



universität  
wien

# DISSERTATION

Titel der Dissertation

**L'ORIGINE E L'INIZIO.**

**HANS URS VON BALTHASAR E MASSIMO CACCIARI**

Verfasserin

**Lic. theol. Isabella Guanzini**

Angestrebter akademischer Grad

**Doktorin der Theologie (Dr. theol.)**

Wien, im Mai 2012

Studienkennzahl lt. Studienblatt: A 780 012

Studienrichtung: Katholische Fachtheologie

Betreuer: Univ.-Prof. DDr. Kurt Appel; Univ.-Prof. Pierangelo Sequeri

# Indice

<b>Introduzione</b>	6
<b>Parte Prima</b>	
<b>L'Antecedente del Logos.</b>	
<b>L'interrogazione dell'Inizio nella filosofia di M. Cacciari</b>	
<b>CAPITOLO 1</b>	
1. L'azzardo radicale del <i>logos</i>	16
2. Dell'Inizio: <i>dramatis cogitatio</i>	19
3. La morte, domanda dell'Inizio	23
4. <i>Tra</i> assoluta fedeltà e rassegnazione alla perdita	28
5. Eros dell'inattinguibile: figure della presenza-assente	33
6. Ritornare all'Inizio	38
<b>CAPITOLO 2</b>	
7. Che cos'è inizio, dopo Kant?	43
8. Cosa significa pensare, dopo Heidegger?	47
9. L'oscura illuminazione del sacro	50
10. L'iniziazione dell'Inizio. Hegel	54
11. Liberare l'Inizio. Oltre Schelling	59
<b>CAPITOLO 3</b>	
12. Il principio dell'Inizio. Libertà	65
13. Sul Presupposto. Schelling e Rosenzweig	70
14. Il paradosso del <i>possest</i> e l'ascesi suprema	78
15. <i>L'absconditus Dei</i> : il sottratto	85
<b>Parte Seconda</b>	
<b>Il Possibile e il Rivelato</b>	
<b>Intersezioni, congetture e confutazioni teologiche</b>	
<b>CAPITOLO 1</b>	
1. L'Origine e il Dio dei teologi	91
2. L'Antecedente del monoteismo	94
3. Il Ni-ente di Dio, ovvero la creazione	98
4. Libertà dell'Origine. Schelling	102
5. L'Inizio come rivelazione. Hegel	108

6. <i>Nel</i> principio è il Verbo	112
7. L'Origine. La questione del Padre	117
8. <i>Dramatis Personae</i> : nello spazio della Trinità	121

## CAPITOLO 2

9. L'estrema libertà del Figlio	126
10. Essere in sé, uscire da sé. <i>Agápe</i>	130
11. La perenne agonia dei credenti	135
12. Escatologia drammatica	142
13. Quando il Figlio verrà, troverà la fede	147
14. L'appuntamento segreto dell' <i>ekklesía</i>	151
15. Il credibile e l'inesprimibile	158

## CAPITOLO 3

16. Presupposto e rappresentazione	163
17. Libertà e Indifferenza in questione	167
18. Origine apatica e misticismo negativo	171
19. Il trascendentale della pura esposizione	176
20. L'Aperto e la salvezza dell'ente	180
21. Tempo della decisione: teodrammatica	184
22. La via cristiana e l'enigma della destinazione	188
23. Indifferenza iniziale vs affezione originaria	192
24. L' <i>agápe</i> oltre la dialettica dell'Aperto	196

## Parte Terza

### **Il pro-veniente di Agape**

#### **Logos dell'amore in H. U. von Balthasar**

## CAPITOLO 1

1. Eredità comune, sfondo dialettico	202
2. Latenza teologica di Schelling	206
3. Abbattere i bastioni, abitando la soglia	211
4. Filosofia e teologia: passaggio d'epoca	218
5. Percezione della forma: bellezza del vero	227
6. I trascendentali: la lotta con il <i>chaos</i>	235
7. La diagonale teologica dell'estetica	239

## CAPITOLO 2

8. Logos divino ed estetica figurale	244
9. L'amore credibile: logica di <i>agápe</i>	248
10. Eros e <i>agápe</i> : oltre l'alternativa	252
11. Incontri, influssi e influenze <i>en agápe</i>	257
12. Il Figlio, esegesi (infinita) del Padre	261
13. L'abisso dell'infinito disvelamento	267
14. Generazione: <i>Mysterium Trinitatis</i>	273

### CAPITOLO 3

15. In principio era il verbo: kenosi divina	278
16. <i>Analogia caritatis</i> e partecipazione	283
17. Fenomenologia di agápe vs metafisica?	287
18. Eredità di Balthasar. Nuovo inizio	292
19. La teologia post-idealistica: prospettive	297
BIBLIOGRAFIA	302
ABSTRACT	315
LEBENSLAUF	318

## Introduzione

La contemporaneità della filosofia di Cacciari e della teologia di Balthasar rivela i tratti dell'intempestivo. Nel loro desiderio di comprendere il presente, entrambi gli autori si pongono infatti in una condizione di sfasatura, di (nietzscheana) inattualità<sup>1</sup>: il loro essere-contemporanei si mostra dunque nella loro particolare, differente discronia, che non li fa corrispondere perfettamente al loro secolo, permettendo loro di osservarlo con lucidità.

I due pensatori frequentano, rammemorano, raccolgono il tempo in una inedita, affettuosa, instancabile connessione con altri tempi: la citazione, il gioco di rimandi, l'attraversamento dei testi e degli autori del passato divengono un esercizio ascetico di contemporaneità, in un'esigenza che sembra inevitabile – come avessero la percezione di una temporalità contratta. Tale intima necessità, che muove da dentro il loro pensiero, li conduce via da sé per farli ritornare nuovamente al proprio *saeculum*. Non si tratta, in entrambi i casi, di una nostalgia semplicemente archeologica ma di un sapiente anacronismo che, non permettendo un'adesione piena al proprio tempo, impedisce anche alla loro epoca di comporsi perfettamente con se stessa: i due autori creano in questo modo nel presente varchi e fenditure, lasciando quello spazio necessario perché il nuovo lo attraversi.

