

Giuseppe Lorizio

Attese di salvezza
in alcune figure del pensiero post-moderno

in P. Coda (ed.), *L'Unico e i molti*, PUL-Mursia, Roma 1997, 9-34.

*Nah ist
Und schwer zu fassen der Gott.
Wo aber Gefahr ist, wächst
Das Rettende auch*.
(F. Hölderlin - Patmos)*

I versi del grande poeta tedesco Friedrich Hölderlin ricorrono forse troppo spesso in opere di filosofia contemporanea, per cui rischiano di essere fraintesi e interpretati alla stregua del nichilismo dominante o di quella vaga tendenza estetizzante, contrassegno - certo non esclusivo - della postmodernità neo-pagana, che ha trovato in Martin Heidegger uno dei suoi padri fondatori e maestri del pensiero. Il contesto nel quale il filosofo evoca *Patmos* è quello degli *Holzwege*, ed in particolare il saggio *Wozu Dichter?*, nel quale si descrive il nostro tempo come epoca di una povertà tanto radicale da non riconoscere la mancanza di Dio come mancanza. Sarà l' "ultimo dio" dei *Beiträge zur Philosophie* (composti fra il 1936 e il 1938) o il "solo dio che ci può salvare" della famosa conferenza del 1966 la figura in cui Heidegger troverà rifugio nel tentativo di sfuggire al pericolo derivante dall'ormai universale dominio della scienza e della tecnica, che si esprime nell'impero del "pensiero calcolante" e dei suoi metodi.

Non è questo il luogo in cui avanzare delle proposte interpretative plausibili del pensiero heideggeriano, che rimane tuttavia un riferimento imprescindibile per il Novecento filosofico e teologico. Ci proponiamo soltanto di mostrare - senza alcuna pretesa di esaustività - come il pensiero cosiddetto post-moderno esprima, almeno in alcune sue figure, delle attese di salvezza, ed affronti dei contenuti a partire dai quali sembra possibile attivare un dialogo costruttivo fra teologia e filosofia, nell'orizzonte che ci apprestiamo a precisare, con la speranza di eludere la possibilità di equivoci, senza tuttavia escludere quella - cui l'espressione di ogni proposta è fatalmente soggetta - di fraintendimenti.

0. L'orizzonte della nostra ricerca

0.1. Il proposito sarebbe quello di

- A. gettare uno sguardo *teologico* sul pensiero della cosiddetta post-modernità, rivolgendo l'attenzione piuttosto ai testi dei maestri del nostro tempo, che alle interpretazioni di loro epigoni,
 - B. all'interno di una prospettiva teologico-fondamentale, nella quale l'*auditus temporis* si affianca e sostiene l'*auditus fidei*, senza naturalmente ad esso sostituirsi o sovrapporsi,
 - C. col duplice atteggiamento della vicinanza simpatetica e della distanza critico-profetica.
- A. La legittimità di un approccio *teologico* alle filosofie che le diverse epoche esprimono (il che, per la legge della reciprocità, non esclude la possibilità, anzi la auspica, di accostare filosoficamente le teologie) si fonda sulla impossibilità per il teologo di spogliarsi del contesto da cui promana il suo sapere per camuffarsi di volta in volta da filosofo, storico, sociologo o psicanalista, producendosi in esercizi ed acrobazie intellettuali, che rischiano di renderlo ridicolo. Si tratta evidentemente non solo di leggere, ma di avere il

*"Prossimo è il Dio e difficile afferrarlo. Ma dove vi è il pericolo [anche: rischio], cresce anche ciò che salva".

coraggio di interpretare, i filosofi, con la correttezza che ogni ermeneutica richiede, senza esimersi dal pronunciare giudizi e dall'esprimere di volta in volta consenso o dissenso rispetto ai contenuti e alle prospettive studiati.

B. Qui, tuttavia, non ci dedichiamo alla ricerca filosofica nell'intento di individuare un'adeguata infrastruttura concettuale attraverso la quale esprimerci nel momento speculativo del nostro teologare, bensì intendiamo situarci al livello del cosiddetto momento positivo della ricerca, che comprende in primo luogo l'*auditus fidei* e le sue esigenze, ma che non ci sembra debba escludere l'*auditus temporis*, ossia un'adeguata lettura e interpretazione del contesto nel quale situare il nostro sapere. Tale attenzione al contesto non potrà non avere delle ricadute sulla speculazione teologica e sulle sue espressioni. Se l'attenzione al momento contestuale dovrà essere assunta da ogni settore del sapere teologico, essa interpella in maniera particolare la teologia fondamentale, la quale tradizionalmente si situa in posizione di frontiera e che non può certo appiattirsi nel ruolo di porgere gli elementi introduttivi alla dogmatica. Intendiamo misurarci con l'appello rivolto da Franz Rosenzweig ai teologi, affinché filosofeggino, ma in modo del tutto nuovo rispetto al passato:

“Oggi, per giungere a liberarsi dall'aforisma, quindi proprio per mantenere la sua scientificità, la filosofia esige che i «teologi» filosofeggino. Certo, i teologi in un senso nuovo. Perché, come mostreremo, il teologo che la filosofia esige in nome della propria scientificità è a sua volta un teologo che esige la filosofia, in nome della propria onestà intellettuale”¹.

E, più avanti, in un testo che richiama la tematica della redenzione:

“Nella creazione è «prevista» la rivelazione con tutto il suo contenuto, e quindi, secondo l'idea di fede dell'epoca attuale, inclusa la redenzione. La filosofia, così come è esercitata dal teologo, diventa profezia sulla rivelazione, diventa, per così dire, l'«antico testamento» della teologia. Ma con ciò la rivelazione, davanti ai nostri occhi stupiti, riassume nuovamente l'autentico carattere del miracolo, autentico in quanto diviene in tutto e per tutto l'adempimento della promessa profetica avvenuta nella creazione. E la filosofia è la sibilla che, per il fatto di predirlo, rende il miracolo «segno», lo rende segno della provvidenza divina”².

Se privilegiamo, nella nostra attenzione al contesto, l'istanza filosofica è perché - a nostro avviso - alla filosofia, nonostante la situazione di crisi o di “debolezza” quasi cronica, in cui sembra versare, va ancora riconosciuto il compito - non certamente esclusivo - di *ihre Zeit in Gedanken erfassen* [= “comprendere il proprio tempo col pensiero” (Hegel)³] e quindi di aiutarci a leggere, se non a decifrare, la nostra epoca e le sue contraddizioni, ad un livello diverso da quello delle cosiddette “scienze umane” e dei loro pur preziosi apporti.

C. In relazione agli elementi di superamento della modernità, di cui il “post-moderno” sembra portatore, la Chiesa e la teologia cattoliche perderebbero un appuntamento prezioso con la storia qualora non

¹F. ROSENZWEIG, *Der Stern der Erlösung*, L'Aia 1981 (trad. it. di G. BONOLA), Casale Monferrato 1985, 113. Si tratta del capolavoro di questo grande pensatore del Novecento. Per ulteriori indicazioni bibliografiche cf "Bibliographie der Werke Franz Rosenzweigs" in GS (= F. ROSENZWEIG, *Der Mensch und sein Werk. Gesammelte Schriften*, L'Aia 1976-1984), IV/2, 309-324. Su Rosenzweig cf S. MOSES, *Système et Révélation. La philosophie de Franz Rosenzweig* (pref. de E. LEVINAS) Paris 1982; H.-J. GÖRTZ, *Tod und Erfahrung. Rosenzweigs erfahrende Philosophie und Hegels Wissenschaft der Erfahrung des Bewusstseins*, Düsseldorf 1984; A. ZAK, *Vom reinen Denken zur Sprachvernunft. Über die Grundmotive der Offenbarungsphilosophie Franz Rosenzweigs*, Stuttgart - Berlin - Köln - Mainz 1987; P. RICCI SINDONI, *Prigioniero di Dio. Franz Rosenzweig (1886-1929)*, Roma 1989; sul nostro argomento cf anche il recente saggio di B. CASPER, "Offenbarung in Franz Rosenzweigs «erfahrendem Denken»", in *Archivio di filosofia* 62 (1994) 453-465.

²*Ib.*, 115.

³G. F. W. HEGEL, *Lineamenti di filosofia del diritto*, trad. it. di F. Messineo, Bari 1979, 18: l'espressione esatta è "ihre Zeit in Gedanken erfaßt", detto della filosofia.

accettassero di leggere e interpretare la cultura dell'uomo di questo tempo, che è il nostro, nel loro carattere di avvento rispetto all'evangelo del Regno e alla salvezza che il suo annuncio dona. Sarebbe tutt'altro che evangelico proporre il bidone della spazzatura per i frammenti o brandelli di verità che la nostra cultura esibisce. Piuttosto nei loro confronti va esercitata una sorta di *pietas* paziente e attenta, capace di rilevare le aperture e le disponibilità verso l'annuncio del Regno, senza naturalmente sottovalutare le chiusure e le difficoltà. Pertanto se in ciascuna delle tappe del nostro cammino ci soffermeremo piuttosto sulle possibilità che sui rischi insiti in ciascuna delle proposte, attivando un atteggiamento di prossimità simpatetica piuttosto che di distanza critico-prophetica, ciò è dovuto alla prospettiva tematica del nostro contributo. Siamo infatti consapevoli del fatto che quelli che abbiamo tra le mani sono soltanto dei frammenti, che siamo chiamati a ricondurre ad un contesto più ampio nel quale possono ricevere un senso, gettarli via significherebbe tuttavia precludere a loro, ma anche a noi stessi, ogni possibilità di redenzione. L'affiancarli è anche un modo di integrarli, in modo che vengano reciprocamente a ridimensionarsi nelle loro eventuali pretese totalizzanti.

