza del credere riconosce nel moderno approccio fenomenologico all'esperienza umana non solo una via privilegiata attraverso cui l'*epoca* chiama a rendere

---

<sup>105</sup> 1Gv 1,1-4.

<sup>106</sup> L'idea di *scena originaria* giunge per la prima volta alla nostra attenzione in P. SEQUERI, *Il timore di Dio*, Vita e Pensiero, Milano 1993.

<sup>107</sup> Mt 5,29.

ragione della speranza, ma la possibilità di ritrovare la propria stessa identità.

La considerazione che Heidegger ha della teologia sembra precisamente consapevole di tutto questo e acutamente istruita a proposito della fede: il compito del pensiero teologico che l'esperienza di fede invoca per sé e con questo fonda, è una riflessione sull'esperienza di fede stessa: la fede stessa, infatti, fa parte del *positum* della Rivelazione.

La teologia viene invocata dalla fede per potersi comprendere, libera la fede stessa dal pericolo dell'irrazionalità e in questo essa «deve contribuire per la sua parte»<sup>108</sup> all'accadere della fede. La partecipazione della teologia all'accadere della fede non viene ulteriormente indagata e tuttavia ci pare un'osservazione di grande interesse: il pensiero teologico che pensa la fede ha un compito riguardo la fede stessa. A partire dalla sua *scientificità* Heidegger chiarisce questo compito come un

rendere più difficile la fede, mostrando, cioè, che la credenza non può essere acquistata da essa – dalla teologia in quanto scienza – ma unicamente e solo dal credere<sup>109</sup>.

La teologia, dunque, che trova il suo motivo nella richiesta esplicita che la fede fa di comprendere la propria dinamica, non può che rimandare la ragione alla fede stessa come *positum*, esperienza. Essa in nessun caso invoca la libertà della ragione per *dimostrare* la bontà dell'esperienza credente.

Solo avendo precisato questo si può comprendere l'interesse della teologia per la fenomenologia: in quanto *rigenerazione*, la fede non cancella ma compie tutto ciò che nell'uomo è pre-cristiano: l'esperienza che precede la rigenerazione operata dalla fede è superata, il che «non vuol dire eliminata, ma elevata a nuova creazione, in cui è mantenuta e inverata»<sup>110</sup>.

Il lessico giovanneo della *rinascita*, della «generazione secondo lo Spirito e non secondo la carne», il lessico paolino dell'«uomo nuovo» in

---

<sup>108</sup> M. HEIDEGGER, *Fenomenologia e teologia*, 16.

<sup>109</sup> M. HEIDEGGER, *Fenomenologia e teologia*, 18.

<sup>110</sup> M. HEIDEGGER, *Fenomenologia e teologia*, 26.

contrapposizione all'«uomo vecchio», il lessico sinottico del «pensare secondo Dio» e non «secondo il mondo»<sup>111</sup> sembrano risuonare nella riflessione di Heidegger. Ciò che contrappone l'esistenza del credente all'esistenza dell'uomo non assume la forma di una negazione dei protocolli del vivere, ma del loro compimento. Così come l'origine nella tradizione di Genesi, allo stesso modo il compimento non è un sovvertimento della libertà umana, ma il suo dispiegamento pieno, il suo riscatto. Essi sono saldamente consegnati alle mani del Figlio che è l'unico a possedere, ad essere egli stesso *l'Alfa e l'Omega*<sup>112</sup>.

Chiosando Lévinas stesso, ciò che è in gioco è un'«evasione»<sup>113</sup>, non un tradimento dell'uomo. In nessun caso e in nessun modo la testimonianza evangelica ci dà notizia del disfacimento dell'esperienza umana in favore di una presunta sublimazione delle sue dinamiche. Tutt'altro: la salvezza e il riscatto si svolgono precisamente attraverso un'esperienza umana: quella dell'uomo Cristo Gesù. La libertà che si consegna fiduciosa nella mani del Padre – che è stata talvolta definita *fede di Gesù* – e che, facendo questo, realizza l'esistenza salvata e *rende visibile la vita* non trasgredisce la dinamica stessa della libertà, non ne rovescia i protocolli; per questo una sua fenomenologia è possibile. È ciò che, con forza assoluta e rilevanza centrale, il principio dell'incarnazione presenta all'intelligenza cristiana, mostrando che ogni indagine a proposito della verità di Dio chiama in causa la libertà dell'uomo. *Apparuit humanitas*: l'adagio patristico – che traduce e tradisce il testo dell'Apostolo<sup>114</sup> – consegna alla

---

<sup>111</sup> Interessante riconoscere una prossimità lessicale tra Heidegger e il Vangelo proprio nel concetto di *pensiero*. Il *pensare secondo Dio* o *secondo il mondo*, nei Vangeli, indica una dimensione ben più ampia di quella della *conoscenza razionale*. Qui *pensare* sta per *vivere*, le dimensioni di questo *pensiero* travalicano la concezione moderna di *ratio*, questo *pensare* cui il Vangelo fa riferimento ha una evidente dimensione *etica* ben più e ben prima che *logica*.

<sup>112</sup> Ap 21,6.

<sup>113</sup> *Evasione* da una condizione di peccato, da un'esistenza segnata da una condizione di peccato è ben differente dal *tradimento* della drammatica stessa della libertà. L'esistenza *salvata*, che trova nel Figlio la sua forma originaria è l'esistenza così come l'uomo era destinato a viverla.

<sup>114</sup> La traduzione che la *Vulgata* propone di Tt 3,4 sostituisce ad *anthropofilia* il termine *humanitas*.

coscienza cristiana l'intuizione che il Figlio, rivelazione della verità di Dio, sia allo stesso tempo rivelazione della verità dell'uomo.

In questo senso l'approccio fenomenologico all'esistenza umana, l'analisi dell'intenzionalità dell'esperienza, l'invocazione di un pensiero che non rinunci ad abitare il dramma della libertà sono presupposti cui l'intelligenza teologica non può rinunciare per se stessa. Non si tratta semplicemente di censire i *preambula fidei*, ma di svolgere un'indagine a proposito della fede stessa, di che cosa significhi credere.

Henry introdurrà la sua filosofia del cristianesimo<sup>115</sup> con una domanda: *che cosa chiameremo 'cristianesimo'?* La domanda – come dovrebbe essere evidente – non riguarda esclusivamente la filosofia: la teologia stessa deve riconoscere di non sapere ancora cosa sia *fede*, di ricevere come compito dal Signore Gesù stesso la medesima domanda. Noi non sappiamo ancora cosa sia la fede, non lo sappiamo così come non sappiamo cosa sia la vita; è compito dell'intelligenza credente porsi costantemente la domanda, farlo di fronte all'esperienza umana che è saldamente radicata nell'epoca.

Proprio la *vita* – termine centrale per Henry, che egli senz'altro preferisce ad altri termini filosofici – è in gioco nella ricerca fenomenologica: la vita nel suo darsi, nel suo esercizio e nel suo dramma, nella sua capacità di destare la coscienza. Il principio a partire dal quale teologia e fenomenologia si incontrano sino a dire che *la teologia è possibile solo come fenomenologia* è – appunto – il contenuto della fede cristiana: «la vita si è resa visibile»<sup>116</sup>.

Ma porsi la domanda, ci insegnerà Lévinas medesimo, ma ci ha già istruito Heidegger, con il suo bisogno di ripensare da capo il senso del linguaggio, non può significare altro da *mettersi in gioco*, mettere in discussione radicalmente ciò che noi abbiamo fin qui chiamato fede, ciò

---

<sup>115</sup> M. HENRY, *Io sono la verità. Per una filosofia del cristianesimo*, Queriniana, Brescia 1997, 19-29.

<sup>116</sup> «Poiché la vita si è fatta visibile, noi l'abbiamo veduta e di ciò rendiamo testimonianza e vi annunziamo la vita eterna, che era presso il Padre e si è resa visibile a noi». 1Gv 1,2.

che abbiamo chiamato vita. Dobbiamo insomma riconoscere di essere ciechi proprio là dove credevamo di vedere meglio<sup>117</sup>. Proprio in questa messa in gioco di sé e in ogni pensiero che ne ricordi l'urgenza la coscienza cristiana riconosce la questione del Fondamento correttamente posta. La riconosce anche là dove l'interlocutore stesso non sapesse o negasse di porla, poiché solo la domanda a proposito del Fondamento è capace di strappare l'uomo dalla convinzione di vedere là dove egli è realmente cieco.

Per la fede cristiana, la questione del Fondamento è questione dell'umano, del dramma della sua libertà; anche per la coscienza cristiana – insomma – pronunciare la parola *Dio* significa installarsi nell'esperienza umana. E anche il pensiero teologico può patire – e certamente ha patito – della medesima *ubriacatura* che Lévinas denuncia riguardo il pensiero dell'essere; anch'esso intuisce che la liberazione dal suo *imborghesimento* è un'urgenza.

#### 5.2.2.2. *Teologia e fenomenologia: Michel Henry*

In un articolo pubblicato nel 1990 – lo stesso anno in cui Janicaud lancia la sua accusa alla fenomenologia francese – come contributo ad un volume dedicato alle *prove* di Anselmo<sup>118</sup>, Michel Henry<sup>119</sup> precisa il contesto delle sue riflessioni e della sua *filosofia del cristianesimo* confrontandosi con il *Prosloghion*<sup>120</sup>.

Il testo di Anselmo, noto alla filosofia per le sue prove ontologiche, è attraversato da una domanda, che Henry non manca di sottolineare:

---

<sup>117</sup> Cfr. Gv 9,39-41.

<sup>118</sup> M. HENRY, *Acheminement vers la question de Dieu*, 525.

<sup>119</sup> Su Michel Henry l'opera critica di riferimento è E. MARINI, *Vita, corpo e affettività nella fenomenologia di Michel Henry*, Cittadella, Assisi 2005. L'Autore ad un racconto dell'evoluzione del pensiero di Henry, fa seguire un'acuta sezione critica cui ci dichiariamo totalmente debitori.

<sup>120</sup> La nostra lettura del *Prosloghion*, oltre all'articolo di Michel Henry, prende le mosse dalle considerazioni svolte durante un corso tenuto in questa Facoltà dal prof. Pierangelo Sequeri nell'anno accademico 2002/2003 dal titolo: *Teologia fondamentale II. La nascita dell'individuo nel pensiero moderno: Anselmo d'Aosta e Otlone di Sant'Emmerana*.

Domine, si hic non es, ubi te quaeram absentem? Si autem ubique es, cur non video praesentem? Sed certe habitas «lucem inaccessibilem». Et ubi est lux inaccessibilis? Aut quomodo accedam ad lucem inaccessibilem?<sup>121</sup>

La domanda è ripresa ancora al termine della prova ontologica:

An invenisti, anima mea, quod quaerebas? (...) Nam si non invenisti deum tuum: quomodo est ille hoc quod invenisti, et quod illum tam certa veritate et vera certitudine intellexisti? Si vero invenisti: quid est, quod non sentis quod invenisti? Cur non te sentit, Domine Deus, anima mea, si invenit te?<sup>122</sup>

La domanda, come si vede, ha la complessità di una drammatica su cui la moderna critica dell'argomento ontologico anselmiano sembra essersi raramente soffermata. Persino il racconto della stesura dell'opera che Anselmo ci consegna sembra anzitutto teso a sottolineare tale drammatica: la questione è una di quelle che insistono come un *pensiero importuno* che agita il sonno. Insomma non si tratta del tentativo apologetico di dimostrare l'esistenza di Dio, ma nemmeno esclusivamente della domanda a proposito dei fondamenti razionali della coscienza credente. Piuttosto Anselmo si interroga su quella lotta all'interno della coscienza credente tra il *sentire* e il *sapere*. La questione dell'unità tra il *sentire* e l'*intelligenza* sembra essere il fulcro vivo e drammatico attorno a cui l'opera si dispiega. Accanto alla prova ontologica sta dunque – e forse sta primariamente – il tentativo di riformulare razionalmente quella dottrina dei *sensi spirituali*<sup>123</sup> che fa parte da sempre della riflessione sull'atto di fede.

In questo senso già Anselmo invoca per la teologia una *fenomenologia* (se possiamo con questo intendere l'analisi dell'esperienza umana); ogni volta che il credente riflette razionalmente su Dio non può fare a meno di coinvolgere la questione del *sentire* e la descrizione di ciò che avviene

---

<sup>121</sup> Signore, se non sei qui e sei assente, dove ti cercherò? Se invece sei dovunque, perché non ti vedo presente? Ma tu abiti certamente una «luce inaccessibile». E dov'è la luce inaccessibile? E in quale modo mi accosterò alla luce inaccessibile?. *Prosloghion*, in SANT'ANSELMO, *Monologio e proslogio*, RCS Libri, Milano 2002, 308-309.

<sup>122</sup> «Hai forse trovato, anima mia, ciò che cercavi? (...) Se infatti non hai trovato il tuo Dio, in che modo egli è ciò che hai trovato e che hai compreso con una verità così certa e con una certezza così vera? Se invece lo hai trovato, come accade che tu non senta ciò che hai trovato? Perché la mia anima non ti sente, Signore Dio, se ti ha trovato?». IDEM, *Monologio e proslogio*, 336-337.

<sup>123</sup> IDEM, *Monologio e proslogio*, 354-355.

nella coscienza là dove essa incontra Dio. La questione urgente e bruciante per la coscienza è precisamente quella del *modo* dell'accesso a Dio attraverso il sentire e attraverso il comprendere: il percorso che Henry suggerirà a partire dalla questione di Anselmo, non sarà affatto in contrasto con ciò che già il *Prosloghion* conosce, ma si situa proprio in questa tensione. Infatti, per Henry

ce n'est jamais ce qui se montre, se donne ou se manifeste, mais seulement le *comment* de la donatione qui constitue le thème propre de la phénoménologie et ainsi de la théologie elle-même<sup>124</sup>

la questione del *come*, della modalità di ciò che si manifesta, della dinamica stessa di manifestazione è ciò che la fenomenologia indaga. Una volta di più si ribadisce come oggetto della teologia non sia Dio bensì la vicenda stessa della fede: il suo manifestarsi all'uomo e ciò che accade nella coscienza, tra il sentire e il comprendere. Precisamente in questo senso la teologia non si dà se non come fenomenologia.

La proposta di Henry, dunque, prende le mosse da ciò che unisce l'anima e Dio: l'essenza dell'anima prima è anche l'essenza di Dio:

Il existe ainsi une essence de la vie qui est Dieu et qui, pour autant que je suis un vivant, est aussi la mienne. L'union de l'âme et de Dieu repose sur le fait que l'essence de la première, en tant que celle de la vie, est aussi l'essence de Dieu<sup>125</sup>.

Tale essenza è ciò che Henry, assumendo il lessico di Meister Eckhart, chiama la *Vita*. La *Vita* è ciò che non può essere provato nel mondo e nel tempo – questo, per Henry, la distanza tra le prove ontologiche, che lasciano alla coscienza solamente un concatenamento di proposizioni che nulla hanno a che fare con Dio, e l'esperienza di *sentire Dio*. Tale distanza è segno più in generale tra la distanza che separa il pensiero razionale e la possibilità della coscienza di *sapere* a proposito di sé e del fondamento. Tale dimensione che è la vita si prova fuori dal mondo, indipendentemente da un tempo, essa si sente e si prova senza mai essere vista; tornando al paradosso di Anselmo, essa si dà come un sentire, come

---

<sup>124</sup> M. HENRY, *Acheminement vers la question de Dieu*, 525.

<sup>125</sup> M. HENRY, *Acheminement vers la question de Dieu*, 526.

un sentimento: «une frayeur, une angoisse, un sentiment quelconque»<sup>126</sup>. La forma del darsi della vita è un'affettività trascendentale che non è un contenuto di esperienza, ma il *come* originale della manifestazione, la materialità fenomenologica della sua fenomenalità pura<sup>127</sup>.

Per il credente la fenomenologia non è una dottrina filosofica, né una scuola, né un metodo, ma l'esigenza di sempre del credere, come una dottrina dei sensi spirituali che costituirebbe l'unico accesso possibile all'idea di Dio.

Infatti:

toute philosophie qui méconnaît le Comment et la matérialité phénoménologique propre de cette Archi-Révélation, soit à peu près toute la philosophie occidentale, est condamnée à l'athéisme ou, dans le meilleur des cas, à spéculer indéfiniment sur l'idée de Dieu dont elle ne comprend ce pendant ni la provenance, ni la véritable nature, ni la simple possibilité<sup>128</sup>.

Il rapporto che Henry disegna tra la teologia e la fenomenologia, come si vede, è differente dal progetto heideggeriano: la teologia deve essere fenomenologica non solo per poter condurre una corretta analisi della coscienza credente, ma per comprendere fino in fondo la Rivelazione. Il movimento è così invertito: non si tratta di dedurre Gesù a partire dalle categorie antropologiche, ma piuttosto di comprendere l'uomo a partire dall'incarnazione. In questo senso la verità del cristianesimo si pone in radicale alternativa alla verità del mondo: il Figlio, Primo Vivente, Archi-Figlio è l'unico punto di vista sensato sull'uomo e sarebbe un controsenso elaborare la comprensione dell'oggetto che è Cristo a partire da un a-priori ad esso esterno (la condizione umana).

Tale ribaltamento colloca la fenomenologia in una posizione inedita: l'auto comprensione del cristianesimo è di carattere fenomenologico e, tuttavia, la coincidenza postulata tra l'essenza dell'uomo e l'essenza di Dio consegna alla fenomenologia una forma assolutamente inedita, non più legata alla storicità dell'esperienza ma alla certezza di quest'unica

---

<sup>126</sup> M. HENRY, *Acheminement vers la question de Dieu*, 528.

<sup>127</sup> M. HENRY, *Acheminement vers la question de Dieu*, 528.

<sup>128</sup> M. HENRY, *Acheminement vers la question de Dieu*, 530.

essenza. Muoversi nella fenomenologia non potrà significare, come per Heidegger, confrontare l'esperienza credente con un a-priori antropologico (facendo della fede un'esperienza di *rigenerazione*), né con un a-priori ontologico (facendo della teologia una scienza *positiva*). La manifestazione di Dio non dipende da alcuna fase *pre-cristiana* come per Heidegger e la teologia non soggiace ad una ontologia estranea. Scrive Sergio Ubbiali, nella prefazione al lavoro di Emmanuele Marini:

Henry rimarca in misura tutta individuale il principio immanente al fenomeno. La centratura sull'immanenza istituisce l'elettiva specificità rispetto alla fenomenologia classica, stabilisce con lampante autorevolezza la novità rispetto a Husserl, Heidegger, ma insieme con loro pure a Max Scheler, Maurice Merleau-Ponty come anche, scorrendo gli episodi più recenti, Emmanuel Lévinas e Paul Ricoeur. Attraverso le rispettive elaborazioni costoro si concentrano sull'identico programma, rispondono alla medesima costante interrogazione ovvero la domanda su cos'è la manifestazione.<sup>129</sup>

Lungi dunque dal doversi concepire il Cristo, fosse pure per una parte del suo essere, muovendo dalla manifestazione, è la manifestazione stessa a dover essere concepita a partire dal Cristo né può esserlo che in questo modo.<sup>130</sup>

Il rifiuto da parte di Henry di qualunque a-priori esterno, compreso quello dell'esperienza<sup>131</sup>, è il nodo più sorprendente del suo pensiero ed è, allo stesso tempo, ciò che maggiormente cambia l'identità stessa della fenomenologia. Ma tale rovesciamento della fenomenologia è questione delicata che, nella coraggiosa opera di Henry, risulta tuttavia ancora prematura. Proviamo a interrogarci sui motivi.

---

<sup>129</sup> S. UBBIALI, *Quale soggetto, quale trascendenza: la fenomenologia in Michel Henry*, in E. MARINI, *Vita, corpo e affettività*, 9.

<sup>130</sup> M. HENRY, *Io sono la verità*, Queriniana, Brescia 1997, 126.

<sup>131</sup> «L'essenza, infatti, così dell'uomo come ciò che Henry chiama il "fondamento", è in sé storica e acosmica, se per "cosmo" intendiamo l'insieme delle cose e degli atti nei quali un io vi si rapporta essendo nel mondo. Henry oscilla tra l'affermazione dell'assoluta singolarità dell'io corporeo e l'affermazione dell'irrelevanza di ciò che questo corpo singolare è ai fini della determinazione dell'essenza di questo stesso io». E. MARINI, *Vita, corpo e affettività*, 209-210.

### 5.2.2.3. *Significato di un a-priori antropologico*

A proposito del rifiuto dell'a-priori antropologico:

Dire che il corpo, e dunque la storia dell'io, non è irrilevante in rapporto alla determinazione della sua essenza significa che non si dà a priori un'essenza dell'uomo stabilita a prescindere da ciò che è la sua storia<sup>132</sup>

La fenomenologia afferma, in realtà, proprio l'impossibilità di stabilire l'uomo a prescindere dalla sua storia. In questo senso Henry «pur avanzando la pretesa di essere una fenomenologia della vita [...] fin dai primi passi supera il legame con la fatticità»<sup>133</sup>. Tale superamento non segnala solo una fenomenologia che tradisce se stessa; è anche ciò che la teologia dovrebbe evitare per rimanere fedele al suo fondamento. Per la cristologia rifiutare il legame con la storia di Gesù significa inevitabilmente incappare in una forma eterodossa: non a caso Xavier Tilliette attribuisce all'opera di Henry il sospetto di *criptodocetismo*<sup>134</sup>.

Non si può propriamente imputare ad Henry la negazione delle due nature di Cristo; il suo pensiero, piuttosto

intende liberare (...) l'intelligibilità propria della verità cristiana (...). Lontano da ogni docetismo la tesi di M. Henry mi sembra piuttosto riprendere il programma del vecchio Dionigi lo Pseudo-Aeropagita: "bisogna intendere divinamente le cose divine"<sup>135</sup>.

Tuttavia ci sembra permanere un'intonazione che possiamo almeno provvisoriamente chiamare *criptodocetista* nel metodo del suo argomentare. Se è vero, infatti, che il tentativo di Henry va nella direzione di un *pensiero mistico*<sup>136</sup> che risponde ad un'originaria istanza fenomenologica, se è altrettanto vero che esso rifugge la tentazione di dedurre la Rivelazione dalle mancanze dell'uomo per affermare con forza il principio della creazione dell'uomo in Cristo, tuttavia il metodo con cui la Rivelazione stessa si dà all'uomo chiama in causa precisamente un a-priori antropologico. Il Figlio si dà a vedere in una storia e la coscienza

---

<sup>132</sup> E. MARINI, *Vita, corpo e affettività*, 210.

<sup>133</sup> E. MARINI, *Vita, corpo e affettività*, 208-209.

<sup>134</sup> X. TILLIETTE, *Le Christ du philosophe*, «Communio», 1996, XXI, 94-99.

<sup>135</sup> P. CAPELLE, *Phénoménologie et vérité chrétienne, Réponse à Michel Henry*, «Transversalités», (1997) 50-51.

<sup>136</sup> G. DE SIMONE, *La rivelazione della vita. Cristianesimo e filosofia in Michel Henry*, Edizioni il Pozzo di Giacobbe, Trapani 2007, 89.

credente custodisce lo stupore di questa irruzione. Giovanni stesso – l’evangelista che maggiormente risuona nell’opera di Henry – apre il suo Vangelo all’insegna di uno stupore:

E il Verbo si fece carne e venne ad abitare in mezzo a noi; e noi vedemmo la sua gloria, gloria come di unigenito dal Padre, pieno di grazia e di verità<sup>137</sup>.

Lo stupore di Giovanni – che può proclamare di conoscere niente meno che l’*archè*, il Fondamento – ha le sue radici precisamente in quell’a-priori antropologico che è l’uomo *pre-cristiano*, l’uomo che da sempre si interroga a proposito dell’*archè*, l’uomo che indaga il Fondamento. Questo uomo è interlocutore dell’uomo Gesù Cristo, ma questo uomo ha anche radicalmente smarrito la sua somiglianza con Dio, segnato dal peccato. La dottrina biblica e cristiana del *peccato originale* è precisamente tesa a risolvere la questione dell’a-priori antropologico: l’uomo *pre-cristiano* è in realtà l’uomo *post-lapsario*; egli dunque non è l’*origine*, non è un a-priori *assoluto*. C’è un’origine, un tempo *prima* del peccato, spazio originario di lieta intimità con Dio, spazio di vita divina concessa all’uomo e alla donna che discorrevano con Dio *alla brezza del giorno*<sup>138</sup>; questo lieto conversare è l’*originario* dell’uomo, l’a-priori *assoluto*. Tale a-priori, esattamente come il compimento (*Alfa e Omega*) non è tuttavia attingibile per opera della libertà. Solo Dio custodisce il principio e la fine<sup>139</sup>: il Fondamento e il Compimento e il Figlio ne custodisce la *Via*.

La profondità cui arriva la logica del peccato ci impedisce di tornare a monte del peccato stesso, se non passando attraverso il Figlio che – definendosi, come sottolinea fortemente Henry, *Vita* – si proclama allo stesso tempo *Via*. E se pure si è parlato dell’escatologia cristiana come di un’escatologia *realizzata*, se è vero che *il Regno è qui*, dobbiamo riconoscere che essa si realizza come una soglia aperta e non – tuttavia –

---

<sup>137</sup> Gv 1,14.

<sup>138</sup> Gen 3,8.

<sup>139</sup> Cfr. ancora Ap 21,6.

oltrepassata. Così, almeno, le immagini ricorrenti dell'Apocalisse di Giovanni sembrano suggerire<sup>140</sup>.

La vita *pre-cristiana*, non è dunque un a-priori *assoluto* da cui dedurre la Rivelazione, ma la condizione dell'uomo liberamente eletto da Dio ad interlocutore.

Ora, questa tensione tra una porta aperta e una soglia non oltrepassata, tra l'uomo vecchio e l'uomo nuovo, tra il pensiero del mondo e il pensiero di Dio sta al cuore dell'esperienza cristiana; sta come drammatica irrisolta, la cui soluzione è propriamente nella mani di Dio che custodisce l'*Alfa* e l'*Omega*, ma di cui *non sappiamo il tempo*. Non a caso il Vangelo non parla di una *verità* del mondo o di Dio, ma di un *pensiero* del mondo o di Dio. Vale la pena rileggere un passaggio del Vangelo di Matteo: in esso la drammatica distanza tra questi due pensieri è posta propriamente all'interno della dinamica dell'atto di fede, della professione della fede.

Essendo giunto Gesù nella regione di Cesarèa di Filippo, chiese ai suoi discepoli: «La gente chi dice che sia il Figlio dell'uomo?». Risposero: «Alcuni Giovanni il Battista, altri Elia, altri Geremia o qualcuno dei profeti». Disse loro: «Voi chi dite che io sia?». Rispose Simon Pietro: «Tu sei il Cristo, il Figlio del Dio vivente». E Gesù: «Beato te, Simone figlio di Giona, perché né la carne né il sangue te l'hanno rivelato, ma il Padre mio che sta nei cieli. E io ti dico: Tu sei Pietro e su questa pietra edificherò la mia chiesa e le porte degli inferi non prevarranno contro di essa. A te darò le chiavi del regno dei cieli, e tutto ciò che legherai sulla terra sarà legato nei cieli, e tutto ciò che scioglierai sulla terra sarà sciolto nei cieli». Allora ordinò ai discepoli di non dire ad alcuno che egli era il Cristo. Da allora Gesù cominciò a dire apertamente ai suoi discepoli che doveva andare a Gerusalemme e soffrire molto da parte degli anziani, dei sommi sacerdoti e degli scribi, e venire ucciso e risuscitare il terzo giorno. Ma Pietro lo trasse in disparte e cominciò a protestare dicendo: «Dio te ne scampi, Signore; questo non ti accadrà mai». Ma egli, voltandosi, disse a Pietro: «Lungi da me, satana! Tu mi sei di scandalo, perché non pensi secondo Dio, ma secondo gli uomini!»<sup>141</sup>

Se in più modi il Signore Gesù ammonisce i Suoi dal *guardarsi* costantemente da questo *pensiero*, qui proprio uno dei Suoi, pur capace di ascoltare ciò che Dio gli ha rivelato a proposito del Figlio, viene

---

<sup>140</sup> Ritorna più volte l'immagine apocalittica di una porta aperta: «Conosco le tue opere. Ho aperto davanti a te una porta che nessuno può chiudere. Per quanto tu abbia poca forza, pure hai osservato la mia parola e non hai rinnegato il mio nome» (Ap 3,8); «Dopo ciò ebbi una visione: una porta era aperta nel cielo. La voce che prima avevo udito parlarmi come una tromba diceva: Sali quassù, ti mostrerò le cose che devono accadere in seguito» (Ap 4,2).

<sup>141</sup> La pericope cui facciamo riferimento è Mt 16,13-23

immediatamente colto nella flagrante tentazione di giudicare *secondo gli uomini*. Il rapporto tra l'uomo vecchio e la *rinascita* che è la fede, rimane dunque un rapporto rigorosamente irrisolto, che sarà sciolto solo nel compimento escatologico già presente e tuttavia non afferrabile. Per questo motivo, ci pare, i legami tra l'uomo nuovo e l'uomo vecchio passano ancora saldamente all'interno della coscienza. Henry dimostra in questo senso di non essere in grado di integrare nella sua visione la drammatica realtà del peccato e la profondità del mutamento antropologico che esso provoca. Il Cristo di Henry è «il Cristo in maestà, ieratico dei mosaici di Ravenna», la sua «traccia storica è fragile e spogliata della sua importanza»<sup>142</sup>.

È precisamente – a nostro avviso – ciò che segnala Anselmo nei passi già citato di *Proslogion*. Il fatto che l'uomo sappia Dio presente e tuttavia allo stesso tempo non riesca a sentirlo non è proprio l'affioramento di questi legami irrisolti tra l'uomo vecchio e l'uomo nuovo, tra l'antropologia cristiana e l'uomo *pre-cristiano*?<sup>143</sup>

Né ci sembra che la linea di demarcazione coincida con quella tra l'interiorità e l'esteriorità e che l'unica forma buona di accesso alla verità di Dio sia interiore. Vi è un uomo cristiano interiore e un uomo esteriore, la logica del mondo e quella di Dio si contendono l'interiorità quanto l'esteriorità dell'uomo. Il grano e la zizzania, come nella parabola evangelica, crescono all'interno del medesimo campo dell'umano fino all'ultimo giorno e l'ultimo giorno, l'escatologico, è drasticamente sottratto. La teologia non può fare a meno di sottoporre all'indagine fenomenologica la questione del *sentire*, ma facendo questo, occorrerà anche rendere ragione di quella rigenerazione – rinascita – che caratterizza l'uomo nell'esperienza della fede e della drammatica tensione che si istituisce, nell'umano, tra il pensiero di Dio e il pensiero del

---

<sup>142</sup> X. TILLIETTE, *Le Christ du philosophe*, 97.

<sup>143</sup> Una volta ancora: la prova ontologica non è invocata per dimostrare l'esistenza di Dio: «Non tento, Signore, di penetrare la tua altezza, perché in nessun modo paragono ad essa il mio intelletto, ma desidero comprendere in qualche modo la tua verità, che il mio cuore crede e ama». SANT'ANSELMO, *Proslogion*, 314-315.

mondo. In questo senso la fenomenologia non è un'indagine attorno ai *preambula fidei*, ma piuttosto all'identità stessa dell'atto di fede che attende ospitalità all'interno delle esperienze umane. Il punto di vista della teologia è così quello che indaga i protocolli dell'esperienza della fede all'interno dell'umanità del soggetto chiedendo credito alla filosofia per l'atto di fede. In questa direzione, ci pare, si muoverà proprio l'analisi fenomenologica di Jean-Yves Lacoste: l'Autore sarà in grado di illustrare con singolare chiarezza quale forma dell'umano si realizza nell'atto *liturgico* inteso come atto di fede.

In questo senso la nostra domanda a proposito della relazione tra la teologia e la fenomenologia ha trovato un limite estremo che non intendiamo raggiungere nel pensiero di Michel Henry che si caratterizza effettivamente come *tournant theologique* della fenomenologia.

L'approccio fenomenologico della teologia non può che prodursi come fenomenologia della vita, delle sue forme pratiche. Allo stesso tempo la fenomenologia significa per noi segnalare l'imprescindibile discorso a proposito della *libertà* dell'uomo e delle forme con cui essa si pone. L'a-priori antropologico è anzitutto l'a-priori della libertà. Scrive ancora Marini nella sua ripresa critica di Henry:

Riteniamo che il fondamento di questo potere di trascendenza sia la differenza posta in essere dalla libertà dell'io in quanto autodeterminazione e inizio assoluto, capace di trascendere la stessa passività in cui l'io è inesorabilmente posto. L'io è comunque assoluto e singolare, ma il fondamento di questa sua singolarità sta nella sua autodeterminazione, per cui è l'io e soltanto lui a decidere ultimamente di sé<sup>144</sup>.

#### 5.2.2.4. *Significato di un a-priori fenomenologico*

Henry chiede alla teologia un metodo strettamente fenomenologico sulla base del rifiuto di qualunque *a-priori ontologico*. Anche questa indicazione vorremmo raccogliere dalla sua opera di singolare acume. Il rifiuto radicale di confondere la questione di Dio con la questione dell'Essere è condiviso dalla teologia contemporanea e viene pronunciato

---

<sup>144</sup> E. MARINI, *Vita, corpo e affettività*, 217.

sulla base della categoria della *Vita*: *La vita non è né un essente, né un essere, né l'Essere, ma un processo*<sup>145</sup>.

In quanto tale essa sfugge immediatamente alle categorie dell'indagine ontologica che deve perciò essere riconosciuta come non pertinente.

Da questo punto di vista ci pare che l'indicazione di Henry sia pienamente condivisibile. Come già abbiamo segnalato, filosofia e teologia possono incontrarsi precisamente a partire dall'esigenza del superamento della prospettiva *ontoteologica* che ne accumuna i fallimenti.

Preme tuttavia sottolineare una volta ancora che la teologia non può rimanere insensibile alla ricerca filosofica per il solo fatto di non condividere la domanda a proposito dell'*essere*. In secondo luogo essa – pur invocando un approfondimento ed un ampliamento della concezione di *ratio* che l'epoca mette in opera – non può per questo seguire una via irrazionale. L'opera di Dio nel mondo, pur nella sua assoluta differenza e nella sua assoluta libertà, non può apparire semplicemente arbitraria, non è un gioco senza regole. Essa piuttosto fonda la ragione stessa e ad essa si consegna. Anselmo riconosce questa dinamica attraverso l'immagine della *luce inaccessibile*. Leggiamo ancora un passo del *Proslogion*:

Vere, domine, haec est lux inaccessibilis, in qua habitas. Vere enim non est aliud quod hac penetret, ut ibi te pervideat. Vere ideo hac non video, quia nimia mihi est; et tamen quid quid video, per illam video, sicut infirmus oculus quod videt per lucem solis videt, quam in piso sole equità aspicere. Non potest intellectus meus ad illam. Nimis fulget, non capit illam, nec suffert oculus animae meae diu intendere in illam. Reverberatur fulgore, vincitur amplitudine, obruitur immensitate, confunditur capacitate<sup>146</sup>.

L'immagine di Anselmo della *luce inaccessibile* nasconde una consapevolezza: il Dio che si rivela è allo stesso tempo il Dio che crea le

---

<sup>145</sup> M. HENRY, *Archi-christologie*, in «Communio», 1997, 22, 120.

<sup>146</sup> «Veramente, Signore, questa è la luce inaccessibile, nella quale tu abiti. Veramente, infatti, non vi è realtà che possa penetrare questa luce per vederti pienamente in essa. Per questo veramente io non vedo, perché è troppo forte per me; e tuttavia tutto ciò che vedo io lo vedo per quella luce, come il debole occhio vede per quella luce del sole, che non può guardare nel sole stesso. Il mio intelletto non può arrivare ad essa. Risplende troppo il mio intelletto, non la raggiunge, né l'occhio della mia anima sopporta di fissarla a lungo; è abbagliato dal fulgore, vinto dalla grandezza, sommerso dall'immensità, confuso dall'estensione». SANT'ANSELMO, *Proslogion*, 340-341.

condizioni di una visione, colui che con la sua potenza abbaglia lo sguardo è anche il garante della possibilità stessa di tale sguardo e dunque non può contraddirne la *ratio*, né ignorarne i protocolli. Dio che sceglie di comunicarsi all'uomo non può allo stesso tempo sovvertire l'ordine del comunicare stesso e persino il suo celarsi è a favore della sua intelligibilità, protegge la visione dall'accecamiento e dalla follia. Se è vero, dunque – come sostiene Henry – che la *Vita* è un processo, esso – per libera scelta di Dio – non si sottrae ad una lettura razionale e non cessa di rendere ragione dalla libertà stessa che si interroga. Pena l'impossibilità di comunicarsi.

La critica di Henry alla fenomenologia tradizionale va senz'altro accolta quando afferma che il luogo della verità non è l'oggettivazione ma l'unità primordiale di coscienza e affetti, che include in sé come momento costitutivo l'io, la sua corporeità e la sua *Lebenswelt*. Tuttavia va rivendicato un posto per il pensiero filosofico, il cui approccio tipicamente concettuale né sostituisce, né inverte ciò che è originariamente dato all'io corporeo, ma lo rende disponibile ad un vasto orizzonte critico di comunicabilità in cui altre singolarità possano entrare a co-determinare [...] la verità stessa di ciò che non più solipsisticamente né dispoticamente appartiene alla singolarità dell'io<sup>147</sup>.

Il teologo nei confronti della filosofia contemporanea può certamente invocare l'abbandono delle categorie ontologiche – delle quali per altro la teologia stessa si è nutrita per secoli –, ma non può dimenticare i legami secolari che le implicano entrambe nell'unico discorso a proposito della verità e del fondamento; egli si dovrà assumere il compito di richiamare la filosofia a riformulare i suoi presupposti, non sottrarsi a cercare insieme ad essa un modo per abitare il mondo.

La categoria di essere, fino al più recente rifiuto dell'ontoteologia, aveva il compito di custodire il nesso tra la domanda dell'uomo e la verità che si manifesta; il suo superamento impone alla teologia di ripensare questo nesso. Precisamente nella fenomenologia – in quanto studio della domanda stessa – questo pare oggi possibile. In questo senso la caduta di ogni a-priori ontologico chiede di assumere responsabilmente un altro a-priori, quello della fenomenologia in quanto analisi del modo con cui la

---

<sup>147</sup> E. MARINI, *Vita, corpo e affettività*, 221-222.

domanda stessa si pone all'uomo e dunque analisi della *ratio* stessa che soggiace alla domanda. Senza la capacità di rendere ragione di questo nesso, la teologia si espone al rischio dell'irrazionalità, ma soprattutto ad una incomunicabilità. La libertà del Dio che si rivela nella dinamica della *vita* deve essere annunciata come una libertà non capricciosa. Dio si compromette con il mondo nella forma di un *logos*, di una Parola che supera le parole degli uomini ma allo stesso tempo non si sottrae al dialogo stesso ed alla sua *ratio*. Se è vero che «i miei pensieri non sono i vostri pensieri»<sup>148</sup>, i pensieri di Dio *sovrastano* i pensieri degli uomini, non li negano; non vi si contrappongono ma li comprendono, poiché Dio stesso crea le condizioni della sua accessibilità e ad esse si vincola. Il Dio di Gesù Cristo è il Dio fedele alle sue promesse, il compimento cristologico è una verità inclusiva, non dispoticamente arbitraria.