Sia Cacciari sia Balthasar cercano poi le segnature dell'arcaico – non in quanto paradiso lontano e perduto, ma in quanto più prossimo all'*arché* – che pulsano nella loro attualità, sapendo che solo nell'Immemoriale è la chiave necessaria per comprendere il presente. Il loro pensiero, secondo traiettorie molto diverse, è sempre infatti pensiero dell'Originario: nella loro temeraria frequentazione dello sfondo abissale, imprevedibile dell'Inizio, sia Balthasar sia Cacciari intendono restituire, con una nettezza alla quale non eravamo più abituati, un programma di riabilitazione teo-logica dell'ontologia, che sta nelle pieghe dei motivi che la tarda via

---

<sup>1</sup> Cfr. G. AGAMBEN, *Nudità*, Nottetempo, Roma 2009, pp. 19-32.

schellinghiana ha elaborato con speciale determinazione, pur nell'incompiutezza dei suoi abbozzi. Entrambi riconoscono infatti la provenienza del nostro essere e pensare da uno sfondo inattingibile che non ci appartiene e che tuttavia diviene centro di attrazione di ogni *logos* e *pathos*.

Lungo una via che non conduce né a una trascendenza astratta né a un ritiro nel fondo teogonico dell'anima, il logos avverte il presentimento di un'Antecedenza, di un Originario *páthema* che lo sovverte, offrendo segni della sua presenza: né "divorato" dal sapere, né Imprensabile sacralizzato, tale *Prius*, che si offre positivamente, invoca una speciale sensibilità per il senso, e un intuito *logikos* per ciò che eccede ogni determinazione.

Odo Marquardt risulta allora assai illuminante quando definisce Schelling un «contemporaneo in incognito»<sup>2</sup>: la sua natura di *vanishing mediator* fra i tempi, che lo ha reso osservatore attento della fine di un'epoca e soggetto propulsivo di quella successiva, lo ha posto insieme in un atteggiamento critico nei confronti del presente, requisito, al tempo come oggi, nella razionalità asettica dei vincoli oggettivi, dominato dalle cause efficienti e da una forma astratta che ne depotenzia la vitalità, in quanto priva di narrazioni e mitologie possibili. A tali geometrie del logos e del mondo Schelling ha opposto il labirinto di un pensiero della *libertà come vera origine*, alla luce di un divino inteso come vita e processo reale, che trova nella figura cristiana la sua espressione più alta, in quanto espressione della libertà più alta. L'intera verità del cristianesimo trova infatti per Schelling il suo punto di concentrazione e di rivelazione nella persona libera di Cristo, che fa segno a un Dio libero, l'unico che ha la possibilità di incominciare.

La via schellinghiana della comprensione dell'*Ab-grund* da cui è scaturita ogni cosa, spazio delle energie e del chaos primigenio, che conserva il mistero stesso di Dio e della creazione del mondo, appare una direzione ostinata nell'itinerario dia-aporetico di Massimo Cacciari. In particolare, è la questione della realtà della libertà ciò che lega i due mondi, pronti a incontrarsi e a inoltrarsi insieme nel tempo notturno dell'essere, fosse anche quello di Dio. Si tratta allora di abbandonare tutto, di eliminare ogni presupposto, per ritornare all'Inizio con sguardo innocente. Solo per questa via la domanda può farsi così radicale da toccare la questione abissale

---

<sup>2</sup> O. MARQUARDT, *Schelling – Zeitgenosse inkognito*, in H.M. BAUMGARTNER (hg.), *Schelling. Eine Einführung in seine Philosophie*, K. Alber, Freiburg-München 1975, pp. 9-26.

dell'Incondizionato (*Unbe-dingt*), che ad alcuna cosa (*Ding*) può essere assimilato o ricondotto.

Nel contesto italiano, Cacciari è il filosofo che, nel solco della via classica del Logos, elabora il tentativo più significativo di indagine dello sfondo enigmatico della rivelazione, pensandolo come inizio im-possibile, in-differenza assoluta, apertura a ogni possibilità e a ogni differenza, via scontrosa e incatturabile che si sottrae, rivelandosi. L'autentica libertà della potenza di essere non consiste nel seguirne la tensione corrispondente, ma nel suo *poter-non-essere*: libero da ogni volere – anche quello di volere se stesso – l'Inizio diviene pura Indifferenza, che comprende in sé, nella quiete della sua onni-possibilità, ogni mondo possibile.

Nell'orizzonte di un'ontologia segnato da una costitutiva antinomicità, mai compiutamente sintetizzabile dialetticamente, Cacciari fissa lo sguardo sull'atto di libertà abissale e primigenio di Dio stesso, sul suo fondo vitale, grembo sacro del *Mysterium Trinitatis*. L'Onni-compossibilità dell'Inizio può costituire una via di positiva nominazione del Presupposto, a patto che in essa non si dia alcuna costrizione di manifestazione, alcuna necessità di creazione o di passaggio all'essere. In questo senso la filosofia di Cacciari vuole essere l'espressione, la rappresentazione, la messa in scena del dramma stesso del pensare e dell'esperienza tragica della quale esso si alimenta, mantenendolo autenticamente in vita. Senza dunque cedere al necessitarismo di una nuova storicizzazione metafisica dell'Assoluto o del Dio trinitario medesimo, intrecciando la sua speculazione allo spirito "irrevocabile" della *Filosofia della Rivelazione* e ai *Weltalter* di Schelling, egli intende sperimentare l'accesso a quella *crux philosophorum* che è appunto il pensiero dell'Inizio, non come causa o primo motore del processo creativo, ma come decisione originaria, che viene prima del Padre, che distingue senza separare, nella linea della differenza ma anche della conciliazione fra il divino e la storia. Cacciari insiste nell'intendere la Ri-velazione preservando proprio il suo residuo indisvelabile, custodendo il Non del suo ri-velarsi, pensando il suo comunicarsi nelle tracce del Silenzio da cui ha avuto origine, come icona che rimanda a un'ulteriorità impossibile da rap-presentare.