0.2. Il "post-moderno"

Nonostante la pretesa di qualche incauto interprete di definirlo, questo nostro tempo, che provvisoriamente ed approssimativamente designiamo con l'abusato aggettivo "post-moderno", sfugge ad ogni tentativo di comprensione esaustiva ed unilaterale. La *querelle* "tra ingegni moderni e postmoderni"⁴ è tutt'altro che risolvibile in termini di idee chiare e distinte, per cui la domanda che continua ad assillarci (e ne avremo ancora per molto) ci sembra possa esprimersi in questi termini: in che misura siamo ancora nella modernità e in che misura ne siamo usciti definitivamente? O ancora: in che senso il cosiddetto postmoderno si può considerare figlio legittimo del moderno e in che senso esso si declina nei termini dell'antimoderno? Il fatto stesso che non si riescono a coniare termini più precisi per designare il nuovo, che faticosamente tenta di emergere, è sintomo del disorientamento radicale che caratterizza i momenti di passaggio e le svolte epocali. Essi non accadono in un istante, ma si fanno strada faticosamente nella storia, aprendo dei varchi e tracciando dei sentieri, che solo "il lungo tempo nel quale il vero avviene" (Hölderlin)⁵ trasformerà in strade più facilmente percorribili.

Tuttavia non possiamo attendere che la nottola di Minerva levi il suo volo per tentarne una descrizione, senza tuttavia pretendere di offrirne una definizione. Poiché il post-moderno non esaurisce il proprio significato nell'ambito di una mera connotazione cronologica, ma ha la pretesa di indicare un'epoca o il passaggio da un'epoca a un'altra, non possiamo correre il rischio di restare ai margini della storia, in attesa che essa faccia il suo corso, né sarebbe saggio attendere ai bordi del fiume il passaggio del cadavere del nemico. Dobbiamo azzardare di proporre delle chiavi di lettura, disposti a verificarle o falsificarle durante il percorso, adottando le dovute cautele e senza temere il conflitto delle interpretazioni, dal quale possono emergere ermeneutiche più plausibili e rispondenti.

Muoviamo dalla convinzione secondo cui, nella parabola che conduce dalla modernità alla post-modernità, si verifica il passaggio dal *sistema* ai *frammenti* (la caduta delle ideologie non è che un modo attraverso cui tale evento si manifesta) e che tale parabola non è affatto conclusa, né di essa si possono prevedere gli esiti:

"Come tutti i nomi collettivi, anche il «postmoderno» unifica fenomeni eterogenei e ha, perciò, uno spettro semantico tanto ampio quanto equivoco, ragione non ultima della sua fortuna (come, vent'anni fa, la categoria della «secolarizzazione»). A ben guardare, infatti, l'odierno discorso sul «postmoderno» esprime

⁴Cf P. ROSSI, *Paragone degli ingegni moderni e postmoderni*, Bologna 1989. Sul "post-moderno" cf anche: P. POUPARD (ed.), *Parlare di Dio all'uomo postmoderno*. Linee di discussione, Roma 1994; J. VERHAAR, "Aspetti del postmoderno", in *Civ. Catt.* 3470 (1995), I, 135-142. La letteratura è comunque molto abbondante: per quel che concerne il nostro punto di vista cf G. LORIZIO, "Prospettive teologiche del post-moderno", in *RdT* 30 (1989) 539-559.

⁵"Lang ist / Die Zeit, es ereignet sich aber / Das Wahre" (*Mnemosyne* - zweite Fassung) [F. HÖLDERLIN, *Le liriche* (a cura di E. Mandruzzato), Milano 1977, II, 288].

più una tendenza che non i suoi esiti definitivi, dicendo qualcosa sul distacco rispetto al «già» della precedente fase [...], ma tacendo sulla portata del «non ancora» [...] e sul grado di continuità o rottura tra le due epoche” (*La Civiltà cattolica*).

- A. Se il termine “post-moderno” viene inteso nell’accezione di “anti-moderno”, allora questo elemento è presente nel DNA del cattolicesimo ufficiale e nella cultura che da esso promana (si pensi al Sillabo e all’*Antimoderno* di Maritain). Ma il rapporto fra pensiero cristiano e filosofia moderna abbisogna - a nostro avviso - di un lungo processo di revisione storiografica, tale da attivare un atteggiamento di prossimità simpatetica accanto a quello di distanza critico-prophetica, che tende a prevalere, prevaricando anche nella teologia.
- B. Tuttavia sembra anche plausibile una lettura del post-moderno che non lo situa soltanto contro il moderno. Infatti “sicuramente il postmoderno fa parte del moderno. Si deve diffidare di tutto ciò che è acquisito, anche solo da ieri [...]. Un’opera può divenire moderna solo se è prima postmoderna. Inteso in questo senso, il postmodernismo non è il modernismo giunto alla fine, ma il modernismo allo stato nascente - e questo è costante” (J. F. Lyotard). In rapporto al post-moderno come prodotto dal grembo della modernità e suo esito, la teologia cattolica ci sembra coltivare - allo stadio attuale della riflessione - un atteggiamento di comprensibile distanza, che si manifesta: 1) come diffidenza nei confronti della rassegnazione alla debolezza del pensiero; 2) come difesa dalla ricorrente tentazione gnostica, che sembra accomunare espressioni delle filosofie e delle nuove religiosità; 3) come tendenza (espressa in tentativi di impostazione e di matrice diversissima) all’oltrepassamento del nichilismo; 3) come custodia gelosa dei misteri speculativi e della metafisica (anche qui in forme differenziate).
- C. Considerando, al contrario, il carattere di novità del nostro tempo rispetto al moderno ci sembra di poter scorgere e descrivere tre direzioni, verso le quali il pensiero recente volge la propria attenzione, che cercheremo di raccogliere e di interpretare teologicamente, intorno ad altrettante parole-chiave, secondo noi oltremodo feconde per il nostro tema e per imbastire un dialogo costruttivo fra teologia e filosofia.

1. Alterità. La via della trascendenza

Un primo luogo, cui ci sembra di dover prestare la nostra attenzione e nel quale si manifesta una forma di attesa di salvezza nella filosofia recente, può essere individuato nell’attenzione, molto viva nel dibattito attuale, verso il pensiero ebraico ed alcune sue figure rappresentative. È merito del pensiero di ispirazione biblica, ebraico e cristiano, aver offerto una riflessione profonda sull’intersoggettività e la reciprocità, tale da escludere ogni ritorno all’egoità e rendere possibile un autentico atteggiamento di accoglienza dell’a(A)ltero⁶. Se l’esserci heideggeriano continua a muoversi in un orizzonte fondamentalmente soggettivistico, da cui non riescono a sottrarlo neppure le suggestive pagine, poetiche e filosofiche insieme, prodotte dalla cosiddetta *Kehre*, non così in autori come Buber⁷ e Levinas, che si situano nell’orizzonte neo-ebraico, e come Gabriel Marcel⁸, che elabora una filosofia dell’esistenza di chiara ispirazione cristiana. Ci soffermeremo soprattutto sul pensiero levinasiano⁹,

⁶Per ulteriori approfondimenti cf X. TILLIETTE, "Dall'uno all'altro. Solitudine e intersoggettività", in ID., *Il Cristo dei non credenti e altri saggi di filosofia cristiana*, a cura di G. Lorizio, Roma 1994, 143-172.

⁷Cf M. BUBER, *Il principio dialogico*, Milano 1959.

⁸Cf G. MARCEL, *Giornale metafisico*, Roma 1966; ID., *Il mistero dell'essere*, Torino 1970.

che si situa esattamente agli antipodi di ogni concezione soggettivistica, elaborando una eterologia, ricca di spunti per una filosofia dell'accoglienza.

Il punto di vista di questo autore complesso e insieme affascinante è quello dell'etica, il cui primato sull'ontologia risulta chiaramente affermato in ogni pagina sia delle sue opere più propriamente filosofiche che di quelle comunemente definite "confessionali". La Torah e il Talmud sono le fonti inesauribili di questo pensiero, che merita tutta la nostra attenzione anche perché assume come prospettiva privilegiata quella dell'a(A)ltro. Si tratta di capovolgere tutto l'itinerario della filosofia occidentale, che "dalla Ionia a Iena" (Rosenzweig)¹⁰ non sa pensare se non in termini di soggettività. Il nichilismo, pratico e speculativo, che sembra sempre più caratterizzare la post-modernità, non solo filosofica, è frutto di questa direzione impressa al pensiero che non sa "pensare *altrimenti*" e all'uomo che non sa "essere *altrimenti*", dove l'avverbio significa semplicemente dal punto di vista altrui, assumendo l'altro come punto prospettico del nostro fare e del nostro dire.

L'espressione "mettersi nei panni dell'altro" non è qui soltanto metaforica. L'a(Altro) infatti irrompe nella mia esistenza provocando la mia responsabilità ed esigendo risposte che giungono alla denucleazione dell'io, al proiettarlo fuori di sé, appunto nell'altro, il cui volto mi interpella scardinando tutte le mie pre-comprensioni intenzionali. L'esperienza del lager costituisce l'orizzonte storico ed esistenziale entro cui questo pensiero si situa. In questo senso l'ebreo è coscienza critica della nostra civiltà occidentale e della nostra Europa, sicché Levinas dedica una delle sue opere principali, significativamente intitolata *Altrimenti che essere o al di là dell'essenza*,

"alla memoria degli esseri più vicini tra i sei milioni di assassinati dai nazional-socialisti, accanto ai milioni e milioni di uomini di ogni confessione e di ogni nazione, vittime dello stesso odio dell'altro uomo, dello stesso antisemitismo"¹¹.

Il razzismo antisemita è dunque il paradigma di ogni pensiero egocentrico, che costituendosi in sistema, non si fa scrupolo di sopprimere il diverso o di soggiogarlo. A condizione di pensare altrimenti è possibile il vero esodo del soggetto, che non percorre più l'itinerario di Ulisse, il quale al termine del lungo viaggio si ritrova nella sua stessa casa, allo stesso punto di partenza, bensì il cammino di Abramo, che esce dalla propria terra affidandosi completamente all'Altro che lo conduce non più presso il sé¹², ma nel luogo che gli ha preparato.