Questo la fede cristiana lo sa, fin dai tempi in cui si è posta la questione del rapporto con l'Antico Testamento. Già nel suo inizio la fede cristiana si pensa nella forma di una verità inclusiva, capace di porsi nella forma del compimento e nella fedeltà alle promesse. Il superamento delle antiche promesse, l'incomparabile novità del sacrificio di Cristo, imparagonabile agli altri sacrifici in quanto sacrificio definitivo e compiuto, non sovverte la *ratio* delle promesse antiche, ma inaugura una nuova epoca. Allo stesso tempo la *ratio* cristiana ha saputo di volta in volta rendere ragione di sé come di una Verità non dispotica, capace di un'«ospitalità delle intelligenze»<sup>149</sup>.

La questione è posta insistentemente nell'opera di Lévinas stesso, che porta coraggiosamente su di sé i segni di questo tentativo di rifondare le categorie della domanda a proposito di Dio così come essa sorge nell'esperienza umana – dunque evitando caparbiamente di porre qualunque a-priori ontologico – senza con questo rinunciare alla sua razionalità e – dunque – ad un linguaggio rigorosamente fedele alla

---

<sup>148</sup> Is 55,8-9

<sup>149</sup> Così viene definito il pensiero di Lévinas nel testo di F. POCHÉ, *Lévinas chemin ou obstacle pour la théologie chrétienne*, Du Cerf, Paris 2005, 19-25.

domanda stessa. È un'opera di responsabilità, quella di Lévinas, che – pur segnalando i limiti della ragione moderna – non rinuncia ad inserirsi nel suo ‘grande discorso’ e che ricorda alla teologia la medesima responsabilità.

In conclusione, la teologia scopre nell'approccio fenomenologico una nuova forma di a-priori per muovere con piede sicuro il suo confronto con la filosofia e per muoverlo non semplicemente nella forma di un'apologetica estrinseca all'intelligenza della fede, quanto piuttosto all'interno della fede stessa come spazio in cui riconoscere la Verità cristiana nella forma del compimento.

A partire dalla dottrina del peccato originale tale compimento appare però del tutto conforme a ciò che l'uomo era destinato ad essere prima del peccato: proprio per questo motivo tale a-priori non nega l'a-priori assoluto che è cristologico.

L'ancoramento all'esperienza umana e alla *ratio* della domanda filosofica appaiono dunque come caratteristiche essenziali al dirsi della fede e per questo motivo possiamo considerare il lavoro qui svolto come all'interno della teologia stessa.

Tuttavia Henry ha rivolto un appello che la teologia non può non riconoscere come proprio. Scrive ancora Ubbiali:

(...) il reale rivendica come la vita sia quanto illumina poiché essa è in se stessa luce. L'esteriorità non sostituisce l'interiorità, neppure si aggiunge all'interiorità. L'immanenza lega a se stessa l'esteriorità, configurandone il senso in qualsiasi maniera specifico. In quest'orizzonte Henry riporta alla trascendenza divina, la guadagna in modo immanente respingendo ogni riduzione esterna all'immanenza. In ciò sta la lezione sulla quale egli attira la teologia invitandola alla verifica attorno alla visione sul soggetto, oltre dunque i dualismi tradizionali, le specificazioni usuali con la modernità, quali finito-infinito, attività-passività, affettività-ragione. Per sé a tale compito rimanda il determinante riferimento in teologia all'evento cristico, l'assoluta manifestazione divina nella storia umana. L'evento cristico misura i discorsi teologici in vigore ma pure la nuova fenomenologia alla quale Henry mira<sup>150</sup>.

---

<sup>150</sup> S. UBBIALI, *Quale soggetto, quale trascendenza: la fenomenologia in Michel Henry*, in E. MARINI, *Vita, corpo e affettività*, 11.

La nostra critica ad Henry non è rivolta in alcun modo all'istanza che «guadagna in modo immanente» la trascendenza, né all'immagine di una vita che illumina «in quanto è in se stessa luce». Al contrario, l'interesse nei confronti delle forme pratiche dell'agire umano e in particolare il lavoro fin qui svolto attorno all'*esistere come abitare* si pongono proprio all'interno di questo nuovo sguardo sulla trascendenza e sulla fenomenologia.

L'interesse della teologia per la fenomenologia significa per noi invocare l'attenzione critica propriamente a quella luce che è la vita, l'esistenza dell'uomo. D'altra parte questa luce, fin dagli esordi husserliani della fenomenologia, ha sembrato coinvolgere l'esperienza credente. In un curioso testo su Edith Stein, Cristiana Dobner – ricordando tensioni spesso dimenticate dalla critica filosofica classica – testimonia come da subito lo sviluppo della fenomenologia abbia chiamato in causa la questione della fede:

Nel circolo fenomenologico venne anche preparato il terreno fertile per la conoscenza delle trascendenze e delle rivelazioni, del divino e di Dio stesso, per estreme decisioni religiose, per ritorni e conversioni. Da gran tempo non tutti ma molti fenomenologi si erano convertiti al cattolicesimo. Alcuni guadagnarono nel grembo degli Evangelici un luogo nuovo, profondo, e giunsero a un autentico ritorno. Altri rimasero ebrei, praticanti o per nulla praticanti. Tutti però vennero scossi in qualche modo dall'esistenza di un mondo al di là, la cui esistenza – come l'esistenza di molte altre cose – si rendeva improvvisamente percettibile<sup>151</sup>.

Quella luce che è la vita, tuttavia, si trova inestricabilmente vincolata alle tenebre dell'esperienza umana e una fenomenologia corretta non può che abitare *al di qua* dell'escatologico. In questo senso la verifica a proposito della pertinenza della fenomenologia con l'esperienza della fede sarà ripresa nelle nostre conclusioni, là dove, in particolare attraverso l'opera di Lacoste, saremo in grado di rendere ragione della distanza tra l'esperienza di fede e l'*escaton* cristiano.

---

<sup>151</sup> C. DOBNER, *Se afferro la mano che mi sfiora... Edith Stein: il linguaggio di Dio nel cuore della persona*, Marietti, Genova 2011, 57.

## CAPITOLO VI

### LEGGENDO LEVINAS

#### 6.1. La dimora in Totalità e Infinito

##### 6.1.1. Parzialità e potenzialità della scelta del testo

Torniamo, dopo questa lunga riflessione che ha cercato di disegnare il rapporto tra la teologia e la filosofia motivando al contempo la nostra scelta di *Totalità e infinito* come principale oggetto della nostra attenzione, al modo con cui la questione dell'abitare si installa all'interno del testo.

Non possiamo procedere con Lévinas al modo in cui ci siamo mossi con Heidegger. Se il filosofo tedesco ci ha offerto le sue riflessioni a proposito dell'abitare nello spazio di alcune e precise opere – lasciando a noi il compito di spaziare altrove e di trovare altrove le tracce di un percorso preciso e puntuale – Lévinas si sottrae ad una facile sintesi e non si è trovato ad affrontare il tema dell'abitare in opere specifiche. Il procedere del suo argomentare – come *per cerchi concentrici* – ritorna spesso sui temi, li affronta talvolta solo in modo tangenziale, mostrando tuttavia anche in questi casi l'intenzione di *non mollare la presa* del pensiero. La scelta che facciamo è perciò dichiaratamente parziale: ci accosteremo al suo testo più fenomenologico, *Totalità e infinito*, nel quale sono tuttavia annunciati tutti i grandi temi che accompagneranno la sua opera.

Quando il filosofo si allontanerà da questa primitiva scelta per muoversi nella direzione di un costante lavoro del linguaggio, nel tentativo di *dire altrimenti*, il tema della Dimora si andrà via via smarrendo.

Poiché stiamo considerando un passaggio di un'opera più ampia e così fondamentale come *Totalità e infinito*, cerchiamo di ricostruire il contesto in cui il tema della dimora affiora. In particolare dobbiamo riconoscere

l'impossibilità di raccogliere l'opera levinassiana in parti e momenti isolati: essa è un unico corpo vivente che ha costantemente a che fare con il linguaggio e con il tentativo di dire *altrimenti* con l'attenzione costante a *ciò che non si può dire*. Questo significa dover riconoscere un limite, quello di non poter affrontare una sola opera, ma anche una possibilità, cioè quella di avere a che fare con una rete resistente, di modo che considerare un nodo significa di volta in volta mettere in movimento l'intero tessuto dell'opera.

Procederemo dunque metodicamente a partire da *Totalità e infinito*, non mancando di considerare gli altri nodi del suo pensiero che ci sembrerà di vedere in movimento; nel riprendere il testo, tuttavia, procederemo, all'interno di ogni sezione, affrontando i grandi *temi* che Lévinas si trova a mettere in gioco, preferendo questa scansione a quella per capitoli.

#### 6.1.2. Heidegger come interlocutore polemico

Dobbiamo precisare che è intenzione di Lévinas, nella riflessione sulla dimora, prendere vigorosamente le distanze da Heidegger. Un passaggio ce lo segnala:

La funzione originaria della casa non consiste nell'orientare l'essere con l'architettura dell'edificio e nello scoprire un luogo, ma nel rompere la totalità dell'elemento, nell'aprirvi lo spazio per l'utopia in cui l'«io» si raccoglie dimorando a casa sua<sup>152</sup>.

Non a caso, se il filosofo tedesco aveva scelto di descrivere l'abitare rifiutando di volta in volta di considerare la dimora (un *ponte* in *Bauen – Wohnen – Denken*, un *tempio* in *L'origine dell'opera d'arte*, una scultura in *Arte e spazio*), Lévinas parte proprio dalla casa, dall'abitazione, luogo del raccogliersi e del dimorare.

Il lessico heideggeriano dell'*abitare* (*wohnen*) lascia il posto a quello del *dimorare* (*demeurer*); nella differenza delle lingue il dimorare corrisponde al tedesco *beleiben* o *hausen*, contenendo in sé la parola dimora-casa. In questa scelta lessicale appare evidente il ruolo fondamentale che la casa assume nella prospettiva levinassiana non come una delle forme

---

<sup>152</sup> *TI*, 162-163.

dell'abitare, bensì come la sua forma più originaria. A ben vedere l'uomo heideggeriano è un costruttore di ponti, di templi e di opere d'arte, mentre per Lévinas la forma originaria da cui occorre partire è precisamente quella della casa, della dimora, del focolare; essa è originaria della possibilità di costruire, del lavoro e dell'economia; più precisamente, l'uomo *abita*, come vedremo, prima ancora di costruire; l'edificazione di una casa è in questo modo il prodotto fenomenico di un'esistenza che da sempre si trova raccolta nella dimora.

Allo stesso tempo il lessico del *raccoglimento* – già introdotto da Heidegger – avrà tonalità differenti: ben lontano dall'immagine della Quadratura, per raccogliere il mondo l'uomo ha bisogno anzitutto di raccogliere se stesso. La critica nei confronti della filosofia heideggeriana è d'altra parte una presenza costante nel procedere di Lévinas che sovente elegge il filosofo a suo interlocutore polemico – pur sempre interlocutore privilegiato.

## **6.2. Parte prima: Il medesimo e l'altro**

La prima parte di *Totalità e infinito* è quasi un'esposizione dei temi maggiori della riflessione di Lévinas, quasi una *ouverture* in cui, in breve sintesi, appaiono le questioni che, approfondendosi via via, caratterizzano il percorso del testo; soprattutto si annuncia lo sfondo complessivo in cui da qui in poi (anche oltre *Totalità e infinito*) l'Autore si muove.

### **6.2.1. La violenza dell'uno**

La prima sezione (*Il Medesimo e l'Altro*) incomincia con una critica serrata al pensiero occidentale. Vi sarebbe, infatti, una violenza originaria nel pensiero metafisico: quella che riduce l'uomo alla totalità di un sistema di pensiero, di un mondo o di una storia; violenza terribile, sviante, che Lévinas si assume il compito di lasciare alle spalle

inaugurando una nuova via. La prefazione di *Totalità e infinito* si apriva, non a caso, sul tema della guerra:

La lucidità – apertura dello spirito sul vero – non consiste forse nell'intravedere la possibilità permanente della guerra? Lo stato di guerra sospende la morale; esso priva le istituzioni e le obbligazioni eterne della loro eternità e, quindi, annulla, nel provvisorio, gli imperativi incondizionali. (...) La guerra non è solo una delle prove – la più grande, tra l'altro – di cui vive la morale. Ancor più, la rende irrilevante. L'arte di prevedere e di vincere con tutti i mezzi la guerra – la politica – si impone, quindi, come l'esercizio stesso della ragione. La politica si oppone alla morale, come la filosofia all'ingenuità.

E ancora:

Dura realtà (anche se suona come un pleonasma!), dura lezione delle cose, la guerra si produce come l'esperienza pura dell'essere puro, nello stesso istante in cui brucia con le sue folgori i veli dell'illusione.<sup>153</sup>

In questa violenza originaria Lévinas individua il grande peccato del pensiero occidentale, cioè il concetto di *totalità* che domina la filosofia. L'emergere più vistoso di tale violenza starebbe – precisa ancora nella prefazione – nella sottomissione della teoria alla pratica: per agire il bene occorre prima conoscere il bene, sostiene la metafisica; ma questa conoscenza avviene solo a partire da una violenza attraverso cui il conoscere si impone alle relazioni, alla verità all'uomo, la totalità alla singolarità. Sullo sfondo di questa critica non può non apparire la critica a Kant e alla sua lettura del male come fallimento della ragione, come errore di conoscenza dell'imperativo morale. Allo stesso tempo non può non emergere – nella critica tesa alla filosofia occidentale in quanto tale – l'originaria violenza del razionale sul reale, là dove l'adagio moderno *ciò che è reale è razionale* diventa senza ulteriore precisazione imposizione da parte della ragione del titolo stesso di realtà.

La violenza e la guerra sarebbero in questo modo i veri e propri presupposti del pensiero e l'incredibile secolo di violenza che Lévinas ha conosciuto – in quanto vittima, e per la radicalità con cui la questione si è posta nell'esperienza del popolo ebraico e nel suo racconto – ne sarebbe, se non il frutto, certamente un sintomo. Come per altri momenti del pensiero occidentale, qualcosa è accaduto nella storia umana che non può

---

<sup>153</sup> *TI*, 19-20.

essere ignorato e che mette in moto il pensiero. L'avvio del discorso è dunque coraggioso e ha immediatamente a che fare con la spudoratezza di chi non teme di ripartire dai presupposti fondamentali del pensiero occidentale per comprenderli, criticarli ed eventualmente abbandonarli.

Il carattere violento di questo pensiero sta nel suo presupposto più solido, dato per scontato e per questo meno argomentato: il suo fondamento parmenideo. Il pensiero occidentale si sviluppa interamente a partire dalla questione parmenidea dell'essere: «si tratta – invece – di uscire dall'essere per una nuova via e di voltare finalmente le spalle a Parmenide»<sup>154</sup>.

Ma quale dei presupposti parmenidei è capace di generare questa violenza del pensiero, di per sé aliena alla domanda a proposito dell'essere? In particolare la caratteristica di esser come *uno* segna da Parmenide in poi – o meglio, da quell'inizio del pensiero greco che è individuato nella figura di Parmenide – la via inevitabile del pensiero metafisico occidentale. La negazione del non-essere sembra, per Parmenide, inevitabilmente portare all'esclusione della differenza in seno all'essere e dunque della pluralità, dell'alterità, in favore di un pensiero che si raccoglie e si struttura attorno alla perfezione dell'*uno*. La tensione originaria della metafisica ad occuparsi dell'*uno* è un presupposto in fondo mai verificato, un assioma implicito del procedere della metafisica in quanto ontologia. In questo procedere il molteplice, l'alterità, la pluralità appare sempre come una successiva emanazione e in qualche modo inevitabilmente come una degenerazione dell'Unico. Il pensiero di Lévinas si pone anzitutto come critica serrata a questo presupposto e dunque come annuncio della *differenza*.

Da questa critica del pensiero dell'uno prende avvio la riflessione e in tutta l'opera sarà proprio l'*uno* l'interlocutore polemico di fronte al quale inaugurare una nuova via. Proprio per questo – provocatoriamente – egli si annuncia come filosofo della differenza e non potremo fare a meno di

---

<sup>154</sup> E. Lévinas, *Dell'evasione*, 46.

notare con quale pervicacia egli difenda l'idea del *différente* dalla originaria vocazione del pensiero occidentale verso l'*uno*.

## 6.2.2. Derrida ricorda Lévinas

### 6.2.2.1. *La seducente violenza della luce*

A proposito della praticabilità di questo progetto – tuttavia – l'amico<sup>155</sup> e filosofo Derrida esprime alcune perplessità che ci è impossibile non raccogliere<sup>156</sup>. La scelta di ascoltare il filosofo francese non è solo motivata dalla sua indiscutibile importanza: l'affezione nei confronti di Lévinas e l'intenzione di raccogliere dal suo pensiero le domande che il pensiero stesso ci consegna (ben prima che farne una critica)<sup>157</sup> ci consegna un punto di vista istruttivo.

Nell'articolo significativamente intitolato *Violenza e metafisica*, Derrida riconosce in questa critica alla *violenza* del pensiero occidentale il nucleo centrale e prezioso dell'opera levinassiana. La questione messa in campo nell'articolo è quella della possibilità stessa del pensiero filosofico nella pretesa di prendere distanza dal suo incominciamento greco:

l'insieme della storia della filosofia è pensato a incominciare dalla sua fonte greca. Non si tratta, come si sa, né di occidentalismo, né di storicismo. Semplicemente i concetti fondatori della filosofia sono prima di tutto greci e non sarebbe possibile filosofare o pronunciare la filosofia fuori dal loro elemento<sup>158</sup>

Tale questione, la cui soluzione non può essere in alcun modo compito della filosofia stessa, in quanto interrogativo *forse non filosofico*<sup>159</sup> misura

---

<sup>155</sup> Sarà J. Derrida a pronunciare l'ultimo *addio* alla morte del filosofo lituano, presso il cimitero di Pantin, il 27 ottobre 1995 (tr. it. J. DERRIDA, *Addio a Emmanuel Lévinas*, Jaca Book, Milano 1998, 55-73). Sull'amicizia tra i due filosofi: S. PETROSINO, *La scena umana. Grazie a Derrida e Lévinas*, Jaca Book, Milano 2010.

<sup>156</sup> J. DERRIDA, *Violenza e metafisica. Saggio sul pensiero di Emmanuel Lévinas* in *La scrittura e la differenza*, Einaudi, Torino 2002, 99-198.

<sup>157</sup> «In seguito tenteremo di avanzare alcune interrogazioni. Se riescono a sfiorare lo spirito di quella spiegazione, non saranno certo delle obiezioni: ma piuttosto, le interrogazioni poste a noi da Lévinas». IDEM, *Violenza e metafisica*, 106.

<sup>158</sup> IDEM, *Violenza e metafisica*, 102.

<sup>159</sup> «Forse questi non sono neppure interrogativi filosofici, non fanno più parte della filosofia. Tuttavia dovrebbero essere gli unici oggi a poter fondare la comunità di coloro che nel mondo si chiamano ancora filosofi per un ricordo, almeno, che sarebbe necessario interrogare senza deflettere [...]». IDEM, *Violenza e metafisica*, 100.

la profondità stessa di questo pensiero. «È a questo grado di profondità che ci farebbe vibrare il pensiero di Emmanuel Lévinas»<sup>160</sup>.

Sono tre le caratteristiche che, in apertura del saggio, Derrida attribuisce all'opera del filosofo.

Il *linguaggio metafisico*: si tratta anzitutto di «un pensiero pronunciato in greco, nella nostra lingua, in una lingua ricca di tutte le alluvioni della storia». In una lingua che, oltre tutto, «incolpa se stessa di un potere di seduzione di cui fa continuamente uso»<sup>161</sup>.

L'*intenzione metafisica*: tale pensiero vuole «definirsi, nella sua possibilità prima, come metafisica»<sup>162</sup>. Si tratta dunque di un pensiero che non abbandona la questione del fondamento, ma si pone propriamente, se non come sistema, quando meno come indagine attorno ad esso.

La centralità della *relazione etica*, «che sola potrebbe aprire lo spazio della trascendenza e liberare la metafisica»<sup>163</sup>.

Confrontandosi con Husserl prima e con Heidegger poi, Lévinas approfondisce l'intenzione di avviarsi «verso un pluralismo che non tenda a fondersi in unità; e se la cosa è mai possibile, rompere con Parmenide»<sup>164</sup>. Ora, precisamente questa rottura è oggetto dell'interrogazione di Derrida: è possibile installarsi nel linguaggio greco e operare efficacemente il *parricidio* nei confronti di Parmenide? Può la filosofia moderna procedere con questo parricidio continuando a “parlare in greco”? In fondo l'accusa che Lévinas stesso incessantemente rivolge alla filosofia sta proprio in quella che Derrida chiama *violenza della luce* e che appare, tuttavia, il tratto principale del linguaggio “greco” del pensiero. Non a caso l'incontro e l'abbandono di Husserl e di Heidegger sono segnati propriamente dal rifiuto di tale dominio sul mondo.

Tutti i pensieri classici interrogati da Lévinas sono così trascinati verso l'agorà, costretti a spiegarsi in un linguaggio etico-politico che essi non sempre hanno voluto o creduto di voler parlare, costretti nella

---

<sup>160</sup> IDEM, *Violenza e metafisica*, 103.

<sup>161</sup> IDEM, *Violenza e metafisica*, 104.

<sup>162</sup> IDEM, *Violenza e metafisica*, 104.

<sup>163</sup> IDEM, *Violenza e metafisica*, 104.

<sup>164</sup> *TI*, 63.

conversione a confessare la loro intenzione violenta; a confessare che già essi parlavano nella città, e che dicevano, attraverso perifrasi e malgrado il disinteresse apparente della filosofia, a chi dovesse spettare il potere<sup>165</sup>.

E tuttavia la domanda è spontanea: come può Lévinas stesso sottrarsi alla seducente violenza della luce che caratterizza il pensiero greco e il suo linguaggio? Il prezzo, in effetti, è altissimo, come vedremo. Allo stesso tempo, tuttavia, il progetto è poderoso: si tratta, scrive Derrida di una poderosa volontà di spiegarsi con la storia della parola greca:

Poderosa perché, anche se questo tentativo non è il primo del genere, raggiunge nel dialogo una altezza e una incisività nella quale i Greci – e innanzitutto quei due Greci che ancora sono Husserl e Heidegger – sono costretti a rispondere<sup>166</sup>.

Ispiratore principale di questo poderoso spiegarsi è senza alcun dubbio l'escatologia messianica ebraica da cui Lévinas, pur senza identificarvisi, trae la sua forza. La forza dell'escatologia messianica non è messa in campo dall'autore come una mistica o come una religione, ma come il ricorso all'esperienza stessa, o meglio a ciò che di più irriducibile vi è nell'esperienza stessa, l'apertura ad altri. L'esperienza troverebbe in questa apertura la sua principale caratteristica, la cui osservazione e la cui installazione nel discorso filosofico è resa possibile proprio dalla fenomenologia del "Greco" Husserl prima e la *Seinfrage* del "Greco" Heidegger poi. Lévinas tuttavia pretende di superarli entrambi, radicalizzando oltre loro stessi il senso di questa apertura. Nello svolgere questo progetto, egli rifiuta sistematicamente di nominare l'escatologico, accontentandosi di istituire un luogo che definisca tale apertura, uno spazio vuoto in cui essa possa risuonare.

È l'apertura stessa, l'apertura dell'apertura, ciò che non si lascia rinchiudere in alcuna categoria o totalità, vale a dire tutto ciò che, dell'esperienza, non si lascia più descrivere nella concettualità tradizionale e che fa resistenza anche ad ogni filosofema<sup>167</sup>.

---

<sup>165</sup> IDEM, *Violenza e metafisica*, 123.

<sup>166</sup> IDEM, *Violenza e metafisica*, 104-105.

<sup>167</sup> IDEM, *Violenza e metafisica*, 105.

#### 6.2.2.2. *Solitudine del pensiero*

Il prezzo cui accennavamo prima viene definito da Derrida come una radicale *solitudine*: Lévinas condanna l'uomo che fa esperienza di tale apertura ad una siderale solitudine, e questo a dispetto di una filosofia che fa dell'incontro con il volto d'Altri il suo principale interesse.

Pur dovendo presto scoprire tale solitudine nel testo dell'Autore, ci pare necessario prevenire le tappe anticipando che a quella solitudine Lévinas sacrifica anzitutto se stesso. Un pensiero che parla greco per poter commettere il *parricidio* nei confronti di Parmenide, un pensiero che si finge greco per avvicinarsi al re e che allo stesso tempo nega i legami della religione e della mistica, si consegna ad una solitudine inevitabile. Non a caso è raro, nello svolgersi di questo pensiero, che Lévinas chieda aiuto ad altri pensatori. In particolare egli si nega una quanto mai opportuna indagine nei confronti di quelle opere che, nella storia del pensiero occidentale, hanno preso le distanze dai suoi presupposti e hanno cercato di volta in volta di indicare altre vie. Pur riconoscendo i propri debiti nei confronti di alcuni grandi pensatori la solitudine dell'orizzonte levinassiano, sembra non volere o non potere ascoltare altre voci di coloro che hanno provato a dire *altrimenti*. In questo senso il racconto che Lévinas svolge del pensiero occidentale è decisamente e marcatamente univoco. Prima ancora del pensiero occidentale, ad essere attraversato dalla violenza dell'*uno* è il suo racconto, la sua storia (e d'altra parte, ci dirà presto Lévinas stesso, la storia è scritta dai sopravvissuti); i grandi *vinti* di questo pensiero che hanno provato a dire altrimenti, meriterebbero un'attenzione maggiore, pena il rischio di esercitare nei confronti della metafisica che lo precede, la medesima violenza. L'incontro con questi vinti, la loro riabilitazione, per così dire, sarebbe forse in grado di consegnare a Lévinas il filo ininterrotto di un *altrimenti*. Un tentativo di rimediare in questo senso è il testo pubblicato nel 1976 con il titolo di

*Noms Propres*<sup>168</sup>, una raccolta di incontri con grandi personaggi del pensiero moderno e contemporaneo. Il testo rappresenta certamente la ricerca di interlocutori, tuttavia si situa in una regione troppo periferica (e in un certo modo *troppo tardi*) rispetto alle grandi opere del filosofo lituano – prima tra tutte *Totalità e infinito* – che raramente chiamano in causa altre voci.

Lo stesso si dica per l'altro possibile compagno del cammino dell'Autore, quello che Derrida ha chiamato l'escatologia messianica. Esso appare un presupposto pacificamente presente ed operante nell'opera del filosofo lituano. Pur nella reciproca ospitalità<sup>169</sup> che ne segna l'incontro all'interno del suo procedere, i due cammini, quello della filosofia e quello della fede ebraica, sembrano non intersecarsi mai se non *dietro le quinte*, in un non detto che non è certamente una svista, ma piuttosto una scelta evidente, come si trattasse di un incontro sempre riservato, mai pubblico. Le radici di questa scelta non vanno tanto cercate in quel dogma del pensiero moderno che censura la nomina di Dio, quanto nel tentativo di custodire la differenza attraverso la separazione più che attraverso l'incontro. Se dal punto di vista filosofico lo sforzo di Levinas sarà quello di mostrare in che modo il *Dio viene all'idea*, egli non lascerà mai trapelare in questo campo un linguaggio o una fonte religiosa; al contempo non cesserà di produrre opere di squisita esegesi ebraica<sup>170</sup> che indubbiamente devono molto al suo cammino filosofico, ma senza mai dichiararlo. Il luogo dell'incontro tra il pensiero occidentale dell'uno e quello ebraico del Dio personale è dunque in qualche modo tenuto celato, insieme alla sua dinamica, all'interno di Lévinas stesso come se, per tutto il lungo tragitto del suo pensare, egli si sia pensato inevitabilmente solo.

Questa solitudine – cui, secondo Derrida, Lévinas è costretto ad immolarsi dal suo proprio pensiero – è l'affiorare metodologico della

---

<sup>168</sup> Tradotto in italiano e pubblicato come E. LÉVINAS, *Nomi propri*, Marietti, Casale Monferrato 1984.

<sup>169</sup> Su questo tema F. POCHÉ, *Lévinas chemin ou obstacle pour la théologie chrétienne*.

<sup>170</sup> E. LÉVINAS, *Nuove letture talmudiche*, SE, Milano 2004.

caratteristica principale della sua filosofia: essa è un pensiero della differenza e della separazione, più e prima ancora che dell'alterità. Il contenuto in questo senso coincide con il metodo e il metodo con il contenuto.

Si tratta di proteggere la differenza attraverso la separazione e questa custodia è il compito primo nei confronti della realtà a fronte della violenza della totalità; il solo compito possibile a chi rimane così solidamente all'interno del linguaggio *greco*. Il pensiero di Lévinas è in effetti teso all'affermazione costante della separazione attraverso la quale si deve proteggere la differenza; se dovremo certamente avere ancora a che fare con questo presupposto nel volgersi verso il contenuto della sua opera, lo segnaliamo come frequenza, timbro di voce, stile dell'Autore stesso.

Il medesimo rilievo viene fatto da Derrida: dimenticare tale insistenza sulla separazione – tale solitudine originaria – significa non comprendere il pensiero di Lévinas; non accettare tale solitudine significa non poter più seguire il filosofo.

Ci si potrà chiedere se la storia può essere storia, se c'è storia, quando la negatività è imprigionata nel cerchio dello stesso e quando il lavoro non si scontra veramente con l'alterità, ma oppone a se stesso la sua resistenza. Ci si potrà chiedere se la storia stessa non comincia con quel rapporto all'altro che Lévinas colloca al di là della storia.<sup>171</sup>

E ancora:

Se queste proposizioni iniziali che autorizzano l'equazione tra l'io e lo stesso non ci hanno convinti, neppure il resto ci convincerà. Se non si segue Lévinas quando afferma che la vera resistenza allo stesso non è quella delle cose, non è reale, ma intellegibile, se si rifiuta la nozione di resistenza puramente intellegibile, non si seguirà più Lévinas. E non si potranno neppure seguire, senza un indefinibile disagio, le operazioni concettuali che la disimmetria classica dello stesso e dell'altro libera, quando si lascia capovolgere<sup>172</sup>

Il radicale rifiuto della violenza del pensiero greco, la decisione di esprimere tale rifiuto in quel medesimo linguaggio che è caratterizzato dalla medesima violenza, sono il principale motivo di un pensiero che si trova costantemente – se ci è concesso esprimerci in questo modo – come

---

<sup>171</sup> J. DERRIDA, *Violenza e metafisica*, 119.

<sup>172</sup> J. DERRIDA, *Violenza e metafisica*, 119-120.

a difendere un confine. Confine peraltro che il pensiero difende da se stesso, dalla possibile violenza del proprio procedere: per questo la relazione con l'altro sarà sempre asimmetrica e l'incontro infinitamente procrastinato. Alla violenza del pensiero greco non si sostituisce la pace, ma la veglia di una sentinella che attende la fine della notte.

Raccogliamo con attenzione le parole di Derrida: potremo seguire Lévinas solo a patto di mantenere desta la medesima urgenza che lo muove, la medesima preoccupazione nei confronti del possibile impossessamento dell'altro. Questa posizione assurdamente scomoda – e scomodamente assurda – caratterizza l'autore lituano. Non come una follia, né come un'ingenuità imperdonabile. Ma come la frontiera di un nuovo modo di pensare, una frontiera che qualcuno doveva in qualche modo presidiare affinché altri la potessero abitare. Il pensiero della separazione non è dunque una filosofia dell'incontro con l'altro, ma della sua possibilità.

### 6.2.3. Separazione come congedo dall'ontologia

Anche per Heidegger il pensiero occidentale è segnato da una sorta di *violenza*: quella esercitata dall'uomo nel tentativo di impossessarsi degli enti e nella dimenticanza del suo ruolo di cura nei confronti dell'essere e della sua manifestazione. Far fronte a questa violenza significa per il filosofo tedesco un superamento della metafisica a favore della domanda a proposito dell'essere e dunque ritornare all'ontologia.

Lévinas procede esattamente al contrario: proponendo un superamento dell'ontologia per liberare la vera domanda metafisica, egli segnala l'ambiguità della figura dell'essere denunciandola come luogo della violenza che l'Unico ha esercitato sulla vita degli uomini. Da subito la rinuncia di Lévinas all'ontologia è la scelta qualificante un cammino del pensiero che voglia pensare l'infinito e non la totalità. Con ciò il pensiero non è semplicemente – e neppure anzitutto – un pensiero anti-ontologico, non conduce al rifiuto della questione dell'essere; tutt'al più egli sembra

indicare l'inutilità, la vacuità della questione stessa. Parlare dell'essere è per Lévinas parlare di un verbo: *il y a*. Questa espressione, tuttavia, «rifiuta ogni specificazione e non specifica nulla»<sup>173</sup>. Proprio in questo senso la critica di Lévinas all'ontologia non consiste nel «misconoscere l'essere e neppure nel trattarlo, secondo una pretesa ridicola e sdegnosa, come il cedimento di un ordine o di un Disordine superiore»<sup>174</sup>. Si tratta piuttosto di mostrare la debolezza del concetto stesso di essere, incapace di nominare il reale. Se il pensiero occidentale si è occupato incessantemente dell'essere è stato non tanto per affrontare una questione decisiva e complessa, ma perché nel porre la domanda ha sempre trovato una strategia per guardare al mondo come ad una totalità.

Si tratta piuttosto di scoprire e indagare quel *di più* che supera l'essere e che la parola dell'essere non è in grado di raggiungere e di nominare. Se per Heidegger l'essere era all'origine del linguaggio rivelandosi in esso – e il linguaggio dell'uomo frutto di tale rivelazione –, Lévinas accusa l'essere di annichilire la parola. Pensare l'essere significa cancellare il linguaggio, l'essere è *in-fante*: l'origine della parola sta altrove, non nello scuro e sordo affermarsi di ciò che – semplicemente – *c'è*.

Mettere a confronto queste due impostazioni e continuare a seguire il filosofo lituano significa per noi ora sbilanciarci in una scelta di campo. Non sappiamo come Heidegger avrebbe potuto rispondere alla provocazione di Lévinas. Ma abbiamo riconosciuto in Heidegger quanto la descrizione e la comprensione del reale sia in qualche modo sacrificata al concetto di *essere* e al tentativo di non svincolarsi in alcun modo dalla riflessione su di esso: tracce della violenza della totalità sull'infinito sono ben presenti nella sua opera. In particolare, parlando del linguaggio, ci siamo noi stessi accorti – ed abbiamo a più riprese segnalato – come l'intenzione di fare del linguaggio un'espressione dell'essere finisca per ignorare totalmente la funzione di comunicazione e di comunione, di

---

<sup>173</sup> E. LÉVINAS, *Dall'esistenza all'esistente*, Marietti, Genova-Milano 1986, 11-12.

<sup>174</sup> E. LÉVINAS, *Altrimenti che essere o al di là dell'essenza*, Jaca Book, Milano 1983, 19.

incontro e di dialogo che, innegabilmente, la parola è e da cui è generata. E, infine, finisca per ammutolire l'uomo. L'essere heideggeriano, pur manifestandosi nel linguaggio, non ha interlocutore con cui instaurare il dialogo. Ha molte parole ma nessun ascolto; il linguaggio heideggeriano non serve a parlare, ma piuttosto ad assistere ad una dinamica di rivelazione dell'essere: l'uomo ne è piuttosto una cassa di risonanza, a cui non è chiesto di parlare. Il fascino heideggeriano dell'essere sta proprio in quell'oscurità che Lévinas denuncia nella figura dell'*il y a*: l'essere heideggeriano è eloquente proprio perché muto.

Al contrario, il grembo da cui nasce il linguaggio sta propriamente nel dialogo, nel parlare e nella conversazione, nella risposta dell'uomo ad un appello che sale dalla vita. Se le riflessioni heideggeriane a proposito del linguaggio come luogo dello svelarsi della verità sono pertinenti – e lo sono – allora occorrerà riprenderle a partire da un nuovo punto di vista: interrogarsi a proposito della relazione tra la verità, il suo mostrarsi e il *parlato* degli uomini. Ascoltare con attenzione l'opera di Lévinas appare come una luminosa promessa di un nuovo punto di vista, nel quale la ricchezza dell'indagine heideggeriana, ben lungi dall'essere smarrita, possa trovare un singolare luogo di risonanza.

Dunque il luogo dell'essere è per Lévinas un luogo oscuro, muto, terribile nel suo silenzio e nella sua siderale solitudine. Il nudo *c'è* che ospita le riflessioni dell'ontologia non è abitabile, non è ospitale, non ha nulla da dire agli uomini se non la condanna di tutte le condanne, quella ad essere solitariamente se stessi. L'abbandono dell'ontologia appare già in uno dei primi testi, l'*Evasione*<sup>175</sup>. Si tratta di una riflessione serrata e di un radicale rifiuto del concetto di *identità*, nel quale, come sappiamo, si radica precisamente l'idea dell'essere parmenideo. L'identità tanto predicata dall'ontologia – e divenuta poi di fatto il punto di vista privilegiato dell'uomo occidentale su se stesso e sul mondo – è in realtà una prigione, poiché l'uomo, pure in grado di accettare l'identità

---

<sup>175</sup> E. LÉVINAS, *Dell'evasione*, Cronopio, Napoli 2008.

dell'essere come tautologia, di fronte alla sua propria identità risponde con la percezione di un'eccedenza necessaria e desiderata, di un'evasione e dunque di un *altrove* rispetto all'incatenamento che è l'essere. La figura dell'evasione è il primo frutto di un campo di analisi che egli preciserà, in *Totalità e infinito* con il termine di "psichismo", ambito del sentire dell'uomo e luogo originario dell'esperienza. Segno di questo rifiuto è la *nausea* che lo coglie di fronte alla semplice evidenza del proprio incatenamento<sup>176</sup>. Alla prigione che è la pienezza dell'essere l'uomo reagisce con la percezione di un *bisogno* che non è, nella sua radice, causato da una mancanza, ma appunto dal desiderio di evadere da una pienezza dell'essere, da un *c'è* cupo e oscuro, dalla prigione dell'identità. Per questo l'ontologia non può risolvere la questione della verità, ma ecco anche l'origine più remota dell'insistenza sull'*altrimenti* che attraversa tutta l'opera di Lévinas. In tutta la sua pregnanza appare il rifiuto dell'essere parmenideo, nelle due fondamentali correnti del *realismo* e dell'*idealismo*.