L'interesse della sua posizione, che è nello stesso tempo il punto rischioso e problematico della sua via speculativa, risiede dunque nel pensiero di questa

dialettica/drammatica dell'origine e della destinazione, che riconosce peso ontologico alla libertà dell'essere storico e della creatività mondana. La sua opera è attraversata e mossa dalla decisione e dall'emozione di dover dare ragione – benché nella costante coscienza della sua condizione irrisolta e sospesa – del lavoro della *singularità*, cioè di quel *punto* del presente che non può essere né creduto né conosciuto, ma soltanto attraversato e agitato dal pensiero. E da un pensiero che in esso sprofonda e scava traiettorie, senza per questo semplicemente perdersi, ma senza per questo necessariamente ritrovarsi.

Eppure, questo punto della singularità corrisponde allo spazio reale della “fuoriuscita del logos”, alla possibilità del suo movimento nel tempo: l'Assoluto risulta infatti originariamente coinvolto nella libertà dello spirito incarnato, partecipe dell'“età del Figlio” che storicamente si dispiega e che espone il finito in quanto finito. Cacciari non intende cedere nei confronti della singularità concreta, rimettendosi a un futuro o a un cielo sovra-stante gli accadimenti: la promessa iniziale si affida radicalmente alla decisione contingente dei figli, alla loro libertà di corrispondenza («Ma il figlio dell'uomo, quando verrà, troverà la fede sulla terra?», Lc. 18, 8), alla loro scelta di agápe, in attesa di un *eschaton* radicalmente aperto. La densità storica e antropologica di questo esito onni-compossibile della Rivelazione – per la quale non solo la creazione, ma lo Spirito stesso geme nell'attesa di un compimento ma anche di un fallimento sempre possibili – configurano un *colloquium salutis* tra uomo e Dio tragicamente ancora incerto, indeducibile e non anticipabile, che inquieta ogni predefinita “economia di salvezza”, proiettando su di essa l'ombra oscura della contraddizione, dell'incomprensione, del vaneggiamento, della testimonianza *per nulla*.

Se per Cacciari l'Inizio è quel Ni-ente «che rende possibile in generale che qualcosa sia determinabile»<sup>3</sup>, in Balthasar è invece l'Origine che rende possibile in generale che qualcosa sia amabile.

Il nostro interesse specifico di una ripresa della prospettiva di Hans Urs von Balthasar nasce dal fatto che, nonostante la sua profonda eterogeneità rispetto allo sfondo filosofico-politico-culturale di Cacciari, egli sembra anticipare domande,

---

<sup>3</sup> M. CACCIARI, *Della cosa ultima*, Adelphi, Milano 2004, p. 440.

porre questioni, attraversare autori che il filosofo veneziano, secondo le proprie intenzioni, ha a sua volta animatamente affrontato e interrogato. L'elemento specifico di questo confronto corrisponde alla presa in esame del rapporto di Balthasar con la scuola dell'idealismo tedesco, in particolare con l'opera schellinghiana. Questa traiettoria sembra riprendere quel filo inapparente che lo intreccia, in un movimento sotterraneo di rinvii e distanziamenti, di intuizioni e ripensamenti, al *Prius* inattingibile, che trova nel filosofo dell'idealismo – e in Cacciari stesso – una sua coraggiosa e “viscerale” formulazione. La *Spätphilosophie* schellinghiana risulta – in modo evidente in Cacciari, in modo più implicito e irrisolto in Balthasar – la comune matrice di un “pensare il divino” alla luce di uno sfondo inattingibile e abissale, in cui Dio stesso si dispiega come Trinità.

Siamo convinti che la “nuova” domanda sull'Originario che Schelling solleva soprattutto nelle sue ultime opere, appaia il *comune ispiratore* dei più interessanti itinerari del pensiero filosofico e teologico contemporaneo, nei loro tentativi di riaccensione speculativa riguardo alla libertà incondizionata del *Theion*, all'imprepensabilità di agápe, al mistero dell'origine affettiva del *Logos*. Balthasar, in campo teologico, sembra manifestare, sebbene con accenti incerti, in forme latenti, con evidente circospezione, un interesse speciale per questa linea di interrogazione del Presupposto. A nostro parere è l'unico dei teologi del Novecento che ha comunque colto la profondità di questo filone parallelo di confronto teologico che l'attuale *koiné* filosofica sembra ora riscoprire in tutta la sua novità e fecondità per la domanda su Dio, sull'essere, sulla storia, sull'uomo.

La ricognizione si è lasciata guidare dalla messa a fuoco di due interrogativi contestuali specifici. Il primo è quello che indaga la qualità ontologica implicata nella rivelazione di Dio come agápe. Nonostante l'enfasi della stessa ricerca teologica intorno al fondamento affettivo della Trinità divina, la stessa “teologia filosofica” fatica ad elaborare un'ontologia che sia all'altezza di tale comprensione essenziale del Dio del cristianesimo. Il discorso teologico rischia di conseguenza, precisamente sul *fundamentum inconcussum* della verità biblicamente rivelata, una deriva eccessivamente retorica o una risonanza esclusivamente spirituale, che invocano una riflessione più impegnata filosoficamente e teologicamente.

La riflessione di Balthasar prende avvio e si compie nella fedeltà alla convinzione che un logos in se stesso anaffettivo, che assicurerebbe a priori affidabilità ed *episteme*, mondo e trascendenza, libertà e grazia, verità e giustizia, non possieda semplicemente potenza significativa nell'odierno confronto fra mondo umano e rivelazione biblica. Pertanto, o il logos rivela qualcosa intorno al mistero del suo originario e costitutivo intreccio con agápe, oppure non v'è conciliazione possibile fra i due, ma solo *pólemos* distruttivo per entrambi, e prevaricazione reciproca che diviene incurante rispetto a ogni questione del senso. O agápe manifesta il suo enigmatico indirizzamento al *Prius* che genera e giustifica la fuoruscita del logos dal mero indistinto del chaos, oppure non c'è ordine degli affetti possibile: né etica che vi si possa adeguare, né *pietas* che possa contrastare l'insensatezza di un *nómos* meramente procedurale, o di un *mythos* puramente dispotico.