L'etica non è scritta su tavole morte, e tanto meno in trattati teorici, essa è rivelata nel volto dell'altro, che è la traccia dell'Altro o dell'Infinito. In particolare lo sprovveduto, il povero, lo straniero, il diverso, la vittima portano impresso nel loro sguardo il comandamento originario: "Tu non mi ucciderai!", che non va inteso soltanto nel senso della soppressione fisica opera del carnefice, bensì di ogni atteggiamento che porta all'affermazione di noi stessi, prevaricando sugli altri e non mettendoci al loro servizio. L'a(A)ltro è misura di tutte le cose. Pertanto non sarà autenticamente accogliente l'atteggiamento di chi esercita l'ospitalità solo verso persone in grado di ricambiare il suo gesto, magari offrendo semplicemente una presenza gratificante. La sua

⁹Ricordiamo le opere fondamentali: E. LEVINAS, *De l'existence à l'existant*, Paris 1947 (trad. it. di F. SOSSI, Casale Monferrato 1986); ID., *Totalité et Infini. Essai sur l'extériorité*, L'Aia 1961 (trad. it. di A. DELL'ASTA, Milano 1980); ID., *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, L'Aia 1978 (trad. it. di S. PETROSINO - M. T. AIELLO, Milano 1983); ID., *De Dieu qui vient à l'idée*, Paris 1982 (trad. it. a cura di S. PETROSINO), Milano 1983; ID., *Dio la morte e il tempo* (a cura di S. PETROSINO), Milano 1996. La bibliografia levinasiana è stata compilata da R. BURGGRAEVE ed è apparsa in *Salesianum* 39 (1977) 633-692 e 44 (1982) 459-478. Un'opera complessiva molto utile come introduzione al pensiero di Levinas è: G. MURA, *Emmanuel Levinas: ermeneutica e "separazione"*, Roma 1982.

¹⁰F. ROSENZWEIG, *La stella della redenzione* (a cura di G. Bonola), Casale Monferrato 1985, 12.

¹¹E. LEVINAS, *Altrimenti che essere o aldilà dell'essenza*, a cura di S. Petrosino, Milano 1983, V.

¹²Per un approfondimento di questa tematica cf P. RICOEUR, *Sé come un altro* (a cura di D. Iannotta), Milano 1993.

irruzione nella mia vita viene piuttosto a destabilizzare il mio *ego* ed in quanto tale questo incontro porta l'esperienza della pura trascendenza, non riconducibile ad alcuna attesa previa.

In questo senso Levinas invita a rompere con una concezione dell'amore, inteso platonicamente come nel mito riportato nel *Convivio*, dove l'*eros* non fa che ricongiungere due metà originariamente appartenenti allo stesso essere, allo stesso androgino primordiale. Se così fosse, l'amore sarebbe semplicemente il nome di una forma di egoismo, perché in esso l'uomo in fondo cerca e trova se stesso e non l'a(A)ltro nella exteriorità del suo essere diverso. La bontà e quindi l'amore consistono "nell'andare là dove non l'ha preceduta nessun pensiero illuminante - cioè panoramico -, nell'andare senza sapere dove. Avventura assoluta in un'imprudenza primordiale, la bontà è proprio la trascendenza. La trascendenza è trascendenza di un io. Solo un io può rispondere all'ingiunzione di un volto"¹³.

L'io così pensato viene da Levinas interpretato come ostaggio nelle mani dell'a(A)ltro. "io, vale a dire *eccomi per gli altri*, che perde radicalmente il suo posto - o il suo riparo nell'essere - che entra nell'ubiquità che è anche un'utopia"¹⁴. Il Re mendicante che bussava alla porta della mia soggettività esige l'*ospitalità*, che non consiste solo nell'assunzione di un atteggiamento di buona educazione o di elemosina. "L'altro come lo straniero è l'*ospite*, verso il quale sono tenuto a esercitare il primo dovere etico: l'*ospitalità*. La sua condizione di *apolide*, di *senza patria*, che lo fa straniero in ogni Paese qualunque esso sia, universalizza l'esigenza dell'accoglienza"¹⁵. Levinas riprende l'*ospitalità* esercitata da Abramo verso i tre misteriosi visitatori.

La "traccia degli dei fuggiti", che Heidegger scorgeva nella poesia¹⁶, diviene, nel pensiero levinasiano, traccia del totalmente Altro, presente nel volto dell'altro, che rende manifesta la Trascendenza, rivelando la Torah. La presenza dell'Altro nel volto dell'altro è da ritenersi nel senso di una luce riflessa, obliqua, un'esperienza che richiama quella dei *posteriora Dei*, nel famoso brano dell'Esodo, che pure Cohen aveva commentato¹⁷:

"L'Altro come traccia. Non la traccia che lascia l'impronta delle dita, dei passi, ma la traccia che è lui stesso o che s'iscrive nel volto. Essenzialmente fuggitiva e traccia cancellata, come una traccia che si è cercato di confondere, e che non è più che la rovina d'una traccia, illeggibile e indelebile. È conforme alla natura della traccia che essa sia allusiva e nascosta [...]"¹⁸.

Il tema della traccia rimanda a quello della gloria. A questo proposito Levinas richiama il nascondersi di Adamo nell'eden, nel tentativo di sottrarsi a Dio che lo cerca:

«La gloria si glorifica attraverso l'uscita del soggetto fuori dagli angoli bui del "quanto a sé" che offrono - come i cespugli del paradiso in cui si nascondeva Adamo mentre udiva la voce dell'Eterno Dio percorrendo

¹³E. LEVINAS, *Totalità e Infinito*, op. cit., 313.

¹⁴E. LEVINAS, *Altrimenti che essere*, op. cit., 228.

¹⁵X. TILLIETTE, "Il discorso lancinante di Emmanuel Levinas", *art. cit.*, I, 21s.

¹⁶Cf M. HEIDEGGER, *Sentieri interrotti*, Firenze, 247ss.

¹⁷Cf H. COHEN, *Religione della ragione dalle fonti dell'ebraismo*, Cinsiello Balsamo 1994, 158. Abbiamo presentato questo testo classico del pensiero neo-ebraico in G. LORIZIO, "Ragione e Rivelazione tra Ebraismo e Modernità", in *RdT* 36 (1995) 97-105.

¹⁸X. TILLIETTE, *art. cit.*, 25s.

il giardino dal lato in cui sorge il sole - una scappatoia alla convocazione in cui si mette in moto la posizione dell'io all'inizio e la possibilità stessa della origine»¹⁹.

Ma di fronte all'a(A)ltro che mi interpella, la soggettività del mio io, è priva di vie d'uscita che le consentano in qualche modo di imboscarsi: l'accoglienza dell'a(A)ltro è dunque la prima responsabilità etica, il primo dovere, non estrinsecamente inteso come obbedienza ad una legge convenzionale, bensì inscritto nella stessa traccia che l'a(Altro) porta sul proprio volto. Se le spalle che Dio mostra a Mosé, si possono interpretare come la stessa Torah, che Dio ha donato e continua a donare al suo popolo, allora il primo comandamento e la sua attuazione nella nostra vita, altro non è che l'espressione della gloria di Dio che ci è concessa, mentre abitiamo la contingenza della storia.

Come il rapporto con l'Altro trascendente, così quello con gli altri, risulta sempre a-simmetrico e mai paritario: non vi è reciprocità tra la mia solitudine radicale e l'irruzione dell'altro, che sconvolge la mia esistenza soggettiva. Questi, nella prospettiva levinasiana, ha sempre e comunque il primato, il suo punto di vista, la sua cultura, il suo orizzonte, per quanto immensamente distanti dai miei, richiedono comunque un atteggiamento di profonda e radicale accoglienza. L'apertura della soggettività non costituisce dunque una sorta di hobby, cui dedicare magari il proprio tempo libero e quanto rimane delle proprie energie dopo una giornata o una settimana di duro lavoro. Essa dovrà al contrario costituire una dimensione originaria della nostra esistenza autenticamente intesa: ne va infatti della nostra apertura all'Altro, che viene a redimere la nostra vita: ne va cioè della stessa redenzione.

L'ispirazione ebraica di questo pensiero - come di quello di Rosenzweig, riscoperto all'inizio degli anni '80, alla stregua dell'attenzione verso la filosofia levinasiana - resta radicalmente fedele all'unica alleanza, che per questi autori è quella che per noi è l'antica. Onde evitare l'errore di facili trasposizioni in chiave cristiana, sarà bene richiamare un passaggio della *Stella della redenzione*, nel quale il Cristianesimo è chiamato a svolgere un ruolo missionario nei confronti dell'ebraismo. Sono parole dure, che non possiamo tralasciare in nome di un dialogo, che altrimenti rischierebbe di diventare irenico:

“[...] in questo frattempo il mondo intero si è riempito dell'idea messianica e delle parole della dottrina e dei comandamenti; quell'idea e queste parole si sono diffuse fino ad isole lontane e tra molti popoli di cuore incirconciso e di carne incirconcisa; ora tutti si affaticano sulle parole della Torah e con il problema della loro validità; e gli uni sostengono che quei nostri precetti sono certo veri, ma non sono più in vigore, mentre altri sostengono che vi sono nascosti dei misteri e che nulla vi deve essere inteso secondo il semplice senso letterale, che un giorno il Messia è venuto ed ha svelato il mistero. Ma solo quando verrà infine il vero Messia e questo gli riuscirà e sarà elevato e sublime, allora tutti costoro faranno ritorno a casa e riconosceranno che ciò era frutto di illusione”²⁰.

Non abbiamo la possibilità di addentrarci nelle tre sezioni che costituiscono la terza parte della *Stella*, dedicata appunto alla redenzione e dove non è difficile scorgere negli stessi titoli un riferimento cristologico: “Il fuoco o la vita eterna”, è la sezione dedicata all'ebraismo, “I raggi o la via eterna”, quella dedicata al cristianesimo, “La stella o la verità eterna”, il titolo delle ultime pagine nelle quali sembra delinearci una sorta di terza via o di meta-religione, dove l'ebreo e il cristiano vengono presi in considerazione in quanto “figure dell'umanità”²¹,

¹⁹E. LEVINAS, *Altrimenti che essere...*, op. cit., 181-182.