Infatti:

...nel momento stesso in cui l'idealismo immagina di averlo superato (l'essere) ne è pervaso in ogni parte. Le relazioni intellettuali in cui ha dissolto l'universo restano comunque delle esistenze – né inerti, né opache, certo – ma che non sfuggono alle leggi dell'essere. L'idealismo non solo è esposto agli attacchi di coloro che gli rimproverano di sacrificare la realtà sensibile, di misconoscere e disprezzare le esigenze concrete e pregnanti dell'uomo in preda ai suoi problemi quotidiani, e di essere perciò incapace di dirigere e di guidare; ma non ha neppure la scusa di sfuggire all'essere perché, sul piano al quale ci conduce, trova, sotto una forma più sottile e indicente a una falsa serenità, l'essere sempre uguale che non ha rinunciato a nessuna delle sue caratteristiche<sup>177</sup>.

L'evasione diviene dunque la cifra simbolica che giustifica l'uscita dall'ontologia per inaugurare una *nuova via*<sup>178</sup>. Essa deve essere superata, in obbedienza alla vocazione umana ad inoltrarsi nel reale luogo della trascendenza: il dialogo tra il Medesimo e l'Altro. L'idea di essere

---

<sup>176</sup> Un'interessante ripresa del pensiero di Lévinas a partire dalle sue prime opere può essere trovata in A. QUADRINO, *Enigma della prossimità. Tempo e alterità nel pensiero di E. Lévinas*, Ianaa, Roma 1987.

<sup>177</sup> E. LÉVINAS, *Dell'evasione*, 45.

<sup>178</sup> E. LÉVINAS, *Dell'evasione*, 46.

potrebbe tutt'al più rappresentare l'infanzia (*in-fans*) del pensiero: assenza di parola, di ulteriore comprensione, nudo *il y a* che non ha ancora nulla da dire a proposito dell'esistenza e che non può in alcun modo venire a parola. Non possiamo non riconoscere la pertinenza dell'accusa di Lévinas nei confronti di questo essere-uno che ha tanto affascinato l'Occidente e seguire il filosofo francese nella considerazione di una differenza da apprezzare e nella quale muoverci alla ricerca della trascendenza, anche a rischio «di rovesciare certe nozioni che al senso comune e alla saggezza delle nazioni appaiono più che evidenti»<sup>179</sup>.

Per Lévinas riprendere il discorso della metafisica, della trascendenza, significa di fatto rinunciare ai luoghi comuni che esso ha edificato e poi da sempre frequentato, quelli dell'essere e della totalità che da lì si genera, poiché metafisica e trascendenza abitano altrove, rifuggono dall'idea dell'Uno (irreale nella sua razionalità); occorre superare questa visione così poco eloquente per muoversi nella direzione di una nuova lettura della vita dell'uomo, di cui l'idea di *essere* non può che essere una prima, singola fase: la trascendenza può essere incontrata solo dopo un lungo cammino del linguaggio, passando per il godimento fino a giungere – come vedremo – all'incontro del volto e quindi dell'Altro. Nella relazione tra il Medesimo e l'Altro emerge tutta la verità e la pregnanza del reale e all'idea di verità come svelamento dell'essere si sostituirà la figura del discorso incessante e originario tra il Medesimo e l'Altro. Proprio qui si installerà la trascendenza levinassiana, il più lontano possibile dalle categorie dell'ontologia occidentale.

Poiché abbiamo ormai stabilito la vicinanza tra la questione dell'abitare e quella del linguaggio, non possiamo non notare come il superamento dell'idea parmenidea di *identità* e di *uno* spalanchi radicalmente la via alla differenza e quindi al dialogo possibile. Occorre infatti essere in due per parlare e occorre parlare per accorgersi che si è in due. Anche l'uomo che, solitario, si rivolge alla trascendenza, non può fare altro che abitare

---

<sup>179</sup> E. LÉVINAS, *Dell'evasione*, 46.

una dimora che sia – lo intuiamo – spazio di un dialogo, di una conversazione o, come già abbiamo notato *tra le righe* del percorso heideggeriano, di un appello e di una risposta della libertà dell'uomo. Dovremo certo verificare la dinamica con cui questa trascendenza del sia realmente possibile a partire dall'idea di differenza e separazione che rappresenta la fase fondamentale del superamento levinassiano dell'essere.

Scopriremo come, nonostante – come abbiamo anticipato attraverso la critica di Derrida – l'incontro con l'Altro finisca per essere procrastinato all'infinito, come un amplesso costantemente negato, lo spazio che il pensiero levinassiano prepara per questo incontro è tutto fuorché un lavoro vacuo.

#### 6.2.4. Ateismo

##### 6.2.4.1. *Ateismo e separazione*

Dopo la grande critica all'ontologia e alla sua violenza del primo capitolo, Lévinas approfondisce sempre più la destrutturazione di ogni totalità attraverso la figura della separazione. Nel capitolo *Separazione e Discorso* scopo principale è approfondire la qualità della separazione tra Medesimo e Altro: essi non possono in alcun modo essere confusi, al punto da non poter essere nemmeno correlati, poiché ogni correlazione è stata utilizzata dalla metafisica classica per annullare la separazione, sia che tale correlazione avvenga nell'ambito dell'ontologia, sia che si ritrovi a posteriori nella drammatica della storia, che assorbe il Medesimo e l'Altro in un processo scritto comunque dai superstiti.

Interlocutore polemico a proposito della storia è certamente Hegel – ma anche questa volta rimane sullo sfondo – nei confronti del quale, pur evitando un confronto diretto, il filosofo muove una radicale battaglia in difesa della separazione. Anche una visione storica, infatti, non può rendere ragione del bisogno originario di evasione dalla totalità che

caratterizza l'uomo. L'uomo di fatto non può accettare di essere solo una parte di una totalità storica, se pure questa totalità, rispetto alla staticità dell'essere, mantiene una certa drammatica e una sua eloquenza. L'essere come totalità è infatti la radice nascosta anche del pensiero storico hegeliano, la storia – egli sostiene – è storia dei vincitori, dei superstiti: i vinti vengono fagocitati dall'interpretazione e così la separazione tra Altro e Medesimo viene in fine riassorbita in una totalità ancora debitrice all'idea parmenidea di uno<sup>180</sup>. Alla prospettiva storica in cui il Medesimo è fagocitato dalla totalità, Lévinas oppone come punto di partenza lo *psichismo*, inteso come sensibilità dell'uomo, vita interiore e modo d'essere.

La grande *pars destruens* con cui si apre *Totalità e infinito*, culmina con il capitolo *Separazione e Discorso*. Il titolo stesso sembra ribadire la priorità logica della separazione sul discorso: affinché un discorso sia possibile, si deve annunciare con forza e custodire con determinazione la separazione tra il Medesimo e l'Altro: il concetto di *ateismo* si fa carico di questo compito. L'ateismo appare così la cifra che riassume la possibilità di passare dall'idea di totalità a quella di infinito e che garantisce il superamento della violenza delle teorie metafisiche o storiche prodotte dal pensiero occidentale: in questo senso è molto differente dalla censura moderna del discorso su Dio in ambito metafisico che interessava la riflessione heideggeriana.

È senz'altro un grande motivo di gloria per il creatore l'aver messo al mondo un essere capace di ateismo, un essere che, senza essere stato causa sui, ha lo sguardo e la parola indipendenti e si sente a casa sua. Definiamo volontà un essere condizionato in modo tale che, senza essere *causa sui*, è primo rispetto alla sua causa. Lo psichismo ne è la possibilità.<sup>181</sup>

---

<sup>180</sup> Su questo tema cfr. R. BERNASCONI, *Hegel and Levinas: The Possibility of Reconciliation and Forgiveness*, «Archivio di Filosofia», 54 (1986) 325-346. Cfr. anche R. BERNASCONI, *Levinas Face to Face with Hegel*, «Journal of the British Society for Phenomenology», 13/3 (1982) 267-276.

<sup>181</sup> *TI*, 57

La chiave dell'ateismo starebbe nell'appello ad una non-necessità di Dio capace di tutelare e al contempo propiziare l'esercizio della libertà dell'uomo.

L'idea secondo cui l'ateismo dell'uomo è «motivo di gloria per il creatore», è quasi un aforisma che non può non affascinare la teologia cristiana che facilmente ritrova in essa i medesimi tratti di libertà che la relazione tra Dio e l'uomo assume. Che l'uomo *capace di ateismo* sia in fondo il risvolto dell'uomo pensato come *capax Dei* è senza dubbio un'intuizione affascinante che non cessa di interpellare l'intelligenza credente. La custodia della separazione, d'altra parte, apre la possibilità di una trascendenza non idolatrica<sup>182</sup>. Per questa medesima la teologia cristiana si è confrontata con il moderno annuncio della *morte di Dio*: la profezia nietzschiana è senza dubbio cifra simbolica del rapporto tra l'epoca e il discorso su Dio, un rapporto che la teologia ha dovuto fare proprio nella forma della *non-necessità* di Dio: un Dio non-necessario è in fondo un Dio *più-che-necessario*<sup>183</sup> e, in questo senso su tale non necessità può convergere anche la teologia cristiana. Occorre tuttavia una certa prudenza nel ritenere che l'Autore stia proprio affermando ciò che alla teologia cristiana interesserebbe sentirgli affermare.

L'ateismo di Lévinas non può essere semplicemente sovrapposto all'idea della non-necessità di Dio e salutato come una liberazione dall'idea del dio metafisico, nonostante la via del rifiuto dell'uno inaugurata da Lévinas sia percorribile fruttuosamente anche dalla teologia. La sua affermazione dell'ateismo è infatti ben lontana da quella drammatica della libertà che per la teologia cristiana descrive la relazione tra l'uomo e Dio; per Lévinas lo scopo, ben lungi dal voler additare tale drammatica, è piuttosto la negazione di ogni principio di necessità, di ogni idea del bisogno di Dio e la garanzia della separazione. Una relazione segnata dal bisogno, dalla mancanza, dalla dipendenza necessaria non potrebbe fare

---

<sup>182</sup> Cfr. G. LISSA, *Emmanuel Lévinas: pour une transcendance non idolâtrique*, 95-122.

<sup>183</sup> Su questo tema, E. JÜNGEL, *Sulla morte del Dio vivente*, in *Possibilità di Dio nella realtà del mondo. Saggi teologici*, Claudiana, Torino 2005, 33-54.

altro che ribadire, infatti, la figura della totalità. L'interesse del filosofo, potremmo dire, è attirato molto più da questa lotta alla violenza dell'ontologia di quanto non lo sia dalla questione della relazione teologica o dell'identità di Dio.

La teologia monoteista, ricorda Lévinas, ha cercato di tutelare la differenza attraverso la dottrina della creazione *ex nihilo*<sup>184</sup>. La radicalità con cui egli ribadisce la separazione, tuttavia, è ben oltre tale dottrina e, se non arriva a negare la possibilità di pronunciare la parola Dio, rende in fine impensabile qualunque incontro.

#### 6.2.4.2. *Quando Dio viene all'idea*

Quando – in fine – la parola *Dio* verrà pronunciata, essa sarà istruita nell'impossibilità di tradire tale ateismo della separazione. È nel volto dell'altro e nel comandamento «non uccidere» che tale parola *viene all'idea*:

Altri non è l'incarnazione di Dio, ma appunto attraverso il suo volto, nel quale è disincarnato, la manifestazione della maestosità nella quale Dio si rivela<sup>185</sup>

E ancora:

Pensiamo che l'idea dell'Infinito-in-me o la mia relazione a Dio – mi viene nella concretezza della mia relazione all'altro uomo, nella socialità che è la mia responsabilità per il prossimo: responsabilità che io non ho contratta in nessuna 'esperienza', ma di cui il volto d'Altri, con la sua alterità, con la sua stessa estraneità dice il comandamento venuto da non si sa dove.<sup>186</sup>

Così sembra intendere anche il discepolo Solomon Malka, nella sua rilettura sintetica della figura del maestro<sup>187</sup>:

Rompendo con le consuete categorie di 'laico' e di 'religioso', rompendo anche con la visione tradizionale della subordinazione della filosofia alla religione o della loro reciproca indifferenza, Lévinas va ad esplorare la zona di frontiera, ma senza mai oltrepassarla, né confondere le ragioni dell'una con i credo dell'altra. Egli resta un filosofo fino in fondo. Fino alla zona limite dove, descrivendo il passaggio dall'ontologia – preoccupazione per l'essere –, all'etica – preoccupazione per l'Altro – e dalla parola di Dio intesa nel volto di Altri egli è ricorso ad un vocabolario dalla risonanza religiosa.

---

<sup>184</sup> *TI*, 62.

<sup>185</sup> *TI*, 77.

<sup>186</sup> *DI*, 11.

<sup>187</sup> S. MALKA, *Leggere Lévinas*, Queriniana, Brescia 1986.

Rivelazione, elezione, profetismo... liberate dal 'crisma' che le circonda e, in certo modo de-convertite, queste parole integrano il campo della filosofia. Fino alla parola «Dio», ultima audacia. Ma, come scrive Jean Lacroix, «in Lévinas il religioso è presente dovunque come ispirazione, mai però svelato in se stesso» (...) Il divieto scritto sul volto non si può considerare una prova dell'esistenza di Dio. Ma è la circostanza in cui la parola Dio acquista senso.<sup>188</sup>

Egli, dunque, «resta un filosofo fino in fondo» e tuttavia, occorre ribadirlo una volta ancora, rimane caparbiamente accampato attorno ad un confine da presidiare: l'ateismo stesso spalanca uno spazio vuoto, un'*apertura di apertura*. In questo spazio – occorrerà dirlo – Dio non è mai presente, non ci viene dato il lessico per invocarlo e, forse, egli non è neppure atteso. Se un dio sopraggiungesse – paradossalmente – sarebbe invitato ad andarsene, tanto è necessario che lo spazio dell'apertura rimanga – appunto – vuoto.

Di una rivelazione, in fondo, non c'è bisogno, poiché essa non potrebbe in alcun modo preservare l'uomo da una nuova caduta nella totalità. In realtà la maestà di Dio che appare nel volto dell'altro è la maestà di un'alterità assoluta, non riducibile in alcun modo. Divina è l'alterità, dunque, ma un'alterità che non ha bisogno di alcun volto per apparire realmente divina, ha già la sua incarnazione, in tal senso.

#### 6.2.4.3. *Cammino o ostacolo per la teologia cristiana?*

Dobbiamo per questo motivo proclamarci delusi da ciò che egli ha aperto? Il credente, in particolare, può realmente pretendere un *altro* discorso filosofico su Dio? Un articolo di Silvano Petrosino – pur ribadendo l'assoluta distanza del cristianesimo da questa prospettiva – conclude che la proclamazione di tale distanza «non è necessaria»<sup>189</sup>.

---

<sup>188</sup> S. MALKA, *Leggere Lévinas*, 24-25.

<sup>189</sup> S. PETROSINO, *Incarnezioni. Cristo e il cristianesimo nell'interpretazione di Lévinas*, in «Teoria», XXVI/2006/2 (terza serie 1/2), 137-153. L'Autore si interroga a proposito dello sguardo di Lévinas nei confronti del cristianesimo. Non si può in questo senso, nonostante il peso storico dell'olocausto, parlare di un rifiuto. Piuttosto di una teoria che ha già le sue incarnazioni e per la quale Cristo è non necessario. La possibilità di pensare quella cristologica come un'incarnazione ulteriore, non è tuttavia preclusa a chi volesse svolgere un'opera di ricomposizione del pensiero dell'alterità con la rivelazione cristiana.

Certo, la rivelazione cristiana *non è necessaria* al divino levinassiano, tuttavia lo spazio della trascendenza è stato una volta per tutte integrato nel discorso filosofico.

Occupandoci del rapporto tra la teologia e la fenomenologia, abbiamo in qualche modo ribadito il primato dell'esperienza dell'uomo e preteso che – fedele a tale primato – la riflessione filosofica fosse in grado di mostrare la possibilità dell'esperienza religiosa e la pertinenza della sua analisi. Se tale richiesta è stata onesta, dobbiamo in qualche modo riconoscere che l'opera di Lévinas è stata in grado di esaudirne le attese. L'edificazione di uno spazio per la trascendenza, la possibilità stessa di nominare la parola *Dio* nel discorso filosofico – pur con tutti i limiti di tale nominazione – non doveva necessariamente edificare un luogo comodo per il Dio cristiano: se le attese in questo senso sono state deluse, dobbiamo riconoscere che il rischio doveva essere messo in conto.

Certo, il Dio cristiano non è solamente il Dio dell'etica, non è solamente il Dio che appare nel comandamento *non uccidere* o nella profondità senza fondo della separazione. Il Dio cristiano è il Dio che si rivela nell'incarnazione, per il quale è possibile ripetere l'incontro nell'esperienza sacramentale, ma anche il Dio biblico che trova spazio nella narrazione e nella profezia, nella poesia e nella sapienza<sup>190</sup>; la fede – occorre affermarlo – non è un'etica: come abbiamo già rilevato pone le fondamenta di un'umanità nuova, supera l'antropologia del peccato originale, cerca insistentemente di articolare l'incontro con Dio a partire dalla rivelazione cristiana. Più ancora, la prassi cristiana il soggetto in una comunità all'interno di una dinamica di speranza, di sacramenti, riti, preghiera, relazioni. Essa è in questo senso *religio* poiché si fa garante e custode di legami, non semplicemente di un'infinita distanza.

Il teologo che si avvicina a Lévinas deve sapere che egli rinuncia alla radice ad una conoscenza di Dio, se non nel suo venire all'idea attraverso l'esperienza del volto d'altri. Tuttavia tale rinuncia – prezzo meno alto per

---

<sup>190</sup> Su questo tema F. POCHÉ, *Lévinas chemin ou obstacle pour la théologie chrétienne*.

la teologia ebraica che professa l'irrepresentabilità di Dio, cui Lévinas è molto più vicino – non dovrebbe essere considerata dalla teologia stessa, se realmente interessata a propiziare un dialogo a proposito dell'esperienza dell'uomo, la tappa necessaria dell'inizio di tale dialogo? Lo spazio aperto alla nominazione di Dio – del *dio che viene all'idea* – dovrebbe apparire pertinente anche per una teologia che riconosce nella rivelazione il suo principio fondante. Tale rivelazione, infatti, pur nella sua assoluta novità, incontra l'umano e si installa *da qualche parte* nell'esperienza dell'uomo. In questo modo insegna all'uomo ad abitare il mondo edificando uno spazio per la trascendenza; in questo modo il divino abita il mondo nel momento stesso in cui l'uomo credente lo abita. Che nell'abitare umano appaia una porta al mistero di Dio – foss'anche una delle tante porte possibili –, che all'interno dell'esperienza si faccia posto per la *traccia* di una trascendenza, è questione che riguarda la filosofia, in quanto riguarda la possibilità reale di pronunciare la parola *Dio* nel discorso filosofico senza doverlo confondere con l'essere. Ma chiede anche alla teologia di rendere ragione di questa traccia. Solo di una traccia si tratta:

traccia, non come il disegno dei passi sulla sabbia, capace di condurre ad un certo luogo. Né come l'indizio che fa risalire dall'atto all'attore e permette di confondere, di scoprire, di rivelare. Traccia di un Dio che non prende corpo e la cui eclissi è implicata nella sua stessa presenza.<sup>191</sup>

Tale traccia, tuttavia, è reale. La sua presenza inequivocabile invita il pensiero ad uscire dalla tradizionale distinzione tra *laico* e *religioso*, invita a lasciarsi alle spalle le faziose questioni delle invasioni di campo, invita a mettersi nell'unica posizione possibile: quella di uomini che si trovano di fronte ad una traccia.

In questo senso essa non è né più né meno scomoda per il pensiero credente rispetto a quanto non lo sia per il pensiero laico, non è né più né meno scomoda per la teologia di quanto non lo sia per la filosofia. Su una trascendenza come questa la teologia deve ammettere di avere la

---

<sup>191</sup> S. MALKA, *Leggere Lévinas*, 25.

medesima posizione di non-impossessamento che richiede alla filosofia: la riconosce come ciò di cui rendere ragione, ma non la riconosce necessariamente come propria. Lo spazio aperto da questa trascendenza chiede di non diventare monopolio di nessuno – né dell'uomo religioso, né del filosofo – in quanto spazio semplicemente umano dell'esperienza. Per il filosofo tanto quanto per il teologo è consegnato il compito di rispondere di questa trascendenza. Al filosofo è chiesto di pensare sensatamente la possibilità di pronunciare la parola *Dio*. Al teologo è chiesto di verificare l'ospitalità di questo spazio nei confronti di Dio. Ad entrambi è chiesto di istruire la riflessione a proposito del modo con cui questa stessa trascendenza può essere abitata.

Non potendo qui occuparci di questo, dobbiamo ammettere che per rendere nuovamente pronunciabile la parola *Dio* nel discorso filosofico, per rendere nuovamente possibile l'incontro tra il filosofo e il teologo (e, più alla radice, tra il credente e il non credente) avevamo bisogno di una trascendenza come questa: che indicasse la possibilità di una presenza senza rendere risibile l'esperienza della sua assenza e che allo stesso tempo facesse di un'assenza il luogo per riconoscere possibile esperire una presenza.

In questo senso il *Dio che viene all'idea* si impone alla riflessione proprio come ciò che spezza la riflessione stessa. L'idea di infinito è ciò che non può in alcun modo essere afferrato dalla riflessione senza una radicale rimessa in gioco del proprio procedere e dei propri presupposti. Lévinas riprende l'interpretazione di Cartesio in modo inedito:

Descartes mantiene qui un linguaggio sostanzialista, interpretando la dismisura di Dio come un superlativo dell'esistere. Ma non è qui che risiede secondo noi il suo apporto insuperabile. Non sono le prove dell'esistenza di Dio che qui ci interessano, ma la rottura della coscienza, che non è un ripiego nell'inconscio, ma una disubriacatura o un risveglio che scuote il «sonno dogmatico» che dorme al fondo di ogni coscienza che riposa sull'oggetto<sup>192</sup>.

La trascendenza dell'infinito è una vera e propria esplosione del pensiero razionale, un'esplosione che costringe l'uomo a mettersi in gioco proprio

---

<sup>192</sup> *DI*, 85.

nella forma del linguaggio. L'infinito è un «trauma inassumibile» che chiede all'uomo di *dire*, ma che fa allo stesso tempo del linguaggio la risposta della libertà all'inquietudine dell'infinito.

Il linguaggio così inteso perde la sua funzione di lusso, la strana funzione di raddoppiare il pensiero e l'essere. Il Dire come testimonianza precede ogni Detto. Il Dire prima di enunciare un Detto (e anche il Dire di un Detto, in quanto l'avvicinarsi all'altro è responsabilità per esso), è già testimonianza di questa responsabilità. [...] [L'infinito] mi riguarda e mi assedia parlandomi attraverso la mia stessa bocca<sup>193</sup>.

In questo passaggio decisivo della sua opera, Lévinas si trova a ribadire il legame inscindibile tra l'esperienza dell'infinito e il linguaggio, il Dire. Non possiamo non riconoscere in questo proprio ciò che abbiamo incessantemente domandato nella nostra riflessione sul linguaggio: l'infinito e la sua presenza *esplosiva* diviene il primo e radicale appello al linguaggio dell'uomo e genera un discorso che è testimonianza e non gioco linguistico, che è un Dire ancor prima di essere un Detto.

Se non potevamo chiedere al filosofo un'ontologia comodamente passibile di una ripresa teologica, dobbiamo ammettere di aver ritrovato nella sua opera una descrizione del meccanismo stesso con cui si genera il linguaggio come comunicazione e discorso. L'infinito levinassiano non è il Dio cristiano, ma lo spazio della sua trascendenza è ciò che spalanca all'esperienza del linguaggio come Dire. In quel medesimo spazio si installa il discorso proprio della fede e la sua possibilità incomincia a mostrarsi come pertinente.

## 6.2.5. Bisogno e Desiderio

### 6.2.5.1. *Amare nella separazione*

Il testo procede con la celebre distinzione tra la categoria di *bisogno* e quella di *desiderio*, celebre poiché ha fortemente marcato la ricezione del pensiero levinassiano, ritornando costantemente nella letteratura secondaria.

---

<sup>193</sup> *DI*, 98.

Bisogno e desiderio appaiono, in Lévinas, come due dimensioni proprie dell'essere al mondo dell'uomo, la seconda delle quali indica la sua originaria apertura all'idea di infinito (e quindi di Dio). La caratteristica del desiderio di essere *misura senza misura* sarebbe la sola facoltà dell'uomo a misura dell'infinito. Il bisogno, al contrario, in quanto generato da una mancanza, non è in grado di misurare l'infinito ma semplicemente lo spazio che lo separa dalla sua soddisfazione. Infatti:

è il desiderio che misura l'infinità dell'infinito, infatti esso è misura proprio per l'impossibilità di misura. La mancanza di misura misurata dal Desiderio è il volto. Ma qui troviamo anche la distinzione tra Desiderio e bisogno. Il Desiderio è un'aspirazione animata dal desiderabile; nasce a partire dal suo «oggetto», è rivelazione. Invece il bisogno è un vuoto dell'Anima, parte dal soggetto.<sup>194</sup>

Se questa misura senza misura ci riporta alle riflessioni heideggeriane a proposito dell'abitare poeticamente<sup>195</sup>, rievocando il medesimo senso di sproporzione, la medesima percezione di un *oltre* che, per Heidegger, era rappresentata dal Cielo (dal divino), Lévinas precisa immediatamente che la sproporzione del Desiderio è generata dall'altro, dal desiderabile, è apertura all'altro. Il volto e non il cielo (la dimora e non il tempio) è in grado di accendere il Desiderio, di spalancare all'esperienza dell'infinito e di ciò che è senza misura. Lo smisurato di Heidegger, al contrario, è propriamente assenza di volto, ma tale assenza – accusa Lévinas – non sarebbe spazio per un Altro, bensì per un infinito vuoto d'Anima. Le ragioni della critica di Feuerbach alla religione sono qui prese in prestito contro una trascendenza senza volto, contro l'infinito risuonare nel vuoto del bisogno dell'uomo; al contrario la separazione tra Desiderio e bisogno segna la radicale separazione tra il Medesimo e l'Altro che – solo – può generare una reale sproporzione. La separazione è appunto garantita dalla presenza di un volto: l'immagine del compimento elaborata dal mito dell'*androgino* di Aristofane chiede di essere superata dalla presenza desiderabile e misteriosa del volto dell'altro. Anche l'amore platonico, tuttavia, che rifiuta il mito dell'androgino e si pensa figlio della ricchezza

---

<sup>194</sup> *TI*, p. 60

<sup>195</sup> *Supra*, parte prima, capitolo III, 9.

e della povertà, pur non essendo generato anzitutto da una mancanza e da un vuoto, non risponde all'unica reale esigenza del Desiderio: l'Altro. Il Desiderio è la negazione di ogni egoismo, è giustizia.

#### 6.2.5.2. *Un'apologia dell'amore?*

Delle molte riprese critiche a proposito di questa distinzione tra Desiderio e bisogno, ci pare importante raccoglierne una. Facciamo riferimento ad un articolo di G. Angelini<sup>196</sup> che – nell'ambito di una ripresa critica delle *apologie dell'amore* della filosofia contemporanea – dedica ampio spazio all'opera di Lévinas. L'Autore si sofferma a denunciare un'ingenuità della teologia contemporanea che, per l'effetto di assonanze non criticamente ripensate, affiderebbe al pensiero dell'Altro il compito di occuparsi dei *preambula fidei* o comunque concederebbe ad esso una posizione privilegiata<sup>197</sup>. Scopo dell'articolo è, appunto, la verifica critica di queste assonanze. Luogo prescelto per questa verifica è lo psichismo levinassiano e la distinzione tra desiderio e bisogno.

La dinamica Desiderio-bisogno viene in qualche modo riletta sulla falsariga di quella di *Eros-Agape*<sup>198</sup> che più volte, nell'opera di Angelini, è oggetto di un'attenta critica, non tanto e non anzitutto nella sua formulazione originaria, quanto soprattutto nella sua ricezione troppo superficiale all'interno della riflessione teologica contemporanea. L'opposizione tra il bisogno dell'altro e un amore oblativo nei sui

---

<sup>196</sup> G. ANGELINI, *Apologie postmoderne dell'amore: l'esempio di Girard e di Lévinas*, in «Teologia» 27 (2002), 94-138.

<sup>197</sup> Su questo tema: D. COHEN-LÉVINAS - S. TRIGANO (ed.), *Emmanuel Lévinas et les théologies*.

<sup>198</sup> L'opera che inaugura il binomio è, notoriamente, quella del teologo luterano A. NYGREN, *Eros e Agape. La nozione cristiana dell'amore e le sue trasformazioni*, EDB, Bologna 1990. Abbiamo incontrato l'opera di Nygren e affrontato la sua ripresa critica nel corso *De Matrimonio* tenuto dal prof. S. UBBIALI presso questa Facoltà nell'anno accademico 1996-1997, corso che ci è impossibile non citare in questa sede.

confronti è, in effetti, un difetto persistente di certa teologia<sup>199</sup>: esito inevitabile di questa opposizione sarebbe la censura di una teoria degli affetti realmente umana, che sappia farsi carico delle forme effettive del vivere e produrre una corretta fenomenologia della relazione e non solamente di un'oblatività eroica e sterile. Lévinas stesso, sostiene Angelini, in particolare a proposito dell'amore tra l'uomo e la donna «abbozza una più precisa fenomenologia dell'eros, che appare in realtà assai poco fenomenologica»<sup>200</sup>.

Pur condividendo le critiche dell'Autore – e sopra tutto la sua denuncia nei confronti di un entusiasmo troppo ingenuo – ci pare si debba discutere il rapporto tra il binomio *Desiderio-bisogno* e quello *Eros-Agape*. Nelle intenzioni di Lévinas, infatti, pur essendoci chiaramente il tentativo di liberare il Desiderio da ogni forma di *uso* dell'altro – e con esso il rischio di idealizzare il Desiderio fino a non poterne mai svolgere una fenomenologia – la dinamica del desiderio si installa all'interno dell'esperienza dell'uomo e non come luogo *ulteriore* generato dalla trascendenza. Se per Angelini il difetto di questo procedere sta nella «tesi della radicale ineffabilità del rapporto buono tra gli umani»<sup>201</sup>, ci pare che la relazione tra il Desiderio levinassiano e l'oggettivazione sociale di tale Desiderio sia questione complessa su cui Lévinas torna più volte e non sempre nei termini di un rifiuto: ben lungi dall'essere luogo della giustizia, le oggettivazioni sociali dell'amore sono possibili come luogo di custodia del Desiderio stesso, la cui dinamica è capace di informare a

---

<sup>199</sup> Più ancora è un difetto di un certo sentire cristiano che si raffigura l'amore di Dio in termini sempre così paradossali e oblativi da non permettere in alcun modo la costruzione di un *ethos* realmente credibile. In particolare non possiamo non riferirci – pure con estremo interesse – alla riflessione di Marion sul tema del dono e al dibattito critico che ha suscitato. Cfr. J.L. MARION., *Dato che. Saggio per una fenomenologia della donazione*, Sei, Torino 2001, ma anche P.A. SEQUERI, *Sensibili allo Spirito. Umanesimo religioso e ordine degli affetti*, Glossa, Milano 2001, 79-114.

<sup>200</sup> G. ANGELINI, *Apologie postmoderne dell'amore*, 130.

<sup>201</sup> G. ANGELINI, *Apologie postmoderne dell'amore*, 118: «La dinamica del pensiero di Lévinas è assai simile, in tal senso, a quella già operante nella teoria critica dei maestri di Francoforte, rispettivamente nella teoria del sacrificio di Girard; in tutti questi autori appare operante la tesi della radicale ineffabilità del rapporto buono tra gli umani. Una qualsiasi oggettivazione storico sociale di tale rapporto sarebbe di necessità menzogna, che sanziona rapporti di dominio o rispettivamente di violenza».

proposito dell'uomo e di formare nella direzione della giustizia<sup>202</sup>. Tutto questo è possibile a Lévinas poiché il Desiderio, in quanto misura senza misura della trascendenza, è una dinamica interna alla coscienza dell'uomo, non ulteriore: la distinzione tra bisogno e Desiderio appare fondata nello *psichismo* che egli sceglie come metodo; è la libertà dell'uomo ad orientarsi nei confronti del desiderato nella forma del bisogno da soddisfare o in quella del desiderio da rilanciare oltre la sua soddisfazione, è la *nausea* descritta in *Dell'evasione* a orientare verso il Desiderio. Non si tratta, dunque, di definire a priori un'esperienza umana deducendola dall'interpretazione paradossale della rivelazione. Piuttosto di segnalare all'interno dell'esperienza umana la nozione di infinito nell'attitudine al Desiderio.

È vero, certo, che un'analisi dell'agire dell'uomo giunge sempre troppo tardi nell'opera dell'Autore; è indubbio che la fenomenologia dell'eros di Lévinas è decisamente poco fenomenologica. Tuttavia la distinzione tra bisogno e desiderio non è il luogo dell'abbandono della fenomenologia; l'interesse per le forme pratiche dell'agire e in particolare per le relazioni che costituiscono la *polis* è ricorrente nella sua opera. Lo ricorda a più riprese lo stesso Derrida, lo testimoniano le numerose interviste e i numerosi interventi a proposito della politica internazionale del suo tempo – e in particolare a proposito dello stato di Israele. L'etica che Lévinas mette in campo – al di là dei punti oscuri che più volte ci hanno dato di che pensare – conosce una reale attenzione alla vita dell'uomo e della *polis*, pur nel suo rimando a quella dimensione escatologica che la *polis* stessa non esaurisce.

L'impressione di una rappresentazione idealistica del Desiderio, certo, rimane. Il difetto deve essere individuato, tuttavia, non tanto nella figura del Desiderio, quanto in un incontro con il desiderato che, nonostante l'insistenza di Lévinas su questo tema, ultimamente è privo di un *volto*

---

<sup>202</sup> Su questo tema in particolare: E. LÉVINAS, *Le città-rifugio*, in *L'aldilà del versetto*, Guida, Napoli 1986, 105-124.

*reale*. Il volto dell'Altro è sempre un volto *qualunque*, e se è proprio il desiderato colui che accende il desiderio, la descrizione del Desiderio non potrà che portare con sé il medesimo difetto. Ci soffermeremo nel prossimo capitolo su questo, prima di giungere al capitolo dedicato alla dimora.

A questo punto della riflessione, tuttavia, la figura del Desiderio, in quanto misura dell'infinito che si accende di fronte al volto dell'Altro appare convincente e la distinzione tra questa e le forme del bisogno appare necessaria. E, al contempo, ci pare riscontrabile con facilità nell'esperienza dell'uomo. La libertà dell'uomo non tende solamente alla soddisfazione dei propri bisogni nella forma di una mancanza avendo una volta di più di fronte l'ideale dell'*uno*, della pienezza e della totalità. Piuttosto essa si confronta con una trascendenza non misurabile e precisamente in questo confronto la smisuratezza le corrisponde, non è semplicemente esterna alla libertà, ma si svela come dimensione pienamente umana e *degnata dell'uomo*, capace di attraversare – di per sé – le forme pratiche del vivere e dunque di rispondere ad una corretta fenomenologia.

## 6.2.6. Il linguaggio

### 6.2.6.1. *Il linguaggio che è il volto*

Avere disegnato la figura del Desiderio come dimensione propria dell'uomo nel suo orientarsi verso il desiderabile, permette a questo punto a Lévinas di delineare la figura del *Discorso*. Il luogo della Verità – di quella Verità capace di mantenere intatta la separazione – si situa per Lévinas nel *discorso*, e il filosofo può finalmente occuparsi (come abbiamo già notato a proposito dell'idea di Dio) della questione per noi capitale, quella del *linguaggio*. Seguiamo da vicino il percorso di *Totalità e infinito*.

L'infinito del volto non risiede in prima analisi in un infinito che lo supera, ma che si annuncia all'interno del continuo *farsi e disfarsi* del volto stesso. In questo senso il volto nel suo presentarsi è già linguaggio e discorso, la parola non risiede anzitutto nella voce, ma nell'*occhio*: esso «non brilla, parla»<sup>203</sup>. Certo, questo parlare non è ancora comunicazione e tuttavia il discorso incomincia già dal primo sguardo dell'altro; il volto dà senso proprio nel farsi e disfarsi con cui si presenta e a motivo di questo il Medesimo deve riconoscere una verità che egli non può afferrare e comprendere, un'*esteriorità* in cui si genera il discorso. Occorre abbandonare il modello classico secondo cui il senso si svela in un monologo che comprende, afferra il reale («il linguaggio così inteso perde la sua funzione di lusso, la strana funzione di raddoppiare il pensiero e l'essere»<sup>204</sup>); il senso è piuttosto la presenza di un altro, di una novità esteriore che si annuncia come novità e come verità: anche a menzogna non può che essere pronunciata da un volto che si espone – almeno nello sguardo – come presenza altra ed esteriore.

Il linguaggio di Lévinas dunque non nasce con le parole, come accadeva per Heidegger. Sarebbe infatti inaccettabile, poiché la manifestazione dell'essere (esteriore rispetto all'ente, ma anche sfondo di ogni linguaggio) è il luogo di una totalità in cui il Medesimo non può che essere assorbito nella sua identità. È invece lo sguardo che sottolinea la separazione a incominciare il discorso. A questa impostazione non possiamo non porre alcune domande o, per meglio dire, non possiamo che raccogliere le domande che Lévinas pone a noi.

#### 6.2.6.2. *Un discorso senza argomento*

Dobbiamo chiederci se questa figura del volto come luogo primo del senso sia una buona figura per pensare l'uomo e il vero. Incominciamo con una constatazione: il discorso che incontra il volto che contenuto ha?

---

<sup>203</sup> *TI*, 65.

<sup>204</sup> *DI*, 98.

Qual è il suo argomento? Lévinas non sembra voler rispondere e tuttavia, dobbiamo dirlo, non esiste un discorso senza un argomento. In realtà l'unico argomento a questo punto possibile è quello che ribadisce la differenza e la separazione: l'argomento di questo discorrere è anzitutto la differenza, la non-identità, la separazione del Medesimo dall'Altro. Il volto che si fa e si disfa non fa che ribadire la sua inafferrabilità, l'impossibilità di essere ridotto a concetto, la necessità della cura per il suo stesso volto.