Il tema di agápe non potrà dunque essere meramente impiegato in termini di complemento affettivo della problematica del fondamento metafisico, a raccomandarne, surrettiziamente, una compatibilità con la rivelazione che la teoria non è più in grado di sostenere speculativamente in modo realmente intelligibile e onorevole per la fede medesima. La rivelazione di agápe mette in gioco la fuoruscita del Logos – come Figlio – dal cerchio ontologico di un divino che la tradizione metafisica ha finito per sospingere nella perfetta estraneità/immunità dalle logiche del *pathos* e dalle forze dell'intenzionalità/relazionalità che sono intrinseche alla costituzione dell'amore come evento: irriducibile alla Legge come all'Essere.

Il secondo interrogativo contestuale si è inoltrato di conseguenza nell'ambito delle condizioni di pensabilità del nesso tra affezione e fondamento, esplorando non convenzionali sollecitazioni che emergono nell'ambito della ripresa contemporanea e, in contesto italiano, della questione ontologica radicale.

L'analisi del pensiero balthasariano ha inteso mettere in luce il suo tentativo di riguadagnare un'idea di verità in cui immanenza e trascendenza si trovano costitutivamente legate in una dialettica di scambio e reciproco rinvio, in una ricomposizione insuperabile e inadeguabile di alterità e concretezza: in questa direzione, la metafisica stessa tende a riconcentrarsi, sulla via di Tommaso ma soprattutto di Schelling, sull'idea del *primato della libertà* e dell'*amore senza fondamento*. In tale movimento dell'essere e del pensiero, Balthasar si pone su una

linea radicalmente innovativa del pensare-Dio, in cui la ragione, immersa nello stupore e nella meraviglia rischiosa che suscita tale impresa, conosce se stessa precisamente nel momento in cui trova il coraggio di perdersi, cioè di sprofondare nell'Inizio e nell'Ultimo, dai quali soltanto le è possibile rinascere. Un'inquietudine in questo gesto la percorre come un brivido, che agita la linearità dei suoi percorsi tradizionali e fa tremare ogni determinatezza, strappandola alla sua fissità, aprendola a ciò che non è.

È precisamente in questo senso che sia Balthasar sia Cacciari, sulla scia di Heidegger, possono affermare che la domanda metafisica deve essere riformulata a partire dal suo significato originario, come interrogazione sull'origine e sulla destinazione del mondo: la "metafisica della soglia" si mostra disponibile a ri-attingere alle fonti bibliche e patristiche, ma anche a quelle del mito, per farsi di nuovo sensibile alle dialettiche della vita e del senso, fra la parola e il silenzio, il buio iniziale e il *fiat lux* generatore del tutto.

Il pensiero del filosofo e del teologo si trovano dunque attraversati da una tensione fondamentale ancora in grado di far vibrare la coscienza contemporanea, e la coscienza cristiana in particolare, consapevole del fatto che può tenersi in vita solo in rapporto a storie originarie di alleanza e di filiazione, di riconoscimento e di generazione, di coraggio e di giustizia, i cui simboli in azione scavano in quell'Inespresso, che è fonte di ogni espressione.

Le vie percorse diacronicamente, antinomicamente, eccentricamente dai due autori, attraverso due discorsi apparentemente incommensurabili, mostrano di aver compreso il punto di innesco della transizione necessaria. Il dato di fondo è sempre uno, per la teologia della nostra epoca: la concentrazione cristologica del mistero di Dio, felicemente riconquistata, non dispone di un'ontologia adeguata, né dal punto di vista dell'intelligenza cristiana, né dal punto di vista della sua capacità di confronto con l'orizzonte filosofico contemporaneo. In modo ancora più specifico ed epocale, l'ontologia dell'amore rivelato, di cui la teoria cristiana avrebbe necessità, non trova nella dottrina greca della sostanza e nella filosofia moderna del soggetto la chiave della corrispondenza richiesta tra essere e affezione. Lo svolgimento del duplice compito chiede certamente – è questa la novità di molti studi recenti – la ripresa di un rigoroso confronto con la grande tradizione classica del *pensiero cristiano*, alla

quale devono tuttavia essere rivolte domande pertinenti. L'attenzione a ciò che di questo passato resta ancora non-vissuto significa in effetti essere contemporanei, cioè sensibili alle relazioni fra i tempi, attenti ai loro moti interni, capaci di osservarne profezie e prefigurazioni.

Per altro verso, è altrettanto importante che la ripresa di questo confronto debba essere creativa e non regressiva: se la forma di accesso al presente, come ci insegnano i due Autori, è nascosta nell'Immemoriale, ciò non significa essere semplicemente risucchiati nell'Origine, senza possibilità di nuova interlocuzione. Non dobbiamo sforzarci di rientrare di nuovo nel grembo di un mondo passato. Dobbiamo piuttosto rinascere intellettualmente e spiritualmente da esso, per assimilare più profondamente quello in cui viviamo, per ritrovarci in un presente che non abbiamo ancora abitato.

Non si tratta, in questo senso, dell'arbitrio di un confronto, di una citazione, di un "impossibile dialogo", ma di un'esigenza a cui non si può oggi non dare ascolto. Di questa esigenza la filosofia di Cacciari rappresenta l'interlocutore intrattabile eppure necessario, il termine di confronto inevitabile proprio nella sua indocilità. Il suo *modus cogitandi* produce sul lavoro teologico e sul cristianesimo stesso quell'*effetto di lucidità* in grado di agitarlo, di fra-intenderlo, di perturbarlo e, di conseguenza, di rianimarlo: chiamandolo ogni volta, anche duramente, a non disporsi sulle proprie modalità predefinite, a non abbandonarsi alla linearità di una fede acquisita e perentoria, a non distendersi, infine, alla luce di una speranza priva di impossibili, di sommovimenti, di eventi vitali. Nello stesso tempo, si tratta di non consegnarsi a un'altrettanto irrevocabile disperazione, o alla retorica di un pessimismo privo di attese e di presentimenti. Il filosofo chiede al credente di resistere in una verità sempre ancora *indaganda*, impossibile da possedere ma anche da sacrificare, nella comune coscienza che nel frattempo possiamo soltanto vedere «come in uno specchio, in maniera confusa» (1 Cor 13, 12).