²⁰F. ROSENZWEIG, *La Stella della redenzione*, op. cit., 359.

²¹Cf *ib.*, 423-424.

dove si proclama il crollo dell'ebrezza propria di ogni paganesimo di fronte alla verità²², e che si chiude con una porta aperta sulla vita:

“Camminare in semplicità con il tuo Dio: qui non si richiede nulla più della completa presenza della fiducia. Ma fiducia è una parola grande. È il seme da cui crescono fede, speranza e amore ed il frutto che da essi matura. È la cosa più semplice di tutte e proprio per questo la più difficile. Ad ogni istante essa osa dire “è vero!” alla verità. Camminare in semplicità con il tuo Dio. Le parole stanno scritte sulla porta, sulla porta che dal misterioso-miracoloso splendore del santuario di Dio, dove nessun uomo può restare a vivere, conduce verso l'esterno. Ma su che cosa si aprono allora i battenti di questa porta? Non lo sai? Sulla vita”²³

2. Interiorità. La via dell'immanenza

Su un versante diametralmente opposto, ma sempre nella linea dell'oltrepassamento della modernità cartesiana e dell'analitica dell'esistenza heideggeriana, si situa la lezione di un filosofo poco conosciuto, ma che ci sembra esprimere - in termini spesso radicali e difficilmente condivisibili - la tendenza del pensiero contemporaneo a tematizzare l'interiorità come luogo in cui attingere la salvezza. Riteniamo che la proposta di un filosofo unilateralmente dedito alla elucidazione dell'immanenza come fondamento di ogni manifestazione dell'essere, possa in qualche modo offrire un apporto decisivo, anche se non esclusivo, al nostro interrogarci sulle attese di salvezza presenti nel pensiero contemporaneo. Si tratta ancora una volta di un'impresa ardita, non priva di rischi e che potrà anche risolversi in un irreparabile scacco, innanzitutto perché siamo di fronte a testi molto difficilmente sintetizzabili.

Un'avvertenza preliminare risulta tuttavia necessaria a guidare una corretta comprensione dei contenuti fondamentali di questa “filosofia dell'immanenza”, o se si preferisce “della interiorità”, la quale non si svolge assolutamente nei termini dell'immanentismo materialista, ma al contrario fa propria la concezione opposta dello spiritualismo, che impregna tutta la realtà anche nei suoi aspetti più materiali ed esteriori. Parafrasando e capovolgendo un famoso verso di Peguy, possiamo dire che assistiamo in questo caso alla presa di coscienza del “carnale, che è esso stesso spirituale”²⁴, e che quindi trova il suo fondamento ed il suo fine nella realtà intima ed invisibile.

²²Cf *ib.*, 450.

²³*Ib.*, 454.

²⁴I versi di Charles Peguy suonano: "Car le surnaturel est lui-même charnel / Et l'arbre de la grace est raciné profond / Et plonge dans le sol et cherche jusqu'au fond / Et l'arbre de la grace est lui-même éternel / Et l'éternité même est dans le temporel / Et l'arbre de la grace est raciné profond / Et plonge dans le sol et touche jusqu'au fond / Et le temps est lui-même un temps intemporel" (CH. PEGUY, *Ève*, in *Id.*, *Oeuvres poétiques complètes*, Paris 1957, 1039s).

Ma, oltre che all'immanentismo materialista, la filosofia di Michel Henry²⁵ si contrappone (senza tuttavia assumerne esplicitamente come interlocutori gli esponenti) all'affermazione della trascendenza radicale, di cui è portatore il pensiero d'ispirazione ebraica, così come si trova espresso nell'opera di E. Levinas. Sicché se la più importante opera del pensatore di Kaunas può legittimamente sottotitolarsi "Saggio sull'esteriorità", nel caso del filosofo di Montpellier dobbiamo parlare di pensiero dell'interiorità²⁶. Mentre la porta del santuario, nel finale de *La Stella della Redenzione*, si schiude verso l'esterno e verso la vita che fuori di esso di esprime, la fatica speculativa di Henry intraprende il cammino inverso che dall'esteriorità porta all'interno del santuario della coscienza, cercando di raggiungere il luogo in cui l'essenza stessa si manifesta nella sfera più intima della soggettività. L'invocazione agostiniana: *Tu autem eras interior intimo meo et superior summo meo*²⁷, che attraversa il Medioevo riproponendosi nell'affermazione bonaventuriana: *Solus enim Deus propter summam simplicitatem et spiritualitatem illabitur animae, ita quod secundum veritatem est in anima et intimior animae*

²⁵Data la scarsa frequentazione di questa filosofia, ne diamo una bibliografia di riferimento quasi completa, in modo da offrire materiali per l'ulteriore approfondimento di queste pagine: Opere filosofiche di M. HENRY: *L'essence de la manifestation*, Paris 1963, 2vv.; *Philosophie et phénoménologie du corps*. Essai sur l'ontologie biranienne, Paris 1965; *Marx*. I: Une philosophie de la réalité. II: Une philosophie de l'économie, Paris 1976; *Généalogie de la psychanalyse*. Le commencement perdu, Paris 1985; *La barbarie*, Paris 1987; *Voir l'invisible*. Sur Kandinsky, Paris 1988; *Phénoménologie matérielle*, Paris 1990; *C'est moi la vérité*. Pour une philosophie du christianisme, Paris 1996. Articoli e saggi di carattere filosofico: "Le bonheur chez Spinoza", in *Revue d'Histoire de la Philosophie* 39-40 (1944) 187-225; 41 (1946) 67-100; "Le concept d'âme a-t-il un sens?", in *Revue philosophique de Louvain* 64 (1966) 5-33; "Introduction à la pensée de Marx", in *Revue philosophique de Louvain* 67 (1969) 241-266; "Forces productives et subjectivité, le socialisme selon Marx", in *Diogenes* 88 (1974) 95-118; "Le concept d'être comme production", in *Revue philosophique de Louvain* 73 (1975) 79-107; "Phénoménologie de la conscience, Phénoménologie de la vie", in AA. VV., *Sens et Existence*. En hommage à Paul Ricoeur, Paris 1975, 138-151; "La métamorphose de Daphné", in *Les études philosophiques* 32 (1977) 319-332; "Qu'est que cela que nous appellons la vie?", in *Philosophiques* mai (1978) 133-150; "La rationalité selon Marx", in AA. VV., *Rationality today*, Ottawa 1979, 116-135; "Théodicée dans la perspective d'une phénoménologie radicale", in *Archivio di filosofia* 56 (1988) 383-393; "Acheminement vers la question de Dieu: preuve de l'être ou éprouve de la vie", in *Archivio di filosofia* 58 (1990) 521-531; "La parole de Dieu: un approche phénoménologique", in *Archivio di filosofia* 60 (1992) 157-163; "Qu'est-ce qu'une Révélation?", in *Archivio di filosofia* 62 (1994) 51-57. Romanzi: *Le jeune officier*, Paris 1954; *L'amour le yeux fermés*, Paris 1976; *Le Fils du Roi*, Paris 1981 (tutti editi da Gallimard). Studi su Michel Henry: J. COLETTE, "L'essence de la manifestation", in *Revue des sciences philosophiques et théologiques* 51 (1967) 39-52; P. D. DOGNIN, "Le «Marx» de Michel Henry", in *Revue thomiste* 4 (1977) 610-624; A. DOMINGUEZ, *Une phénoménologie de l'intériorité. La philosophie de Michel Henry*. Tesi dottorale difesa nel 1968 presso l'Università Cattolica di Lovanio (non pubblicata); ID., "Michel Henry, un filosofo de la immanencia", in *Pensamiento* 34 (1978) 145-176; G. DUFOUR-KOWALSKA, "Michel Henry lecteur de Maître Eckhart", in *Archives de philosophie* 36 (1973) 603-624; ID., "Marx ou l'anti-marxisme", in *Contrepoint* 22-23 (1976) 247-249; ID., Michel Henry au miroir de Marx", in *Critique* 360 (1977) 489-504; ID., "Un concept de la dialectique", in *Revue de théologie et de philosophie* 4 (1977) 296-306; ID., "Le Marx de Michel Henry et la question de l'idéologie", in *Archives de philosophie* 41 (1978) 641-657; ID., *Michel Henry, un philosophe de la vie et de la praxis*, Paris 1980; J. LACROIX, "Un philosophe du sentiment: Michel Henry", in ID., *Panorama de la philosophie française contemporaine*, Paris 1966, 164-170; G. LORIZIO, "La parousia dell'Assoluto nel pensiero di Michel Henry", in ID.(ed.), *Morte e sopravvivenza*, Roma 1995, 73-106; J. L. PETIT, "Autour du «Marx» de Michel Henry, I: Marx et l'ontologie de la praxis", in *Revue de Métaphysique et de Morale* 82 (1977) 365-385; J. RACETTE, "La philosophie du corps de Michel Henry", in *Dialogue* 7 (1968-9) 391-409; J. TEXTIER, "Autour du «Marx» de Michel Henry, II: Marx est-il marxiste?", in *Revue de Métaphysique et de Morale* 82 (1977) 386-409; X. TILLIETTE, "La révélation de l'essence. Notes sur la philosophie de Michel Henry", in AA. VV., *Manifestation et Révélation*, cit., 207-236; ID., "Michel Henry: «L'amour les yeux fermés»", in *Revue des Deux-Mondes*, vol. I (1977) 505-508; ID., "Corpo oggettivo, corpo soggettivo", in AA. VV., *Il corpo, perché? Saggi sulla struttura corporea della persona*, Brescia 1979, 53-65; ID., "Une nouvelle monadologie: la philosophie de Michel Henry", in *Gregorianum* 61 (1980) 633-651; ID., "Michel Henry: la philosophie de la vie", in *Philosophie* 15 (1987) 3-20; G. VAN RIET, "Une nouvelle ontologie phénoménologique. La philosophie de Michel Henry", in *Revue philosophique de Louvain* 64 (1966) 436-457.