È davvero questa, tuttavia, la parola, la sola parola, la parola prima che possiamo raccogliere dal volto dell'altro? Non è, piuttosto, una condanna questa: il non poter parlare d'altro se non dell'originaria differenza, della separazione? Separazione è l'unico argomento del discorso che nasce dal volto, non solo la sua origine ma, in ultima analisi, il suo unico contenuto. Derrida stesso sottolinea l'impossibilità per il linguaggio levinassiano di declinarsi in un discorso:

Una parola che si produce senza la minima violenza non determinerebbe nulla, non direbbe nulla, non offrirebbe nulla all'altro; non sarebbe storia e non mostrerebbe nulla: in tutti i sensi della parola e prima di tutto nel suo senso greco, sarebbe una parola senza frase.<sup>205</sup>

L'analisi fenomenologica di Lévinas è, certo, sempre pertinente; ma non è in grado di indicare come volto sia allo stesso tempo capace di farsi e disfarsi ma anche di rimanere se stesso. Il volto dell'altro, infatti, nel suo incontrollabile essere oltre la sua immediata rappresentazione, rimane perennemente se stesso. Esso è più della semplice occasione del manifestarsi di una differenza, è più del vertice della differenza stessa, è più che una semplice estraneità. Il suo farsi e disfarsi soggiace primariamente in una reale identità: la percezione dell'altro come *lui* non è affatto marginale, poiché l'uomo non incontra anzitutto altri, ma altri soggetti, altri *lui*. L'incontrollabile superamento della sua immediata rappresentazione si svolge nel legame indissolubile con una carne: la sua presenza non è affatto onirica, non si tratta di una visione – in fondo

---

<sup>205</sup> J. DERRIDA, *Violenza e metafisica*, 189.

anche le visioni si fanno e si disfano – ma di una presenza carnale e di un *pondus* insuperabile che è appunto l'essere il *suo* volto. E, d'altra parte, un volto che semplicemente si fa e si disfa è proprio come un discorso che non ha contenuto mentre, ci sia concesso, i volti sono volti di carne e i discorsi parlano di qualcosa. Anche gli occhi, gli sguardi, non sono solo luogo di una comunicazione, ma anche del suo contenuto. Più ancora: il contenuto di ciò che viene comunicato è anche ciò che caratterizza la relazione stessa; incontriamo un altro uomo nel farsi e disfarsi del suo volto, ma questo farsi e disfarsi non è solo gioco linguistico: comunica un sé. Il compito dell'analisi del Discorso sarebbe, in questo senso, rendere ragione di ciò che, nel farsi e disfarsi del volto, non si fa e non si disfa; di come vi sia un contenuto che emerge proprio nell'inafferrabilità del volto e nella sua irriducibilità ad esso.

#### 6.2.6.3. *L'incontro impossibile*

In sintesi ci stiamo ancora una volta scontrando con il *presidio* levinassiano: l'Autore caparbiamente vigila sulla tentazione di impossessarsi dell'altro uomo. A partire da questo l'Altro di Lévinas non è in realtà definito a partire da un volto, piuttosto dobbiamo riconoscere il procedimento opposto: è il volto ad essere definito a partire dalla sua alterità. L'alterità – e non un altro – è il grande tema, alterità contrapposta all'*uno*, infinito contrapposto alla totalità: il volto è solo il pretesto di questa alterità e di questa contrapposizione. Non a caso – salvo, come vedremo, nell'apparire del femminile – questo altro non riceve ulteriori caratteristiche: non è né uomo né donna, né figlio né padre, né schiavo né libero. Egli è solamente, appunto, *altro* percepito nella sua nudità, libera da qualsiasi forma, che mette in discussione il mio indisturbato possesso del mondo.

Ma l'altro che noi incontriamo e di cui facciamo esperienza si presenta realmente in questa «nudità libera da qualsiasi forma»? O non dovremmo

piuttosto riconoscere che questa stessa nudità appare come un tentativo di inaugurare troppo precipitosamente un'idea di trascendenza ancora debitrice delle categorie con cui il pensiero parmenideo ha definito l'essere? Vero è che di volta in volta Lévinas afferma che le sue riflessioni «contraddicono il vecchio privilegio dell'unità che viene affermato da Parmenide a Spinoza e Hegel»<sup>206</sup> e tuttavia tale contraddizione forse non arriva sin dove egli stesso vorrebbe, non riesce ancora nell'intento del superamento radicale del *privilegio dell'unità*.

L'accusa è grave e ci chiede di riflettere con paziente attenzione sui passaggi di *Totalità e infinito*. La trascendenza che appare nella nudità del volto, sembra riportarci ai tratti essenziali con cui il pensiero occidentale ha definito la trascendenza. *Alterità* è in fondo il nome dato da Lévinas ad una nuova totalità, che – proprio come per l'ontologia – semplicemente *c'è*, si manifesta indipendentemente dalla qualità e dalla forma dell'incontro con il volto d'altri. E, viceversa, dipendentemente dalla decisione di non precisare ulteriormente il contenuto del Discorso e del volto.

Lévinas parla ancora caparbiamente greco e la trascendenza, pur definita come *alterità*, in quanto universale e unica, si pone precisamente «al di là della forma, al di là della sua manifestazione». Se, per Heidegger, la trascendenza si situa *prima* degli enti, per Lévinas è irrilevante che essa si situi prima o dopo, che sia un'eziologia o un'escatologia, poiché essa sta sempre necessariamente *al di là*. Il volto assume così solo il ruolo di un pretesto e questa trascendenza inarrivabile, questa inarrivabilità che non ha mai contratto alcun debito con il reale incontro con un volto (ma solo con l'incontro con il suo farsi e disfarsi) ci riporta all'immagine di una trascendenza rassicurante, tanto rassicurante quanto quella della metafisica che si situa altrove rispetto alla materialità della sua rappresentazione.

---

<sup>206</sup> *TI*, 103.

Per annunciare la trascendenza che si dà a partire dal volto dell'altro, si dovrebbe invece rinunciare all'idea che si tratti anzitutto di riposare in ciò che si rivela *al di là*, in ciò che è in questo senso privo di forma. È nella dimenticanza del volto che Lévinas finisce per pagare il debito inevitabilmente contratto nei confronti del linguaggio greco. Ciò di cui egli non potrà rendere ragione è il fatto che il volto, pur nella sua capacità di fare e disfare la propria stessa forma, è costantemente legato ad una forma, è differente da se stesso e spalanca un infinito, ma lo fa precisamente a partire da una forma quella, appunto, che chiamiamo *il suo volto*. La sua capacità – reale e indiscutibile – di mettere in discussione il mio indisturbato possesso del mondo, non proviene semplicemente da una forma che si fa e si disfa, ma piuttosto da ciò che il volto stesso dischiude nel suo mistero, un mistero che non è solo la separazione, ma ciò che si annuncia nello sguardo.

Così al prodigio di questa trascendenza – a cui Lévinas ci ha accompagnato – al prodigio di una trascendenza che appare realmente nella forma dell'alterità, non sarà lui ad introdurci. Egli si arresta sulla soglia.

Ciò è confermato dal fatto che nel capitolo intitolato *Retorica e ingiustizia* Lévinas si appresta a denunciare il dramma di una retorica che corrompe la libertà. Tale retorica sarebbe rappresentata da una violenza nei confronti del volto che evita di incontrare Altri *frontalmente*, nella *nudità del volto*. Comprendiamo la preoccupazione, e tuttavia fino ad ora egli non ha ancora presentato la possibilità di una retorica *buona*, di un discorso che risponda a questa nudità; non ci ha ancora raccontato quale linguaggio possa essere all'altezza di un discorso. La preoccupazione di mettere l'uomo al riparo dalla totalità appare – una volta di più – molto più pressante di quell'apparire del vero nel discorso la considerazione del quale appare costantemente rimandata e rimandabile, quasi che, così imbrigliato dalla preoccupazione di cedere alla totalità e alla violenza, l'incontro con l'Altro non trovi mai lo spazio per una parola. Prima

ancora di pronunciare qualunque parola siamo informati a proposito di un discorso inautentico, di una retorica pericolosa e in questo siamo in fondo costretti al silenzio.

Per il discorso di Lévinas è sufficiente la percezione di una nudità, libera da qualsiasi forma, che mette in discussione il mio indisturbato possesso del mondo, abolendo la proprietà inalienabile del godimento; ma ogni tentativo di discorso finisce per essere luogo della medesima violenza della metafisica classica. L'altro stesso può essere solo una nudità libera da qualsiasi forma, che si presenta sempre come indigenza e a cui devo dar risposta con il mio dono. Una nudità che non ha nome e a cui il Medesimo stesso non può dar nome senza operare violenza. Con questi presupposti c'è un reale spazio per l'incontro con l'altro, per la possibilità di pronunciare il suo nome e non semplicemente il nome dell'alterità e della trascendenza?

### **6.3. Parte seconda: Interiorità ed Economia**

#### 6.3.1. Il godimento

Dopo aver precisato le dimensioni fondamentali della trascendenza (l'ateismo, la dinamica del desiderio, il linguaggio) *Totalità e infinito* fa un percorso per alcuni versi inaspettato. Una volta annunciato l'infinito che si dischiude nel volto, una volta dipinto il suo farsi e il suo disfarsi, sarebbe logico aspettarsi una fenomenologia di questo incontro. Invece egli dedica la parte centrale dell'opera al rapporto tra lo psichismo e il mondo in un capitolo dal titolo *Interiorità ed Economia*. Solo alla fine del volume darà spazio ad un abbozzo di fenomenologia. Il passaggio è per noi rilevante in quanto in questa sezione si inserisce il discorso a proposito della dimora. Esso, tuttavia, non giunge in un momento fenomenologico del pensiero, ma ancora a monte dell'incontro. È come se il lavoro di fondazione della metafisica e del suo infinito non fosse ancora terminato e dovesse tornare ancora sui suoi passi prima di dar voce

all'analisi fenomenologica e, soprattutto, prima di concedere l'incontro. L'intento di questo ritorno è annunciato nelle prime – difficili e per alcuni versi misteriose – pagine della sezione:

Si dovrà dunque mostrare la differenza che separa le relazioni analoghe alla trascendenza e quelle della trascendenza stessa. Queste portano all'Altro secondo il modo che ci è stato possibile fissare grazie all'idea dell'Infinito. Quelle, e l'atto oggettivante in particolare, anche se si fondano sulla trascendenza, restano nel Medesimo.<sup>207</sup>

Perché questa distinzione, perché questo ritorno? Si tratta di distinguere la relazione *analog*a alla trascendenza dalla trascendenza stessa: vi sono infatti – ne veniamo qui a conoscenza – delle relazioni che non hanno nulla a che fare con l'incontro con la trascendenza, ne sono come delle emanazioni in qualche modo da essa difformi e, per così dire, deformi. Confondere le relazioni analoghe con la relazione di trascendenza significherebbe, lo intuiamo, condannarsi a non comprendere l'una e a cercare nelle altre ciò che non contengono.

Ma cosa distingue la relazione di trascendenza da tutte le altre? Una volta ancora Lévinas non ha dubbi: la Separazione, poiché «l'essere, nella relazione, si assolve dalla relazione, è assoluto nella relazione»<sup>208</sup>. La sezione sarà dunque dedicata ad indagare la misura di questa separazione e, nel farlo, a distinguere la relazione che apre alla trascendenza da tutti i suoi surrogati, ma allo stesso tempo si occuperà di scrutare e sciogliere (*ab-solutum*) i legami che caratterizzano le relazioni analoghe alla trascendenza. Nel fare questo, annuncia Lévinas, ci si deve muovere all'interno dello *psichismo*, già annunciato come luogo della separazione: questo garantirà dall'operare un nuovo esercizio della totalità per installarsi nell'orizzonte dell'infinito. Per installarsi nello psichismo, egli decide di descrivere il processo che porta l'uomo alla relazione con l'altro, elencandone le fasi (il godimento, la precarietà, la dimora, l'incontro).

---

<sup>207</sup> *TI*, 110.

<sup>208</sup> *TI*, 110.

Se il progetto viene da subito (faticosamente) chiarito, ciò che appare più problematico, in questa sezione, è il modello di uomo che Lévinas si pone di fronte. Il suo tentativo di raccontare la drammatica della coscienza dell'uomo nelle sue varie fasi non ha un significato *cronologico* (quasi che le differenti fasi siano destinate a succedersi una dopo l'altro nella storia di un individuo). E tuttavia la sua esposizione appare sempre, in effetti, come il racconto di un'evoluzione.

Ma se il racconto evolutivo non coincide con la reale descrizione della fenomenologia dell'uomo, di che cosa stiamo parlando? Di un'esperienza o di una successione logica? Più di una volta è inevitabile la domanda: esiste davvero un uomo come quello che Lévinas descrive, che muove i suoi primi passi nell'assenza di qualunque trascendenza e poi, gradualmente, la scopre? Possiamo realmente affrontare la questione dell'autenticità della relazione di trascendenza partendo da una storia, un racconto della sua inautenticità?

L'uomo della separazione, l'uomo del godimento, nella sua siderale solitudine, è in effetti un uomo essenzialmente irrelato, come in attesa del sorgere dell'altro nel suo orizzonte; al contrario l'alterità per l'uomo è originaria, fin dal suo aprire gli occhi alla vita. Siamo di fronte alla parte più problematica di *Totalità e infinito*, perché si disegna un uomo che *non c'è*, nell'ipotesi che l'Altro sorga solo in un secondo momento. Ma l'altro non è lì *da sempre*? E il bambino non conosce *da sempre* la presenza dell'altro, proprio nel momento in cui incomincia a godere delle cose (a bere il latte) non lo percepisce come originariamente *donato* o comunque legato ad un volto? Il pianto del bambino non è innanzitutto invocazione di altri, ben prima della percezione della fragilità del godimento? Tali domande non trovano risposta: di fatto per descrivere l'uomo Lévinas si costringe ad astrarre dall'uomo stesso. L'incontro con questa sezione dell'opera non può non essere in questo modo accompagnato dal sospetto che la fenomenologia sia in qualche modo compromessa dal sospetto nei

confronti di queste forme originarie del vivere: la coscienza è data *prima* dell'incontro con l'altro?

La figura di uomo che viene man mano a precisarsi è debitrice della tensione precedentemente istituita tra desiderio e bisogno. L'uomo "originario", quasi un *selvaggio* della riflessione ottocentesca, è uomo del bisogno; anzi Lévinas precisa immediatamente che la felicità per l'uomo non è l'assenza di bisogni, ma la soddisfazione di tutti. In questo modo la figura della libertà che si definisce è quella del *godimento*.

Il godimento è all'origine dell'identità dell'uomo: l'uomo si nutre di esso, le cose diventano «parte di me», diventano «me stesso». Il godimento viene prima di ogni rappresentazione perché nel momento in cui apro gli occhi al mondo, sto già godendo lo spettacolo del mondo. Tuttavia il possesso è comunque avvolto in un contesto non afferrabile (il mare in cui pesco, il campo che coltivo, la casa che abito...) che Lévinas chiama *l'elementale*. È la prima "patria" per l'uomo che si immerge nell'elementale ed in esso domicilia.

Curiosamente, Lévinas precisa che questo racconto del godimento delle cose e dell'immersione nell'elementale «non è l'uomo»; esso rappresenta un'astrazione ipotetica dell'uomo, perché l'uomo è in realtà da sempre di fronte ad Altri, di fronte all'infinito:

La descrizione del godimento, per come è stata espressa fin qui, non traduce certo l'uomo concreto. In realtà, l'uomo ha già l'idea dell'infinito, cioè viva in società e si rappresenta le cose. (...) Al di sopra del godimento si delinea, con la dimora, il possesso, la messa in comune – un discorso sul mondo.<sup>209</sup>

Quale esigenza porta l'autore a immaginare un uomo che non esiste, che non ha nulla a che fare con l'uomo «concreto»? Cosa costringe Lévinas ad uscire dalla fenomenologia della vita reale per ipotizzare una figura antropologica astratta e provvisoria? Una volta ancora: solo la difesa della separazione può essere così decisiva da comportare questa contorsione del pensiero. La separazione deve in qualche modo apparire come condizione *previa* di ogni relazione reale, previa anche rispetto all'esperienza e alla

---

<sup>209</sup> *TI*, 140.

sua analisi. La figura del godimento corrisponde con una dichiarazione assoluta della non-necessità dell'altro per la propria felicità: si tratta una volta di più di liberare la relazione stessa dalla totalità che un rapporto di necessità, in quanto dipendenza, porterebbe inevitabilmente con sé.

Certo il lettore non può non domandarsi se davvero questa teoria raggiunga lo scopo; soprattutto si domanda se davvero l'assoluzione da qualunque legame sia condizione necessaria per garantire la separazione tra il Medesimo e l'Altro; tanto più che l'Autore ha già trattato la differenza tra bisogno e desiderio e potrebbe semplicemente installare nella dinamica del desiderio l'incontro. Una fenomenologia di un uomo che non è concreto in ultima analisi non è una fenomenologia, d'altra parte e, pur conoscendo ormai l'urgenza di una difesa dell'assolutezza del legame, pur avendo accettato di seguire Lévinas su questa strada, dobbiamo riconoscere nella categoria del godimento una sopraffazione della teoria sulla prassi.

L'uomo del godimento può certamente essere pensato, ma la sua realtà è di fatto pura allegoria: la descrizione di questo uomo originario che non traduce l'uomo concreto è quasi la costruzione di un mito, la cui ambiguità deve essere chiarita, che serve alla riflessione levinassiana per disegnare un'esistenza compiuta pur nella separazione assoluta dall'altro.

### 6.3.2. Amore per la vita

Non vogliamo con queste nostre riflessioni negare la bontà della categoria di godimento, ma piuttosto ridimensionarne la portata. Il più grande guadagno nell'analisi del godimento è l'idea dell'*amore per la vita*, attraverso cui l'uomo scopre se stesso. Amare la vita è, infatti, l'esperienza originaria del sorgere della coscienza di sé, della propria pienezza e della propria felicità.

La vita è amata da sempre [...]. L'amore della vita non assomiglia alla cura d'essere che si ridurrebbe all'intelligenza dell'essere o all'ontologia. L'amore della vita non ama l'essere ma la felicità d'essere. La vita amata è proprio il godimento della vita, la

soddisfazione, già provata nel rifiuto che le oppongo, soddisfazione rifiutata in nome della soddisfazione stessa<sup>210</sup>.

È evidente in questo passaggio che l'interlocutore polemico è ancora Heidegger: la *cura d'essere*, infatti, non ha a che fare con le forme reali e pratiche del vivere, per le quali l'uomo è anzitutto alla ricerca di una felicità, di un compimento a partire dalle cose. Ora, nel godimento l'uomo scopre il suo inestinguibile amore per la vita stessa, ma scopre anche la dinamica della propria libertà, dinamica di bisogno e suo soddisfazione dischiusa dal godimento egoistico delle cose. La felicità non è l'assenza di bisogni ma la loro soddisfazione, ha cioè a che fare con la dinamica della volontà che si muove verso la soddisfazione di un bisogno, verso la felicità.

Vivere è godere della vita. Disporre della vita ha senso solo perché la vita è, originariamente, felicità. La sofferenza è un venir meno della felicità, non è esatto dire che la felicità è un'assenza di sofferenza. La felicità non è costituita da un'assenza di bisogni di cui si denuncia la tirannia e il carattere imposto, ma dalla soddisfazione di tutti i bisogni. [...] La felicità è attuazione: è in un'anima soddisfatta e non in un'anima che ha estirpato i propri bisogni, anima castrata<sup>211</sup>.

L'assenza di bisogni, infatti, «anima castrata» in quanto impossibilità della libertà, è in fondo la morte stessa della coscienza: in questo senso l'amore per la vita è amore per l'esercizio di sé, amore per la volontà che si mette in gioco nella soddisfazione del bisogno. Proprio perché l'uomo *concreto* conosce bene questa dimensione, l'uomo concreto si nutre effettivamente delle cose, esse lo costituiscono e questo godimento sta all'origine di ogni agire dell'uomo (persino nel prendere commiato dalla vita, egli non fa che perseguire e confermare questo amore per la vita).

Non solo, l'uomo *concreto* percepisce la propria felicità originariamente come possesso delle cose, possibilità di cibarsene, di nutrirsi del mondo, ma allo stesso tempo la sua percezione della vita è – appunto – percezione di una felicità. Nello psichismo, nella percezione che l'uomo ha del mondo, la presenza dell'altro appare realmente come *seconda* e, molto spesso, come minaccia al suo tranquillo possesso del mondo. Allo stesso

---

<sup>210</sup> *TI*, 147.

<sup>211</sup> *TI*, 115.

tempo, tuttavia, la dinamica del bisogno – che, una volta soddisfatto, si volge immediatamente altrove, alla ricerca di altro di cui cibarsi – non spalanca solamente un’amore per la vita, ma anche un’inquietudine per la sua stessa fragilità.

Non a caso la percezione che l’altro appaia solo *secondariamente* rispetto all’amore per la vita si accompagna anche alla percezione di una dimenticanza dell’altro. L’indigenza dell’altro, il comandamento *non uccidere* che fa la sua comparsa di fronte a questa indigenza, là dove l’altro, con il farsi e disfarsi del volto, annuncia una trascendenza, non sarebbero possibili se l’uomo non riconoscesse il volto come *originariamente* necessario alla sua felicità e all’amore stesso per la vita. Ecco perché chiamiamo il suo giungere *secondo* dopo il godimento come una *dimenticanza*.

Tale dimenticanza ha la sua radice nell’esperienza pratica del diventare uomini: l’originaria possibilità di cibarsi del mondo è infatti dischiusa da una relazione materna nella quale l’uomo è gratuitamente nutrito, nella quale – persino – qualcun altro gli insegna a cibarsi del mondo. Ogni uomo *concreto* è stato gratuitamente cresciuto ed istruito in ordine all’amore per la vita, in un’esperienza originaria (eppure dimenticata) in cui già un altro era presente nell’orizzonte (o, forse, era l’orizzonte stesso).

Lévinas non riconosce a quest’esperienza un ruolo nella sua analisi fenomenologica; tuttavia nel femminile come presenza che rende possibile la dimora – come vedremo a breve – non dovremmo riconoscere proprio questo emergere di un’alterità dalla memoria più profonda dell’uomo? Una presenza d’altri segna originariamente il nostro essere al mondo e, in qualche modo il nostro stesso abitare. Se questo è vero dovremmo ipotizzare che l’amore per la vita – pur non essendo ancora amore per l’altro, pur essendo da esso ben distinto – non è possibile senza l’alterità. D’altra parte l’esperienza umana non esiste come esperienza di puro godimento del mondo senza il volto dell’altro. Fin dal primo respiro

il bambino che *gode* del cibo non distingue realmente tale cibo dal suo donatore. L'*elementale* dell'esperienza, in questo senso potrebbe essere originariamente la relazione stessa.

### 6.3.3. L'insicurezza

Il godimento come amore per la vita e felicità incontra tuttavia la percezione dell'insicurezza. Essa non nega il godimento stesso, non offusca la felicità presente. Essa non nasce da alcuna rivelazione, ma piuttosto dalla possibilità del niente. Fa il suo ingresso, infatti, come preoccupazione per il domani, come avvenire incerto della sensibilità. Le cose di cui si gode, la felicità come soddisfazione dei bisogni, grazie alla quale l'uomo ha scoperto se stesso, pone allo stesso tempo l'uomo di fronte alla possibilità che domani le cose stesse vengano meno e, con esse, venga meno la sua felicità. Mentre gode delle cose, infatti, l'uomo si scopre in qualche modo dipendente da esse, mentre le rende oggetto della sua felicità ne è egli stesso oggetto.

L'uomo percepisce, insomma, l'impossibilità di stabilire il godimento nel tempo del domani e tale impossibilità installa nello psichismo la percezione di un'insicurezza.

Con tale insicurezza «si apre, nell'interiorità, una dimensione nella quale può essere attesa e accolta la rivelazione della trascendenza»<sup>212</sup>. Giungiamo dunque, attraverso l'insicurezza del domani, all'apertura di uno spazio inedito, lo stesso in cui sarà possibile la relazione trascendente di cui ormai *Totalità e infinito* non parla da molte pagine. Lévinas ci ha fatto percorrere lo spazio di un uomo *mitico* irrelato e amante della vita per poi sfondare questo medesimo spazio in un nuovo luogo di incontro con l'Altro.

Era necessario tutto questo? L'Autore precisa una volta ancora che era necessario, affinché l'incontro con l'Altro non fosse generato dal principio di contraddizione (quello per il quale altro significa

---

<sup>212</sup> *TI*, 152.

essenzialmente non-A, negazione di A), ma neppure dall'idea (hegeliana) di una sintesi nell'Unico. L'incontro con l'Altro non avrà, infatti, i tratti di un'invocazione di un'ulteriorità che risolva il problema della mia insicurezza: l'insicurezza stessa, anzi, non troverà alcuna risposta. Proprio in questo non trovare risposta essa apre uno spazio non precario per vivere un rapporto inedito con il mondo e con le cose: il principio *economico*, quello del *lavoro* che provvede a garantire il domani del godimento.

L'Altro, dunque, non è incontrato immediatamente a partire dall'incertezza del domani – sarebbe una volta ancora l'annuncio di una necessità. L'incontro è piuttosto reso possibile da questa nuova dimensione che è resa possibile dalla percezione dell'incertezza. Tra il Medesimo e l'Altro vi è dunque un luogo preciso, una tappa intermedia che non è ancora incontro tra i due, ma una nuova percezione di sé che propizia l'incontro stesso. Questa tappa è ciò che Lévinas chiama *dimora* e *casa*. Essa non contrappone brutalmente alla limitatezza del godimento un infinito e dunque non permette il tentativo di un godimento infinito; piuttosto si svela come luogo ulteriore rispetto al godimento, luogo caratterizzato da un'extraterritorialità radicale rispetto agli elementi, ma un'extraterritorialità buona che ha i tratti della *dolcezza*.

Tra il Medesimo e l'Altro sta, a partire dall'insicurezza del vivere, uno spazio di raccoglimento presso di sé che non è anzitutto dall'*amore per la vita*, ma neppure dall'angoscia del niente, dalla paura nei confronti dell'insicurezza del godimento. Si tratta propriamente di un «cedimento dell'essere» nella forma di una dolcezza.

La complessità della riflessione – ma ogni pagina levinassiana è a suo modo complessa – segnala una volta ancora un pensiero che cerca di dire *altrimenti* ed insieme di rendere ragione della effettiva pregnanza dell'incontro con l'altro, separandone l'esperienza da tutte le altre esperienze umane e tenendola accuratamente al riparo da ogni ricaduta nel pensiero dell'Uno. All'interno di tale complessità si segnala la dimora

come luogo di possibilità della trascendenza; dopo un lungo cammino attorno alle dinamica del bisogno e del desiderio, dopo il costante tentativo di assolvere il Medesimo e l'Altro dalla necessità del loro incontro, dopo le insistenti precauzioni per tener lontana la violenza dell'ontologia, Lévinas ci porta come *sulla soglia* della trascendenza. Il lungo cammino fatto ha avuto la forma di una purificazione, in qualche modo di un'ascesi. Abbiamo utilizzato questa stessa parola per definire il distacco heideggeriano dalle cose; mentre l'ascesi heideggeriana sta sempre davanti, tuttavia, il percorso di Lévinas è a questo punto alle spalle. I toni di questa soglia della trascendenza, proprio per questo motivo, sono in modo inaspettato quelli di una *dolcezza*. La soglia è presieduta dal femminile, come vedremo.

L'idea di introdurre la riflessione con questo uomo mitico, quasi primitivo, come fosse solo nel mondo in una condizione di paradiso (scrive Lévinas stesso: «all'origine c'è un essere appagato, un cittadino del paradiso»<sup>213</sup>) ci suggerisce l'accostamento di questa antropologia della separazione con l'antropologia biblica del libro della Genesi. Il passaggio non è inopportuno – per quanto sia qui proposto nella forma dell'*excursus* – poiché ci permette di pensare *altrimenti*, ma, pur nel dichiarato genere letterario dell'eziologia biblica, ci presenta tutt'altra immagine dell'uomo originario, originariamente assolto – in realtà – da ogni legame di necessità nei confronti dell'altro. Il racconto biblico, mentre presidia il confine dell'alterità, rende ragione di una struttura dell'umano che vuole rendere ragione proprio dell'uomo *concreto*.

#### 6.3.4. Excursus: l'origine nel racconto della Creazione

Stabilendo un confronto tra l'uomo paradisiaco di Lévinas e il racconto biblico della creazione e del peccato, balza subito all'occhio che per il testo biblico le relazioni (con Dio e con l'altro che è la donna), sono più originarie di qualunque godimento del mondo e delle cose.

---

<sup>213</sup> *TI*, p. 147.

L'accostamento del pensiero del filosofo con la Genesi, più che trovare motivi nella radice ebraica o religiosa del suo pensiero, risponde all'esigenza di fondo di questa indagine di mantenere un confronto tra la fenomenologia e l'antropologia teologica e con ciò che, pur celato nel racconto biblico, appare come un'analisi dell'esperienza umana, una *disputatio de homine*. Nell'*eziologia metastorica*<sup>214</sup> della Genesi, infatti, la narrazione eziologica si rivolge a quelle dinamiche originarie della storia e dunque dell'esperienza dell'uomo che, in quanto tali, interpellano questo passaggio in cui Lévinas sembra attingere allo stesso spazio originario. Nella radicale distanza delle intenzioni e differenza dei linguaggi, inevitabilmente dobbiamo riconoscere che l'esperienza umana costituisce un'importante intersezione degli interessi.

Per il testo l'alterità sta, dunque, prima di qualunque godimento:

<sup>15</sup> Il Signore Dio prese l'uomo e lo pose nel giardino di Eden, perché lo coltivasse e lo custodisse. <sup>16</sup> Il Signore Dio diede questo comando all'uomo: «Tu potrai mangiare di tutti gli alberi del giardino, <sup>17</sup> ma dell'albero della conoscenza del bene e del male non devi mangiare, perché, quando tu ne mangiassi, certamente moriresti».

<sup>18</sup> Poi il Signore Dio disse: «Non è bene che l'uomo sia solo: gli voglio fare un aiuto che gli sia simile». <sup>19</sup> Allora il Signore Dio plasmò dal suolo ogni sorta di bestie selvatiche e tutti gli uccelli del cielo e li condusse all'uomo, per vedere come li avrebbe chiamati: in qualunque modo l'uomo avesse chiamato ognuno degli esseri viventi, quello doveva essere il suo nome. <sup>20</sup> Così l'uomo impose nomi a tutto il bestiame, a tutti gli uccelli del cielo e a tutte le bestie selvatiche, ma l'uomo non trovò un aiuto che gli fosse simile. <sup>21</sup> Allora il Signore Dio fece scendere un torpore sull'uomo, che si addormentò; gli tolse una delle costole e rinchiuse la carne al suo posto. <sup>22</sup> Il Signore Dio plasmò con la costola, che aveva tolta all'uomo, una donna e la condusse all'uomo. <sup>23</sup> Allora l'uomo disse: «Questa volta essa è carne dalla mia carne e osso dalle mie ossa. La si chiamerà donna perché dall'uomo è stata tolta».<sup>215</sup>

La vita nel giardino prima della caduta è in qualche modo per l'antropologia biblica la figura di un tempo di felicità e di godimento che possiamo paragonare a quell'*amore per la vita* di cui Lévinas parla a proposito del godimento. L'uomo sta nel giardino al cospetto di Dio e gli è dato di godere e di gioire della sovrabbondanza del mondo, senza

---

<sup>214</sup> G. BORGONOVO, *La mediazione di Adamo. Un conflitto interpretativo originario*, in *Scuola Cattolica* 126(1998) 337-370.

<sup>215</sup> Gen 2,15-26

l'ombra di alcuna precarietà<sup>216</sup>. Il godimento appare illimitato e non ancora segnato dalla fragilità propria della morte. Una parola di cura, invece («dell'albero della conoscenza del bene e del male non devi mangiare, perché, quando tu ne mangiassi, certamente moriresti»), mentre avverte della possibile minaccia cui è sottoposto, garantisce la distanza, nell'esperienza dell'uomo dell'esperienza di tale fragilità.

La presenza delle cose plasmate da Dio per la felicità dell'uomo non elimina affatto quell'alterità originaria tra l'uomo e Dio nella quale si inserisce per la prima volta la parola dell'uomo. Allo stesso tempo il godimento delle cose è definito come radicalmente insufficiente per la felicità: «non è bene che l'uomo sia solo». Ora, anche la parola dell'uomo non è in grado di trovare «un aiuto che gli fosse simile», dunque l'altro rimane inattuabile, impossibile da produrre e persino da desiderare. L'antropologia biblica, insomma, pone la questione dell'altro nel momento stesso in cui l'uomo è condotto al cospetto delle cose, negando alla radice («non è bene») la possibilità di un godimento, di una felicità senza l'alterità stessa. Certo, anche il racconto biblico immagina un momento sorgivo, originario, in cui l'uomo è creato senza l'alterità, anche per la Bibbia l'altro non è necessario alla sopravvivenza, se così non fosse la separazione necessaria all'incontro sarebbe annullata. Il sorgere della libertà precede, dunque, il volto d'altri. Tuttavia la libertà stessa invoca l'altro per la propria felicità, non per la propria esistenza.

A partire da questo desiderio di felicità liberamente espresso dall'uomo Dio plasma una donna. La *somiglianza* della donna – tratta dall'uomo – è una somiglianza che mette in campo una *carne della stessa carne*, appunto, un volto, senza il quale il godimento delle cose non è buono, non si può compiere, non può neppure essere pensato come godimento. Per il godimento stesso – per quell'abbondanza di vita che il canto dell'uomo innalza alla fine della pericope – è necessario un *altro* che sia *simile*, è

---

<sup>216</sup> Un appassionante studio riporta al tempo del Giardino la forma originaria dell'abitare e in particolare l'idea – ricorrente in architettura – della *casa di Adamo*: J. RYKWERT, *La casa di Adamo in Paradiso*, Adelphi, Milano 1972.

necessario un volto che corrisponda. Per la Bibbia alterità e somiglianza non sono in conflitto, la possibilità dell'incontro non è garantita dalla separazione, ma dalla somiglianza. La relazione tra uomo e donna, come simbolo della relazione tra Medesimo e Altro, integra separazione (la differenza tra maschile e femminile) e somiglianza in una relazione in cui è possibile la reciprocità. La relazione levinassiana, fondata e garantita solo dalla separazione, non può mai in questo senso essere relazione reciproca, come se l'Altro non fosse a sua volta un Medesimo. Per l'antropologia biblica, al contrario, la somiglianza fonda la possibilità che l'altro possa a sua volta guardare il mio volto, *riguardarmi* a partire dalla sua somiglianza e spalancare così un'*infinito* senza lasciare che tale somiglianza condanni la relazione stessa ad esaurirsi nella *totalità*. È evidente che in questo senso il racconto biblico sta rivolgendo la sua attenzione ad una dinamica propria dell'esperienza umana *qua talis* che trova nella relazione teologica una ripresa ma non un tradimento. In tale ripresa si intuisce una forma di *necessità* dell'altro che tuttavia non inficia la possibilità di una relazione libera e il rifiuto di una totalità.

Ma c'è di più<sup>217</sup>. È proprio dello sguardo del serpente – della tentazione originale – il sospetto nei confronti di questa necessità; un sospetto che si radica nell'immaginazione e non nell'esperienza. Vediamo.

<sup>1</sup> Il serpente era la più astuta di tutte le bestie selvatiche fatte dal Signore Dio. Egli disse alla donna: «È vero che Dio ha detto: Non dovete mangiare di nessun albero del giardino?». <sup>2</sup> Rispose la donna al serpente: «Dei frutti degli alberi del giardino noi possiamo mangiare, <sup>3</sup> ma del frutto dell'albero che sta in mezzo al giardino Dio ha detto: Non ne dovete mangiare e non lo dovete toccare, altrimenti morirete». <sup>4</sup> Ma il serpente disse alla donna: «Non morirete affatto! <sup>5</sup> Anzi, Dio sa che quando voi ne mangiaste, si aprirebbero i vostri occhi e diventereste come Dio, conoscendo il bene e il male». <sup>6</sup> Allora la donna vide che l'albero era buono da mangiare, gradito agli occhi e desiderabile per acquistare saggezza; prese del suo frutto e ne mangiò, poi ne diede anche al marito, che era con lei, e anch'egli ne mangiò. <sup>7</sup> Allora si aprirono gli occhi di tutti e due e si accorsero di essere nudi; intrecciarono foglie di fico e se ne fecero cinture.<sup>218</sup>

---

<sup>217</sup> Per le considerazioni che seguono: P. LIA, *Lo splendore di Dio. Saggio sulla forma cristiana*, Vita e Pensiero, Milano 2001.

<sup>218</sup> Gen 3,1-7

Sin dalle prime parole il serpente abita lo spazio dell'*immaginazione* e spalanca la dimensione della precarietà. Non mangiare di nessun albero del giardino è parola che Dio non aveva mai pronunciato, ma è anche l'ombra di un godimento negato, della sua precarietà e dunque della precarietà dell'uomo stesso. La precarietà – insomma – appare nel giardino per la prima volta all'interno di una parola di tentazione e di immaginazione. Il godimento si trova di fronte alla sua fragilità non a motivo di una mancanza, ma precisamente a motivo di un'alterità negata («diventereste come Dio») e negata, appunto, non dall'esperienza dell'uomo, che viveva di una sovrabbondanza paradisiaca, ma dall'immaginazione: la privazione è immaginata ben prima che patita, non è fondata dal venire meno delle cose, ma dal sospetto nei confronti di Dio. Più che apprensione nei confronti del futuro – così, come vedremo, ne parla Lévinas – si presenta all'uomo come una nuova visione dell'idea di futuro, non più segnata dalla percezione del presente (del Dio presente, del Dio-presenza nel giardino, ma anche della presenza nuda dell'uomo e della donna a Dio) ma dall'immaginazione. Il futuro si presenta da subito all'uomo come progetto («diventerete come Dio») fatto a partire dalla negazione del presente e della presenza di Dio; è tale progetto a generare la prima preoccupazione e la percezione di una fragilità che prima era del tutto assente dall'esperienza umana. Con il sospetto nei confronti di questa precarietà (ma soprattutto con il sospetto nei confronti del ruolo di Dio in ordine a tale precarietà) il godimento non è più possibile, appare irrimediabilmente l'orizzonte della morte e del fallimento. Il rifiuto dell'alterità è in ultima analisi ciò che nega il godimento e spalanca un futuro segnato dalla fragilità e dalla preoccupazione (il timore nei confronti della nudità, della nuda presenza, è il segno che richiama a tale preoccupazione).