Il suo sguardo fisso sul Buio – dell'Inizio, così come della cosa ultima – si mostra infine in grado di disattivare le luci eccessive del nostro tempo, per incontrare l'ombra di quel Tempo che non è *mai* semplice-presenza, che pulsa e urge dentro la storia e le storie, le accompagna, le sconcerza e le "infutura", senza potere mai essere trattenuto ed espresso pienamente.

Sia la via teologica balthasariana, sia il percorso speculativo di Cacciari esprimono prepotentemente l'esigenza di sensibilizzare la ragione – questione che già Kant aveva affrontato in modo rivoluzionario nella sua estetica trascendentale. In entrambi, questo gesto assume il significato di riportarla in un certo senso alle sue origini: a quel punto cioè in cui intelletto e senso non sono divisi, ma si trovano intrecciati in uno sfondo unitario, in una impendibile radice comune. In quell'Inevitabile – (impossibile) agápe – a cui nessun logos sa, alla fine, resistere.

Parte Prima

# **L'Antecedente del Logos.**

**L'interrogazione dell'Inizio nella filosofia di M. Cacciari**

## CAPITOLO 1

### 1. L'azzardo radicale del logos

Un'intensa fascinazione – quella propria delle sfide vere e difficili – accompagna chi s'inoltra nel percorso speculativo di Massimo Cacciari. L'effetto si dispiega soprattutto nell'ambito dell'opera maggiore della maturità speculativa, dove si affronta l'azzardo supremo: quello cioè di dare parola al silenzio del logos, per rischiare, almeno con un lampo, il Buio che era, prima dell'Inizio di tutto.

Il gesto del filosofo appare qui radicale nella sua ostinata volontà di sapere del senso di Dio, dell'uomo e del mondo – gesto convinto della sua follia, persino, ma al tempo stesso della sua giustizia. Se la metafora della Luce e dell'illuminazione segna il cammino a partire dal quale si dispiega la metafisica occidentale, che volle lasciarsi alle spalle l'oscura fumosità del mito, Cacciari interroga invece il Buio che antecede la creazione del mondo: fondo oscuro e abissale dal quale anche il *fiat lux* del racconto biblico, in certo modo, accende il suo inizio<sup>4</sup>. L'oscurità, già per gli antichi greci, non indica semplicemente un luogo di perdita e d'incomprensione, di cecità e di ignoranza, ma anche un grembo primordiale di vita, uno spazio enigmatico che custodisce la verità stessa, prima del suo svelamento, prima della sua uscita dal nascondimento. L'*aletheia* sorge dalla *lethe*, la luce emerge dal buio come da un centro originario, capace di serbare il suo passato e conoscerne ogni piega futura, come da un fondo oscuro e infinito dal quale si staglia, si ri-taglia, s'illumina il mondo.

Tutto sta dunque nel *come* si vive il tempo notturno nell'epoca post-metafisica («Non seguita a venir notte, sempre più notte? Non dobbiamo accendere lanterne la mattina?», si chiede Nietzsche, per bocca dell'uomo folle<sup>5</sup>). Possiamo abbandonarci ai suoi incubi, come fossero idoli da venerare senza inutile attesa del giorno. Oppure,

---

<sup>4</sup> «In principio Dio creò il cielo e la terra. Ora la terra era informe e deserta e le tenebre ricoprivano l'abisso e lo Spirito di Dio aleggiava sulle acque. Dio disse: "Sia la luce!". E la luce fu. Dio vide che la luce era cosa buona e separò la luce dalle tenebre» (Gn 1, 1-4).

<sup>5</sup> F. NIETZSCHE, *La gaia scienza*, Adelphi, Milano 1986, pp. 129-130.

seguendo Juan de la Cruz, possiamo amare la notte senza forzarla: semplicemente affidandoci al suo imprevedibile arcano: «Notte che m'hai guidata,/ notte più dell'alba incantata!»<sup>6</sup>.

Proprio questo sguardo rivolto al Buio iniziale, che si inoltra nella questione abissale del cominciamento, segna la riflessione filosofica di Cacciari: soprattutto nei testi che si concentrano sui nodi fondamentali dell'ontologia, segnati dalla via della riconversione del pensiero alla teologia. L'originalità di questo ritorno, proprio nel cuore del postmoderno anti-metafisico e anti-fondazionalistico, si lascia indicare, in prima approssimazione, come l'impegno di una domanda filosofica che, per essere veramente radicale, oltrepassa l'identità già risolta – onto-teologica – di Dio e dell'Originario. Di più, la domanda radicale sull'Inizio si porta oltre l'identità già costituita di Dio stesso. L'Inizio non è semplicemente identico con il cominciamento dell'ente; ma neppure con la definitezza di Dio. Entrambe le identità, in quanto presupposte, vanno problematizzate: il luogo radicale della domanda, necessariamente, conduce oltre.

In questa prospettiva, l'interrogazione si porta, da un lato, oltre la classica sovrapposizione (o la contrapposizione, alternativa, ma con *focus* equivalente) istituita dalla formula *Deus sive Natura*. Dall'altro, riammette alla legittimità della domanda filosofico-razionale sull'essere quel tratto di comunanza che inerisce, dal punto di vista dell'origine assoluta, alla *teogonia* e alla *cosmogonia*. La sovrapposizione fra natura e divino, per riferimento al tema dell'inizio di ogni cosa, è tratto caratteristico del mito più arcaico dell'origine. La cosmogonia è rimasto tema filosoficamente interessante e assimilabile: anzi, il luogo proprio della questione dell'origine. La teogonia, invece, diluita nel labirinto delle infinite generazioni che istituiscono l'enciclopedia greca delle “storie di dèi”, dal logos della nuova filosofia è stata espulsa. Nel divino la questione dell'origine non si pone più. Il divino è, per definizione, il luogo ultimo della conciliazione: non è il luogo più alto della domanda, è il presupposto della sua dissoluzione. Il rapporto con l'origine si risolve nel rapporto con il divino. In tal modo, la questione dell'origine si quietava, per così dire, torna nell'ombra, come una momentanea increspatura che va subito composta. Di conseguenza, tutte le domande fondamentali sono convogliate nell'orizzonte di un