²⁶Un breve, ma interessante saggio di Jacques Colette propone una serie di considerazioni molto pertinenti riguardo ad un possibile confronto tra i due filosofi, a partire dalla comune contrapposizione nei confronti del pensiero heideggeriano nella sua ripresa della prospettiva trascendentalista, che in un certo senso lo accomuna ad alcuni esiti della filosofia kantiana [Cf J. COLETTE, "L'essence de la manifestation", in *Revue des sciences philosophiques et théologiques* 51 (1967) 39-52].

²⁷AGOSTINO, *Le Confessioni* (a cura di C. CARENA), Roma 1965, III, 6. Cf anche le *Esposizioni sui Salmi*, 74,9.

*quam ipsa sibi*²⁸ e raggiungendo le più ardite espressioni mistiche di Meister Eckhart²⁹, può a buon diritto essere assunta come motto della filosofia di Michel Henry, il quale, non solo nell'opera principale, assume come costante riferimento proprio la lezione del mistico tedesco³⁰. La centralità dell'esistenza intesa come vita accomuna le figure filosofiche fin qui incontrate e costituirà una sorta di *Leitmotiv* anche di quelle cui ci rivolgeremo prossimamente.

Per tutti questi autori sembra valere, anche se naturalmente viene in ciascun caso declinata in maniera molto diversa, l'indicazione programmatica di Maurice Blondel, secondo cui la verità è *adaequatio realis mentis et vitae*³¹.

Il punto di partenza del pensiero di Michel Henry va situato ben oltre gli esiti heideggeriani della filosofia trascendentalista. Come qualsiasi lettore avvertito potrà facilmente notare, si tratta infatti della tematizzazione del nucleo centrale del pensiero moderno, la soggettività, in un'ottica del tutto diversa da quella assunta dalle filosofie che quest'epoca ha prodotto. In questo senso Henry, in uno dei suoi lavori più recenti, parla di "cominciamento perduto"³² della modernità, ma già le prime righe de *L'essence de la manifestation*, riproponendo un'osservazione heideggeriana³³, rimandano al *cogito* come all'imprecindibile riferimento costante di tutto il cammino da percorrere.

La questione fondamentale è quella dell'apparire, ovvero della manifestazione dell'essere, per cui il filosofo di Montpellier non teme di affermare il primato della fenomenologia sull'ontologia. Egli infatti si domanda: "come, infatti, una qualunque cosa potrebbe essere per noi e cosa potremmo sapere noi a suo riguardo se essa non apparisse, se l'apparire non avesse già stabilito il suo regno? La validità del principio della fenomenologia è dunque completa: «tanto apparire, altrettanto essere»"³⁴. Risulta quindi del tutto legittima in questa prospettiva

²⁸BONAVENTURA, *Commentarius in I Librum Sententiarum*, Dist. I, art. III, q. II.

²⁹"Il mio corpo è nella mia anima più che la mia anima non sia nel mio corpo. Il corpo e la mia anima sono in Dio più che non siano in se stessi; e questa è la giustizia: la causa di tutte le cose nella verità. Come dice sant'Agostino: Dio è più vicino all'anima che non essa a se stessa. La vicinanza di Dio e dell'anima non conosce distinzione alcuna, veramente. La stessa conoscenza, nella quale Dio conosce interiormente se stesso, è la conoscenza di ogni spirito distaccato, e non un'altra" [MAESTRO ECKHART, *In diebus suis placuit Deo et inventus est iustus*, in IDEM, *Trattati e Prediche* (a cura di G. FAGGIN), Rusconi, Milano 1982, 231].

³⁰Sul rapporto tra Eckhart e Michel Henry cf G. DUFOR-KOWALSKA, "Michel Henry lecteur de Maître Eckhart", in *Archives de philosophie* 36 (1973) 603-624.

³¹Cf M. BLONDEL, "Le point de départ de la recherche philosophique", in *Annales de philosophie chrétienne* 151 (1905-1906) 337-360; 152 (1906) 225-249. Questa definizione verrà ripresa in un passaggio dell'opera principale: cf ID., *L'azione*. Saggio di una critica della vita e di una scienza della prassi (a cura di S. Sorrentino), Cinisello Balsamo 1993, 402.

³²È lo stesso sottotitolo della *Genealogia della Psicanalisi* a contenere questa formula.

³³Henry riporta prima in tedesco, quindi in francese un'espressione di *Essere e tempo*, dove Heidegger afferma che Cartesio lascia indeterminato il modo di essere della *res cogitans*, il senso stesso dell'essere del *sum*. Il filosofo di Montpellier ritiene al contrario di doversi concentrare sull'essere dell'*ego: je, moi*, che costituirà il tema della sua ricerca (cf M. HENRY, *L'essence de la manifestation*, op. cit., I).

³⁴M. HENRY, *Genealogia della Psicanalisi*, trad. it. cit., 9.

“parusiaca” la tesi fondamentale che Henry sostiene nella sua opera prima e più importante: l’essere deve potersi manifestare³⁵.

L’attenzione precipua alla tematica della manifestazione non deve tuttavia indurre a ritenere la strutturale visibilità dell’essere, al contrario ciò che si manifesta è in primo luogo, ossia fundamentalmente, l’“invisibile”, in quanto il contenuto stesso della rivelazione è la vita, la quale nella sua invisibilità è tutt’altro che un nulla fenomenologico:

“Ora, - scrive Michel Henry - non è certamente l’orizzonte di visibilità in cui consiste il mondo, e neppure tutto ciò che in esso si dà nella forma di fenomeno esterno o di oggetto. *Ciò che si rivela a noi prima di tutto è la nostra propria vita, e ciò avviene appunto fuori e indipendentemente da questo orizzonte di luce.* La vita prova se stessa immediatamente, senza distanza, senza che si scavi al suo interno nessuno scarto che la separerebbe da sé, senza che nessuno sguardo possa mai penetrare in lei per scoprirla in un qualunque Di-fuori, nella forma di «di fronte» o di oggetto. La vita è in sé estranea al mondo, acosmica - e, se il mondo designa un orizzonte estatico di visibilità, essa è invisibile. Nessuno ha mai visto la vita né la vedrà mai. Chi mai ha visto la propria pena, la propria angoscia, il proprio amore? Chi mai ha visto Dio?”³⁶.

Si tratta, come si può facilmente constatare da questi brevi ma pregnanti testi, di una fenomenologia tutta particolare, che, proprio per restare fedele radicalmente alla nozione stessa di “fenomeno”, finisce col respingere quasi tutte le tesi della fenomenologia classica da Husserl ad Heidegger, da Scheler a Merleau Ponty³⁷. L’evento originario (*Ur-faktum*) consiste dunque nella manifestazione e nel suo darsi come “vita”, il fondamento di ogni possibile “fenomeno” sta dunque nella “rivelazione patetica e inestatica” della vita³⁸. Ma, nonostante le suddette distanze, l’appello della fenomenologia del XX secolo ad andare alle cose stesse (*zu den Sachen selbst!*) viene assunto decisamente e radicalmente dal filosofo di Montpellier. E qui la “cosa stessa” è appunto la vita, che si manifesta nella sua nudità e nella sua immediatezza.

Dal punto di vista della “manifestazione” come Parousia dell’Assoluto, il compito della fenomenologia radicale o materiale viene a coincidere con quello della teologia. Henry descrive tale coincidenza in un breve passaggio della relazione sull’argomento ontologico, tenuta in un simposio romano. In rapporto alla realtà propria di Dio noi non sappiamo nulla se non nella misura in cui Egli stesso si rivela. Nel tentativo di risposta alla domanda: come Dio si manifesta a noi? vengono quindi a coincidere la questione fondamentale della fenomenologia e quella della teologia, per cui, nella prospettiva di Henry, la teologia non è possibile se non in rapporto alla rivelazione ossia se non in quanto “fenomenologica”. Non si tratta pertanto di stabilire il *che cosa* si dona, si manifesta o si rivela, bensì il *come* Dio nella teologia, le cose, o la “cosa” fondamentale, che è la vita, nella fenomenologia, si rivela e si dona³⁹.

³⁵“L’être doit pouvoir *se montrer*. La méthode de l’ontologie est phénoménologique [...]. Que le fondement soit, en fait, de part en part «phénomène», qu’il soit la vérité, et cela en un sens ultime et originaire, c’est ce qui ne pourra être compris que lorsqu’une élucidation radicale du concept de phénomène aura guidé la problématique jusqu’à l’idée d’une *révélation qui ne doit rien à l’œuvre de la transcendance*” (M. HENRY, *L’essence de la manifestation*, 50-51).

³⁶M. HENRY, *Genealogia della Psicanalisi*, trad. it. cit., 9.

³⁷Cf *ib.*, 7.

³⁸Cf *ib.*, 11.