Abbiamo ascoltato l'episodio della creazione e della caduta dell'uomo per opporre alla figura del godimento solitario di Lévinas una figura differente che esclude la possibilità stessa di un godimento senza alterità,

sia nel caso che questa non sia ancora sorta, sia nel caso che l'uomo, caduto per l'immaginazione, la rifiuti. La possibilità stessa di godere del mondo e delle cose, di percepire la *vita* nella sua pienezza, non è pensabile – per l'antropologia biblica – al di fuori di quello spazio di alterità che è più originario del suo stesso rifiuto.

## **6.4. La Dimora**

### 6.4.1. Dimora e femminile

Di fronte alla preoccupazione del godimento, insicuro in ordine al domani, si spalanca uno spazio nuovo e rassicurante, la possibilità di ritirarsi in una casa, di abitare presso di sé, di guardare le cose in modo nuovo e inedito, di lavorare.

#### *6.4.1.1. Il raccoglimento dell'uomo*

Per creare una soluzione di continuità e per sottolineare la nuova fase della riflessione, il testo – interrompendo il discorso a proposito dell'insicurezza – si interroga su ciò che è specifico della dimora. Essa, infatti, non fa parte degli elementi di cui l'uomo gode: è, rispetto al godimento stesso, un'extraterritorialità. Certo, anche una casa può essere semplicemente fruita come uno degli oggetti, come una delle cose da cui l'uomo trae il suo godimento – godimento che fino a questo punto era il tutto dell'umano. Tuttavia non è questo il suo carattere specifico: la dimora è ciò a partire da cui l'uomo esiste, piuttosto: essa sta *prima* dell'uomo, lo precede, lo accoglie e gli permette di immergersi nell'elementale. Il fatto che la casa sia costituita da oggetti, che sia essa stessa un mondo di oggetti, non inficia il fatto che essa stessa preceda il godimento stesso: l'uomo che si impossessa delle cose nella loro precarietà – l'uomo, dunque, che percepisce insieme al godimento la fragilità delle cose – è lo stesso uomo che ha prima dimorato. Certo, il

godimento in qualche modo dimentica le sue condizioni, radicalmente ingrato; ma lo fa pur sempre a posteriori: l'intimità della casa lo precede. Tale intimità è il luogo in cui all'uomo è dato di affrontare la fragilità radicale del suo godimento, dipendente com'è dalle cose e dalla loro presenza. La dimora è dunque ciò che precede l'esperienza e allo stesso tempo il luogo che segue l'esperienza, appare quando l'esperienza si raccoglie, torna su di sé; appare come una dimenticanza, emerge dalla memoria come un inizio più antico del primo godimento.

Ed ecco il passaggio sorprendente che costituisce la novità a proposito dell'abitare. La dimora, la casa, non è uno spazio vuoto in cui il Medesimo trova se stesso (avrebbe potuto trovarsi in qualsiasi luogo, in fondo); allo stesso tempo non è luogo di un ripiegamento ma di una rettitudine, di uno sguardo portato in avanti e non su di sé. L'uomo che scopre di avere da sempre una dimora e che in questa dimora si raccoglie, non compie un movimento su se stesso o in se stesso poiché c'è una presenza che lo precede e lo chiama. Questa presenza non è, sorprendentemente, il volto dell'altro, ma una figura, un personaggio; la sua definizione è quasi impossibile: si tratta di un *qualcosa* che non è astratto, ma ha i tratti e i lineamenti di un volto o, piuttosto, annuncia i tratti di un volto pur non essendo ancora *qualcuno*.

La familiarità e l'intimità si producono come una dolcezza che si diffonde sulla faccia delle cose [...], dolcezza che deriva da un'amicizia nei riguardi di questo io. L'intimità che è già presupposta dalla familiarità è un'intimità con qualcuno. L'interiorità del raccoglimento è una solitudine in un mondo che è già umano. Il raccoglimento si riferisce ad un'accoglienza<sup>219</sup>.

Lévinas chiama questa figura il *femminile* e le attribuisce un carattere di dolcezza. Il femminile è, dunque, ciò che, con la sua dolcezza, rende il raccoglimento possibile e la dimora abitabile, facendo del raccoglimento un moto di rettitudine, non una chiusura su se stessi.

---

<sup>219</sup> *TI*, 158.

#### 6.4.1.2. *Il femminile o la donna*

Il legame tra il femminile e la casa è, in qualche modo, legame istituito da sempre nell'esperienza dell'uomo, legame che riporta alla mente le antiche immagini della terra-madre e della sua accoglienza, del grembo originario e della sua fecondità, di un legame buono con il mondo; il femminile è in effetti richiamo a questo legame antico: Lévinas non sta affatto indicando una *donna*. Se si trattasse immediatamente di un *altro*, saremmo già al cospetto della trascendenza del volto. Al contrario egli sta ancora procrastinando l'incontro con il volto e insistentemente precisa che, con la dolcezza del femminile, non siamo ancora al cospetto di un *altro*. Ma di cosa si tratta?

Possiamo trovare risposta nella scelta delle parole: per la lingua *femminile* è un aggettivo, un modo d'essere, non è un caso che Lévinas non usi il termine "donna", ma l'aggettivo sostantivato. L'uomo, in effetti, distingue tra un carattere maschile e un carattere femminile; in questo senso potremmo ad un primo sguardo intendere il discorso levinassiano come riferito ad una *certa dolcezza* propria, in qualche modo, di ogni raccoglimento. Ma questa *certa dolcezza* è davvero esperibile a priori rispetto all'incontro con l'altro, con la donna? È possibile, in altre parole, riscontrare la differenza tra i due caratteri rimanendo sempre all'interno dell'esperienza del Medesimo? In altre parole, che cosa significa in questo caso fare di un aggettivo un sostantivo, qualificare un modo di essere senza alcuna esperienza di altri?

In realtà, nonostante l'aggettivo sostantivato, Lévinas rifiuta di considerare il femminile e la dolcezza come semplici stati d'animo. Si tratta piuttosto – dice – di una *presenza* (dunque di un sostantivo, non di un aggettivo). Ma si tratta di una presenza nella forma dell'assenza. Femminile non è dunque un volto, ma la sua possibilità; non un discorso quanto piuttosto il silenzio che lo ospita. Non siamo dunque di fronte ad un altro, ma alle sue caratteristiche o alle sue possibilità in qualche modo *ipostatizzate*. Certo, rimane la domanda: come posso essere sicuro di

essere di fronte alle *sue* caratteristiche e possibilità e non – invece – alle *mie*? Cosa distingue questa presenza di un'assenza dalla mia immaginazione? D'altra parte come conoscere l'altro prima di averlo incontrato?

Il femminile di Lévinas vive di questa inestricabile ambiguità: concede all'uomo di fare esperienza di una dimora, gli suggerisce il raccoglimento a partire dalla propria dolcezza, ma non dice nulla a proposito di sé non apre alcuna possibilità di incontro con il volto dell'altro che si ritrae. Al contempo rifiuta di essere qualificato come esperienza *interna* allo psichismo, come puro aggettivo: in qualche modo il femminile è anche una *donna*.

Se l'ambiguità della figura non appare risolta dall'analisi, abbiamo da parte nostra già azzardato un'ipotesi a questo proposito: che l'apparire del femminile all'interno della dimora sia la memoria dell'esperienza originaria dell'altro a fronte della dimenticanza propria del godimento. Che sia la memoria perduta di una dolcezza materna che sta prima del godimento stesso e allo stesso tempo sta prima della memoria stessa. Riaffiora dunque come esperienza di una donna il cui volto si ritrae, di una dolcezza la cui incarnazione è negata. In questo modo sarebbe concesso all'uomo di attingere ad un'esperienza originaria dell'altro che non è ancora la *prima* esperienza dell'altro, ma che precede ogni incontro. Allo stesso tempo il godimento appare possibile nella sua assoluta autonomia solo fin tanto che, nel raccoglimento, l'uomo ritrova nella sua memoria la dolcezza del femminile e la ritrova precisamente come ciò che rende possibile il raccoglimento. La figura del femminile e quella della dimora condividerebbero così il carattere di un grembo che permette all'uomo di essere con sé stesso: l'esperienza della dimora diviene in questo modo esperienza di un grembo e non di un volto. L'intento – evidentemente – non è quello di completare le riflessioni di Lévinas, ma di comprenderle a fondo anche là dove esse lasciano aperta l'ambiguità.

Certo colpisce questo: da un lato Lévinas ha fino ad ora parlato di un uomo astratto, la cui caratteristica unica è quella di essere separato, lontano dalla totalità. In questo modo ha tuttavia sacrificato alla separazione ogni possibilità di definire ulteriormente sia il Medesimo che l'Altro. L'Altro si presenta come fenomeno di un volto che si fa e si disfa e dunque la sua descrizione è costretta a rinunciare a qualunque *aggettivo*. Al contrario nella dimora siamo di fronte ad un aggettivo privo di sostantivo, ad una assenza di cui tuttavia percepiamo i tratti e le caratteristiche (la dolcezza, l'ospitalità) e davanti alla quale siamo invitati a raccoglierci in noi stessi.

Prima eravamo di fronte ad un sostantivo senza carattere. Ora siamo al cospetto di un carattere (femminile, dolcezza, raccoglimento) che, pure, non ha fenomeno. In entrambi i casi tra il Medesimo e l'Altro infiniti sembrano gli ostacoli per attardare l'incontro, giacché un incontro è, appunto, la presenza di contenuti, un sostantivo e il suo aggettivo.

Così, il *femminile* che dischiude la possibilità della dimora – che è possibilità stessa del dimorare – nell'atto stesso in cui sembra finalmente raccogliere l'esigenza di dare un volto all'alterità, nel momento in cui sembra riconoscere che la caratteristica dell'altro è tutt'altro che irrilevante (uomo, donna, giovane, vecchio...) viene privato di questo potere, messo a tacere, costretto nel suo silenzio che è assenza, molto più e molto prima di essere presenza. Forse non è il femminile a ritrarsi, ma Lévinas stesso a non volerlo incontrare.

#### 6.4.1.3. *Madre o sposa?*

Non a caso sarebbe vano chiedersi quale figura di donna risponde a questo ritrarsi. Certo egli precisa di cosa *non* si tratta: «non è il conturbante mistero della presenza animale e felina di cui Baudelaire si compiace di evocare la strana ambiguità»<sup>220</sup> e tuttavia, pur essendo

---

<sup>220</sup> *TI*, 159.

lontano dalla figura della seduzione, pur avendo le caratteristiche materne, egli rinuncia a questa caratterizzazione ulteriore. Ora, l'uomo sa che la donna è madre o sposa, grembo o seduzione e la sapienza antica ricorda quanto sia essenziale e delicato su questo saper distinguere; il mito edipico sia di lezione: solo la *hybris* dell'uomo che fugge dalla propria vita può essere così cieca da non distinguere la madre e la sposa.

*Dolcezza* è caratteristica materna? Come abbiamo detto tutto ci porterebbe in questa direzione, poiché è la madre il luogo originario del femminile che precede il godimento e per le risonanze infinite tra il grembo e la dimora. L'esperienza della madre è esperienza fondamentale del diventare uomini, esperienza radicale del nascere, del venire dal grembo, di un'alterità che costituisce la casa. È anche presenza *originaria* nell'esperienza umana, così come *primo* è il femminile che Lévinas descrive. Tuttavia il Medesimo non sembra avere mai avuto un'infanzia in cui poter conoscere la madre: nella sua separazione è adulto, adulto da sempre, nato adulto e dunque senza madre.

D'altra parte, al contrario, il sottrarsi del femminile non è anzitutto seduzione? Non è proprio il suo sottrarsi che costituisce il «mistero conturbante» del femminile? O forse nell'ambiguità tra maternità e seduzione sta precisamente la caratteristica dell'alterità femminile? A tutto questo Lévinas ritiene di non dovere rispondere, come se fosse possibile dipanarne l'ambiguità semplicemente sottraendo il femminile all'interrogazione. Ma il femminile può essere incontrato al di là del suo ruolo e del suo compito, al di là della donna e di una donna, madre o sposa?

In realtà, salvo nella possibilità che abbiamo proposto della memoria dell'esperienza del grembo, c'è un esito inevitabile là dove l'ambiguità non venga risolta: che il femminile di cui stiamo parlando sia in realtà immaginato all'interno del sentire del Medesimo, cioè che sia il nome che il Medesimo dà alla dolcezza che riserva a se stesso, in una forma ultimamente auto-erotica che non ha a che fare con una presenza, ma con

un'immaginazione. Non a caso questa figura, nel suo ritrarsi, porta l'uomo al raccoglimento, ad indagare presso di sé, a cercare nello psichismo: cerca il femminile propriamente là dove sa di poterlo trovare: presso di sé. Non a caso raramente si è parlato del femminile in modo più marcatamente maschile di questo. Come già notava Angelini, la fenomenologia dell'eros è uno dei passaggi più problematici e meno convincenti del testo. In quel contesto il femminile avrà tratti decisamente differenti da quelli qui descritti:

Il femminile è volto in cui il turbamento minaccia e in un certo senso invade già la chiarezza. La relazione, in apparenza a-sociale dell'eros, avrà un riferimento, sia pure negativo, con il sociale. In questa inversione del volto da parte della femminilità – in questa trasfigurazione che si riferisce al volto – la non-significanza si situa nella significanza del volto. Questa presenza della non-significanza nella significanza del volto, o questo riferimento della non significanza alla significanza –in cui poi la castità e la decenza del volto si situano al limite dell'osceno che è ancora respinto ma già assolutamente vicino e pieno di promesse – è l'evento originale della bellezza femminile, di questo senso eminente che la bellezza prende nel femminile [...]<sup>221</sup>

Al femminile, posto sotto uno sguardo così rigorosamente maschile che gli viene in qualche modo sottratto diritto di parola e di replica.

L'alterità all'interno dello psichismo che caratterizza il femminile sarebbe invece, qui, il principale motivo del suo silenzio.

Questa alterità si situa su un piano diverso da quello del linguaggio e non rappresenta affatto un linguaggio monco, balbettante, ancora elementare. Al contrario, la discrezione di questa presenza comprende tutte le possibilità della relazione trascendente con altri. Essa è compresa ed esercita la sua funzione di interiorizzazione solo sullo sfondo della piena personalità umana che, però, nella donna può appunto mantenersi riservata per aprire la dimensione dell'interiorità. Si tratta qui di una possibilità nuova ed irriducibile, una mancanza deliziosa nell'essere, fonte della dolcezza in sé<sup>222</sup>.

Il femminile e la sua dolcezza – se rimane una presenza nella forma dell'assenza – sono un linguaggio ancora muto, non ancora linguaggio. Essi rappresentano l'esperienza dell'intesa senza parole, sostiene Lévinas. Ma un'intesa senza parole nell'esperienza dell'uomo è possibile solo quando riassume in sé le parole, non quando evita di pronunciarle. A meno che, ovviamente, l'intesa non sia anzitutto con se stessi, a meno che il femminile (dolcezza diffusa sulle cose e sul mondo che consente alla

---

<sup>221</sup> *TI*, 270.

<sup>222</sup> *TI*, 158-159.

dimensione dell'interiorità di venire alla luce) non renda ragione dell'alterità che sta all'interno dell'uomo stesso, dell'alterità che è l'uomo stesso. Lévinas non può certo ammettere che si tratti di questo, poiché è l'esperienza del volto a generare l'alterità e l'ammissione farebbe crollare il lungo lavoro di separazione tra il Medesimo e l'Altro: se lo psichismo fosse in grado di fondare l'alterità in se stesso, non vi sarebbe alcuna via d'uscita dalla totalità e non vi sarebbe alcun infinito. D'altra parte se l'incontro è costantemente rimandato, difficilmente potremmo aspettarci un esito diverso.

In *Totalità e infinito* l'alterità finisce così per avere esclusivamente due forme: quella dello *psichismo* (della differenza che sta all'interno dell'uomo) e quella *escatologica*. In questo modo, tuttavia, più che esperienza dell'alterità si sta fondando il desiderio di un'alterità, come esperienza del Medesimo separato che cerca un volto; lo cerca, appunto, non lo incontra.

Abbiamo parlato di una forma *escatologica*, perché l'immagine è quella di un rimando continuo ad un *oltre* che tarda a sopraggiungere. Il tentativo levinassiano di giungere all'alterità solo *dopo* aver definito il Medesimo in tutte le sue caratteristiche, solo *dopo* averne descritto la possibile indipendenza da ogni relazione, solo *dopo* avercelo raccontato e descritto nella sua irrelatezza, lo costringe a proseguire nella linea della separazione (a presidiare il confine), pressoché all'infinito, rimandando di volta in volta l'incontro. L'infinito è, in questo senso, una dimensione escatologica.

Se il femminile non può essere l'Altro perché siamo ancora *prima* della definizione e della scoperta dell'altro, in un certo senso con L siamo *sempre* prima di tale scoperta. Essa sembra poter giungere solo nel tempo estremo, alla fine; il dialogo reale così sembra non poter incominciare mai. Il ritrarsi del femminile non è dunque caratteristica di seduzione della donna, ma caratteristica del pensiero del filosofo che rimanda costantemente il dialogo poiché l'Altro, assolutamente separato dal

Medesimo è una figura ultimamente escatologica. Infatti, quando – definitivamente *separato* – posso realmente occuparmi dell'altro, se non in un compimento *ultimo*?

L'apparire del volto dell'altro segnala così un compimento costantemente intuito e desiderato e tuttavia impossibile alla vicenda umana. La casa in cui l'altro fa la sua apparizione senza essere da me posseduto *non è di questa terra*.

#### 6.4.2. Il lavoro

Il frutto più stabile del raccoglimento e della dimora è, all'interno della vita pratica dell'uomo, il *lavoro*: un nuovo sguardo sul mondo che sospende la fragilità dell'elemento per possederlo in un modo nuovo. L'uomo, sospeso all'inquietante avvenire dell'elemento, attraverso la casa impara un possesso che non coincide più con il godimento; attraverso l'opera della mano egli pone una distanza tra sé e il godimento della cosa: la mano coglie il frutto ma lo tiene lontano dalle labbra. L'origine del lavoro è individuata proprio nella possibilità che l'uomo ha avuto di raccogliersi presso se stesso all'interno della casa e all'interno dell'esperienza del femminile.

In un passaggio curioso Lévinas paragona questo guadagno ad una *natura morta*:

L'elemento si fissa tra le quattro mura della casa, si calma con il possesso. Vi appare come cosa che può essere definita, forse, dalla tranquillità. Come in una «natura morta». Questo intervento operato sull'elementale è il lavoro<sup>223</sup>

Sorprendentemente si definisce in questo modo una *morte* all'interno di un sistema di pensiero che aveva preso l'avvio a partire dall'amore per la vita; tuttavia tale morte non ha più la forma tragica dell'insicurezza: la *natura morta* è una rappresentazione della vita che ha ritrovato la sua tranquillità, è una relazione con le cose che non ha più la forma della preoccupazione, né quella del godimento, ma della rappresentazione che mette a distanza e osserva serenamente. Si tratta in qualche modo di un

---

<sup>223</sup> *TI*, 161.

punto d'arrivo che coincide con un'ascesi: il lavoro non viene considerato anzitutto per la sua possibilità di mettere al sicuro, di accumulare per il futuro, ma per la nuova relazione con il mondo che esso stesso inaugura, relazione in cui le cose vengono rappresentate e proprio per questo possono essere messe a distanza, in modo che l'uomo non dipenda più dalle cose stesse, ma dalla sua rappresentazione, dal suo progetto nei confronti delle stesse.

L'analisi fenomenologica in questo senso è certamente pregevole e convincente; l'uomo, in effetti, impara ad intrattenere una relazione con le cose che non è solamente quella del godimento. Ci chiediamo tuttavia se la figura del lavoro non possa essere ulteriormente approfondita, proprio a partire dall'immagine della *natura morta*. Se l'immagine richiama ad una rappresentazione, non dovremmo pensare che ciò che mette a distanza le cose sia anzitutto il linguaggio? L'opera dell'uomo nel giardino, il suo primo lavoro – come abbiamo visto parlando di Heidegger – è la *nominazione*, attraverso la quale egli mette distanza tra sé e le cose e, al contempo, rappresenta le cose a questa distanza attraverso il *nome*. In questo modo egli ha già inventato un modo nuovo di intrattenersi presso le cose, un modo che non le consuma ma, mettendole a distanza, le coltiva. Ci chiediamo dunque se il lavoro così descritto da Lévinas non sia in qualche modo un ritorno all'opera del linguaggio, nella quale gli oggetti diventano la loro rappresentazione e possono dunque esser combinati tra loro in modo inedito. In questo senso proprio lavorando – proprio *nominando* – l'uomo disegna la sua relazione con il mondo. La poesia (*poiesis*) è dunque il preludio del *fare*, del lavoro, della non-consumazione delle cose.

Pur non volendo qui produrre un ribaltamento della prospettiva di Lévinas, ci pare prezioso segnalare come, così considerata, l'opera del linguaggio e dell'abitare il mondo (l'opera del lavoro) sia generata dall'esperienza originaria della dimora e quindi da quell'alterità che

abbiamo chiamato *femminile* che si disegna fin dall'origine all'interno dell'esperienza dell'essere al mondo.

Possiamo forse a questo punto azzardare una nostra "riscrittura" dell'analisi di Lévinas, per comprendere come possiamo noi oggi dare ragione di ciò che lui ha visto nell'esperienza umana, approfondendo viepiù lo sguardo. Non si tratta tanto di interpretare la sua opera (a questo ci siamo sin qui dedicati) ma di provare di intravedere ciò che lui ha visto, ripercorrendolo con parole nuove e nostre. Non si tratta neppure di un tentativo bizzarro di convertire alla teologia l'opera del filosofo, piuttosto della possibilità di muoversi dietro al suo stesso percorso ma con passo nostro.

- 1) il primo livello è l'essere, *il y a*. Si tratta di un luogo originario e oscuro nel quale, a dispetto del fatto che da sempre la filosofia se ne è occupata, non risuona alcuna parola; è constatazione in cui non c'è posto per la vita stessa, né per l'uomo, né per la differenza. Totalità indifferente e oscura è proprio ciò di cui la filosofia non deve più occuparsi.
- 2) Un secondo livello dell'esistere è quello del *godimento*. In esso l'uomo scopre di non essere debitore anzitutto all'indifferenza dell'essere, ma ad una felicità che accompagna da sempre l'esistere, felicità che è l'esistere. In questo stesso spazio l'uomo scopre di non essere semplicemente parte di una totalità che lo fagocita e ne fa semplicemente un episodio, scopre la propria *separazione* e la possibilità libera del suo *ateismo*. Il godimento spalanca all'uomo la possibilità di vivere l'*amore per la vita*, di esistere per la soddisfazione dei propri bisogni e non per la loro fine. In questa prospettiva felice l'uomo intuisce al contempo che la forma del *bisogno* non è l'unica possibile e che accanto ad essa si dischiude lo spazio del *desiderio*. In questo spazio egli intuisce che la libertà dell'uomo è generata da un *appello* che lo chiama all'esistenza.

- 3) Nuova profondità assume la riflessione quando introduce l'esperienza della *dimora*, esperienza grazie alla quale l'uomo si raccoglie in se stesso e scopre di non dipendere anzitutto dalle cose e dal loro godimento, ma da una *dolcezza originaria* che Lévinas chiama *femminile*. Tale dolcezza sembra essere una *memoria immemore* della cura gratuita del grembo che ci ha cresciuti; prima ancora di essere un'*alterità femminile* (madre o sposa) la dimora indica un'origine buona (proprio come quell'intimità buona del racconto biblico della creazione), una dolcezza che permette all'uomo di scoprire un luogo abitabile, un grembo. In questo grembo tutto è ancora silenzioso, la donna non spalanca alcun dialogo, è presenza e al contempo silenzio, assenza.
- 4) Tale presenza, tuttavia, inaugura una nuova relazione con il mondo e con le cose. Lévinas chiama questa relazione *lavoro*; noi potremmo azzardare a chiamarla *nominazione*. In essa la mano dell'uomo allontana dalla bocca le cose, le rappresenta e, appunto, le nomina. In essa, così ci pare, l'uomo impara finalmente a *costruire*, ad abitare egli stesso. Non si tratta più semplicemente di percepire la dolcezza femminile di una dimora, si tratta piuttosto dell'opera della libertà che incomincia ad abitare il mondo. Il primo atto di questa abitazione è l'opera del linguaggio e della nominazione.
- 5) L'ultimo livello, quello dell'incontro tra Medesimo ed Altro, è già aperto dal *lavoro* e dal linguaggio. Proprio in virtù dell'originaria dolcezza femminile, proprio in virtù del grembo che è la dimora, lavoro e linguaggio sono il luogo di un'apertura all'altro. La dimora trova le sue porte e le sue finestre, luogo per ospitare il mondo e l'Altro senza divorarli, luogo per la loro stessa rappresentazione e per la trasformazione della nominazione in *dialogo*. Qui accade l'incontro con il volto come realtà che non solo si fa e si disfa, ma come alterità che permette al dialogo di dispiegarsi.

Ciascuno di questi passi – in conclusione – non deve essere pensato come un momento dell’esperienza o come un’evoluzione della stessa, ma come un approfondimento della coscienza di ciò che l’uomo è, sempre e da sempre.

### **6.5. L’analisi fenomenologica dell’incontro**

Lasciamo a questo punto la nostra lettura di *Totalità e infinito*. L’ultima parte del testo – che non riprendiamo in questa sede – si occupa di analizzare l’incontro tra il Medesimo e l’Altro. In realtà, come abbiamo già più volte considerato, tale incontro non si situa più nel campo dell’esperienza umana e difficilmente riconosceremo all’analisi uno statuto di fenomenologia. Si tratta, infatti, della definizione dei confini nei quali il Medesimo e l’Altro possono incontrarsi più che del racconto di tale relazione; in effetti le categorie attraverso le quali tale analisi si svolge sembrano categorie aprioristiche, quasi di leggi etiche nelle quali Lévinas disegna la possibilità per il Medesimo e l’Altro di non ricadere nella tentazione della totalità.

Il mancato incontro tra Medesimo e Altro, il procedere poco fenomenologico della riflessione di Lévinas è – in un certo senso – la delusione di una grande promessa: quella di costruire una metafisica fondata sulla relazione. Le ultime pagine di *Totalità e infinito*, pur nella singolare ricchezza di intuizioni (l’etica, il rapporto sociale, il *Terzo* della relazione...) non rievocano – né per proporzione, né per intensità – la determinazione con cui Lévinas ha custodito la separazione.

Possiamo però riflettere: Lévinas ha permesso di intravedere una promessa e ha impiegato il suo pensiero per custodirla; in questo modo, ben lungi dall’averla tradita, ha potuto consegnarla all’opera del pensiero. Di fatto il pensiero contemporaneo ha riconosciuto unanimemente nelle sue tesi l’avvio di una riflessione sull’alterità che ci è stata consegnata irrevocabilmente. Il fatto che egli non abbia compiuto il cammino che

indicava non ci autorizza ad ignorare la promessa: gli siamo indubbiamente debitori in questo senso. Poter oggi ripensare all'abitare nell'orizzonte della dinamica tra Medesimo e Altro, poter ripensare al linguaggio stesso come spazio di una comunicazione e non semplicemente di una rivelazione, poter segnalare la pertinenza di tale comunicazione con il dirsi della Verità è probabilmente il compito che Lévinas consegna alla sua epoca e, attraverso l'epoca stessa, a noi. Cercheremo di muoverci nelle conclusioni di questo lavoro proprio nello spazio di questo compito.



## CAPITOLO VII

### CONCLUSIONI

#### 7.1. La dimora e il tempio: Lévinas e Heidegger

L'abitare levinassiano ha dunque una forma e un principio totalmente differenti da quelli dell'abitare heideggeriano. Potremmo addirittura dire che i due filosofi stanno parlando di due esperienze differenti. Lévinas stesso precisa che non si tratta di orientare l'essere con l'architettura, ma di rompere la totalità dell'elemento aprendo lo spazio di un io che si raccoglie. Anche per Heidegger, d'altra parte, il *wohnen* è un raccoglimento, tuttavia ciò che in esso si raccoglie è l'essere stesso nella quadratura; la quadratura non spalanca all'uomo un modo di vivere, essa è piuttosto una conclusione che un'origine. Il raccoglimento levinassiano è invece di per sé fecondo: da esso nasce l'attitudine al lavoro come decisione della libertà di non afferrare le cose nel godimento, ma di metterle da parte e di depositarle nella casa. Compito della casa diviene allora quell'ospitalità per le cose e per gli elementi che spalanca la possibilità del lavoro, possibilità che nasce anzitutto dalla mano che pone a distanza il godimento.

Anche la riflessione heideggeriana, lo ricordiamo, aveva legato la questione dell'abitare con quella di una relazione differente a quella del possesso. Tale relazione era per il filosofo tedesco il presupposto dell'abitare; per Lévinas si tratta invece di una possibilità che la dimora istituisce.

Inoltre, indubbiamente, là dove l'uomo heideggeriano per abitare deve anzitutto *costruire*, l'antropologia levinassiana si confronta con un uomo che abita *da sempre*, e in un secondo tempo edifica. Non a caso il discorso artistico, che ha rappresentato nella nostra analisi al pensiero di Heidegger

un nucleo decisivo, è per Lévinas quasi totalmente assente: l'esperienza del dimorare non conosce l'opera artistica. Riferendosi ad un testo apparso nel 1946 sulla rivista *Les Temps Modernes*, Malka ricorda:

In questo testo Lévinas, riservando il potere di dire la verità alla filosofia e all'azione, attribuisce all'Arte la preoccupazione estetica, il sogno, l'evasione. L'Arte cerca una compiutezza che non è di questo mondo. (...) L'Arte sfugge al presente.<sup>224</sup>

Citando l'articolo, ricorda le parole di Lévinas stesso:

[L'Arte] introduce nel mondo l'oscurità del fatto, ma soprattutto l'irresponsabilità che affascina come leggerezza e la grazia. Fare o gustare un romanzo e un quadro significa non dover più concepire, significa rinunciare allo sforzo della scienza, della filosofia e dell'azione.<sup>225</sup>

Insomma per Lévinas *la verità è filosofica*<sup>226</sup> e tale verità si dà nella riflessione a proposito dell'esperienza umana, dell'esperienza fondamentale dell'uomo. In tutti questi sensi, l'analisi levinassiana dell'abitare è mossa da uno sguardo realmente preoccupato di decifrare la dinamica dell'esistenza umana. Ma – così ci pare – il presidio levinassiano nei confronti di questo spazio, (presidio affidato alla filosofia, in difesa della violenza della totalità cui la filosofia stessa ha spesso ceduto) e l'urgenza della separazione impediscono quello sguardo che – solo – può concedere all'arte il lusso di una *leggerezza* e di una *grazia* che non necessariamente corrispondono all'irresponsabilità che Lévinas denuncia.

La casa di Lévinas è una casa abitabile – intendiamoci. Ha porte e finestre, si raccoglie e allo stesso tempo si spalanca all'ospitalità. Non è una prigione e non è una tomba, ma lo spazio per ospitare l'altro. Tuttavia rimane una casa disabitata, in cui l'incontro non avviene mai, procrastinato dall'attesa del nemico. Difendere l'altro da noi stessi è intenzione necessaria ma allo stesso tempo impercorribile quando diventa una pretesa assoluta e quando attarda l'incontro fino al punto di non farlo mai accadere. Paradossalmente, il tempio heideggeriano finisce per essere più abitabile della dimora levinassiana, in cui il Medesimo

---

<sup>224</sup> S. MALKA, *Leggere Lévinas*, 33.

<sup>225</sup> S. MALKA, *Leggere Lévinas*, 34.

<sup>226</sup> S. MALKA, *Leggere Lévinas*, 35.

incessantemente parla con se stesso e con se stesso si intrattiene (se pur parlando dell'altro).

Ma l'opera di Lévinas è stata in qualche modo necessaria, la sua posizione di presidio – come dicevamo – doveva essere occupata affinché si potesse incominciare ad abitare. Egli ci conduce sulla soglia di un abitare possibile; come Mosè nel deserto non supera questa soglia, ma senza di lui non vi saremmo giunti. Si arresta affinché la generazione successiva a quella che finisce i suoi giorni sul confine abiti la terra. Il recente lavoro di Silvano Petrosino – a cui si devono le edizioni italiane dei testi di Lévinas e che del filosofo lituano si riconosce in un certo senso discepolo – a proposito dell'abitare<sup>227</sup>, sembra confermare l'impressione. Pur nella forma non sistematica di una raccolta di riflessioni, la possibilità di indagare le dinamiche proprie del dimorare è debitrice nei confronti del suo decennale incontro con il pensiero del filosofo lituano. Altri, insomma, hanno avuto accesso, grazie alla profondità della riflessione levinassiana, ad un modo nuovo di pensare la relazione e l'etica, il senso della giustizia e l'esperienza del dimorare.

Per alcuni versi la bontà del pensiero di Lévinas deve essere cercata anche in questa fecondità stupefacente che – con tutti i limiti e gli inevitabili tradimenti operati nei confronti della sua opera – *oltre* la sua opera ha riportato al cuore della riflessione la trascendenza dell'alterità. Aver posto la questione della trascendenza in questi termini è – così ci pare – valore assoluto, che supera in ogni modo i limiti che possiamo ritrovare nella forma di questioni aperte nell'opera levinassiana.

## **7.2. Alterità e solitudine**

Lévinas è un pensatore solo. Solitario persino per struttura caratteriale, a differenza di molti suoi contemporanei non è un frequentatore di salotti, difficilmente accostabile ad una figura come quella di Sartre – da lui in

---

<sup>227</sup> Ci riferiamo ancora all'appassionante testo di S. PETROSINO, *Capovolgimenti*.

realtà molto meno distante di quanto non si direbbe<sup>228</sup>. Solitario è tuttavia anche il suo pensiero, come più di una volta ci è capitato di sottolineare. Non solo perché si pone in qualche modo su un confine da presidiare, non solo perché difende lo spazio dell'incontro tra il Medesimo e l'Altro da ogni incursione della violenza, ma soprattutto perché – attraversato dal desiderio di tale incontro come, forse, nessun altro pensiero – l'incontro e la sua fenomenologia vengono costantemente procrastinati fino a non giungere mai. Solitudine delle solitudini, dunque, quella che pone al centro del proprio pensiero e del proprio desiderio ciò che costantemente sembra negarsi: quasi un amore per l'amore del Romanticismo, un amor cortese della letteratura.

Il femminile di Lévinas, non a caso, appare – come abbiamo già avuto modo di notare – come un femminile idealizzato, intangibile e silenzioso: la presenza-assenza del femminile, non è certo un rimedio alla solitudine dell'uomo di Lévinas. Di fatto nella sua presenza-assenza, il femminile non riempie la casa; è, piuttosto, presenza quasi spettrale nel suo ritrarsi; se è pur vero che Lévinas attribuisce a questa presenza spettrale l'origine del lavoro, della distanza presa dalle cose, tale origine non è la presenza di un volto, ma un vuoto.

A fronte di questo abbiamo già proposto una tesi: che il femminile così descritto sia essenzialmente trovato all'interno dello psichismo, come memoria immemore di un'originaria gratuità, quella della cura di altri per il Medesimo. Allo stesso modo abbiamo già segnalato come la descrizione del femminile di Lévinas sia in realtà una rappresentazione dello sguardo maschile rivolto al femminile.

In qualche modo l'Altro di Lévinas può essere sottoposto alla medesima critica: viene il sospetto che si tratti anzitutto di decifrare un'alterità che è intuita all'interno dell'uomo stesso, non all'esterno. Che precede il volto – con il quale l'incontro non arriva mai – e che rende certamente istruiti

---

<sup>228</sup> È ancora il discepolo Malka a disegnare la relazione tra i due pensatori: S. MALKA, *Leggere Lévinas*, 27-39.

sulla possibilità di incontrare il volto stesso, ma *a priori* rispetto al suo manifestarsi. Ciò che cambia veramente l'esistenza dell'uomo non è – in questo senso – l'incontro con l'altro, ma piuttosto l'intuizione dell'altro, l'*alterità*, in ultima analisi. L'altro è sempre senza parole, silenzioso nella sua assenza e tuttavia percepito con singolare chiarezza. Lungi da noi sostenere che si tratti di una semplice invenzione del Medesimo, di una sorta di allucinazione controllata: l'intuizione dell'alterità sta alla radice stessa dell'esperienza umana.

Allo stesso tempo non possiamo non subire il fascino dell'intuizione dell'Autore. Lévinas individua nel femminile – nel *femminino*<sup>229</sup> – il mistero di uno sguardo che non si impone e che si ritrae persino dal linguaggio, intuisce nella sua presenza la *chance* definitiva per un modo differente di abitare il mondo senza consumarlo. Nell'incontro con questa esperienza l'uomo intuisce una via differente da quella del possesso e del godimento delle cose, una via feconda, che ha a che fare con la discendenza e con un grembo e che deve questa fecondità precisamente al suo ritrarsi, alla dolcezza dei suoi passi; allo stesso tempo, in questo ritrarsi, il femminile palesemente rende possibile un mondo che l'umano teso a godimento non ha ancora conosciuto. Qualcosa insomma, accade davvero, qualcosa di molto tangibile, se pure in virtù di un'esperienza non realmente afferrabile.

L'amore cortese idealizzato o l'ideale romantico dell'amore per l'amore, d'altra parte, non hanno realmente istruito le relazioni umane proprio nei porsì nella loro intangibile perfezione? La figura dell'amore dantesco per Beatrice, ad esempio, nella sua idealità – almeno così la critica lo ha raccolto – non è in qualche modo il luogo per istituire una forma dell'amore reale per l'Altro? Senza dubbio ricorda che precisamente l'alterità dell'altro ci è chiesto di amare; innanzitutto questo.

---

<sup>229</sup> Utilizziamo la parola – per sé ambigua – proprio per distinguere l'incontro con l'altro-femminile con l'intuizione di una alterità all'interno dell'uomo stesso.

Ancora una volta ci ritroviamo a riconoscere il valore dell'opera di Lévinas *al di là* dell'opera stessa; una volta ancora nei limiti che vorremmo superare del suo pensiero, nel desiderio stesso di superarne i limiti, esso sembra averci istruiti in ordine ad un'esperienza dell'amore che prima ci era sconosciuta. Non è, d'altra parte, l'invito insistente delle opere dell'Autore, quello di andare *al di là*?