---

<sup>6</sup> GIOVANNI DELLA CROCE, *Notte oscura*, Città Nuova, Roma 2006, p. 17.

principio già sempre stabilito nell'eterno insediamento del divino. Esse tendono a risolversi in problemi di coerenza, di riconciliazione, di ricomposizione con l'origine divina. Una simile origine, per definizione, è intrascendibile e immutabile: per ciò stesso esterna, dunque in se stessa estranea, alle figure – entusiasmanti e drammatiche – della decisione di essere. Proprio questo momento, che dovrebbe stare nel cuore dell'origine pura – l'inizio radicale, la libertà assoluta – le è radicalmente sottratto.

Pensiero – in sé paradossale – del *limite* del pensiero, quello dell'origine assoluta tocca necessariamente l'Inizio e la Fine. Proprio alla radice di questi estremi cerca se stesso. La tenacia del sapiente, che proprio su questo limite indugia, senza potersene distogliere, è mania temperata (come dire lucida follia), che fu un tempo (un lungo tempo) cara agli dèi.

Nel corpo a corpo con l'Indicibile, che è insieme arrischio puntiglioso e meditazione invocante, insiste la riflessione anti-nomica di Cacciari, cosciente del non-dove della piena risposta. Egli concepisce del resto la filosofia medesima come «anamnesi dell'immemorabile»<sup>7</sup>: tragica impresa di dare nomi all'Ineffabile, di sciogliere *in verbum* ciò che invocherebbe silenzio. La rivisitazione dell'imperdibile tratto speculativo del mitico – e del mistico, persino – non vuole però avere nessun tratto di regressione, rispetto alla coscienza del dispositivo della domanda conquistato dal logos. La filosofia si fa realmente esperienza platonica della congiunzione di eros e logos. Nessuna ascesi dell'agnosticismo, in favore di una ragione intellettualistica e formale; ma anche nessun *sacrificium intellectus* in favore di un *pathos* vitalistico indifferenziato. In contrasto con la lettura heideggeriana della storia della metafisica come sviluppo della semplice-presenza, abbiamo qui il rifiuto teorico di ogni *escamotage* elusivo, come il ricorso ad un apofatismo che neutralizza la domanda sulla presenza riconvertendola – e dissolvendola – nel mero logos dell'assenza. La rotta è tenacemente mantenuta sul mistero abissale – aporetico, ossimorico, ma proprio così logico ed epistemico – di una presenza-assente dell'Origine, che pure si manifesta sfuggendo continuamente. Il pensiero non sopporta la totale oscurità dell'assenza, e sa di non potersi appagare nella luce di nessuna presenza: deve

---

<sup>7</sup> M. CACCIARI, *Quali interrogativi la scienza pone alla filosofia? Conversazione con Massimo Cacciari*, in P. ALFERJ - A. PILATI (a cura di), *Conoscenza e complessità*, Theoria, Roma-Napoli 1990, p. 164.

nondimeno tentare il suo azzardo, proprio sul punto di *congiunzione* delle due – è proprio la loro *separazione* che lo annuncia. E deve sapere, nello stesso tempo e nello stesso gesto, l'impossibilità di un afferramento risolutivo dell'Essere che si risolva nel perfetto ricongiungimento con l'Originario. L'approdo, qui, sarebbe lo stesso che conduce alle porte del Nulla.

## 2. Dell'Inizio: *dramatis cogitatio*

La necessità di porre la questione dell'Inizio, insieme all'impossibilità logica di una sua risoluzione, è la *crux philosophorum*: che inchioda il pensiero alla sua contraddizione. Anche Aristotele insiste nella necessità del passaggio attraverso il negativo:

Non è possibile che sciogla un nodo colui che lo ignora; e la difficoltà che il pensiero incontra, manifesta le difficoltà che sono nelle cose [...] Perciò bisogna che, prima, vengano esaminate tutte le difficoltà, sia per queste ragioni, sia anche perché coloro che cercano senza aver prima esaminato le difficoltà assomigliano a quelli che non sanno dove devono andare<sup>8</sup>.

Se per lo Stagirita, tuttavia, la via del dubbio e della negazione conduce alla «buona soluzione finale», che è lo «scioglimento delle difficoltà precedentemente accertate»<sup>9</sup>, il *dissós logos* della via speculativa di Cacciari non prevede una sintesi superiore che cancelli le aporie precedenti, nel graduale processo conoscitivo. La lotta non prevede pacificazione: «Non vi è *manía* e poi il Logos ben diritto che “profeta” veritativamente, ma una *manía poietiké*, che è grazia della Musa. Grazia di

---

<sup>8</sup> ARISTOTELE, *Metafisica*, B 1, 995 a 29-37, Bompiani, Milano 2000, p. 85. Cacciari rileva tuttavia, nella “seconda giornata” dell’opera *Della cosa ultima*, come Aristotele stesso, nel suo esame del problema del cominciamento, sembri pensare l’*arché* secondo una causalità “altra” rispetto alle altre cause, ponendo una differenza fra il Principio sovrasensibile e il Primo motore del tutto. In questa direzione, anche la via aristotelica segnalerebbe una reale “drammatica” fra l’Uno e la molteplicità degli enti, che non dimentica il senso dell’*ápeiron* e sembra alludere ad altro, a «“qualcosa” che il pensiero “patisce” senza poter “risolvere”» (M. CACCIARI, *Della cosa ultima*, cit., p. 40). Cfr. a questo riguardo R. CALDARONE, *Eros decostruttore. Metafisica e desiderio in Aristotele*, Il Nuovo Melangolo, Genova 2001.