³⁹D’accès à Dieu, de relation à sa réalité propre, nous ne pouvons avoir que pour autant qu’il se montre à nous, dans sa révélation et par elle. Comment donc Dieu se révèle-t-il à nous? C’est ici que la question de la théologie rejoint la question fondamentale de la phénoménologie et s’identifie à elle, en sorte que la théologie n’est possible que comme phénoménologique. La question de la

Muovendosi in questa direzione Michel Henry ritiene che si debba reinventare e quindi riscrivere una filosofia del linguaggio in generale, riscattando la parola da ogni residuo di visibilità, quindi da ogni permanenza ellenica ed occidentale, nel senso suddetto. Pertanto ogni Parola si costituisce come parola della vita, la quale manifesta la stessa vita nell'autorivelazione patetica della soggettività assoluta che è il Dire. La Verità e la Via non possono quindi che condurre alla Vita. La struttura cristologico-giovannea, che P. Tilliette ha intravisto in filigrana nelle prime opere del filosofo di Montpellier⁴⁰, viene da lui stesso esplicitata nel capitolo centrale della sua *Phénoménologie matérielle* dedicato al metodo fenomenologico:

“Ogni Parola è la parola della vita. Ciò che si mostra in questa Parola, ciò che si rende manifesto, è la stessa vita, è l'autorivelazione patetica della soggettività assoluta che è il Dire. Ciò che essa dice, è essa stessa, è la determinazione patetica di cui ogni forma della vita è l'autorivelazione. Ciò di cui parla, è di essa stessa, di questa determinazione che è essa stessa. Essa non dice quello che dice a partire da altra cosa di cui parla, essa parla a partire da se stessa. Ecco dunque cosa significa Parola della Vita: far vedere mostrando in ciò che dice ciò di cui parla. «Far vedere»: rivelare, nell'auto-rivelazione patetica della vita, nella modalità in cui tutte le cose si presentano in noi, prima di ogni vedere concepibile, fuori di ogni mondo possibile. «In quello che essa dice»: nella sua carne sofferente. «Ciò di cui essa parla»: questa propria carne. Così della sofferenza, del dolore, «chiaro» a se stessa in quanto «oscuro», ossia rivelato a lei stessa nella sua affettività e tramite essa, in quanto dolore. *Il linguaggio è il linguaggio della vita reale.*

[...] l'essenza originaria della Verità è la Vita e il logos non è altro che vita. Il Verbo che viene in questo mondo non è il logo greco, *la venuta nel mondo essa stessa in quanto tale.* Ciò che viene nel mondo piuttosto si sottrae, è la vita nascosta.

[...] Questa vittoria contro se stessa nell'implosione invincibile del suo pathos che vive è l'Archi-rivelazione e, in questo modo, la Via che conduce fino ad essa - La Verità e la Via indissolubilmente congiunte”⁴¹.

Alla luce di queste suggestive espressioni, Henry ripensa il metodo fenomenologico liberandolo dalla comprensione greca del *logos*, fondata sulla verità della percezione, che attraverso il Medioevo giunge alla modernità ed alla fenomenologia contemporanea. L'identità ultima del *logos* e del fenomeno non potrà infatti essere pensata in termini formali, perciò solo quella che Henry definisce una “fenomenologia materiale” sarà in grado di riconoscere nella materialità fenomenologica della pura fenomenalità, nella modalità del suo effettuarsi fenomenologico, la maniera in cui essa manifesta: la natura stessa del suo Dire e così l'essenza dello stesso *logos*. Sarà dunque la Parola della Vita, che pronunciando l'Invisibile lo rivelerà nella stessa essenza della Vita. Il compito della fenomenologia così intesa coinciderà allora con il recupero del “cominciamento perduto” della modernità. Per questo la manifestazione dell'essere, lungi dal potersi conseguire al termine del cammino fenomenologico, ne costituisce al contrario la condizione di possibilità: tale manifestazione non è al termine e come conseguenza di un metodo, ma si realizza nel già della sua condizione primaria ed in quanto si realizza rende possibile un metodo⁴². Se la rivelazione originaria coincide col suo stesso contenuto, il *come* di questa rivelazione dovrà necessariamente costituirsi come un essere reale, ossia un essere concreto, in cui la Parousia coincide con l'Origine, giacché l'essere si manifesta intrattenendosi nel *pathos* della propria Parousia originaria, con la quale fondamentalmente si identifica.

phénoménologie: comment le choses se donnent-elles, se manifestent-elles, de telle façon que ce n'est jamais ce qui se montre, se donne ou se manifeste, mais seulement le comment de la donation qui constitue le thème propre de la phénoménologie et ainsi de la théologie elle-même” [M. HENRY, "Acheminement vers la question de Dieu: preuve de l'être ou éprouve de la vie", in *Archivio di filosofia* 58 (1990) 525].

⁴⁰Cf X. TILLIETTE, "Une nouvelle monadologie: la philosophie de Michel Henry", *art. cit.*

⁴¹M. HENRY, *Phénoménologie matérielle*, op. cit., 131-133.

⁴²Cf M. HENRY, *L'essence de la manifestation*, op. cit., 166.

L'ultima fatica di M. Henry è dedicata al tema della verità nel cristianesimo. Si tratta del volume apparso quest'anno, intitolato: *C'est moi la vérité. Pour une philosophie du christianisme*, dove, a partire dalla propria fenomenologia radicale intorno al tema della vita, il filosofo non intende risolvere la questione se il Cristianesimo sia vero o falso, ma semplicemente mostrare la particolare forma di verità di cui Cristo è portatore. Si tratta di un libro difficile e certo non in tutto condivisibile. Qui ci limiteremo a richiamare un passaggio, in cui Henry si interroga sulla salvezza che il Cristianesimo propone in termini di seconda o nuova nascita (o ri-nascita) dell'uomo, in quanto "figlio di Dio". La contrapposizione fra la verità del mondo (in particolare quello moderno) e la Verità della vita risulta radicale e frontale, ed è appunto tale profondo contrasto che consente di scoprire Gesù come il Cristo. Ed ecco come viene letta e interpretata fenomenologicamente la salvezza cristiana:

"Vivere come un io trascendentale vivente, dato [= *donné*] a sé in una vita che non si autodona, ma che è donata a sé nella donazione a sé della Vita assoluta che è quella di Dio, tale è la definizione cristiana dell'uomo, la sua condizione di Figlio. *Questa condizione dell'uomo come Figlio è precisamente ciò che permette la sua salvezza*. Che l'uomo sperimenti in se stesso questa Vita assoluta che non ha inizio né fine, che coincide con se stessa, e niente di più, ciò farà sì che egli non conosca la morte"⁴³.

Nell'ultimo libro di questo filosofo ritornano alcune tesi suggestive, già espresse in altri suoi lavori. Ad ogni forma intellettualistica di sapere, ad ogni razionalismo arrogante, in ultima analisi ad ogni pensiero si rivolge "la domanda che è quella dell'essenza stessa, la sua parola più essenziale: «Perché cercate tra i morti colui che è il vivente?»"⁴⁴. Il giovane Hegel, Kierkegaard e Kafka offrono validi sostegni alle tesi che il Nostro esprime in queste pagine vibranti ed insieme austere:

"«Credere, dice Kafka, significa: liberare in sé l'indistruttibile, o più esattamente liberarsi, o più esattamente: essere indistruttibile, o più esattamente essere». L'identità ontologica dell'essere e del credere (*Glauben ist Sein*) è il tema costante di ogni pensiero religioso autentico che la vive e l'esprime così bene come l'eterogeneità correlativa dell'essere e della conoscenza.

[...]

«Dio, diceva il giovane Hegel, non può essere oggetto di studio o d'insegnamento, poiché egli è la vita e non può essere compreso che tramite la vita». L'impossibilità del progetto di una presa conoscitiva dell'assoluto appella all'esistenza e rende legittima la determinazione di scartare un tale progetto, offrendo il significato metafisico e religioso allo stato di ignoranza. «L'ignoranza di Socrate, ha dovuto dire Kierkegaard, è tale non per caso, era una sorta di fede e di culto di Dio»"⁴⁵.

Henry si avvale dell'*Iniziazione alla vita beata* di Fichte, da cui trae la distinzione tra elemento "storico" ed elemento "metafisico" utile alla elucidazione dell'originalità del fatto cristiano, l'evento fondatore (= *l'être-fondé-en-Dieu de Jesus, son essence divine*) che non si lascia includere in alcuna conoscenza di tipo metafisico, non ammettendo al di là di sé la trascendenza di un orizzonte di comprensione a partire dal quale sarebbe spiegabile. Qui non si tratta di una qualche episodica deficienza della conoscenza, ma della natura stessa del fatto cristiano. Il carattere storico dell'evento Cristo per Henry non significa nient'altro che la definizione della sua essenza come immanenza:

"Ecco perché, come nota Fichte, Gesù «non spiega assolutamente niente del mondo per mezzo del suo principio religioso, e non deduce nulla da un tale principio», perché in quel che concerne il suo essere proprio, egli scarta la possibilità stessa di una conoscenza speculativa. Solo conta ai suoi occhi la sua

⁴³M. HENRY, *C'est moi la vérité*, op. cit., 192.

⁴⁴M. HENRY, *L'essence de la manifestation*, op. cit., 508-509.

⁴⁵*Ib.*, 510-511.

esistenza storica, l'esperienza interiore di Dio, cioè Dio stesso come costitutivo di questa esistenza e, di conseguenza, del suo essere"⁴⁶.

Il Cristo è una persona che si rivela come persona, un'immanenza assoluta che mi si presenta (non nell'orizzonte della trascendenza): l'impossibilità di conoscere il Padre esteriormente rispetto a Lui si spiega a partire dal carattere storico della sua esistenza e della struttura offertale da un tale carattere. Per questo Gesù non propone una conoscenza, ma in primo luogo la trasmissione della sua stessa vita. L'unico invito che Gesù ha potuto rivolgere ai suoi discepoli - è ancora Fichte che parla attraverso Michel Henry - era di diventare simili a Lui⁴⁷, partecipare della sua stessa vita. Il Regno di Dio che il Cristo incarna ed annuncia ripropone la contrapposizione del visibile e dell'invisibile e la risolve a favore dell'invisibilità della vita, che non consiste solo nell'opposizione negativa al visibile, ma è il suo stesso darsi, comunicarsi, rivelarsi:

“Poiché l'essenza della realtà e della vita risiede e si compie nell'invisibile, non la si può trovare in effetti nel mondo, *nulla di quanto si esibisce in esso la può contenere né renderla manifesta*”⁴⁸.