Abbiamo interrogato Lévinas a proposito dell'abitare nella speranza che ci venisse additato il dialogo che genera l'abitare dell'uomo. Nella stretta relazione tra abitare e linguaggio che la riflessione heideggeriana ha introdotto, eravamo alla ricerca dell'interlocutore di quel singolare linguaggio che è l'uomo che abita il mondo. Attendevamo da lui una parola a proposito dell'Alterità, del volto che abita la casa e per il quale la casa stessa si fa ospitale. Ci siamo invece ritrovati di fronte all'imperativo etico di difendere l'altro da noi stessi e alla sua urgenza. Tale imperativo ci condanna ad una solitudine ancora più radicale, quella di chi attende l'incontro possibile ma allo stesso tempo si dedica anzitutto a garantire la separazione. Ci attendevamo la possibilità di edificare una casa insieme ad altri uomini, abbiamo invece tra le mani un raccoglimento senza il quale ogni incontro con Altri sarebbe segnato dal nostro tentativo di ridurli alla totalità dell'uno.

Ci sia di lezione: l'alterità partecipa all'edificazione di un modo di abitare il mondo, ma rimanda al singolo il compito di raccogliersi in una casa. L'Altro non si lascia incontrare per caso, non si lascia incontrare *per viam*. Ci chiede anzitutto la capacità di edificare una casa e la consapevolezza di un'ospitalità possibile e grave. E la capacità di stare da soli di fronte a questo compito.

### **7.3. Dimorare**

È qui opportuno un ritorno al tema, alla dimora e non al tempio, alla casa da abitare per esistere. Quale caratteristica appare realmente centrale e

sintetica di questa forma dell'abitare – al di là del pensiero levinassiano? Rispondiamo senza esitazioni: il raccoglimento presso di sé che è generato da un'alterità (il femminile) e propizia l'incontro con l'Altro. Su questo occorrerà soffermarci, consapevoli di raccogliere, per così dire, la gemma preziosa di questo lavoro.

Il raccoglimento presso di sé – lo abbiamo ormai compreso – è anzitutto un modo *altro* di esistere. Un'esistenza che si dischiude oltre il godimento e che inaugura (potremmo dire) una vita propriamente umana. Con essa si apre la possibilità del lavoro – la mano che pone a distanza dalla bocca – ma anche del linguaggio e si inaugura la possibilità ultima, quella dell'incontro con l'Altro e con il suo mistero.

La dimora levinassiana, insomma, si pone come momento propedeutico ad *altro*, l'uomo di Lévinas non dispiega l'essere e il suo significato abitando. Piuttosto abita in virtù di una percezione di *altro*, di ciò che lo supera e che allo stesso tempo sembra poter abitare presso di sé. La presenza discreta e silenziosa del femminile avviene nello psichismo stesso. Ma questa dimora non si slancia nel mondo, si consuma nello psichismo. La dimora, insomma, si pone come momento propedeutico ad *altro*, l'uomo di Lévinas non dispiega l'essere e il suo significato abitando. Piuttosto abita in virtù di una percezione di *altro*, di ciò che lo supera e che allo stesso tempo sembra poter abitare presso di sé. La presenza discreta e silenziosa del femminile è in qualche modo presente nello psichismo stesso. In questo senso la dimora levinassiana è opera di un'intuizione del Medesimo e al Medesimo ritorna, restituendo all'uomo un nuovo modo di stare nel mondo, sanato tanto dal possesso delle cose quanto dalla percezione della loro fragilità. Insegna all'uomo che l'incontro con l'altro chiede una *ascesi*, non avviene al di fuori della messa in questione puntuale e coraggiosa della propria libertà.



## PARTE TERZA – CONCLUSIONI



## CAPITOLO VIII

### LA VERITA' SI DISPIEGA NEL LUOGO

#### 8.1. L'uomo che non sa più abitare

L'opera di Heidegger, che ci ha introdotti al tema dell'abitare, pone un inedito legame tra l'opera dell'abitare dell'uomo, nelle sue differenti sfumature di cura e protezione della terra, raccoglimento e visione poetica del frammezzo e lo svelarsi della Verità. L'uomo che abita la terra la riceve in dote come luogo non più minaccioso e indifferente alla sua presenza. Supera l'indistinta e insuperabile inerenza dell'essere-al-mondo per esercitare una cura a cui si percepisce chiamato dalla sua stessa opera architettonica che, nell'elevarsi tra cielo e terra, crea luoghi, genera l'idea di spazio e – ultimamente – edifica un mondo.

In questo senso l'attività dell'uomo che costruisce non è più una tra le tante sue opere, non ha più semplicemente a che fare con l'esigenza pratica di un riparo sotto cui proteggersi dalle intemperie. Ciò da cui l'abitare protegge l'uomo è piuttosto la minaccia di un mondo indistinto che non lascia posto all'opera della sua libertà e che lo assedia da ogni parte con la sua indifferenza.

Molti indizi vanno in questa direzione. Abbiamo seguito una riflessione sul moderno fenomeno dell'immigrazione<sup>230</sup> e della perdita di radici: in qualche modo esso è segno dell'indistinto che avanza sull'uomo. Tuttavia già la riflessione ci metteva sull'avviso: l'incapacità dell'uomo di abitare non coincide con la crisi degli alloggi, si trova a monte di essa. La nostra stessa epoca si annuncia – già nel discorso heideggeriano – come epoca che deve nuovamente imparare ad abitare. La *hybris* della tecnica che fa del mondo un serbatoio di possibilità e di oggetti che

---

<sup>230</sup> FELICETTI RICCI, *Gagner la Heimatlosigkeit*.

possono soggiacere alla presa dell'uomo non ha fatto altro che sottolineare l'impossibilità dell'uomo di impossessarsi del mondo: nonostante la presa dell'uomo il mondo sopravanza sulla terra; l'estraneità dell'inerenza prende piede sulla libertà che, esercitando la cura per la terra, ne raccoglie il significato. Aver dimenticato di custodire l'origine inaccessibile all'uomo non ci ha consegnato un nuovo potere sul mondo, ma ci ha gettato in una nuova, inedita, impotenza. Edifichiamo e costruiamo e tuttavia l'estraneità risiede nell'opera dell'uomo tanto quanto un tempo risiedeva nella natura.

Il fenomeno è interessante: l'uomo si scopre straniero nel mondo antropizzato tanto quanto si percepiva straniero in altre epoche all'interno della natura, con le sue forze che premevano su di lui. Forse ancora di più, se è vero che la solitudine di un deserto è più sopportabile della solitudine di un luogo affollato. Nonostante le nostre città appaiano ad un primo sguardo un vero e proprio inno all'opera umana esse faticano a presentarci un volto realmente *umano*. La città non è più l'opposto della *selva*<sup>231</sup>, ne è piuttosto la forma compiuta. Non è inutile, forse, ricordare la voce profetica di Eliot che, ancora al mattino della nostra epoca, cantava:

Tutta la nostra conoscenza ci porta più vicini alla nostra ignoranza /  
Tutta la nostra ignoranza ci porta più vicino alla morte / Ma più vicino  
alla morte non più vicini a Dio. / Dov'è la Vita che abbiamo perduto  
vivendo? / Dov'è la saggezza che abbiamo perduto sapendo? / Dov'è  
la sapienza che abbiamo perduto nell'informazione?<sup>232</sup>

Non a caso è abitudine moderna parlare della *selva della città* e fuggirla, rifugiandosi piuttosto nel luogo naturale, a cui si finisce per attribuire caratteristiche in fondo più umane. L'uomo moderno si riposa nella natura, si sente a casa nella foresta, tra le rupi scoscese o in balia dei marosi; questa fuga è ben più facile dell'abitare nello spazio edificato dall'uomo della moderna città, di fronte al quale l'uomo moderno patisce lo scotto di un anonimato inedito.

---

<sup>231</sup> C. NORBERG-SCULTZ, *Il significato nell'architettura occidentale*, Electa, Milano 1974.

<sup>232</sup> T. S. ELIOT, *Opere. 1904-1939*, Bompiani, Milano 2001, 1231.

La fuga è lecita, ovviamente; ma il suo significato chiede di essere compreso. Ciò che infine l'uomo moderno sembra fuggire è la *responsabilità* in ordine all'abitare stesso. La città infatti *non è affatto* una selva, perché essa è frutto dell'opera dell'uomo, della sua libertà. Ritrarsi da essa, fuggire nell'ordine del naturale rischia di non essere semplicemente la scelta di un ambiente a scapito di un altro, ma piuttosto il tentativo di ritrarsi dall'opera della propria libertà. O, più precisamente, il tentativo di ritrarsi dalla *responsabilità* nei confronti di questa medesima opera. L'invocazione dell'elemento naturale all'interno del paesaggio e persino dell'arredo urbano, pur nella sua assoluta bontà, sembra talvolta esibita come la possibilità di un rifugio e, dunque, ancora una volta, di una fuga.

Nella stretta relazione tra l'abitare e il linguaggio che la riflessione heideggeriana porta alla luce, il tempo moderno sembra muoversi nella medesima direzione anche per quanto concerne il linguaggio. Non è certo questo il luogo per approfondire la riflessione. Tuttavia il contemporaneo travaglio dell'arte sembra fortemente sbilanciato sullo studio di un linguaggio e contemporaneamente dimentico del contenuto stesso della comunicazione e, più ancora, della drammatica del comunicare<sup>233</sup>.

In questo modo – come annunciava il filosofo tedesco – il linguaggio è caduto *fuori dal suo elemento*: esso nasconde ancora il suo significato, ma attingervi è diventato impossibile, se non a prezzo di una costante ascesi e di un'opera del pensiero. L'uomo moderno ha fatto del linguaggio uno strumento della sua presa e si pensa signore del linguaggio; allo stesso modo si pensa signore dello spazio e del mondo. Ma questa pretesa signoria lo condanna a ritrovarsi in un mondo non più abitabile, in una crisi ben più radicale di qualunque crisi degli alloggi o di qualunque crisi economica. Le conseguenze di questa dimenticanza, infatti, non sono

---

<sup>233</sup> Su questo tema: P. LIA, *Dire Dio con arte, un approccio teologico al linguaggio artistico*, Ancora, Milano 2003.

solamente pratiche: esse coinvolgono la relazione dell'uomo con la Verità, giungono dunque al cuore stesso dell'essere uomini.

L'abitare realmente umano è certo sopravvissuto in alcuni luoghi reconditi dell'esperienza. Heidegger individua la poesia, luogo in cui ancora il linguaggio esercita indiscusso la sua signoria sull'uomo. Potremmo noi indicare – più vicino al tema preso in esame – alcuni momenti dell'architettura moderna, là dove il legame con la terra è affiorato *poeticamente* nell'opera di uomini che hanno voluto religiosamente raccogliere la terra, assumendo il compito della cura per l'essere di cui si sono fatti pastori.

La loro opera è tuttavia marginale. Apprezzata per il suo *nitore* più che per il suo legame con la Verità che tale nitore segnalava. Amata come luogo di distrazione e di irresponsabilità più che come possibilità reale di abitare il mondo. La loro opera appare – come capita per la poesia – marginale rispetto alla città degli uomini; ciò che è lì in gioco è raramente compreso ed è apprezzato più per la sua leggerezza che per la possibilità di imparare nuovamente ad abitare.

Possiamo dunque comprendere – e smascherare – la moderna attrazione nei confronti del paesaggio naturale. Per buona parte della nostra cultura occidentale che invoca un indistinto ritorno alla natura, la conservazione e la cura di spazi verdi e di giardini, l'invocazione non segnala affatto un passo avanti nell'educazione dell'uomo all'abitare. Molto più spesso l'invocazione alla natura è ricerca di un nuovo serbatoio di materia disponibile alla presa dell'uomo. Sola novità è che la fruizione non appartiene al campo della tecnica ma del consumo emotivo (quello relativo ad uno spazio *sereno*, a luoghi *tranquilli*, a spazi di *guarigione emotiva*). La medesima presa che ha prodotto la *selva anonima della città* finisce per caratterizzare l'invocato ritorno al paesaggio naturale: la destinazione di una e dell'altra è e rimane la fame dell'uomo. Oggi fame emotiva, che instaura con il mondo e con il linguaggio una relazione una volta ancora di possesso. Il possesso dell'emozione, tuttavia, si

preannuncia ancor più capriccioso ed incurante, proprio perché sembra essere generato da un'originario tentativo di fuga della libertà da se stessa.

Proprio questa fuga sembra essere la moderna essenza della perdita di radici, là dove – parafrasando Heidegger – *radice* è parola che richiama la responsabilità nei confronti della memoria dell'uomo. L'uomo che cerca appagamento nello spazio naturale è anche l'uomo immemore del compito che la libertà stessa gli consegna, immemore di quanto l'abitare sia eloquente a proposito della qualità della sua libertà: la fuga dalla città e dalla responsabile cura per la forma con cui abita il mondo annunciano la decisione di fuggire dal suo compito nei confronti dell'essere. Un'umanità divisa tra i più che, inconsapevolmente, sembrano subire la selva della città e i pochi che tentano la fuga è un'umanità che coralmemente abdica al compito di *pascere l'essere*, al compito dell'epoca. L'uomo moderno abita inconsapevole il mondo, abita senza radici uno spazio che non è più patria e invoca un indistinto ruolo della natura per colmare un vuoto emotivo. Non abbiamo ancora inaugurato quell'attenzione e quell'attesa di senso che potrebbe realmente guarire l'epoca.

In questa situazione occorre alla nostra epoca l'umiltà e la libertà di ammettere la propria incapacità di abitare. Ma il nostro paesaggio urbano (tanto quanto le fughe che esso propizia) tutto ci suggerisce – con la sua *hybris* di costruzione – fuorché la nostra incapacità ad abitare.

Una caratteristica essenziale – ci pare – è responsabile di questa dimenticanza. Lo spazio è dimensione *facile, disponibile* alla presa dell'uomo. Su questo tema probabilmente non abbiamo avuto occasione di riflettere a sufficienza, nonostante l'incontro con Heidegger e con Lévinas. Vorremmo per questo soffermarci un istante.

## 8.2. La facile presa dell'uomo sullo spazio

La cifra sintetica del rapporto tra l'uomo e il mondo che abita, su cui non abbiamo forse ancora riflettuto abbastanza, è la *facilità* a costruire, la *disponibilità* del mondo e della terra a farsi *luogo* e a disegnare *spazi*. Per quanto paradossale possa apparire questa affermazione, lo spazio soggiace con estrema facilità all'opera dell'uomo. Esso è disponibile alla sua libertà e persino disponibile al suo gioco e al suo capriccio.

Di fronte all'altra dimensione fondamentale del vivere umano (quella del *tempo*) che è drasticamente indisponibile alla presa dell'uomo, lo spazio è prendibile, afferrabile, ben disposto alla sua opera. È sufficiente edificare un recinto, per delimitare uno spazio che docilmente soggiaccia all'opera futura del costruttore, modificando non solamente ciò che è *dentro*, ma allo stesso tempo ciò che è *fuori*. È sufficiente tracciare una linea, erigere un totem per modificare così radicalmente lo spazio da trasformarlo in un *luogo*, come abbiamo più volte riflettuto in queste pagine. L'abitare è il modo con cui il mondo annuncia all'uomo la propria disponibilità alla sua opera, la propria docilità alla sua immaginazione.

Non a caso il bambino – che ancora non parla, che ancora non interagisce con il mondo e che probabilmente non sarebbe in grado di sopravvivere ad esso – si può costruire il *suo mondo*. Gli sono sufficienti poche linee, punti di riferimento e si accorge con stupore che il mondo soggiace alla sua mano, nell'indistinguibile unità di lavoro e gioco che è la presa del bambino. Questa facilità che può sembrare un paradosso di fronte all'impressionante sforzo tecnico e fisico necessari ad ogni costruzione. Tuttavia è caratteristica innegabile della presa dell'uomo sul mondo. Certo, il mondo gli appare ostile, forse si scatenano su di lui, forse enormemente più forti. Ma per abitare il mondo, per la propria presa, l'uomo ha bisogno di poco. Una volta apprese le regole fondamentali, costruire in fondo è il più seducente dei giochi.

Nella sua descrizione a proposito del ponte, Heidegger segnala che *le rive non esistono prima del ponte*. In questo dice un'enormità: ciò che l'uomo costruisce supera nelle conseguenze le intenzioni della sua stessa libertà. L'uomo che edifica un ponte, verosimilmente si è posto di fronte ad un problema pratico (la cacciagione più ricca, l'incontro con altri) e si è ritrovato a scoprirsi creatore, manipolatore del mondo. La resistenza che la materia oppone a quest'opera è sproporzionatamente poca cosa rispetto al risultato di cui l'uomo può godere in fine.

In questo senso l'abitare è il dispiegarsi facile e primo della libertà, la scoperta che là dove l'uomo agisce accade *veramente* qualche cosa. Ritorniamo per un istante all'immagine che il libro della Genesi pone quasi a sigillo della somiglianza dell'uomo con Dio. Nel Giardino l'uomo è chiamato a *dare un nome alle cose*. Ma viene immediatamente precisato che *in qualunque modo l'uomo avesse chiamato ognuno degli esseri viventi, quello doveva essere il suo nome*<sup>234</sup>. La corrispondenza del mondo all'uomo e al suo linguaggio – dunque al suo abitare – è per la Bibbia segno preciso di una promessa, quella dell'*imperium mundi* che Dio concede a colui che è creato a sua immagine e somiglianza. Certo, per la narrazione biblica è chiara la struttura vocazionale di questo *imperium*: Dio chiama per nome l'uomo e gli pone di fronte gli animali affinché egli stesso li chiami per nome. Tuttavia appare da subito chiaro che questa possibilità della libertà umana di partecipare alla creazione non è ritrattabile, è definitivamente consegnata all'uomo che presto, proseguirà il racconto, la eserciterà anche nella forma perversa del peccato. La presa dell'uomo sul nome, dunque, è facoltà umana originaria e irrevocabile, capace di trasfigurare il mondo in cui l'uomo vive e, in questa trasfigurazione, permettere l'abitare.

Questa sorprendente potenza della parola è contemporaneamente fondamento della relazione adulta dell'uomo con Dio e della *hybris* mortale dell'uomo stesso. Non a caso il dialogo tra l'uomo e il serpente,

---

<sup>234</sup> Gen 2,19b.

ancora nel racconto biblico, sarà per lo più questione di *parole*<sup>235</sup>, di nomi dati alle cose. Il Tentatore non ha nessuna realtà da proporre in alternativa a quella del Creatore (per la Bibbia il Tentatore non è in nessun caso creatore); egli può tuttavia adoperarsi in un sottile ma inesorabile spostamento semantico. Così la parola della cura di Dio (*non dovete mangiarne altrimenti morirete*) diventa comandamento e divieto (*è vero che non potete mangiare di nessun albero?*), la somiglianza con Dio diventa pretesa di *essere come lui*, la nuda esposizione confidente si trasforma in vergogna e paura.

Il più radicale ribaltamento della storia della salvezza è narrato dalla Bibbia come frutto di un sovvertimento linguistico, opera della medesima potenza della parola che, quando nomina, realizza. Quasi un'ubriacatura nei confronti di quella potenza della parola che era fino a quel momento indice e promessa della libertà dell'uomo.

Tale efficacia della parola per la quale il mondo diventa *così come l'uomo lo chiama* corrisponde per noi all'efficacia del costruire che permette all'uomo di modificare *realmente* il mondo. La caratterizzazione heideggeriana dell'epoca, così come l'abbiamo fin qui ascoltata, in cui il mondo diviene una riserva disponibile alla costruzione dell'uomo, la distorsione da lui annunciata del linguaggio di cui l'uomo finisce per immaginarsi signore, non sono che l'ultima evoluzione di un'ambiguità che accompagna il linguaggio e l'abitare da sempre come tentazione mortale e inevitabile. Tentazione di una libertà che scopre con stupore che realmente la sua opera "funziona", più e meglio di quanto non ci si potesse aspettare. Il mondo cambia di fronte all'edificazione di un ponte, il mondo cambia di fronte ad una nuova nominazione: rivincita ultima dell'umano sulla mole sproporzionata del mondo che lo circonda.

Così l'edificazione dello spazio, non meno del linguaggio, porta con sé una tentazione costante. La storia ce lo insegna in qualche modo da

---

<sup>235</sup> P. LIA, *Lo splendore di Dio. Saggio sulla forma cristiana*, Vita e Pensiero, Milano 2001, 80-83.

sempre: la storia dell'arte, dico, come la storia della scrittura. È la tentazione autoreferenziale di chi indugia sulla possibilità di costruire, beandosi della facilità con cui il mondo soggiace alla mano dell'uomo. È la tentazione dell'enfasi della parola, della competizione in altezza propria di alcuni tempi della storia dell'architettura<sup>236</sup>; è la tentazione al gioco autoreferenziale della linea. Tale tentazione si radica, appunto, nella facilità con cui costruendo l'uomo modifica il mondo: la resistenza della materia sembra essere solo temporanea e il mito stesso del progresso – che di volta in volta riaffiora nella coscienza dell'uomo – ne diviene in qualche modo la teorizzazione. Non c'è impresa che non possa essere compiuta o al più rinviata. In questo modo, tuttavia – già Heidegger ci ha messo sull'avviso – l'uomo smarrisce le sue radici e abita non-abitando. La tentazione di un'edificazione e di un linguaggio autoreferenziali e ludici impedisce alla radice, infatti, di misurare il *frammezzo*, di situare tra cielo e terra il proprio costruire. Soprattutto segnala l'impossibilità di custodire l'origine e di coltivare l'inizio che fin dalle prime pagine abbiamo imparato dal Heidegger.

Abitare sarebbe di nuovo possibile se l'uomo ricominciasse a prendere le misure tra cielo e terra, se ricominciasse a misurare il *frammezzo* che è consegnato alla sua libertà. Abitare è possibile, insomma, nel riconoscimento di una trascendenza che superi (ma non contraddica) la disponibilità dello spazio alla presa dell'uomo.

### **8.3. Misurare il frammezzo. E abitarlo**

Se imparare ad abitare significa, per Heidegger, imparare che il linguaggio è signore dell'uomo, è altrettanto necessario anche disimparare il viceversa. La facile presa dell'uomo sullo spazio, infatti, quando cessa

---

<sup>236</sup> Tra gli infiniti esempi che possono tornare alla mente, piace ricordare la cattedrale gotica di Saint-Pierre a Beauvais, edificata nel XIII secolo con lo scopo di esibire il coro gotico più alto della storia. Soggetta a costanti crolli, si innalza ancora oggi – inconclusa – come una grande metafora della *hybris* architettonica.

di presiedere alla *hybris* dell'uomo, ricomincia ad annunciare una promessa inaudita: che l'uomo nella drammatica della sua libertà non è semplicemente spettatore della verità, ma rappresentano *il* luogo di tale opera. Per Heidegger la figura che descrive tale partecipazione è quella del *pastore dell'essere*. Ciò che manca a questa figura – per alcuni versi così *pia* – è tuttavia un appello alla libertà dell'uomo che renda ragione pienamente della sua possibilità. Il protagonista del linguaggio heideggeriano è l'essere, molto più e molto prima che l'uomo. Non a caso il linguaggio heideggeriano – come abbiamo notato a più riprese – non è fatto per essere articolato in un discorso, è un linguaggio senza interlocutore: la forma stessa della poesia in qualche modo è quella di una parola che si pone, si scolpisce immortale senza produrre un reale discorso. È, certo, misura del frammezzo, ma non si fa mai invocazione di un nome, vocazione, appello: in questo senso è ancora parola dell'essere metafisico, a cui l'uomo partecipa ma esclusivamente nella forma dell'ascoltatore attento, del decodificatore. Il linguaggio heideggeriano è etimologia, anzitutto, non dialogo. L'appello alla libertà si limita ad essere appello ad un ascolto. Il linguaggio heideggeriano è privo di nomi propri, là dove il nome indica quell'originario appello al singolo uomo. L'essere si fa strada nelle parole degli uomini senza mai rivolgere loro realmente la parola, si installa nel mondo nel loro costruire senza tuttavia chiamare in causa la forma scelta dall'abitare umano.

In questo senso il linguaggio per Heidegger sta dalla parte dell'essere e non dell'uomo e della sua libertà. È un linguaggio colmo di parole e di contenuti, ma destinato a rimanere senza interlocutore. Per questo abbiamo dovuto, nel lavoro riflessivo, indagare altrove.

Lévinas istituisce uno spazio – quello dell'incontro tra Medesimo ed Altro – in cui si dà la possibilità di una *rivelazione* pienamente capace di rispondere alla promessa della libertà. L'essere cede il passo, per così dire, alla drammatica della libertà nell'incontro con l'altro uomo: la

trascendenza che egli addita alla riflessione non è più questione dell'essere, ma dell'uomo e dell'alterità. Certo, non abbiamo mancato di notare dei limiti nel suo percorrere questa intuizione e abbiamo sollevato il dubbio che, in fine, il suo pensiero non arrivi mai realmente all'incontro con l'altro. Tuttavia non possiamo non ricordare che il rilancio di questa apertura, l'invenimento di questo spazio di trascendenza nella filosofia contemporanea è indissolubilmente legato alla sua opera, così come il compito di sentinella che egli sembra essersi assunto – custode della separazione – ci ha consegnato la possibilità (e forse il compito) di declinarlo ancora.

La differenza più vistosa tra questa trascendenza e quella heideggeriana sta nel punto preciso in cui essa si compie. La trascendenza dell'Altro non si compie, infatti, con il costruire, non trova il suo apice nelle fondamenta gettate nella terra o nelle colonne che si slanciano verso il cielo, non è detta una volta per tutte nell'alternarsi di spazi pieni e vuoti, poiché non è compito dell'opera costruita rivelare o raccogliere l'essere. L'opera – la cui forma somma è la dimora e non il monumento – propizia il raccoglimento dell'uomo, non dell'essere; a questo uomo raccolto in se stesso è affidato il compito del significato: compito specifico dell'uomo che abita e che non abita mai una volta per tutte, non abita mai semplicemente costruendo: abita incessantemente, in quell'*ospitalità* che la casa in sé ha solo propiziato, mai realmente realizzato. L'opera non è costruita affinché l'uomo si ritragga da essa e la contempi di lontano, ma affinché la abiti e la renda ospitale. La dimora non è un monumento: non ha finito di significare nel momento stesso in cui è stata compiuta, né il suo significato è affidato semplicemente ad una dinamica di memoria e di decodificazione, ad una ricerca etimologica di un significato originario che l'epoca finisce per obliare. Nella dimora già edificata accade ancora qualche cosa di nuovo, che può ancora approfondire o sconvolgere il senso stesso per cui è edificata. Il senso originario, la sua intenzione, non

è che la prima manifestazione di una verità che non cesserà di chiamare in causa l'uomo e la sua libertà. Leggiamo in *Totalità e infinito*:

La possibilità per la casa di aprirsi ad Altri è essenziale all'essenza della casa a pari delle porte e delle finestre chiuse<sup>237</sup>.

Anzi, più alla radice:

La relazione con altri non si produce al di fuori del mondo, ma mette in questione il mondo posseduto. La relazione con altri, la trascendenza, consiste nel dire il mondo ad Altri<sup>238</sup>.

Il linguaggio diviene così possibilità di consegnare il mondo ad altri, ma in questo modo esso è anzitutto dialogo, discorso, ed è in grado di rendere ragione di una libertà che non è mai posta una volta per tutte, ma che istituisce nell'uomo una drammatica, non un monumento. Il linguaggio, infatti:

non esteriorizza una visione preesistente in me – esso mette in comune un mondo fino ad allora mio. (...) Le analisi del linguaggio che tendono a presentarlo come un'azione sensata tra le altre, misconoscono questa offerta del mondo, questa offerta di contenuti che risponde al volto di altri o che lo interroga e apre la prospettiva del sensato. La "visione" del volto non si separa da questa offerta costituita dal linguaggio.

Vedere il volto significa parlare del mondo. La trascendenza non è un'ottica, ma il primo gesto etico<sup>239</sup>.

Proprio questo appello – così ci pare – è lo scacco più efficace alla *hybris* dell'epoca, poiché ricorda all'umano l'imprescindibile compito del volere e lo chiama a partecipare alla trascendenza stessa come al dirsi di una verità che chiama in causa la decisione dell'uomo. La trascendenza si situa allora non più a livello dell'essere, ma nel cuore della drammatica delle libertà e del suo esercizio.

Se questo è vero, allora, la stessa *hybris* dell'uomo che si fa signore del linguaggio, la sua pretesa di costruire, il gioco che gli permette di dominare lo spazio, non appaiono più solamente come una negazione dell'essere, un'onta arrecata alla trascendenza. Esse minacciano piuttosto l'uomo stesso, l'esercizio della sua libertà e la possibilità di questo esercizio. Mettere fine ad un dominio dello spazio e del mondo che si

---

<sup>237</sup> *TI*, 176.

<sup>238</sup> *TI*, 177.

<sup>239</sup> *TI*, 177.

esercita nel gioco della costruzione ma dimentica il compito di abitare – cioè di creare il racconto del mondo, di tornare instancabilmente sul suo significato, di aprire il proprio mondo allo sguardo dell'Altro – non significa semplicemente esercitare un ossequio nei confronti dell'essere, ma più alla radice salvare l'uomo, preservare la possibilità di essere uomini.

Imparare nuovamente ad abitare significa, dunque, negare il *primato babelico del costruito sul costruttore*<sup>240</sup>. Il mito biblico della torre di Babele, che così bene si presta a descrivere la nostra epoca, rappresenta di fatto un tradimento della libertà dell'uomo (con la perversione del suo linguaggio) ben più che un affronto al creatore.

È questo il guadagno della filosofia levinassiana sull'abitare: Lévinas ha esplorato lo spazio di tale trascendenza, ne ha indagato le dinamiche più profonde, non solo nella dualità del Medesimo e dell'Altro, ma anche nell'apertura del discorso – a partire dal tema della giustizia – ad una terzietà che rappresenta per alcuni versi il vertice del suo pensiero. La presenza del Terzo, chiave della Giustizia, è anche la dimensione propria del linguaggio.

Il linguaggio come presenza del volto non invita alla complicità con l'essere preferito all'«io-tu» auto-sufficiente e dimentico dell'universo. Nella sua sincerità sfugge alla clandestinità dell'amore in cui perde la sua sincerità e il suo senso e si muta in sorriso e in amoreggiamento. Il terzo mi guarda negli occhi d'altri – il linguaggio è giustizia<sup>241</sup>.

L'articolazione del linguaggio è dunque compito della libertà che incontra l'altro e lo incontra sempre di fronte allo sguardo di un Terzo. Proprio per questo motivo ricominciare a misurare il frammezzo significa avere a che fare con un racconto, con la possibilità di raccontare e offrire il proprio mondo ad altri. In questo senso dedicheremo il prossimo capitolo alla possibilità di questo racconto. Che cosa significa raccogliere il mondo e consegnarlo ad altri? In che modo l'uomo, costruendo, ha generato questo

---

<sup>240</sup> S. PETROSINO, *Babele. Architettura, filosofia e linguaggio di un delirio*, Il Melangolo, Genova, 2003, 48-ss.

<sup>241</sup> *TI*, 218.

stesso racconto? E in che modo è possibile raccogliere un racconto dalle costruzioni degli uomini, dalla loro capacità di abitare questi luoghi?

L'orizzonte in cui poniamo tali questioni, tuttavia, si concentrerà in particolare sull'architettura cristiana. In conclusione a questo lavoro è giunto il tempo di domandarci in che modo il racconto cristiano del mondo sia capace di disegnare una trascendenza, in che modo il cristiano abita il mondo.

## CAPITOLO IX

### RACCONTO DEL LUOGO: TENTATIVI

#### 9.1. Introduzione

Dobbiamo ammettere che pochi pensatori hanno dedicato una riflessione sistematica al racconto del mondo e al suo legame con l'abitare e che la strada aperta da Heidegger che lega esistere e abitare pare ancora disertata. Per *sistematica* intendiamo una riflessione che si situi al cuore stesso della speculazione filosofica e cerchi di raccogliere le infinite modalità di quel racconto che è l'abitare stesso dando loro udienza presso la grande riflessione sul darsi della verità.

Se, infatti, lo spazio di questo racconto è spazio proprio della trascendenza, esso non interessa solamente il narratore, ma il filosofo stesso, che deve mettersi in ascolto e allo stesso tempo indagare le condizioni di possibilità di un racconto autentico. Mettersi in ascolto significa indagare le forme differenti che, nelle epoche della storia dell'uomo, tale racconto ha assunto.

Abbiamo certo molti, infiniti racconti del mondo: l'uomo esercita la sua libertà proprio nell'opera di questo racconto, ci diceva Lévinas. Ciò che stiamo cercando, tuttavia, è la possibilità di riflettere filosoficamente su questo racconto e questa possibilità è a tutt'oggi percorsa di rado. L'abitare e il suo racconto sono lasciati ad altre discipline (la storia e la critica dell'arte) e solo di recente – e in forme talvolta scomposte – hanno fatto breccia nella riflessione filosofica.

Vorremmo in questa sede interrogare due tentativi differenti: l'opera di Norberg-Schultz e quella di Jean-Yves Lacoste. Il primo – pur situandosi principalmente nel campo della storia dell'arte – cerca di svolgere una lettura "heideggeriana" dell'abitare umano, indagando, in alcuni episodi

eloquenti della relazione tra l'epoca e l'abitare. Il secondo – che si installa nella riflessione teologica ma si trova allo stesso tempo debitore della filosofia heideggeriana – si interroga sulla forma specifica dell'abitare cristiano che in qualche modo trasgredirebbe i protocolli dell'abitare.

Dichiariamo da subito le motivazioni che ci hanno spinti a scegliere questi due episodi.

1. Mettersi in ascolto di una riflessione artistica come quella di Norberg-Schultz che riconosce il debito della storia dell'arte nei confronti dal pensiero filosofico e che scopre in qualche modo di non poterne fare a meno di mettere a tema la questione del senso all'interno della valutazione di una forma artistica ci è parso un'opportunità irrinunciabile. Non possiamo aspettarci un percorso privo di limiti e, forse, di ingenuità; tuttavia si tratta dei primi passi sulla via indicata da Heidegger e sono tanto più significativi quanto più si pongono al di fuori del dibattito filosofico per dare credito alla proposta heideggeriana e percorrere realmente un'indagine sulla manifestazione dell'essere che si dà nell'esercizio umano dell'abitare. Si tratta certamente di una riflessione per così dire *ibrida*, in cui appare evidente la contaminazione tra il linguaggio filosofico e quello della critica artistica: proprio per questo, a nostro avviso, affascinante. Non a caso l'Autore, architetto, fa sua la critica heideggeriana alle forme moderne dell'abitare e la specifica ulteriormente nei confronti dell'urbanistica del nostro tempo. Non ci aspetteremo da questa riflessione la purezza di pensiero delle pagine heideggeriane, ovviamente, ma il coraggio di percorrere quella medesima strada lì inaugurata, segnalandola all'interesse nei confronti del discorso artistico.

2. D'altro lato è giunto il momento di istituire la domanda a proposito dello specifico dell'abitare cristiano. Se, infatti, nell'abitare dell'uomo si apre uno spazio di trascendenza e se il nostro tempo deve imparare nuovamente ad abitare, il cristianesimo ha abitato il mondo per secoli, attraversando le epoche ed identificandosi, in alcune, con il

racconto del mondo più rappresentativo dell'epoca stessa. Esiste una forma specifica di questo abitare? La teologia non sembra essersi occupata con attenzione del tema, tuttavia, se pure in modo e con esito talvolta opposto, sia Norberg-Schultz, sia Jean-Yves Lacoste hanno dedicato notevole attenzione al tema. Il primo, a partire da uno studio delle epoche, non ha potuto non dedicare ampio spazio all'architettura cristiana (in particolare quella medievale); il secondo, muovendosi su una considerazione teologica dell'esperienza dell'uomo, ha cercato di definire lo specifico cristiano dell'abitare il mondo. Ascoltare questi due autori con punti di vista marcatamente differenti sul medesimo oggetto ci pare insieme una conclusione al lavoro riflessivo svolto e la possibilità di intuire un nuovo percorso il cui inizio venga qui brevemente accennato.

## 9.2. Il genius-loci

Christian Norberg-Schultz fu architetto norvegese particolarmente attivo negli studi sulla teoria dell'architettura. Nonostante la sua formazione<sup>242</sup> architettonica, i suoi testi rappresentano un importante tentativo di mettersi in ascolto della fenomenologia dell'abitare, con un debito dichiarato nei confronti dei lavori di Heidegger<sup>243</sup>. Due testi in particolare hanno lasciato tracce importanti nella critica dell'architettura, nel loro tentativo di descrivere la *ratio* dell'abitare umano: *Il significato nell'architettura occidentale*<sup>244</sup>, del 1973 e *Genius Loci*<sup>245</sup>, del 1979.

---

242 Si laurea in architettura al Politecnico di Zurigo nel 1949 con il professor Sigfried Giedion, uno dei fondatori dei Congressi Internazionali di Architettura Moderna, luogo di incontro e di discussione dei maggiori architetti del Novecento. Lo scopo dei congressi (che si tengono in diverse città europee dal 1928 al 1959) era la definizione di una teoria urbanistica moderna. Norberg-Schultz indubbiamente è debitore ed erede di quel clima culturale.

243 «La filosofia di Heidegger è il catalizzatore che ha reso possibile il presente libro e ne ha determinato il tipo di accostamento». C. NORBERG-SCHULTZ, *Genius loci. Paesaggio, ambiente, architettura*, Electa, Milano 1979, 5.

244 C. Norberg-Schultz, *Il significato nell'architettura occidentale*, Electa, Milano 1974.

245 C. Norberg-Schultz, *Genius loci. Paesaggio, ambiente, architettura*, Electa, Milano 1979.

Si tratta di testi il cui intento implicito è il ritrovamento – attraverso l’indagine storica – di principi e teorie che possano addestrare il presente, interesse principale dell’Autore. Egli, infatti, condivide con Heidegger la preoccupazione nei confronti della moderna crisi dell’abitare le cui radici non sono anzitutto demografiche ma culturali.

Dalla seconda guerra mondiale in poi, quasi tutti i luoghi hanno subito profondi mutamenti: qualità tradizionali, che avevano caratterizzato gli insediamenti umani, sono irrimediabilmente alterate o del tutto scomparse. Anche le città ricostruite o le città nuove non assomigliano più a quelle del passato. (...) Il tessuto urbano si è «squarciato», la continuità delle mura cittadine è stata interrotta, e la coerenza degli spazi urbani danneggiata. Nodi, percorsi e domini hanno quindi perso la loro identità e la città non è più una totalità figurabile. Con la scomparsa della struttura urbana tradizionale, il paesaggio ha smarrito il suo significato di estensione comprensiva e si è ridotto a fare da componente nella rete intricata degli elementi artificiali.