<sup>9</sup> ARISTOTELE, *Metafisica*, B 1, 995 a 28-29, cit., p. 85.

cui nulla mi appare più *dissós*»<sup>10</sup>. È una *manía* filosofica tipicamente husserliana quella che sembra fare da guida al percorso, e a tenere acceso il *pólemos* intorno all'idea dell'Inizio. Ha di mira ogni pre-comprensione spontanea, ogni facile assimilazione del pensiero, per dirottarsi verso una terra inospitale in cui il dubbio immanente diviene la forma stessa dell'interrogare. Così Felix Duque:

Ma perché è necessario conseguire con tanta ostinazione e pervicacia qualcosa che, non appena si provi a coglierlo col pensiero, si trasforma precisamente in qualcosa di *impensabile*, in qualcosa di refrattario ad ogni pensare? Come il pensiero può accogliere qualcosa che gli riesce del tutto *inassimilabile*? E tuttavia, come non accoglierlo, se il pensare – a condizione che lo si conduca sino in *fondo* – si vede obbligato a tornare continuamente su questo Fondo, sull'Uno? Senza assumere l'inafferrabile idea del Fondo non c'è pensiero<sup>11</sup>.

L'indagine necessaria del logos filosofico si rivela perciò essenzialmente inesaudibile, ossia destinata a una risposta non-ultima, proveniente da un Inizio che non ci appartiene. «*Vox ex silentio...* questa sarebbe la “vocazione” filosofica»<sup>12</sup>. Già dal *Parmenide* platonico, fino a quella linea speculativa che congiunge Plotino a Schelling, attraverso Eckhart e Cusano, vi è per Cacciari una corrente carsica della *ratio* occidentale che, in alternativa al kantiano silenzio-limite nei confronti dell'inesprimibile – anch'esso comunque inquietamente gravido del pensiero dell'inattingibile –, non si rassegna a pensare l'Uno come non posto dal logos. E dunque continua a lottare nonostante già sappia del suo fallire: «vi è una *manía*, immanente al logos, che lo spinge a parlare dell'Ineffabile, che lo spinge alla propria “rovina” (il termine, in Proclo, è ancora “apólymi” e da Apollo viene il dono tremendo della mantica). Il nostro logos è come in perenne gestazione dell'Ineffabile (*De principiis*, I, 86)»<sup>13</sup>.

La profondità dei passaggi che occorre attraversare dipende, per Cacciari, dalla misura in cui ciascuno d'essi si mostra in grado di penetrare nelle potenze vitali dell'Originario, se ne nutre e le incarna, senza impossessarsene né ingabbiarle nelle

---

<sup>10</sup> M. CACCIARI, *Dell'Inizio*, cit., p. 243.

<sup>11</sup> F. DUQUE, *La radura del sacro*, AlboVersorio, Milano 2007, p. 12.

<sup>12</sup> M. CACCIARI, *Della cosa ultima*, cit., p. 100.

<sup>13</sup> ID., *Dell'Inizio*, cit., p. 79.

pretese di una ragione deduttiva e sistematizzante. Si può intuire come la *hybris* di un idealismo onnicomprensivo rimanga il fantasma temuto, l'ombra che accompagna ogni pensiero del Presupposto<sup>14</sup>.

Il pensiero viene urtato da una forza che lo trascende nella sua indisponibilità, che lo disturba facendogli percepire la sua indigenza. Ma si «tratta di uno stordimento fecondo, del morso di una vipera che ci istilla un *pharmakos* benefico»<sup>15</sup>, che ci spoglia dalle nostre rassicurazioni, ci sposta dai ripari, facendoci interroganti, febbrili, stupiti. È l'eros del pensiero, che sperimenta, socraticamente, una certa fecondità dell'essere umiliati e la delusione di fronte al non-sapere come iniziazione alla conoscenza.

Questo appare infine il compito più proprio del filosofare: pensare l'impensabile, nella tensione costante fra dicibile e indicibile (Wittgenstein), nel darsi della verità *aplós*, non mediabile da una risolutiva facoltà rappresentatrice (Benjamin). Inutile occultare la disperazione per l'inaccessibilità dell'Origine (Kafka). È sterile però lasciarsene paralizzare, rifiutandosi di accettare una condizione del pensare che concepisce la propria salvezza solo all'interno di una esperienza di migrazione-abbandono (Rosenzweig). In ogni caso, quella forma del *Trauerspiel* che è la vita non porta né alla soluzione né alla disperazione: è piuttosto ri-velare interminabile, problema che infinitamente si rinnova per ogni generazione a venire (Bazlen). L'azione non può ignorare lo spettro che incombe alle spalle, e le infinite trame che condizionano ogni decisione, all'interno di un ordine che ormai appare infranto (Amleto). Per il filosofo, la migliore espressione della tragedia è la lotta costante coi limiti e la storia del proprio linguaggio, che è come il muro contro il quale si sbatte la testa (Kraus, ma anche Berg), o il gorgo di uno spaesante e doloroso naufragio (Nietzsche).

---

<sup>14</sup> Parlando del "nuovo pensiero" di Rosenzweig, Cacciari rileva il consapevole anti-hegelismo dell'autore de *La stella delle redenzioni*, insieme dichiarando la sua spiccata inclinazione schellinghiana. «Essa attiene proprio al cardine del "nuovo pensiero": al rapporto, cioè, tra Presupposto e filosofia narrante. Nei *Weltalter* la filosofia narra del Presupposto costituito da Dio e l'uomo e il mondo. Presupposto che resiste ad ogni assalto della "fiamma" del pensiero, centro invincibile che mantiene *fermo* il mondo di fronte allo spirito che non conosce riposo. Senza la forza di tale Presupposto, lo spirito avrebbe da tempo ridotto il mondo a *nulla*. Il pensiero del Presupposto reagisce, dunque, al nichilismo connaturati alla "volontà di potenza" della Soggettività incondizionata dell'idealismo» [M. CACCIARI, *Icone della legge*, Adelphi, Milano 2002 (nuova edizione riveduta), p. 22].

<sup>15</sup> G. CARCHIA, *L'amore del pensiero*, Quodlibet, Macerata 2000, p. 37.