Nella determinazione della essenza originaria della rivelazione Henry introduce a questo punto la nozione di “affettività” come esperienza immediata di sé e come esperienza non teorica o speculativa, ma concreta del “sentire se stesso”⁴⁹. La Parusia dell'assoluto comporta il trovarsi immediatamente in una situazione di passività di fronte al sé, per cui l'affettività che definisce l'ipseità è passività non in senso ontico, ovvero in rapporto agli oggetti o ad alcunché di esteriore, bensì si determina come passività ontologica originaria, dove il sentimento sorge nel godimento del suo proprio essere. Nel sentimento pertanto si realizza la potenza della forza originaria dell'essere, identica nella sua impotenza all'attività più propria dell'essenza. Henry, mentre denuncia la messa in parentesi del sentimento dell'esperienza da parte della filosofia contemporanea che privilegia la purezza impersonale e vuota dell'analisi trascendentale, rivendica con forza la costante presenza e la priorità dell'affettività rispetto ad ogni altra forma di conoscenza. L'amore spirituale, che viene così facilmente ignorato anche da parte del moralismo formalistico di origine kantiana, fonda l'essenza stessa della moralità, che non consiste nel puro e formale rispetto di una legge. Il Cristianesimo non è soltanto una morale (come riferimento ad una legge), ma comporta e richiede la determinazione dell'esistenza come affettività mentre propone la legge dell'amore:

“Con la sostituzione dell'amore con il rispetto, e precisamente grazie ad essa, Kant si è creduto in sintonia con il cristianesimo, Ma il cristianesimo riposa giustamente sulla sostituzione inversa, su quella dell'amore alla legge, ed è per questo che il suo pensiero supremo è il non-pensiero, l'unità con la vita assoluta, piuttosto l'unità di quello, che il Cristo chiama Dio e che effettivamente è Dio stesso”⁵⁰.

⁴⁶*Ib.*, 513.

⁴⁷*Cf ib.*, 514.

⁴⁸*Ib.*, 565.

⁴⁹*Cf ib.*, 578ss.

⁵⁰*Ib.*, 666.

3. La via della gratuità. Fenomenologia del dono e “metafisica della carità”

La dialettica fra irruzione dell’altro e interiorità radicale, nella quale finora ci siamo mossi, sembra costituire una sorta di orrendo fossato nella riflessione intorno a due esperienze umane fondamentali. Fra i due sentieri fin qui percorsi sembra porsi un guado invalicabile, che destina i due frammenti della post-modernità, che abbiamo tentato di raccogliere, ad una assoluta incomunicabilità. Eppure qualche barlume si può scorgere, tale da consentire di individuare una terza via, non parallela, né divaricantesi dalle altre due, ma in grado di suggerire la possibilità almeno di un “incrocio”, se non di un vero e proprio incontro.

Una delle direzioni intraprese dalla ricerca filosofica contemporanea è quella che si esprime attraverso l’attenzione alle tematiche del dono e della gratuità. Possiamo solo accennare alle interessanti ed erudite analisi di Jean Starobinski, nel volume significativamente intitolato *A piene mani. Dono fastoso e dono perverso*⁵¹, e alle considerazioni a carattere socio-culturale che ci offre Jacques T. Godbout, in collaborazione con Alain Caillé, nel suo libro *Lo spirito del dono*⁵², sulla scia delle penetranti analisi del famoso antropologo Marcel Mauss⁵³.

Alla scuola di quest’ultimo, ma senza dimenticare Baudelaire e Heidegger, si pone anche Jacques Derrida, che al tema del dono dedica una delle sue fatiche filosofiche, intitolata *Donare il tempo. La moneta falsa*⁵⁴. Qui si sottopone a critica radicale quella che viene chiamata la follia della ragione economica, che consisterebbe nella proposta del dono senza presente e nella sostituzione dello scambio al dono. La metafora del tabacco, cui è dedicata buona parte del volume, serve a Derrida per indicare come il dono, nella sua dimensione autentica, dovrà assomigliare appunto all’esperienza del fumo, ossia dissolversi nella pura gratuità, in modo da non dar luogo ad alcun ritorno, nel qual caso, si muterebbe in volgare ed inautentico scambio:

“È necessario che ci sia evento - dunque richiesta di racconto ed evento di racconto - affinché ci sia dono, ed è necessario che ci sia dono o *fenomeno di dono* affinché ci sia racconto e storia. E questo evento - evento di condizione e condizione di evento - deve restare in qualche modo imprevedibile. Il dono, come l’evento, come evento, deve *restare* imprevedibile, ma restare senza trattenersi. [...]

Qualunque cosa ne sia di questa impossibilità fenomenologica, un dono e un evento prevedibili, necessari, condizionati, programmati, attesi, scontati, non sarebbero vissuti né come un dono né come un evento [...]. Per questo la condizione comune del dono e dell’evento è una certa incondizionatezza [*Unbedingtheit*: lasciamo qui sospesa questa parola tedesca; essa dice qualcosa della cosa (*Ding*) e della non-cosa; dovremmo rileggerla altrove a partire da Heidegger, ricondurla a Heidegger). L’evento e il dono, l’evento come dono, il dono come evento, devono essere irrompenti, immotivati - per esempio disinteressati”⁵⁵.

⁵¹Titolo originale *Largesse*, Paris 1994 (trad. it. di A. Perazzoli Tadini, Torino 1995).

⁵²Paris-Montréal 1992 (trad. it. Torino 1992).

⁵³Cf M. MAUSS, *Essai sur le don*. Form et raison de l’échange dans les sociétés archaïques, in ID., *Sociologie et anthropologie*, Paris 1950, 145-279 (trad. it. in ID., *Teoria generale della magia e altri saggi*, Torino 1965, 153-292).

⁵⁴Paris 1991 (trad. it. di G. Berto, con una premessa di P. A. Rovatti, Milano 1996).

⁵⁵*Ib.*, 122-123.

Il racconto di Baudelaire, *La moneta falsa*, al quale Derrida si ispira non è certo edificante in senso moralistico, contiene tuttavia un'importante indicazione: "[...] non c'è miglior piacere che quello di meravigliare un uomo, dandogli più ch'egli non spera"⁵⁶. La prospettiva decostruttivistica e nichilista in cui queste considerazioni sono incastonate fa sì che ci liberiamo frettolosamente di questi pericolosi compagni di strada, per affiancare elementi più affidabili e battere sentieri più sicuri, anche se non meno problematici.

Su un piano radicalmente diverso, in quanto volutamente, anche se non esclusivamente, "metafisico", si situa la riflessione, che sempre in area francese, si sta volgendo nei termini di una ripresa filosofica della tematica della carità. Ciò che rimane non pensato nell'attuale areopago filosofico è - a detta di Jean-Luc Marion⁵⁷, l'ultima figura che chiameremo in causa in questo nostro breve viaggio - l'*agape*. Se, infatti, il pensiero ebraico e la coscienza dell'olocausto ci pone al riparo da ogni possibile idolatria sistematica, esso - almeno nella sua espressione levinasiana - non sembra immunizzarci adeguatamente dal rischio dell'alienazione. A chi gli chiedeva se bisogna considerare epifania dell'Infinito anche il volto del carnefice, il buon Levinas non poteva rispondere che col silenzio, impostogli dalla sua stessa visione etica. Oltre questo silenzio sbigottito e impotente, si pone la possibilità di declinare speculativamente la rivelazione in senso iconico ed agapico.

È la direzione entro cui si situa la filosofia di ispirazione cristiana⁵⁸, di cui il pensiero di Marion si propone come espressione, significativa ed insieme problematica, nel nostro tempo.

Le vicende della nozione di Dio nel pensiero del Novecento filosofico sembrano percorrere un triplice esodo o subire una triplice metamorfosi, ma si tratta di istanze che hanno caratterizzato l'intero percorso della metafisica cristiana attraverso i secoli:

- 1) in primo luogo si tratta di liberare il discorso su Dio dalle reti ousiologiche, ossia di pensare Dio al di là dell'essenza (come diceva Levinas e suggerisce Marion), superando la metafisica sostanzialistica;
- 2) in secondo luogo la nozione di Dio va liberata anche dall'inclusione ontologica, per cui non si sa dire altro che Dio è l'essere, spesso entificandolo e cadendo nelle aporie di quella onto-teologia tanto deprecata da Heidegger⁵⁹;

⁵⁶Cit. in *ib.*, 192.

⁵⁷Tra i suoi lavori segnaliamo: J.-L. MARION, *L'idole et la distance*, Paris 1977 (trad. it. di A. DELL'ASTA), Milano 1979; ID., *Dieu sans l'être*, Paris 1982 (trad. it. di A. DELL'ASTA), Milano 1984; ID., *Prolégomènes à la charité*, Vesoul 1986; ID., "Filosofia e rivelazione", in *Studia Patavina* 36 (1989) 425-443; "Esquisse d'un concept phénoménologique du don", in *Archivio di filosofia* 62 (1994) 75-94.

⁵⁸Sulla "filosofia cristiana" ci siamo espressi in più occasioni, qui rimandiamo semplicemente ad alcune letture sull'argomento: AA. VV., *Pour une philosophie chrétienne*, Paris - Namur 1983; M. BLONDEL, *Le problème de la philosophie catholique*, Paris 1932; L. FOUCHER, *La philosophie catholique en France au 19ème siècle*, Paris 1955; E. GILSON, *L'Esprit de la philosophie médiévale*, Paris 1932; ("Le problème de la phil. chrétienne", 1-20; "La notion de phil. chrétienne", 21-44); ID., *Christianisme et Philosophie*, Paris 1949; ID., *Le philosophe et la théologie*, Paris 1960; L. LABERTHONNIÈRE, *Essais de philosophie religieuse*, Paris 1903; ID., *Le réalisme chrétien et l'idéalisme grec*, Paris 1904; A. LEONARD, *Pensées des hommes et foi en Jésus-Christ. Pour un discernement spirituel chrétien*, Paris - Namur 1980; J. MARITAIN, *De la philosophie chrétienne*, Paris 1933; R. MEHL, *La condition du philosophe chrétien*, Neuchatel 1947; M. NÉDONCELLE, *Existe-t-il une philosophie chrétienne?*, Paris 1956; A. RENARD, *La querelle sur la possibilité de la philosophie chrétienne*, Paris 1941; P. THEVENAZ, *La condition de la raison philosophique*, Neuchatel 1960; C. TRESMONTANT, *Les origines de la philosophie chrétienne*, Paris 1962; R. VANCOURT, *La phénoménologie et la foi*, Tournai 1953; ID., *Pensée moderne et philosophie chrétienne*, Paris 1957. Oltre alla monumentale: E. CORETH - W. M. NEIDL - G. PFLIGERSDORFFER (edd.), *Christliche Philosophie im katholischen Denken des 19. und 20. Jahrhunderts*, Graz - Wien - Köln 1987, band 1: Neue Ansätze im 19. Jahrhundert; 1988, band 2: Rückgriff auf scholastisches Erbe; 1990, band 3: Moderne Strömungen im 20. Jahrhundert.