Il carattere predominante dell’ambiente moderno è monotono: se una qualche varietà ancor persiste, dipende in genere da elementi ereditati dal passato<sup>246</sup>

La crisi dell’architettura moderna starebbe nell’aver ignorato che l’architettura è *fatta di significati, più che di funzioni pratiche*, significati che egli definisce *esistenziali per enfatizzare la loro partecipazione integrale alla vita quotidiana*<sup>247</sup>. Tali *significati esistenziali* possono essere, aggiungiamo noi, ciò che abbiamo sopra definito, con Lévinas, il racconto del mondo, la misura heideggeriana del frammezzo. L’uomo, scrive Norberg-Schultz, privo di quella specializzazione sistemica che dà agli animali una rigidità di struttura e di funzione, deve la propria sopravvivenza all’apprendimento: il bambino viene al mondo indifeso e gradualmente impara a stare al mondo.

Pur non potendo condividere l’approccio – per così dire – “etologico” alla libertà dell’uomo, colpisce la chiarezza con cui l’Autore pone la questione dell’abitare all’inizio stesso dell’esperienza della vita umana e dunque della libertà. Egli costruisce così un parallelo tra la libertà del singolo e la storia dell’umanità:

Il comportamento simbolico si sviluppa durante la crescita dell’individuo e, in generale, nella storia dell’umanità. Poiché il significato è un fenomeno sociale, lo sviluppo del simbolismo

---

<sup>246</sup> C. NORBERG-SCHULTZ, *Genius loci*, 189-190.

<sup>247</sup> C. NORBERG-SCHULTZ, *Il significato nell’architettura occidentale*, 221.

individuale non può oltrepassare lo stadio contemporaneo raggiunto dall'umanità in generale<sup>248</sup>.

Quest'ultima affermazione che irrigidisce il parallelismo non ci trova concordi, evidentemente: i protocolli della libertà individuale e le dinamiche sociali sono differenti e non possono essere sovrapposti così rigidamente. Tuttavia il punto di vista dell'Autore rappresenta un tentativo importante di mostrare la continuità tra l'edificazione di un abitare umano (persino l'urbanistica) e i gesti del bambino che traccia linee nello spazio e impara a pronunciare le prime parole. Non è certamente opportuno enfatizzare tale parallelismo ma è prezioso riconoscere che l'edificazione di significati è in gioco nell'esperienza dell'uomo che abita il mondo, sia individualmente che socialmente. Ciò che è in gioco nell'edificazione di una città, ciò che è in gioco nel gesto del bambino che abita il suo piccolo spazio, ciò che è in gioco nell'edificazione di una casa da parte di una famiglia o di una chiesa da parte della comunità cristiana è, in fondo, quel medesimo racconto del mondo che permette all'uomo di esistere abitando. La consapevolezza da parte della critica dell'arte di tale dinamica ci pare tanto più necessaria in un'epoca in cui l'arte, la sua critica, il suo rapporto con il mercato, sono così spesso orientate al disfacimento di ogni linguaggio e ad una figura di artista ancora essenzialmente romantica<sup>249</sup>. Il legame tra l'individuo e l'epoca, qui ribadito con singolare forza, ci permette così di raccogliere anche l'indicazione levinassiana che situa la questione dell'etica nello spazio di quella terzietà che è, ultimamente, la città degli uomini.

Ora, quest'opera di significati che è l'abitare dell'uomo, si confronta *in primis* con il luogo naturale:

---

<sup>248</sup> C. NORBERG-SCHULTZ, *Il significato nell'architettura occidentale*, 222.

<sup>249</sup> «La cultura immanente alla teoria romantica delle arti belle, mentre obiettivamente contrastava la chiusura della ragione illuministica alla sfera del numinoso, del trascendente, dell'ineffabile, offriva anche definitivo compimento all'orizzonte della moderna soggettività autoreferenziale (e quindi radicalmente secolarizzata) che proprio quella ragione separata aveva inaugurato». P. SEQUERI, *L'estro di Dio*, Glossa, Milano 2000, p. 403.

Lo scopo dell'opera d'arte è di conservare e di comunicare quei significati esistenziali di cui si è avuta esperienza. Con la percezione del simbolo articolato, l'uomo compie un atto di "identificazione" che contribuisce a dar valore alla sua esistenza, ponendola in rapporto con un complesso di dimensioni naturali e umane. L'identificazione presuppone comunque una scelta o, si potrebbe dire, un atto di "orientamento". In generale, l'"orientamento" implica che ogni significato è sentito come parte di un ordine spazio-temporale complessivo. Ossia ogni significato che è rivelato necessariamente in un "luogo" particolare, e il carattere del luogo viene ad essere determinato da questa rivelazione<sup>250</sup>.

In questo senso il luogo non è mai neutrale, partecipa dell'opera di astrazione (così Norberg-Schultz la definisce) che genera i significati. Tale non-neutralità del luogo spinge l'Autore a recuperare la categoria antica di *genius loci*:

Abitazione quindi vuol dire qualcosa di più di un «rifugio»: essa implica che gli spazi dove la vita si svolge siano luoghi nel vero senso della parola. Un luogo è uno spazio dotato di un carattere distintivo. Fin dall'antichità il *genius loci*, lo spirito del luogo, è stato considerato come quella realtà concreta che l'uomo affronta nella vita quotidiana. Far architettura significa visualizzare il *genius loci*: il compito dell'architetto è quello di creare luoghi significativi per aiutare l'uomo ad abitare<sup>251</sup>.

Il *genius loci* è categoria interessante per la nostra riflessione a patto che ci sia possibile fare una precisazione ulteriore (che invece l'architetto norvegese non giunge mai a fare). Lo spirito del mondo non dovrà essere semplicemente l'ambiente naturale, ma la relazione che l'uomo intrattiene con il mondo. È l'uomo a risvegliare lo spirito del luogo, la sua capacità di ascoltare raduna i significati come in un *racconto originario del mondo* consegnato all'uomo prima ancora che egli incominci il proprio. Radunare il mondo è infatti compito della libertà dell'uomo, il luogo stesso esiste originariamente perché l'uomo vi abita: il *genius* non viene *prima* della decisione dell'uomo di costruire anche se l'uomo lo percepisce come forza ancestrale, legata a monti, alberi e fonti presenti molto prima di lui. Tale percezione di un passato immemore che lo precede è percezione propria della libertà che scopre di doversi confrontare con un luogo e tuttavia è precisamente il racconto che l'uomo fa del mondo a generare questo passato.

---

<sup>250</sup> C. NORBERG-SCHULTZ, *Il significato nell'architettura occidentale*, 223.

<sup>251</sup> C. NORBERG-SCHULTZ, *Genius loci*, 5.

Proprio per questo là dove l'uomo costruisce, il suo costruire genera a sua volta un racconto e consegna un nuovo spirito al luogo che le epoche si troveranno di volta in volta a dover raccogliere. Che si tratti degli spazi aperti dell'ambiente orientale, delle fitte foreste nel nord dell'Europa o della multiforme varietà di luoghi della Grecia, ma anche che si tratti di una antica città o delle rovine romane o di una chiesa romanica: il *genius* si offre e si consegna alla libertà dell'uomo come un racconto già iniziato che invita ad un nuovo racconto.

Non ci attarderemo in questa sede a seguire le riflessioni di Norberg-Schultz sulle differenti forme con cui le epoche dell'uomo hanno avuto a che fare con il *genius loci*. La sua analisi (che sceglie di istituire alcune precise categorie a proposito dei caratteri dell'abitare umano) è certamente istruttiva e merita di essere ascoltata con attenzione, ma esula dalle nostre possibilità.

Tuttavia vorremmo soffermarci su quel racconto del mondo che Norberg-Schultz raccoglie dall'arte cristiana e in particolare dall'arte medievale e dalle forme del monachesimo e del pellegrinaggio. Lacoste, pur con esiti differenti, si confronterà sui medesimi temi.

#### 9.2.1. Arte paleocristiana: centro e percorso

Ciò che l'irruzione del cristianesimo porta alla narrazione architettonica del mondo è, secondo l'architetto norvegese, l'approfondimento inedito dell'*interno* dell'edificio. La dimensione dell'interiorità, infatti, non era mai stata così fortemente curata. Il tempio greco, così come la piramide egiziana o la basilica romana, non erano pensati anzitutto come spazi interni. Si ergevano nel mondo naturale, nella loro monumentalità, riprendendone o trasgredendone le caratteristiche. Al contrario la prima arte monumentale cristiana, la cui nascita è – per ovvie ragioni – identificabile precisamente con il periodo costantiniano, sceglie una semplicità esteriore per privilegiare la sontuosa articolazione degli interni.

Tutte le prime chiese hanno in comune un'interiorità pronunciata. Già nella tarda architettura romana si incontra la tendenza ad interpretare

l'esterno come un guscio che avvolge un interno riccamente articolato. In questo modo si manifestava un desiderio di trascendenza, che preparò al significato dello spazio cristiano. Le chiese paleocristiane sono concepite come mondi interiori, come luoghi che rappresentano la "Civitas Dei" esterna. Il trattamento sommario dell'esterno e l'articolazione dell'interno sottolineano questo carattere<sup>252</sup>.

La scelta cristiana è dunque quella di indicare un luogo di redenzione e di salvezza che individui al contempo un *centro* e un *percorso*, inaugurando un nuovo significato dell'esistenza umana.

Centro e percorso diventano così i protagonisti del racconto cristiano del mondo, ma allo stesso tempo il mondo si caratterizza come qualità interiore molto più che confronto con le forze naturali, così che entrambi saranno articolati soprattutto all'interno dell'edificio e non nelle sue relazioni con l'esterno. Non a caso le prime grandi basiliche cristiane (da quelle di Gerusalemme a quelle di Costantinopoli e Roma) decodificheranno centro e percorso nell'articolazione tra navata e presbiterio, caratteristica che si ritroverà in qualche modo riproposta, a partire dal IV secolo e per molti altri secoli.

Il centro sarà affidato in questo modo alla zona presbiterale che assume talvolta una pianta circolare completa (vengono citate le basiliche costantiniane di Betlemme e del Santo Sepolcro a Gerusalemme) talvolta con l'introduzione di cupole e di absidi. L'introduzione poi del mosaico e delle sue narrazioni farà delle pareti un *involucro scintillante*<sup>253</sup> destinato a rendere l'interno un mondo differente, un anticipo della Gerusalemme Celeste. Talvolta – come nella Santa Sofia costruita sotto Giustiniano – il centro stesso diviene tema principale della chiesa: allora la cupola diviene la protagonista del gioco luminoso dell'interno e anche, nella complessità inarticolata e secondaria dell'esterno, il simbolo di questo cosmo trasfigurato che si staglia nel mezzo della città.

L'articolazione del percorso è invece consegnata alla navata: l'alternanza dei pieni e dei vuoti di pilastri e colonne, infatti,

---

<sup>252</sup> C. NORBERG-SCHULTZ, *Il significato nell'architettura occidentale*, 58.

<sup>253</sup> C. NORBERG-SCHULTZ, *Il significato nell'architettura occidentale*, 63.

può essere paragonata alle strade colonnate o al peristilio che conduceva al trono imperiale, nel *palatium sacrum* romano. Come l'imperatore, Cristo si manifestava alla fine di una successione simbolica e assiale di spazi<sup>254</sup>.

In questo modo, oltre alla definizione di uno spazio trasfigurato, veniva indicata una via, una strada, un cammino di perfezione.

### 9.2.2. Arte paleocristiana: il recinto monastico

L'altra grande novità nell'abitare cristiano fu la re-invenzione del *recinto*. Le epoche precedenti studiate da Norberg-Schultz avevano già evidenziato l'importanza della recinzione. Il recinto egizio era stato segnalato come luogo di custodia della totalità cosmica contro ogni possibile mutamento: esso non era abitato dagli uomini, ma dalle forze del cosmo<sup>255</sup>; lo spazio recintato greco rappresenta la particolare manifestazione del divino in un luogo specifico<sup>256</sup>; il recinto romano nasce invece dal reticolo delle strade che a partire dagli assi principali che individuano il centro (*Cardo* e *Decumano*) identifica uno spazio teatrale in cui l'uomo riconosce le regole fondamentali che costituiscono l'universo<sup>257</sup>.

Per il cristianesimo fu la vita monastica a ripensare il significato e la narrazione dell'elemento di recinzione:

L'immagine dell'ambiente cristiano trovò un'espressione ancora più radicale che la creazione di una nuova capitale. Con l'inizio del monachesimo e l'erezione degli edifici monastici si concretizzò una vera forma di vita cristiana<sup>258</sup>.

Lo sviluppo del monachesimo benedettino fa del recinto non più la definizione di uno spazio sacro o di un luogo capace di raffigurare e custodire la fissità delle leggi naturali: protagonista del recinto è la vita monastica, nelle differenti articolazioni del lavoro, dello studio, della meditazione e della preghiera corale.

---

<sup>254</sup> C. NORBERG-SCHULTZ, *Il significato nell'architettura occidentale*, 61.

<sup>255</sup> C. NORBERG-SCHULTZ, *Il significato nell'architettura occidentale*, 19.

<sup>256</sup> C. NORBERG-SCHULTZ, *Il significato nell'architettura occidentale*, 21.

<sup>257</sup> C. NORBERG-SCHULTZ, *Il significato nell'architettura occidentale*, 45.

<sup>258</sup> C. NORBERG-SCHULTZ, *Il significato nell'architettura occidentale*, 60.

Esso concretizzò dunque una particolare forma del vivere, una narrazione del mondo che si esprimeva in scelte precise della libertà. Per la prima volta si domandava ad un luogo di rappresentare il mondo interiore e il suo cammino, mettendo a tacere la furia degli elementi e la *selva*.

L'episodio monastico, in questo senso, non è uno tra i tanti, ma costituisce una svolta radicale nell'abitare dell'uomo:

I monasteri non erano un rifugio, ma il mondo stesso, e la loro esperienza avveniva dall'interno verso l'esterno. I monasteri e le loro chiese rendevano visibile la Città di Dio, conservavano le manifestazioni divine e le facevano entrare nella storia. La "stabilitas loci" è quindi alla base della civiltà medievale<sup>259</sup>.

### 9.2.3. Arte romanica: verticalità e pellegrinaggio

Norberg-Schultz consegna all'arte romanica due ulteriori novità nella narrazione.

La prima è legata all'elemento *verticale*. Alla recinzione massiccia dei volumi basilicali si aggiunge (soprattutto a partire dall'arte carolingia e ottoniana) un elemento verticale fortemente enfatizzato. Modellato sull'immagine romana della porta turrata o dell'ingresso fortificato di un palazzo, la verticalità carolingia si accompagna ad una nuova ritmicità dello spazio. Alle ampie volte della basilica paleocristiana si sostituiscono sempre più spazi spezzati, ritmici.

L'introduzione di torri, di navate centrali eccessivamente lunghe e strette e di ritmicità può essere considerata come un'espressione dell'aspirazione umana ad una partecipazione più attiva. La chiesa romanica è caratterizzata da una certa quale sovrabbondanza, che accentua i significati concretizzati dai singoli elementi.

(...) La chiesa romanica è simultaneamente fortezza e porta del cielo, e i due più importanti temi edilizi dell'epoca, la chiesa e il castello, sono intimamente connessi<sup>260</sup>.

I membri verticali del muro romanico non sono elementi antropomorfici che sostengono un peso, ma sono la manifestazione di una direzione simbolica<sup>261</sup>.

Si tratta dunque di uno spazio maggiore concesso alla vita dell'uomo, al suo bisogno di protezione, a spazi da lui abitabili, fatti a misura di lui molto più che a misura dell'imponente trascendenza del sacro. In questo

---

<sup>259</sup> C. NORBERG-SCHULTZ, *Il significato nell'architettura occidentale*, 91.

<sup>260</sup> C. NORBERG-SCHULTZ, *Il significato nell'architettura occidentale*, 77.

<sup>261</sup> C. NORBERG-SCHULTZ, *Il significato nell'architettura occidentale*, 91.

senso lo spazio romanico è spazio sommamente umano ed abitabile, luogo ospitale nei confronti della narrazione del mondo degli uomini e proprio per questo capace di generare infinite narrazioni

Non a caso la seconda grande novità che si introduce vieppiù nel medioevo è una forma particolarissima dell'abitare: quella del pellegrinaggio. Norberg-Schultz, con sorprendente lucidità, affida al pellegrinaggio un posto tra le forme dell'abitare della storia. Il pellegrino medievale, a differenza dell'uomo moderno in fuga dalla città, ben lungi dall'essere in cerca di stimoli emotivi, *dovunque andasse, aveva l'impressione di raggiungere una meta e nello stesso tempo di trovarsi a casa*<sup>262</sup>. Il pellegrinaggio medievale si presenta come una grande celebrazione dell'*homo viator* attraverso la quale si compie il prodigio di una casa restituita. Il cristiano pellegrino che lascia alle spalle la propria casa per arrischiarsi nel mondo (ma anche il cristiano che costruisce le chiese di pietra e la propria casa di legno) non rinuncia ad abitare, bensì inventa una forma nuova dell'abitare in cui viene lasciata alle spalle la proprietà di una casa, ma ci si ritrova tra le mani un mondo ospitale, che si fa casa. Nella lingua delle chiese e dei portali, della musica e della preghiera, il pellegrino medievale costruisce un mondo abitabile e a lui comprensibile, mentre lungo le vie dei pellegrinaggi si incrociano per la prima volta le grandi narrazioni che hanno costituito l'Europa.

Episodio di singolare bellezza quello di un'umanità che abita rinunciando ad una casa ed elabora una lingua mettendo in comune la narrazione.

Monachesimo e pellegrinaggio sono dunque episodi particolarissimi dell'arte che si installano in un'epoca segnata come nessun'altra dall'esperienza cristiana e che pongono le basi per un abitare cristiano assolutamente singolare:

Per la prima volta nella storia, Dio accompagna l'uomo nel suo pellegrinaggio. Egli non è più una meta distante, ma è continuamente

---

<sup>262</sup> C. NORBERG-SCHULTZ, *Il significato nell'architettura occidentale*, 77.

presente nelle aspirazioni umane, rappresentate dalla direzione verticale che impronta l'edificio<sup>263</sup>.

Non a caso proprio questi due momenti sono al centro dell'attenzione anche nel pensiero di Jean-Yves Lacoste.

### 9.3. Jean-Yves Lacoste: esperienza e assoluto<sup>264</sup>

Potremmo definire il testo di Lacoste *Esperienza ed assoluto* come il tentativo di condurre un'analisi fenomenologica dell'atto liturgico. In questo senso dobbiamo ammettere che esso si colloca nello spazio della nostra medesima ricerca, così come l'abbiamo annunciato occupandoci del rapporto tra fenomenologia e teologia.

Tale definizione, tuttavia, non incontrerebbe probabilmente l'approvazione dell'autore se non dopo alcune precisazioni che paiono doverose.

(1) Anzitutto occorre precisare di che cosa si parla quando ci si riferisce all'*atto liturgico*. Egli stesso, d'altronde, si esprime così nella prefazione al testo:

La liturgia, in queste pagine, designa di fatto, per convenzione, la logica che presiede all'incontro dell'uomo e di Dio. Non negherà che questo incontro si attesti in un culto, che questo culto ha un ordine e questo ordine un cerimoniale. I confini di ciò che qui intendo per liturgia sono tuttavia più vasti dei limiti del culto – sebbene conceda, totalmente, che nulla di ciò che è “culturale” sia estraneo al dominio del “liturgico”<sup>265</sup>.

La liturgia per Lacoste non è una delle azioni della religione e non è semplicemente la celebrazione liturgica del popolo cristiano. L'Autore compie un'opera di inusuale dilatazione del termine *liturgia* intendendo con essa ciò che potremmo chiamare *atto di fede*. Dunque per alcuni versi siamo di fronte ad una teoria della coscienza credente, ad una teologia fondamentale. D'altra parte l'opera di Lacoste è tesa ad analizzare l'atto

---

<sup>263</sup> C. NORBERG-SCHULTZ, *Il significato nell'architettura occidentale*, 91.

<sup>264</sup> J.-Y. LACOSTE, *Esperienza ed assoluto. Sull'umanità dell'uomo*, Cittadella, Assisi 2004.

<sup>265</sup> J.-Y. LACOSTE, *Esperienza ed assoluto*, 20.

di fede non semplicemente come una delle possibilità della coscienza: *liturgia* è un nuovo e inedito disporsi della coscienza, un'*esposizione*<sup>266</sup> a Dio che si presenta come possibilità unica della coscienza e che mette in gioco la coscienza stessa in una forma nuova. L'analisi che Lacoste opera riguardo alla liturgia cerca da un lato di indagarne le condizioni di possibilità e le dinamiche, in un serrato confronto con la filosofia che nella sua storia avrebbe in qualche modo tralasciato di considerarla; d'altro egli chiarisce sempre più ciò che la liturgia opera nella coscienza stessa. Allo statuto della liturgia dedicheremo il primo paragrafo di questo capitolo, per poterci poi concentrare sulle due forme dell'abitare cristiano che la riflessione di Lacoste condivide con l'indagine di Norberg-Schultz. Scopriremo delle sorprendenti vicinanze ma anche un punto di vista inedito.

(2) Anche la parola *fenomenologia* merita qui una precisazione. Lacoste sembra esitare a definire il suo lavoro una fenomenologia, per quando indubbiamente si tratti per molti versi di questo. Preferisce definirlo una *disputatio de homine*, proprio perché l'indagine (rigorosamente fenomenologica: *la fenomenologia e soltanto la fenomenologia ci fornisce le coordinate secondo cui interrogarsi con coerenza su ciò che noi siamo*<sup>267</sup>) è destinata ad un ripensamento complesso dell'essere uomini. Ancora dalla prefazione:

Se la liturgia si propone come possibile centro focale attorno al quale organizzare un'indagine sull'umanità dell'uomo, i modelli e le concettualità classicamente utilizzati in questa indagine non mostrano allora la loro incapacità di lasciar pensare l'essenziale<sup>268</sup>?

L'incontro tra l'uomo e Dio non permette, infatti, in ogni caso di riconoscere Dio come oggetto nel mondo, come fenomeno tra i fenomeni. Dio non appartiene ai momenti dell'esperienza e la ragione non è in grado di approssimare a Dio: per questo siamo costretti a precisare

---

<sup>266</sup> J-Y. LACOSTE, *Esperienza ed assoluto*, 65: «Come pensare allora a questo faccia a faccia (non escatologico) mediato da mondo e terra, ma eccedente la nostra apertura al mondo? Proponiamo un termine che cercheremo di approfondire concettualmente: parleremo dunque di *esposizione*».

<sup>267</sup> J-Y. LACOSTE, *Esperienza ed assoluto*, 20.

<sup>268</sup> J-Y. LACOSTE, *Esperienza ed assoluto*, 20.

ulteriormente l'idea di *fenomeno*. L'introduzione di Sergio Ubbiali all'edizione italiana del testo<sup>269</sup>, non a caso, si premura di situare questa "non esperienza" di fronte alla riflessione teologica e fenomenologica ad essa precedente. Scrive Ubbiali:

La realtà divina è in se stessa indeducibile, mai spostabile tra i fattori naturali decifrati in base all'ispezione sulle multiformi esperienze originate sul potenziale mondano. Lacoste non incontra nella constatazione nessuna conseguente riserva, restrizione o riduzione all'intervento divino sul quale l'uomo è rivolto. Viceversa vi denota la destinazione, tenuta in serbo a ognuno, verso quella vantaggiosa esperienza per la quale le peculiari modalità salvaguardanti l'esperienza volta sul divino si mantengono in esercizio<sup>270</sup>.

L'esperienza umana – inevitabilmente legata al suo luogo – assume una forma differente nel "non luogo" liturgico. Essere uomini nella liturgia è cosa differente da quanto Heidegger aveva immaginato escludendo radicalmente lo spazio della fede. Scrive ancora Ubbiali:

Al particolarissimo convincimento heideggeriano è convenuta marcata trasparente approvazione nella stessa intonazione prevista alla meditazione sull'esperienza. Vi si congeda la domanda su chi sia l'uomo, sostituendola con l'altra formulazione, quella riferibile a dove si trovi l'uomo. Non chi sono io ma dove sono io fornisce l'imprescindibile spunto originario, per quanto in larghissima parte ignorato entro i progetti a tutt'oggi più conosciuti, per l'avvicinamento riflessivo all'uomo. Nello spostamento congegnato Lacoste consacra con impeccabile completezza l'indicazione sollecitata al pensiero riflessivo mediante la provocazione assicurata con l'esperienza. Il nesso umano all'Assoluto va restituito in piena solidale fedeltà alla connotazione ambivalente insita entro l'esperienza<sup>271</sup>.

Quella di Lacoste è dunque una *fenomenologia topologica* che, coerentemente con le istanze heideggeriane ma più profondamente di quanto Heidegger stesso abbia potuto fare, cerca l'uomo là dove egli abita. E, ivi cercandolo, ricorda il nesso insolubile tra esistere ed abitare:

L'ateismo non è solo un problema teorico: è prima ancora un a priori dell'esistenza. Ed è questo che deve preoccuparci, al di là dei ragionamenti in grado di negare Dio solo dopo che lo si è nominato. E in effetti, solo una violenza consente all'uomo di esistere davanti a Dio. L'uomo in liturgia va oltre ciò che è all'inizio; i confini dell'esistenziale non sono i confini della sua umanità<sup>272</sup>.

---

<sup>269</sup>S. UBBIALI, *La celebrazione sacramentale come "non esperienza" nella fenomenologia topologica enunciata in Jean-Yves Lacoste*, in J-Y. LACOSTE, *Esperienza ed assoluto*, 5-18.

<sup>270</sup>S. UBBIALI, *La celebrazione sacramentale come "non esperienza"*, 11.

<sup>271</sup>S. UBBIALI, *La celebrazione sacramentale come "non esperienza"*, 12.

<sup>272</sup>J-Y. LACOSTE, *Esperienza ed assoluto*, 135-136.

### 9.3.1. La liturgia e il luogo

Per molti versi dobbiamo dunque riconoscere che per Lacoste la liturgia non è semplicemente uno stato della coscienza, ma un *luogo*. Su questa intuizione, d'altra parte, si fonda la sua lettura del monachesimo e del pellegrinaggio medievale, che rappresentano due momenti tipici dell'abitare cristiano. Tuttavia la liturgia non è un luogo come gli altri, ma un luogo che nega radicalmente il modo con cui abitualmente l'uomo abita il mondo. Quando prega, il credente è in un luogo e tuttavia sovverte il suo rapporto al luogo. Egli vive in un luogo e nulla gli dà il diritto di sovvertire l'ordine delle cose e di abitare in un orizzonte differente da quello del mondo e della terra. La preghiera non è l'escatologia, non è l'evidenza di Dio, e non è la sua presenza. Piuttosto il luogo liturgico è quella particolare possibilità della libertà di aprire e dispiegare tale orizzonte, senza mai afferrarlo; è la scelta di vivere *esposti* a Dio.

Tale esposizione, il desiderio di esistere davanti a Dio, non ci dà il diritto di stare realmente di fronte a Lui<sup>273</sup> e tuttavia la liturgia,

se ne assumiamo il rischio, (ché di rischio si tratta, nel momento in cui perdiamo le misure verificabili del nostro essere), riposizionerà, forse, tutti i termini in base ai quali porre la questione della nostra identità<sup>274</sup>

Certo, questo ribaltamento dell'esperienza, questo abitare *il confine* dell'esperienza stessa, non significa negare a Dio la possibilità di entrare nell'esperienza, né alla coscienza di accorgersi di lui. Tuttavia lo spazio proprio della liturgia non è quello della Parusia: mondo e storia mantengono la loro ambiguità. L'uomo che prega abita un confine, non abita l'Aldilà.

Interessante riconoscere che proprio questo abitare un confine ritorni così di frequente nel libro dell'Apocalisse – il libro più “liturgico” della Bibbia, senza dubbio. L'Apocalisse è l'annuncio di una porta aperta ma non varcata, è l'annuncio di un sigillo spezzato ma non di un libro spalancato. L'Apocalisse è il libro delle soglie e dei confini ed è al

---

<sup>273</sup> J-Y. LACOSTE, *Esperienza ed assoluto*, 69.

<sup>274</sup> J-Y. LACOSTE, *Esperienza ed assoluto*, 67.

contempo una grande liturgia. Curiosamente Lacoste non utilizza questo accostamento, ma in modo simile commenta la visione di San Benedetto narrata da San Gregorio Magno:

L'esperienza di Benedetto propone un'alternativa alla situazione, a prima vista insostituibile, che è quella dell'uomo nel mondo, dell'esistenza inclusa: la situazione di colui che è di fronte al mondo e se ne trova momentaneamente escluso. Come intendere questa esclusione?

(...)

Ora, ciò che ci interessa della visione di Benedetto, è il fatto di negare che si debba scegliere, come in un dilemma, fra l'inerenza e la morte.

(...)

Benedetto non gode della sua visione da un settimo cielo, ma da qualche parte dell'Italia: l'esclusione non ha una realtà ontica. Ma, essere nel mondo come colui che può assumere (o ricevere) uno scarto sufficiente in rapporto ad esso per esserne spettatore: ecco ciò che costringe ad ammettere che la topologica dell'inerenza può essere superata, almeno simbolicamente, forse ontologicamente (perché là si tratta di un nuovo rapporto con il mondo)<sup>275</sup>.

In questo San Benedetto è molto simile all'evangelista Giovanni nella sua Apocalisse. Anche in questo caso, d'altra parte, si tratta di negare che il presente detenga integralmente le coordinate dell'essere uomini e che ciò che siamo non subisca in qualche modo un dominio da parte del futuro.

La liturgia è dunque la negazione che la nostra identità sia esaustivamente costituita dal passato: il futuro (ma la teologia potrebbe parlare di compimento, di salvezza), nella preghiera ha una presa reale sul presente. Non potremmo essere più distanti, si badi, dall'idea hegeliana di futuro e della storia: non c'è alcuna violenza nei confronti del presente che non viene mai annullato o negato in una idea di progresso dialettico.

Non si tratta di una violenza o di una negazione (poiché l'uomo che prega non può in alcun modo negare il suo presente); si tratta piuttosto di mettere in luce un conflitto che è originario: l'uomo è definito da una fattualità e da una vocazione:

Siamo definiti, per dirla in altri termini, da una fattualità e da una vocazione, da un essere e da un poter-essere che ne è indeducibile. Ed è in virtù di questo poter-essere che la liturgia ci consente di giocare la nostra località, è grazie ad esso che ci permette di esistere a partire dal nostro futuro assoluto. Il possibile che si fonda sulle promesse attribuite all'Assoluto (e qui ci siamo limitati ad esaminare la promessa

---

<sup>275</sup> J-Y. LACOSTE, *Esperienza ed assoluto*, 45-46.

di relazione necessariamente offerta dall'Assoluto se egli è soggetto) non è certamente la logica contraddittoria del reale costituito dal nostro essere-nel-mondo. È possibile che perviene al reale<sup>276</sup>.

Il conflitto non è destinato a lacerare la coscienza, poiché in nessun modo la preghiera può alienarci o farci fuggire dal mondo in cui viviamo. Continua, l'uomo, ad essere un *dasein*. Ma ha sperimentato la possibilità di abitare i confini del suo *hic et nunc* e torna da questi confini per abitare in modo nuovo il mondo.

Non è, tuttavia, solo l'escatologico (la sua possibilità) ad autorizzare l'esperienza liturgica: anche l'*origine* permette la preghiera. L'*origine*, si intenda, che non è l'inizio. L'inizio della coscienza appartiene all'esperienza dell'*esserci*, ma per Lacoste occorre ricordare che l'*origine* è differente dall'*inizio*. Teso tra questa *origine* da custodire e un *compimento* escatologico che egli intravede, l'uomo che prega, il credente, non può non riportare la possibilità di un racconto differente del mondo e di un differente modo di abitarlo.

Il riferimento all'*escaton* rende infatti più affilata la percezione del mondo in cui viviamo, rende evidenti le cose che dovremmo fare e che ora *non possiamo più ignorare*: la distanza dal mondo concede una percezione nuova, quella del Regno. E se anche tale distanza svanisce quando l'orante termina la preghiera, i suoi effetti sulla visione del mondo e sul suo racconto rimangono.

In questo senso il *non-luogo* liturgico non è solo uno stato di coscienza, diventa la possibilità di abitare realmente il mondo e dunque di costruire dei *non-luoghi* reali, che si installano nel mondo stesso sfidandone l'inerenza.

### 9.3.2. La clausura come *non-luogo*

La figura di abitare che Lacoste trae dall'esperienza monastica è quella che lui chiama della *clausura*. L'uomo che sceglie liberamente la reclusione claustrale, ovviamente, non può sfuggire alla sua

---

<sup>276</sup> J-Y. LACOSTE, *Esperienza ed assoluto*, 92.

localizzazione. Egli abita un luogo, come ogni uomo: il suo essere si dispiega in un *qui*, confermando la fattualità che governa ogni esistenza. Tuttavia ciò che lo ha portato alla sua cella non è semplicemente l'impulso a vivere, ma una scelta della libertà e di un particolare racconto del mondo. Egli non si sottrae, dalla sua cella, all'essere nel mondo nelle due dimensioni heideggeriane di *mondo e terra*, di inerenza e possesso. La cella ha tutte le funzioni di una casa umana. Tuttavia l'esperienza umana dell'abitare assume una inedita forma *ironica*:

Il recluso si sottomette dunque alla legge comune. La sua clausura può passare per un caso eccentrico della dimora. Si commetterebbe un errore se non si ravvisasse in queste apparenze una profonda ironia. Il recluso, proprio acconsentendo a esser-ci, si serve in realtà del luogo per non essere da nessuna parte, o quasi. La sua reclusione è un'azione liturgica, e i gesti posti di fronte a Dio subordinano a sé tutto ciò che rientra nel campo del topologico<sup>277</sup>.

L'ironia della clausura è in realtà un'ascesi, una lotta nei confronti delle leggi fattuali del mondo e della terra che il recluso mette in atto. Abitando egli non vuole, di fatto, essere da nessuna parte, ma piuttosto intende esporsi all'Assoluto: la cella non è né la sua patria, né terra straniera, ma luogo dell'irrelevanza del mondo a fronte della rilevanza di Dio. In questo modo l'asceta marginalizza totalmente le esigenze fattuali e cerca di istituire una forma dell'abitare stabile che, pur cedendo alle esigenze del mondo e della terra (egli si nutre e lavora, come tutti gli uomini) si presenta come un *non-luogo*.

Il rapporto con l'Assoluto appare così possibile nel sovvertimento delle leggi del mondo e della terra, sovvertimento che viene operato abitando il mondo e la terra ma negando la rilevanza di questo abitare. Si tratta dunque di negare che mondo e terra si frappongano tra l'uomo e Dio: la terra e il mondo – infatti – ci familiarizzano con il *sacro*, radunano i *divini*, ma non sono tutta la verità del luogo. L'originario e il compimento non vengono affatto esauriti dalla topologia e la clausura, impoverendo massimamente il rapporto al luogo, addita questa eccedenza:

Nello sconvolgere la topologia, subordinandola a sé, la liturgia insinua che la dialettica del mondo e della terra non è forse tutta la verità del

---

<sup>277</sup> J-Y. LACOSTE, *Esperienza ed assoluto*, 50.

luogo. Essa certamente non porta a credere che potremmo concepire un uomo senza luogo. Ma suggerisce il concetto di un *esser-ci*, o di un'esistenza corporale, cui spetta, simultaneamente e essenzialmente, di essere un *essere-di-fronte-a-Dio*<sup>278</sup>

In tutto questo ci preme aggiungere alcune osservazioni. Per Lacoste la liturgia ha sempre un carattere provvisorio e precario. La logica dell'essere-nel-mondo può essere trasfigurata e sovvertita solo precariamente, poiché la liturgia è un *non-luogo* che non ha uno statuto fattuale e neppure uno statuto escatologico. L'anticipazione dell'escaton operata dall'orante non gode di una conoscenza del Regno, ma nasce dalla libera esposizione alla possibilità del compimento. Allo stesso modo egli non rivive l'origine, non può afferrarla ma solamente custodirne il mistero.

Tuttavia l'edificazione del non-luogo liturgico (in questo caso della cella) è un'edificazione vera e propria. Non solo: la clausura eremitica, ben presto nella storia del cristianesimo viene ripensata dal mondo monastico cenobitico e riassorbita in esso; in questo modo non diviene più scelta di un singolo, ma racconto condiviso del mondo, possibilità di abitare insieme un universo monastico pensato a partire dall'esperienza della clausura. Se è vero che Lacoste considera anzitutto la forma monastica eremitica, nel suo porsi paradossale all'interno dell'esperienza umana, storicamente il passaggio dalla cella al monastero non fu voluto, pensato, deciso come "addomesticamento" dell'esperienza liturgica, ma come suo particolare compimento, in cui l'integrazione tra la forma paradossale del *recluso* e quella di un abitare comunitario fu frutto di una nuova narrazione cristiana del mondo. E il monachesimo conquistò l'Europa.

Il monastero si erge all'interno del mondo degli uomini come anticipazione del Regno e tuttavia, dal momento in cui le sue fondamenta sono poste, il mondo stesso degli uomini ha al suo interno un segno perenne di questa fragile anticipazione. Dal momento in cui degli uomini decidono la possibilità di costruire un *non-luogo* liturgico, i luoghi degli

---

<sup>278</sup> J-Y. LACOSTE, *Esperienza ed assoluto*, 51.

uomini non sono più gli stessi e terra e mondo non sono più le uniche forme dell'abitare. L'anticipazione dell'escaton è precaria, ma l'edificio è stabile. E in secoli in cui l'edificazione dello spazio liturgico è ciò che connota fortemente l'abitare umano, in secoli in cui l'umanità si occupava dell'edificazione di chiese come sua massima espressione di civiltà, noi dobbiamo ammettere che *realmente* gli uomini abitavano in modo differente. Il medioevo fece dell'universo monastico un luogo in cui definire se stesso, non solo un'episodio. Per alcuni versi il luogo liturgico fu in alcuni tempi il volto più reale dell'epoca: la precarietà era lasciata piuttosto alle abitazioni (costruite in legno) che alle chiese (forme monumentali e solide dell'abitare). Cosa dire di quelle epoche? Che la precaria forma dell'anticipazione liturgica divenne per gli uomini assolutamente stabile, fisica.

Che cosa permette all'esposizione di diventare un luogo fisico? Diremo senza dubbio: il *racconto del mondo* che il recluso fa. La libertà in questo modo è la protagonista di questo costruire e di questo abitare che rende visibile la possibilità del compimento. L'uomo, la sua libertà, si impegna nella costruzione di una soglia visibile tra il mondo e il Regno e ne diviene in questo senso il custode. Ma quando questo accade non più ad un singolo recluso, ma ad un gruppo di uomini, ad una comunità o persino ad una civiltà, allora dobbiamo dire che quel racconto del mondo – la sua *testimonianza* presso gli uomini – si presenta alla coscienza come racconto stabile, credibile, comune.