⁵⁹Cf M. HEIDEGGER, *Identität und Differenz*, Pfullingen 1957, in particolare il saggio "Die onto-theo-logische Verfassung der Metaphysik".

- 3) infine si tratta di pensare Dio come amore agapico, inclusivo (e non esclusivo) sia dell'orizzonte ontologico che di quello ontologico.

Sicché, piuttosto che pensare Dio *senza l'essere*, bisogna avere il coraggio di pensarlo *oltre l'essere*, il che consente il superamento di ogni idolatria, anche speculativa. In questa prospettiva filosofica la "differenza" lascia così il posto alla "distanza" e la sacralità neopagana è chiamata a dissolversi dinanzi alla *kenosi*. Il pensiero rivelativo recupera così una dimensione "iconica"⁶⁰, abbandonando l'"idolo" e le sue pretese egemoniche. Ecco come Marion svolge la propria critica all'idolatria filosofica, chiamando in gioco la rivelazione cristiana ed i suoi eventi fondamentali:

"[...] avanziamo una prima domanda: l'Incarnazione e la Resurrezione del Cristo investono il destino ontologico o restano un avvenimento puramente ontico? E poi quest'altra: un'obiezione all'indipendenza ontologica di Dio è strettamente legata all'anteriorità irrefutabile del «soggiorno divino» che dovrebbe accoglierlo; ma appunto, in che cosa può dipendere Dio dal soggiorno che Gli prepara l'umanità (in questa o quella figura della storia del mondo)? In realtà, un idolo dipende interamente da questo presupposto, in quanto lo riflette, gli dà un nome e vi trova il proprio volto. Ma l'annuncio ebraico e la rivelazione cristiana mettono in gioco, sullo sfondo di una critica all'idolatria di cui il pensiero moderno non ha ancora potuto fare a meno, una venuta del Dio fra i suoi che si attesta persino quando «i suoi non lo riceverono» (Gv 1, 11). L'assenza del «soggiorno divino» più che limitare o impedire la manifestazione, ne diventa invece la condizione - come distruzione di ogni idolo che abbia preceduto l'impensabile - la caratteristica - Dio solo può rivelarsi nel momento e nel luogo in cui nessun altro ente divino può esistere - e persino il rischio più grande - Dio si rivela spogliandosi della gloria divina"⁶¹.

La rivelazione è allora puro dono e questa sua caratteristica fondamentale ha valenza speculativa, ossia mette in gioco lo stesso pensiero, chiamato a "regredire dalla metafisica", "superando la differenza ontologica"⁶², e preoccupandosi del darsi stesso dell'amore originario ed originante: "Solo la distanza può dare all'essere che la vanità divenga dono senza ragione, poiché solo lei, che si abbandona in questi doni, sa riconoscere nella *Gelassenheit* un'icona della carità"⁶³.

La prospettiva sopra indicata di un dono che non ammette alcuna forma di scambio risulta qui rovesciata e contraddetta, in quanto si dà una dimensione autentica della restituzione:

"[...] il dire Dio impone di ricevere il dono, e - poiché il dono avviene solo nella distanza - di restituirlo. Restituire il dono, giocare in ridondanza la donazione impensabile è qualcosa che non si dice, ma si fa. Alla fine dei conti, l'amore non si dice, ma si fa. Solo allora può rinascere il discorso, ma come un godimento, un giubilo, una lode"⁶⁴.

⁶⁰Una ripresa di questa prospettiva in chiave cristologica in: C. SCHÖNBORN, *L'icona di Cristo. Fondamenti teologici*, Cinisello Balsamo 1988; C. GRECO, "Gesù Cristo, icona del Dio invisibile", in ID., *Cristologia e Antropologia*. In dialogo con Marcello Bordoni, Roma 1994, 156-180.

⁶¹J. L. MARION, *L'idolo e la distanza*, trad. it. cit., 218.

⁶²*Ib.*, 236.

⁶³*Ib.*, 249.

⁶⁴J. L. MARION, *Dio senza essere*, trad. it. cit., 135.

Il tema dell'attesa si coniuga con la metafora dell'"in-crocio". Qui si tratta dell'in-crocio dell'Essere, al quale è dedicata una lunga sezione del libro *Dio senza essere*, e la cui realizzazione viene riconosciuta come appartenente solo a Dio:

"In-crocio dell'Essere: sino a questo punto non si intravede chi possa realizzarlo se non D \dot{x} o. E dunque, dato che solo D \dot{x} o potrebbe realizzarlo e dato che, nel migliore dei casi, D \dot{x} o, possiamo intravederlo solo negli spazi di tempo intermittenti lasciati dalle nostre idolatrie, negli intervalli dei nostri giochi di specchi, sui margini dell'abbagliamento solare nel quale culminano i nostri sguardi, è evidente che questo in-crocio possiamo scorgerlo solo a momenti. Infatti ciò che in-crocia l'Essere, eventualmente, si chiama *agape*. L'*agape* sorpassa ogni conoscenza, con un'iperbole che la definisce e, indissolubilmente, ne preclude l'accesso. L'in-crocio dell'Essere si gioca al nostro orizzonte, innanzitutto perché solo l'Essere apre lo spazio nel quale appaiono gli enti; in secondo luogo perché l'*agape* non ci appartiene di per sé. Noi dipendiamo - in quanto enti - dal governo dell'Essere. E non accediamo neppure in quanto «peccatori» all'*agape*. L'in-crocio dell'Essere, dunque, ci eccede e ci sfugge [...]"⁶⁵.

"Dio senza essere", allora, ben lungi dal costituire una professione di ateismo, neppure metodologico, non significherà che la spoliazione del divino e la sua inanizione. Marion - sulla scia di Blondel⁶⁶ - recupera la tematica eucaristica, inserendola nel suo discorso "fenomenologico", che a questo assume sembianze teologiche: "L'Eucaristia diventa così il banco di prova di ogni sistematica teologica, perché, conglobando tutto, lancia al pensiero la sfida più decisiva"⁶⁷. Il filosofo tenta di mettere in luce la dimensione rivelativa del mistero eucaristico, attraverso il concetto di "presenza" come "dono", in un saggio fuori testo, che richiama (nel titolo soltanto) le riflessioni di Derrida, ma che può essere letto come prezioso contrappunto alla tematica del "dono senza presente", che caratterizza il commercio in cui esercita i propri calcoli la ragione economica: qui al contrario il dono è al presente, in quanto realizza la presenza dell'Altro nella storia e nella vita di ciascuno. L'atteggiamento adorante di fronte al pane e al vino, consegnati per noi, realizza la "presenza" del Signore e vince ogni idolatria religiosa e speculativa:

"Solo nella preghiera diventa possibile una «spiegazione», cioè una lotta tra l'umana incapacità di ricevere e l'insistente umiltà di Dio che non cessa di colmare. E se non sarà sconfitto in questa lotta, il pensiero non riuscirà mai a vincere speculativamente"⁶⁸.

Per concludere

Abbiamo disegnato uno scenario nel quale si sono avvicinati tre momenti di riflessione prodotti dalla speculazione filosofica post-moderna. Abbiamo assistito né più né meno che ad una rappresentazione o messa in scena di personaggi e tematiche, che ci hanno lasciato scorgere delle possibilità di innesto del messaggio salvifico cristiano sul pensiero dell'uomo del nostro tempo, che non saranno certo la nostra filosofia o la nostra teologia a salvare. A complicare le cose sopraggiunge la constatazione del fatto che il Cristo e il suo evangelo

⁶⁵*Ib.*, 137.

⁶⁶Cf a proposito di Blondel, M. ANTONELLI, *L'Eucaristia nell' "Action" (1893) di Blondel*. La chiave di volta di un'apologetica filosofica, Milano 1993; H. VERWEYEN, "Maurice Blondels Philosophie der Offenbarung im Horizont «postmodernen» Denkens", in *Archivio di filosofia* 62 (1995) 423-437.

⁶⁷J. L. MARION, *Dio senza essere*, trad. it. cit., 193. Cf l'intero capitolo, intitolato "Del sito eucaristico della teologia" (*ib.*, 169-189).

⁶⁸*Ib.*, 218-219.

PUL - FACOLTÀ DI TEOLOGIA - Convegno di studio 26-27 nov. 1996

non sono affatto sconosciuti a queste filosofie. Il loro - a volte conclamato - carattere post-cristiano esprime comunque un punto di partenza e di riferimento imprescindibile per la cultura di questa nostra Europa.

Il terreno filosofico sembra accidentato ed impervio, ma non del tutto refrattario al messaggio. La gradualità che abbiamo impresso al percorso, disegnando una sorta di *itinerarium mentis in Christum*, è frutto della nostra pre-comprensione e della nostra irrinunciabile appartenenza di fede. I temi e le occasioni di dialogo non mancano nell'*agorà* e nell'*areopago* contemporanei: spetta al pensiero credente filosofico e teologico indicare la valenza filosofica dell'evento Cristo, che è venuto non a giudicare, ma a salvare gli uomini e i loro pensieri.

Roma (Università Lateranense), 26 novembre 1996