Se questo è vero, allora dobbiamo riconoscere alla libertà un compito e una partecipazione alla manifestazione della verità di Dio, compito tutt'altro che precario. Ci occuperemo in conclusione di questo tema che sarà il guadagno fondamentale del lavoro svolto e, allo stesso tempo, la promessa di nuove riflessioni.

### 9.3.3. L'erranza

Per farsi straniero intendiamo l'abbandono di chi non si volta indietro a guardar quello che ha lasciato in patria perché è di ostacolo allo scopo di perseguire la santità. (Il farsi straniero) è un aiuto che esige un costume di obbedienza secondo una saggezza arcana ed una intelligenza che non si trova nella massa, nascondimento per una meta invisibile, raccoglimento intimo del cuore bramoso di cose umili, disprezzo in anime protese soltanto a Dio, pienezza d'amore e rinnegamento della vanagloria nel profondo silenzio<sup>279</sup>

La definizione che lo scritto di San Giovanni Climaco, nel VII secolo, dà della *xeniteia*, conferma la visione di Lacoste: non si tratta propriamente di un cosmopolitismo, in quanto, piuttosto che una cittadinanza senza limiti, ricerca un'esperienza di non-appartenenza al mondo. In questo senso Lacoste non parte dall'esperienza del pellegrinaggio medievale quanto piuttosto dalla sua origine remota, quella dell'erranza monastica.

La peregrinazione monastica manifesta dunque la decisione di un'esistenza precaria, di un'esistenza che fa proprio il protocollo della precarietà e del passaggio, spogliando di qualunque valore l'appartenenza ad un luogo. Il pellegrino fugge, facendo dell'estraneità la cifra del suo abitare e operando un sovvertimento del luogo pari a quello dell'esistenza reclusa. In questo modo la liturgia nega che *l'esperienza del luogo sia quella di una terra dove dimorare in pace e come a casa propria*<sup>280</sup>.

Tale rifiuto è proprio di un'esistenza che testimonia la sorprendente *non-realizzazione* dell'*escaton* cristiano, in cui "tutto è compiuto" nella morte e resurrezione del Figlio e tuttavia non è consegnato un Regno agli uomini. Il sovvertimento del monaco errante è un sovvertimento ancor più radicale di quello del monaco cenobita, poiché non è tanto l'edificazione di un mondo che anticipi il Regno, ma l'inserimento di una contraddizione ancor più radicale, il sovvertimento della forma umana dell'abitare il mondo:

Anche il recluso ci insegnava che la sua cella non era altro che il suo luogo e non una dimora costruita per essere abitata. Qui la conferma è perfetta. Spinta fino alle sue estreme conseguenze, l'esperienza

---

<sup>279</sup> SAN GIOVANNI CLIMACO, *La scala del Paradiso*, Edizioni Paoline, Torino, 2007, 221.

<sup>280</sup> J.-Y. LACOSTE, *Esperienza ed assoluto*, 53.

liturgica impedisce che l'uomo abiti serenamente la terra – qualsiasi liturgia deve trarne insegnamento<sup>281</sup>.

Tale posizione paradossale non è affatto assimilabile ad un ritorno all'*inerenza* heideggeriana, non ha alcuna assonanza con l'essere-gettato originario del *Dasein*. Il rapporto del monaco errante con il luogo è un rapporto non-topologico, segnato anzitutto dall'indifferenza. Essa si pone piuttosto come *un rifiuto di abitare il mondo, o come ammissione di una inabitabilità del mondo*<sup>282</sup>. Il pellegrino nega radicalmente che l'esperienza immanente dell'abitare il mondo possa in qualche modo introdurre l'esperienza liturgica, nega che la liturgia possa trovare fondamento nell'essere-nel-mondo; allo stesso tempo nega che essa possa venire assimilata all'esperienza del soggiornare presso i *divini*, esperienza originaria del sacro.

L'erranza è così il secondo non-luogo attraverso cui l'esperienza liturgica si dispiega prendendo insieme le distanze dall'esperienza fattuale dell'abitare.

Anche in questo caso dobbiamo notare come Lacoste decida di prendere in considerazione una forma particolare dell'esperienza del pellegrino. Come per descrivere la cella egli aveva scelto di considerare l'eremita e il recluso, così parlando di pellegrinaggio, analizza la forma paradossale del monaco errante, non lasciando spazio al fenomeno culturale del pellegrinaggio medievale. In questo senso stiamo parlando di forme differenti rispetto a quella analizzate da Norberg-Schultz nella sua considerazione filosofica dell'arte.

Le ragioni di questa scelta sono questione su cui interrogarsi. Certo è interesse di Lacoste mettere in evidenza l'assoluta discontinuità di queste due forme dell'abitare liturgico nei confronti dell'abitare umano. Tale discontinuità è il guadagno più prezioso e coraggioso della sua opera, poiché permette al pensiero di avere a che fare con l'esperienza liturgica concedendo ad essa la possibilità di spiazzare e capovolgere l'esperienza

---

<sup>281</sup> J.-Y. LACOSTE, *Esperienza ed assoluto*, 54.

<sup>282</sup> J.-Y. LACOSTE, *Esperienza ed assoluto*, 55.

dell'uomo. In questo modo Lacoste riporta l'intelligenza filosofica e l'analisi fenomenologica ad una questione fondamentale: essa stessa deve decidersi di fronte al fenomeno liturgico; essa stessa ha il compito di decidere se prestare udienza e fiducia a tale scelta della libertà di abitare il mondo esposta a Dio. In nessun modo – poste così le cose – l'analisi fenomenologica può sottrarsi alla decisione. O darà ascolto alla liturgia, o la rifiuterà come fallimento della libertà.

La discontinuità paradossale del recluso e del monaco errante, tuttavia, hanno storicamente ceduto il passo ad un'integrazione del paradosso liturgico con l'abitare umano nella forma della città monastica e nella forma del pellegrinaggio medievale. Indagare tale integrazione significa ascoltare un racconto del mondo che ha voluto non solo esibire la possibilità paradossale del non-luogo liturgico, ma – a partire da questa possibilità – rileggere il mondo a favore dell'uomo, offrendo un racconto stabile, non provvisorio. Pellegrinaggio e monachesimo non sono solo le evoluzioni della scommessa dell'erranza e della cella: sono una nuova inedita scommessa che, a partire dall'esperienza liturgica, ridefinisce i tratti dell'umano. Nel pellegrinaggio medievale, in particolare, un'epoca sembra aver prodotto un racconto di un abitare da *homo viator* e, se è vero che il motivo dell'erranza non fu il cosmopolitismo, dobbiamo ammettere con Norberg-Schultz che il pellegrino medievale conservava, insieme al rifiuto dell'abitare topologico, l'impressione di sentirsi *a casa*. Tanto più interessante è notare come tale impressione fu propriamente il frutto di un'epoca che aveva deciso di affermare l'inabitabilità del mondo rinunciando al possesso del luogo: proprio per avervi rinunciato gli uomini medievali si ritrovarono tra le mani un mondo realmente cosmopolita, nel quale il pellegrinaggio non fu solo espressione di un'abitare eccentrico ma dell'abitare propriamente scelto dall'epoca per integrare nel racconto del mondo la trascendenza intuita e per concedere all'uomo un'esposizione a Dio stabile, non precaria. Le vie di pellegrinaggio non sono piste nel deserto: vengono consolidate, costruite

stabilmente, rese sicure e accoglienti; le tappe del cammino non sono più così indifferenti, hanno una topologia che risponde a bisogni precisi, ma che allo stesso tempo permette ad un'epoca di sapersi in cammino. L'esperienza liturgica esce così dal paradosso e diventa il centro stesso dell'abitare umano.

Lacoste stesso, d'altra parte, ammette che questo sia accaduto:

Un ordine culturale è potuto esistere, le cui vestigia sono ancora fra noi, al cui interno la *domus ecclesiae* regnava sull'organizzazione che gli uomini conferivano allo spazio nel quale vivevano. Ma tale ordine non duplicava in alcun modo l'ordine cosmico. Non solo era nato da libertà umane [...], ma soprattutto si imponeva all'ordine sorgivo in base al quale gli uomini abitano la terra<sup>283</sup>.

In questo modo i cristiani hanno edificato le loro chiese (ma anche le loro case e le loro città). Hanno edificato le loro chiese affinché fossero il luogo *di una fragile anticipazione*. Hanno edificato le loro case e le loro città attorno ad esse per vivere esposti a questa medesima anticipazione del Regno; in questo modo la libertà umana che ha fondato l'abitare cristiano – nelle infinite forme storiche che si sono succedute – ha anche deciso di farne il protocollo stesso della propria topologia. Più reale ancora del mondo e della terra heideggeriane, il racconto del Regno si stagliò nella storia dell'uomo e gli permise di abitare.

#### **9.4. *In exitu***

L'abitare è stato, così è emerso con chiarezza dal lavoro riflessivo realizzato, la cifra simbolica del nesso tra la libertà dell'uomo e lo spazio; legame imprescindibile, poiché l'esercizio della libertà non si dà se non nel mondo e il mondo stesso compare e si dispiega proprio quando l'uomo, decidendo di sé, lo abita. Nel tema dell'abitare si è scoperto un varco decisivo attraverso cui indagare il legame tra la libertà dell'uomo e il darsi della Verità, e – nel darsi della Verità – un ulteriore varco verso il Fondamento e la trascendenza.

---

<sup>283</sup> J-Y. LACOSTE, *Esperienza ed assoluto*, 60.

L'accusa heideggeriana nei confronti dell'incapacità dell'uomo di abitare il mondo nell'epoca della tecnica (nell'epoca atomica) è stata il primo invito a ripensare questo legame tra l'uomo e la Verità in modo nuovo; da Heidegger in poi – in genere – il pensiero filosofico cerca incessantemente di operare questo ripensamento e, nel farlo, ha trovato i suoi guadagni più importanti e consistenti. Molta strada è stata fatta dal filosofo tedesco ad oggi e tuttavia il compito rimane ancora aperto ed interroga in modo tutto particolare la teologia stessa.

Il nucleo fondamentale che da più parti il pensiero invoca è il superamento di quell'indifferenza del Fondamento nei confronti della libertà dell'uomo, indifferenza che rappresenta in qualche modo da sempre la tendenza del pensiero occidentale. La pretesa dell'impianto *greco* del pensiero è, infatti, che la Verità non abbia bisogno della libertà e della decisione dell'uomo per il suo darsi e che quest'ultima sia solo accessoria e contingente, quando non persino nociva e menzognera rispetto alla Verità stessa. Se il grande abbaglio del pensiero occidentale è pensare un rapporto estrinseco tra la Verità e la libertà dell'uomo, il corrispondente abbaglio della teologia è stato pensare un rapporto estrinseco tra la libertà di Dio e la libertà dell'uomo.

Là dove il pensiero ha voluto superare questo abbaglio, tuttavia, ha pagato a prezzo molto alto il suo debito nei confronti della filosofia occidentale. Heidegger per primo – pur essendo indubbiamente l'interprete più illustre del ripensamento del legame tra Verità e libertà dell'uomo – ha pagato il suo debito. Egli, certo, è il primo a ricordare con forza il legame tra libertà e Verità che si dà nel *luogo*; l'idea stessa di *da-sein* racchiude in una sola parola tre elementi: il *luogo* (*da*), l'essere (*sein*) è l'uomo (*da-sein*). Nel *da*- l'essere e l'uomo si incontrano.

Pure, nel pensiero heideggeriano la libertà è sempre fatalmente *seconda* rispetto alla Verità: l'uomo è pastore dell'essere, costretto nel luogo da un legame di inerenza, da cui si affranca solo articolando il linguaggio dell'essere, raccogliendo attorno al luogo – al proprio luogo – gli umani, i

divini, il cielo e la terra. Egli non è protagonista, ma occasione di un dirsi della Verità, di una verità a cui appartiene e che sembra però ignorare i luoghi reali della vita dell'uomo. L'essere, signore dell'uomo e della libertà, si raccoglie nell'abitare dell'uomo, ma rimane essenzialmente indifferente a questo raccogliersi. La sua rivelazione avviene, per così dire, *sulla pelle* dell'uomo.

Non a caso l'altro grande tema che Heidegger collega (e talvolta sovrappone) alla questione dell'abitare è il *linguaggio*, di cui ribadisce la signoria sull'uomo. Con intuizione assolutamente preziosa egli vincola l'incapacità di abitare al rovesciamento di tale signoria; ma la proposta heideggeriana, in fondo, termina qui. Nel ribadire la signoria del linguaggio sull'uomo egli non è in grado di uscire dallo schema signore-servo: non a caso il linguaggio heideggeriano raggiunge il suo culmine nello studio del significato che riposa all'interno delle parole, nell'etimologia; esso non è linguaggio articolabile, non è mai, in nessun caso, dialogo.

Individuato questo problema, la critica filosofica più accreditata ha suggerito al lavoro riflessivo di rivolgersi al pensiero di Lévinas, riconoscendo in lui il grande protagonista del tema dell'alterità. Lo studio attento di Lévinas, tuttavia, evidenzia come la sua elaborazione del tema dell'alterità rimanga ancora al di qua della svolta auspicata: anche per questo autore, infatti, non si tratta mai di articolare l'esperienza dell'incontro con un altro, ma di ribadire il primato teorico dell'alterità, o piuttosto della separazione tra il Medesimo e l'Altro. Abbiamo riletto Lévinas accorgendoci che egli è il custode della separazione piuttosto che quell'araldo dell'alterità che la critica celebra. L'incontro tra il Medesimo e l'Altro, infatti, è sempre rimandato: la figura del volto – se pure intuita come figura di una inedita relazione tra la libertà e la verità – non è mai realmente incontrata; ciò che viene dato è il suo *farsi* e il suo *disfarsi*, mai realmente un *volto*.

Tuttavia Lévinas, proprio attorno al tema della dimora, ha un passaggio inedito (e per alcuni versi oscuro, proprio per la fatica a trovare spazio nel linguaggio *greco* che egli non vuole abbandonare). Prima ancora dell'incontro con l'altro, infatti, l'uomo è abilitato a dimorare nel mondo a partire dall'esperienza di una *dolcezza* che Lévinas fa coincidere con il *femminile*. Tale figura ambigua e silenziosa (il *femminile* non è ancora un volto, ma non è più semplicemente un ente tra gli altri) ci sembra aprire uno spazio assolutamente inedito per la riflessione. La *dolcezza* di cui Lévinas parla è un'esperienza originaria dell'uomo, un'esperienza più originaria ancora dell'incontro con l'Altro, che rende possibile all'uomo abitare il mondo, vivere. La *dolcezza* che egli percepisce ha la forma di uno sguardo rivolto all'uomo, di un'accoglienza che la Verità stessa rivolge all'uomo e che lo abilita al raccoglimento presso di sé e ad un'esperienza della vita che non è più solamente il suo godimento e non è però neppure l'assorbimento nella Totalità.

Ogni uomo – evidenzia Lévinas – conosce e riconosce una dolcezza che lo abilita ad agire, un'ospitalità che annuncia l'*inter-esse* della Verità nei confronti della sua opera. Certo l'Autore non riesce a trovare l'origine di questo annuncio: là dove egli la cerca (cioè nella difesa strenua della separazione) essa non è presente. L'intonazione *femminile* che egli attribuisce a questa dolcezza consegna però un indizio prezioso alla riflessione: questa *dolcezza* risiede probabilmente in una memoria “immemore” e lontana di una madre, di una maternità che ci ha generati ed accolti.

Proprio qui sta la novità della trascendenza levinassiana. Non tanto nell'incontro con l'Altro che non avviene mai, ma in questa *dolcezza* che costituisce la possibilità originaria che dischiude una trascendenza e che rende possibile l'incontro con l'Altro (essendone in qualche modo l'eco originaria, il suono originario). Tale dolcezza non è semplicemente opera dell'essere, non è un mezzo attraverso cui la Totalità si impadronisce subdolamente dell'uomo. Piuttosto essa è dischiusa da un'esperienza

umana, da una libertà (quella femminile e materna, che accoglie e nutre) di cui l'uomo serba in qualche modo memoria. Il femminile, la dimora, diventa allora la cifra sintetica di questa esperienza originaria che dischiude la possibilità della trascendenza, ben oltre il godimento della vita. Se questo è vero, allora, abbiamo trovato un luogo in cui la trascendenza si annuncia in modo non indifferente nei confronti della libertà dell'uomo: la *dolcezza* e la *dimora* sono opera della volontà umana e al contempo sono caratteristiche della trascendenza. La Verità, in altre parole, si è fatta accogliente nei confronti dell'opera dell'uomo proprio nel gesto femminile, gesto che all'uomo appartiene: la libertà non è più un fattore estrinseco ed accessorio al dirsi della Verità, ma ne diventa parte integrante, generazione, possibilità.

In questo modo – ma solo tra le righe dell'opera levinassiana – abbiamo raccolto un nuovo indizio per articolare il legame tra Verità e libertà. Il procedere fenomenologico che ci ha portati a questo indizio è stato decisivo: proprio nelle forme pratiche della vita dell'uomo, nelle forme pratiche in cui si dà la sua decisione (una casa, una madre, una terra) è stato percepito l'appello della trascendenza. Il contenuto di tale appello altro non è che un *nome* pronunciato: chiama a decidere di sé, a scegliere nuovamente. In questo modo (e solo in questo modo) la trascendenza non assorbe in sé la libertà, ma la abilita al volere.

Proprio per questo ciò che accade nella dimora levinassiana non è semplicemente l'esperienza di questa *dolcezza*, ma il *racconto* che da tale dolcezza è reso possibile. L'uomo mentre abita consegna ad altri uomini il proprio racconto del mondo; egli abita proprio in quanto è reso capace di questa consegna e l'abitare risiede nel *racconto*, non semplicemente nel *costruire*. Costruire, piuttosto, è una forma particolare di questa consegna di racconti, di questo dialogo.

In fine, con questo guadagno, abbiamo voluto raccogliere da due autori che dichiarano il loro debito alla fenomenologia e al pensiero

heideggeriano i loro *racconti* del mondo. Abbiamo interrogato Norberg-Schultz a proposito del suo tentativo di descrivere, seguendo il metodo appreso da Heidegger, le forme storiche dell'architettura dell'uomo. Il guadagno è sensibile: non si tratta più di affrontare questioni di storia dell'architettura o di interpretazione dell'opera d'arte. Si tratta piuttosto di prendere finalmente sul serio l'esercizio della libertà dell'uomo che, abitando, erige colonne, trabeazioni, templi, case; di epoca in epoca egli, costruendo, ha raccolto la Verità attorno alla sua opera. Una Verità non più indifferente alla sua opera, tanto meno indifferente tanto più l'uomo è capace di instaurare un dialogo (possibile) con il *genius loci*. Il *genius loci*, tuttavia, in quanto spirito del luogo, non si dà se non nel momento stesso in cui l'uomo, costruendo, lo raccoglie e lo interpreta.

Con Lacoste abbiamo raccolto un ultimo suggerimento, a proposito dell'abitare cristiano. La fede (così traduciamo ciò che Lacoste chiama *liturgia*) per dirsi ha bisogno di edificare dei *non-luoghi*. Essa non è semplicemente esercizio dell'immaginazione o della rappresentazione mentale del mondo; proprio in quanto racconto del mondo liturgico (racconto dell'*esposizione* a Dio, della sua *non-esperienza*) l'edificazione di forme particolari dell'abitare (la clausura e l'erranza, ma soprattutto il mondo monastico e il pellegrinaggio che da queste derivano) ripropongono all'interno dell'esperienza dell'uomo il legame con la trascendenza e la possibilità di vivere *esposti* a Dio. Il ruolo simbolico che tali forme hanno rivestito storicamente ha consegnato ad esse il compito di ritrovare nell'esperienza pratica dell'uomo, nell'opera della sua decisione e della sua volontà la possibilità di un abitare il mondo differente dall'inerenza heideggeriana. Monaci e pellegrini – per limitarsi alle due forme dell'abitare prese in considerazione da Lacoste – hanno richiamato all'uomo che abita il mondo la possibilità di un racconto differente, in cui la libertà attua la condiscendenza stessa di Dio e ripropone una *forma cristiana* possibile.

Non è certo compito di questo lavoro occuparsi delle ricadute *pratiche* delle intuizioni qui emerse. La fedeltà all'intenzione originaria – quella di ristabilire il legame tra l'opera dell'uomo e la Verità – ci permette tuttavia di intuire un compito del cristianesimo nella nostra epoca. È questo il tempo – così ci pare – in cui è chiesto ai credenti di prendere nuovamente sul serio la possibilità di abitare il mondo; è il tempo in cui l'esperienza cristiana può insegnare nuovamente agli uomini che cosa significa abitare, istituendo nuovamente forme simboliche che, proprio in quanto capaci di esibire il legame originario tra l'*esposizione* a Dio e la Giustizia del vivere (quella *dolcezza* levinassiana che autorizza l'uomo a scegliere), sappiano additare una Verità di Dio non indifferente alla libertà dell'uomo. Una Verità di Dio che abita là dove l'uomo abita, là dove *due o più abitano nel suo nome*.





## BIBLIOGRAFIA

- ALBARELLO D., *La libertà e l'evento. Percorsi di teologia filosofica dopo Heidegger*, Glossa, Milano 2008.
- ANGELINI G., *Apologie postmoderne dell'amore: l'esempio di Girard e di Lévinas*, «Teologia» 27 (2002).
- ANELLI A., *Decifrazione ontologica dell'evento. Ripensare la recezione teologica di Martin Heidegger*, in P. SEQUERI - S. UBBIALI (ed.), *Nominare Dio invano? Orizzonti per la teologia filosofica*, Glossa, Milano 2009, 179-218.
- , *Heidegger und die Theologie. Prolegomena zur zukünftigen theologischen Nutzung des Denkens Martin Heideggers*, Ergon-Verlag, Würzburg 2008.
- ARCHETTI M., *Lo spazio ritrovato. Antropologia della contemporaneità*, Meltemi, Roma 2002.
- ARDOVINO A., «*Quomodo ergo iustus dirigi potest, nisi in occulto?*» *Considerazioni di struttura sul rapporto tra fenomenologia e teologia in Heidegger (1919-1927)*, «Rivista di Teologia» 41 (2000) 367-394.
- ARENDT H., *Uomini in tempi oscuri: Lessing, Rosa Luxemburg, Papa Giovanni XXIII, Karen Blixen*, Spano, Milano 1986.
- BENEDETTI S., *L'architettura delle chiese moderne. Il caso italiano*, Jaca Book, Milano 2000.
- BENOIST J., *L'idée de phénoménologie*, Beauchesne, Paris 2001.
- BENVENISTE É., *Le vocabulaire des institutions indo-européennes. I. Économie, parenté, société*, Minuit, Paris 1969; trad. it., *Il vocabolario delle istituzioni indoeuropee. I. Economia, parentela, società*, Einaudi, Torino 2001<sup>2</sup>.
- BERNASCONI R., *Hegel and Levinas: The Possibility of Reconciliation and Forgiveness*, «Archivio di Filosofia» 54 (1986) 325-346.
- , *Face to Face – with Hegel*, «Journal of the British Society for Phenomenology», 13/3 (1982) 267-276.—
- BLIXEN K., *Kongesønnerne og andre efterladte fortællinger*, Rungstedlund foundation, Copenhagen 1975; trad. it., *Carnevale*, Adelphi, Milano 1990.
- BORGONOVO G., *La mediazione di Adamo. Un conflitto interpretativo originario*, «La Scuola Cattolica» 126 (1998) 337-370.
- BRUNI G., *L'altro e la falsa responsabilità. Nota critica su Lévinas*, «Teoria», 26 (2006) 241-247.
- CAPELLE P., *Phénoménologie et vérité chrétienne, Réponse a Michel Henry*, «Transversalités» (1997) 45-54.
- CASULA L. – ANCONA G., *L'identità e i suoi luoghi. L'esperienza cristiana nel farsi dell'umano*, Glossa, Milano 2008.

- CANULLO C., *Coscienza e libertà. Itinerario tra Maine de Biran, Lavelle, Le Senne*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 2001.
- CANULLO C., *La fenomenologia rovesciata. Percorsi tentati in Jean-Luc Marion, Michel Henry e Jean-Louis Chrétien*, Rosenberg & Sellier, Torino 2004.
- COHEN-LÉVINAS D. (ed.), *Lévinas*, Bayard, Paris 2006.
- COHEN-LÉVINAS D. – TRIGANO S. (ed.), *Emmanuel Lévinas et les théologies*, In Press Éditions, Paris 2007.
- COSTANTINO G., *Paradosso e gloria. Una lettura topologico-liturgica dell'esistenza cristiana. Analisi e confronto con il pensiero di Jean-Yves Lacoste*, Cittadella, Assisi 2008.
- DANTE ALIGHIERI, *Convivio*, Garzanti, Milano 1987.
- , *De vulgari eloquentia*, Garzanti, Milano 1991.
- DE LUBAC H., *Pico della Mirandola. L'alba incompiuta del Rinascimento*, Jaca Book, Milano 1994.
- DERRIDA J., *Adieu à Emmanuel Lévinas*, Galilée, Paris 1997; trad. it., *Addio a Emmanuel Lévinas*, Jaca Book, Milano 1998.
- , *L'écriture et la différence*, du Soleil, Paris 1967; trad. it., *La scrittura e la differenza*, Einaudi, Torino 2002.
- , *Politiques de l'amitié*, Galilée, Paris 1994; trad. it., *Politiche dell'amicizia*, Cortina, Milano 1995.
- DE SIMONE G., *La rivelazione della vita. Cristianesimo e filosofia in Michel Henry*, Edizioni il Pozzo di Giacobbe, Trapani 2007.
- DOBNER C., *Se afferro la mano che mi sfiora... Edith Stein: il linguaggio di Dio nel cuore della persona*, Marietti, Genova 2011.
- EDALLO E., *Gli spazi del vivere. Architettura e antropologia*, Servitium, Bergamo 1999.
- ELIOT T. S., *Opere. 1904-1939*, Bompiani, Milano 2001.
- FELICETTI RICCI L., *Gagner la Heimatlosigkeit*, «Heidegger Studies» 24 (2008) 61-102.
- GHIDINI L., *Dialogo con Emmanuel Lévinas*, Morcelliana, Brescia 1987.
- GILSON E., *Jean Duns Scot. Introduction à ses positions fondamentales*, Vrin, Paris 1952; trad. it., *Giovanni Duns Scoto*, Jaca Book, Milano 2008.
- HEERS J., *La ville au Moyen Age*, Arthème Fayard, Paris 1990; trad. it., *La città nel medioevo*, Jaca Book, Milano 1995.
- HEIDEGGER M., *Aus der Erfahrung des Denkens*, Günther Neske, Stuttgart 1954; trad. it., *L'esperienza del pensare*, Città Nuova, Roma 2000.
- , *Brief über den «Humanismus»*, Klostermann, Frankfurt 1976; trad. it., *Lettera sull'«umanismo»*, Adelphi, Milano 2006<sup>7</sup>.
- , *Der Ursprung des Kunstwerkes*, in M. HEIDEGGER, *Holzwege*, Vittorio Klostermann, Francoforte sul Meno 1950, trad. it., *L'origine dell'opera d'arte*, Christian Marinotti, Milano 2000.

- , *Die Kunst und der Raum*, Erker Verlag, San Gallo 1969, trad. it., *L'arte e lo spazio*, Il nuovo Melangolo, Genova 1998.
- , *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, Klostermann, Frankfurt 1981; trad. it., *La poesia di Hölderlin*, Adelphi, Milano 2001<sup>3</sup>.
- , *Gelassenheit*, Günther Neske, Pfullingen 1954; trad. it. *L'abbandono*, Il Nuovo Melangolo, Genova 2006.
- , *Phänomenologie des religiösen Leben*, Klostermann, Frankfurt 1995; trad. it., *Fenomenologia della vita religiosa*, Adelphi, Milano 2003.
- , *Phänomenologie und Theologie*, Klostermann, Frankfurt 1970; trad. it., *Fenomenologia e teologia*, La Nuova Italia, Venezia 1994.
- , *Vorträge und Aufsätze*, Günther Neske, Pfullingen 1954; trad. it., *Saggi e discorsi*, Mursia, Milano 1976.
- HENRY M., *Acheminement vers la question de Dieu: preuve de l'être ou éprouve de la vie*, «Archivio di Filosofia» (1990) 58.
- , *Archi-christologie*, «Communio» 22 (1997).
- , *C'est moi la vérité. Pour une philosophie du christianisme*, Seuil, Paris 1996; trad. it., *Io sono la verità. Per una filosofia del cristianesimo*, Queriniana, Brescia 1997.
- E. JABÈS, *Le livre du partages*, Gallimard, Paris 1987; trad. it., *Il libro della condivisione*, Cortina, Milano 1992.
- JANICAUD D., *Le tournant théologique de la phénoménologie française*, L'éclat, Combas 1990.
- JÜNGEL E., *Possibilità di Dio nella realtà del mondo. Saggi teologici*, Claudiana, Torino 2005.
- KINDER T. N., *The Cistercian Europe*, Zodiaque, St. Léger Vauban, 1997; trad. it., *I Cisterciensi. Vita quotidiana, cultura, arte*, Jaca Book, Milano 1997.
- LACOSTE J-Y., *Expérience et absolu. Questions disputée sur l'humanité de l'homme*, Presses Universitaires de France, Paris 1994; trad. it., *Esperienza ed assoluto. Sull'umanità dell'uomo*, Cittadella, Assisi 2004.
- LÉVINAS E., *Altérité et transcendance*, Fata Morgana, Montpellier 1995; trad. it., *Alterità e trascendenza*, Il nuovo Melangolo, Genova 2006.
- , *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Martinus Nijhoff, La Haye 1978, trad. it., *Altrimenti che essere o al di là dell'essenza*, Jaca Book, Milano 1983.
- , *De Dieu qui vient à l'idée*, Vrin, Paris 1982; trad. it., *Di Dio che viene all'idea*, Jaca Book, Milano 1983.
- , *De l'évasion*, «Recherches philosophiques» 5 (1935-1936) 373-392; trad. it., *Dell'evasione*, Cronopio, Napoli 2008.
- , *De l'existence à l'existant*, Vrin, Paris 1984, trad. it., *Dall'esistenza all'esistente*, Marietti, Genova-Milano 1986.
- , *Difficile liberté. Essais sur le judaïsme*, Albin Michel, Paris 1976, trad. it., *Difficile libertà. Saggi sul giudaismo*, Jaca Book, Milano 2004.

- , *L’Au-delà du verset: lectures et discours talmudiques*, Minit, Paris 1982; trad. it., *L’aldilà del versetto*, Guida, Napoli 1986.
- , *Le Temps et l’Autre*, Fata Morgana, Montpellier 1980; trad. it., *Il tempo e l’altro*, Il nuovo Melangolo, Genova 2001
- , *Noms propres*, Le Livre de poche, Paris 1987; trad. it., *Nomi propri*, Marietti, Casale Monferrato 1984.
- , *Nouvelles lectures talmudiques*, Minit, Paris 1996; trad. it., *Nuove letture talmudiche*, SE, Milano 2004.
- , *Totalité et infini, Essai sur l’extériorité*, Martinus Nijhoff’s, La Haye 1961; trad. it., *Totalità e infinito. Saggio sull’esteriorità*, Jaca Book, Milano 1990<sup>2</sup>
- LIA P., *Lo splendore di Dio. Saggio sulla forma cristiana*, Vita e Pensiero, Milano 2001.
- , *Dire Dio con arte, un approccio teologico al linguaggio artistico*, Ancora, Milano 2003.
- MÂLE E., *L’art religieux du XIII<sup>e</sup> siècle en France. Etude sur l’iconographie du Moyen Age et sur ses sources d’inspiration*, Armand Colin, Paris 1985; trad. it., *Le origini del gotico*, Jaca Book, Milano 1986.
- MALKA S., *Lire Lévinas*, du Cerf, Paris 1984; trad. it., *Leggere Lévinas*, Queriniana, Brescia 1986.
- MARINI E., *Vita, corpo e affettività nella fenomenologia di Michel Henry*, Cittadella, Assisi 2005.
- MARION. J.L., *Etant donné. Essai d’une phénoménologie de la donation*, Presses Universitaires de France, Paris 1997; tr. it., *Dato che. Saggio per una fenomenologia della donazione*, SEI, Torino 2001.
- MARLEAU-PONTY M., *Phénoménologie de la perception*, Gallimard, Paris 1945; trad. it., *Fenomenologia della percezione*, RCS, Milano 2003.
- MELCHIORRE V., *Il nome impossibile. Saggi di metafisica e di filosofia della religione*, Vita e Pensiero, Milano 2011.
- NATOLI S., *Edipo e Giobbe, contraddizione e paradosso*, Morcelliana, Brescia 2008.
- NISHIDA K., *La logica del luogo e la visione religiosa del mondo*, L’epos, Palermo 2005.
- NYGREN A., *Eros e Agape. La nozione cristiana dell’amore e le sue trasformazioni*, EDB, Bologna 1990.
- NORBERG-SCHULTZ C., *Genius loci. Paesaggio, ambiente, architettura*, Electa, Milano 2000<sup>5</sup>.
- , *Il significato nell’architettura occidentale*, Electa, Milano 2003<sup>4</sup>.
- OURSSEL R., *France romane, XI<sup>e</sup> siècle*, Zodiaque, St. Léger Vauban 1989; trad. it., *Il grande secolo del romanico. La Francia dell’XI sec.*, Jaca Book, Milano 1991.
- , *France romane, XII<sup>e</sup> siècle*, Zodiaque, St. Léger Vauban 1991; trad. it., *Il firmamento dell’arte romanica. La Francia del XII sec.*, Jaca Book, Milano 1992.

- , *Routes romanes. I. La route aux saints*, Zodiaque, St. Léger Vauban 1982.
- , *Routes romanes. II. La route aux solitudes*, Zodiaque, St. Léger Vauban 1984.
- , *Routes romanes. III. La garde de Dieu*, Zodiaque, St. Léger Vauban 1985.
- PAREYSON L., *Ontologia della libertà. Il male e la sofferenza*, Einaudi, Torino 2000.
- PÉGUY C., *I misteri*, Jaca Book, Milano 1997.
- PEREGO V., *La fenomenologia francese tra metafisica e teologia*, Vita e Pensiero, Milano 2004.
- PETROSINO S., *Babele. Architettura, filosofia e linguaggio di un delirio*, Il nuovo Melangolo, Genova 2003.
- , *Capovolgimenti. La casa non è una tana, l'economia non è il business*, Jaca Book, Milano 2007.
- , *Incarnavazioni. Cristo e il cristianesimo nell'interpretazione di Lévinas*, «Teoria», XXVI/2006/2 (terza serie 1/2) 137-153.
- , *La scena umana. Grazie a Deridda e Lévinas*, Jaca Book, Milano 2010.
- PETROSINO S. - UBBIALI S., *L'eros della distruzione*, Il nuovo Melangolo, Genova 2010.
- POCHÉ F., *Lévinas chemin ou obstacle pour la théologie chrétienne*, Du Cerf, Paris 2005.
- QUADRINO A., *Enigma della prossimità. Tempo e alterità nel pensiero di E. Lévinas*, IANUA, Roma 1987.
- RICOEUR P., *Autrement. Lecture d'Autrement qu'être ou au-delà dell'essence d'Emmanuel Lévinas*, Presses Universitaires de France, Paris 1997; trad. it., *Altrimenti. Lettura di Altrimenti che essere o al di là dell'essenza di Emmanuel Lévinas*, Morcelliana, Brescia 2007.
- , *Le symbole donne à penser*, «Esprit» 7-8 (1959) 60-76; trad. it., *Il simbolo dà a pensare*, Morcelliana, Brescia 2006<sup>2</sup>.
- , *Sur la phénoménologie*, «Esprit» 21 (1953).
- RYKWERT J., *On Adam's house in Paradise*, MIT Press, Cambridge - MA 1972; trad. it., *La casa di Adamo in Paradiso*, Adelphi, Milano 1972.
- SAN GIOVANNI CLIMACO, *La scala del Paradiso*, Edizioni Paoline, Torino 2007.
- SANT'ANSELMO, *Monologio e proslogio*, RCS Libri, Milano 2002.
- SEQUERI P., *Il Dio affidabile. Saggio di teologia fondamentale*, Queriniana, Brescia 1996.
- , *L'estro di Dio*, Glossa, Milano 2000.
- , *Il timore di Dio*, Vita e Pensiero, Milano 1993.
- , *Sensibili allo Spirito. Umanesimo religioso e ordine degli affetti*, Glossa, Milano 2001.

- SEQUERI P. (ed.), *Il corpo del Logos. Pensiero estetico e teologia cristiana*, Glossa, Milano 2009.
- SEQUERI P. – UBBIALI S. (ed.), *Nominare Dio invano? Orizzonti per la teologia filosofica*, Glossa, Milano 2009.
- SOEDING T., *La casa di Dio per gli uomini. Un'inserzione neotestamentaria*, «Communio», 196-197 (2004) 32-40.
- TARTER S., *Evento e ospitalità. Lévinas, Derrida e la questione straniera*, Cittadella Editrice, Assisi 2004.
- THEOBALD C., *Le christianisme comme style. Une manière de faire de la théologie en postmodernité. Vol. 1*, Du Cerf, Paris 2007; trad. it., *Il cristianesimo come stile. Un modo di fare teologia nella postmodernità. Vol. 1*, Dehoniane, Bologna 2009
- TILLIETTE X., *Le Christ du philosophe*, «Communio» 21 (1996) 94-99.
- , *Le Christ de la Philosophie*, Du Cerf, Paris 1990; trad. It., *Il Cristo della filosofia. Prolegomeni a una cristologia filosofica*, Morcelliana, Brescia 1997.
- TOUBERT H., *Un art dirigé. Réforme grégorienne et Iconographie*, Du Cerf, Paris 1990; trad. it., *Un'arte orientata. Riforma gregoriana e iconografia*, Jaca Book, Milano 2001.
- UBBIALI S., *Il sacramento cristiano. Sul simbolo rituale*, Cittadella, Assisi 2008.
- , *La celebrazione sacramentale come "non esperienza" nella fenomenologia topologica enunciata in Jean-Yves Lacoste*, in J.-Y. LACOSTE, *Esperienza ed assoluto. Sull'umanità dell'uomo*, Cittadella, Assisi 2004.
- , *Quale soggetto, quale trascendenza: la fenomenologia in Michel Henry*, in E. MARINI, *Vita, corpo e affettività nella fenomenologia di Michel Henry*, Cittadella, Assisi 2005.
- , *Teologia e fenomenologia. Sulla lezione heideggeriana*, «Teologia» 28 (2003) 215-219.
- VON RAD G., *Genesi*, Paideia, Brescia 1978.
- ZACCARIA G., *L'inizio greco del pensiero. Heidegger e l'essenza futura della filosofia*, Einaudi, Torino 2000.