Nel punto preciso in cui ogni parola è impotente a dire l'essere, il filosofo che domanda le cause – e infine la Causa – si dispone a sostare: proprio lì, ostinatamente, vuole insistere. In tale congiuntura, deve accettare di vivere un pensare dai toni spezzati, perpetuamente irrisolti, dove partecipazione ed estraneazione compongono uno strano paesaggio. Il linguaggio stesso della filosofia, già sempre inquieto, si sente *un-heimlich*, esiliato, mai a casa<sup>16</sup>. Ancora più dislocato, radicalmente portato “fuori-luogo”, si trova del resto il discorso teologico. L'interrogare filosofico assume così, in Cacciari, un senso drammatico, che occorre tenere ben presente per poter dipanare l'enigma del suo *insistere*. Non si tratta di acquietarsi in soluzioni finali, di percorrere vie rassicuranti, ma di affrontare peripezie imprevedibili e di continuare a pensare, trafitti da domande irrisolte<sup>17</sup>.

Eppure si domanda. La necessità della domanda è pari soltanto all'impossibilità della risposta. Non appaiono più – il domandare e il rispondere – come elementi di una stessa dimensione. La quotidiana abitudine di assumerli come un unico *con-testo*, l'inerzia che ci spinge a collocarli in “logica” successione, si spezza. Diventano due termini incommensurabili. Non si chiede perché sia possibile risposta, e neppure si chiede perché si conferisca un senso, uno scopo, un “potere” al chiedere. Si domanda soltanto. La “verità” del deserto è quella del domandare *assoluto*<sup>18</sup>.

Questa “pietà del pensiero” che crede nella dignità profonda dell'interrogare puro, in cui la domanda non vive nella necessità della risposta, è l'“errante radice” che accompagna ogni passo della ricerca cacciariana: esperienza costante dell'esodo da ogni fissità rappresentativa, da ogni forzata volontà di *onomazein*. Anzi, la forma

---

<sup>16</sup> «Tragedia è corrispondere alla necessità di quella radice che chiamando strappa-via. Né solitudine, né deserto figurano, di per sé, il tragico, ma solo il riconoscimento della loro necessità. Nessuna *theoria* mette loro più fine. La peripezia classica si è trasformata in migrazione, esilio, esodo, dove ogni momento può, sì, essere l'“allora”, l'attimo del “Ma” vittorioso, ma esiste, anzitutto, come il continuo fallimento di tale possibilità» (M. CACCIARI, *Icone della Legge*, cit., p. 46).

<sup>17</sup> Come fa notare Magliulo, qui si mostra, «con particolare chiarezza, quel *topos* fondamentale per la comprensione dell'itinerario cacciariano costituito dalla distinzione tra *peripezia* tragica e certe assicurate *Vie*, con sullo sfondo la interpretazione della filosofia della tragedia di Lukács» (N. MAGLIULO, *Un pensiero tragico. L'itinerario filosofico di Massimo Cacciari*, La Città del Sole, Napoli 2000, p. 31). Kafka diviene icona del nodo tragico nel quale anche l'irreligiosità di Rosenzweig si compie, raggiungendo il proprio fondo, mostrando ormai la crisi della tradizione teologico-religiosa ebraica: Kafka «è ormai oltre tale tradizione, nell'assenza di vie verso la meta, nel suo domandare assoluto, puro, inutile, senza scopo, semplicemente necessario» (*Ivi*, p. 32).

<sup>18</sup> M. CACCIARI, *Icone della Legge*, cit., p. 61.

filosofica si alimenta precisamente di questa difficile e severa sfida d'equilibrio. Come poter essere «quei fedeli interroganti, credere in quella *veritas indaganda*, senza volersi impossessare di ciò che continuamente si interroga? Senza volerlo sacrificare? È possibile interrogare-sempre ciò che non dà risposta, ciò che eccede ogni possibile risposta, senza desiderare, alla fine, ucciderlo?»<sup>19</sup> Questo è il suo stile speculativo, risoluto a non *ex-cedere*, a conservare la tensione, procedendo come su una corda tesa sopra l'abisso del domandare.

### 3. La morte, domanda dell'Inizio

*Vom Tode* – «Dalla morte, dal timore della morte prende inizio e si eleva ogni conoscenza circa il Tutto»<sup>20</sup>. La filosofia, rileva Cacciari commentando *Der Stern der Erlösung* di Rosenzweig, crede di potersi liberare da quest'ombra sepolcrale, dall'«oscuro presupposto di ogni vita» la cui ineliminabile presenza incombe nelle pretese di incondizionatezza del sapere filosofico. Presupposto *insuperabile*, che mai potrà essere sussunto nel suo processo, mai potrà essere abrogato da un pensiero totalizzante. Il sistema filosofico – che rende assolute le idee che produce e trasforma in assiomi le sue ipotesi – deve essere superato: è necessario un “pensiero nuovo” capace di fare esperienza della irriducibilità del Presupposto. Rosenzweig è per Cacciari colui che inaugura un *kreatürliches Denken*, sensibile alla finitezza del suo svolgersi, attento all'ascolto dei primi tre «grandi blocchi di *Erlebnis*»<sup>21</sup> – Dio, Uomo, Mondo – nel loro rivelarsi e incontrarsi.

È lo *Zeitwort* a segnare il percorso di entrambi i pensatori: la parola che narra il tempo, che si sente presa nelle relazioni che l'infinito arrischiato della libertà sa aprire, che non si fissa sulla domanda che chiede che-cosa-è, che pretende di rispondervi in

---

<sup>19</sup> ID., *Filosofia e teologia*, in *La Filosofia*, a cura di P. ROSSI, vol. II, Utet, Torino 1995, p. 404.

<sup>20</sup> F. ROSENZWEIG, *La stella della redenzione*, Vita e Pensiero, Milano 2005, p. 3. Dalla morte prende avvio l'*opus magnum* di Rosenzweig e, per il filosofo ebreo, ogni altra domanda possibile sul senso dell'essere. Cacciari ritiene che questo presupposto non si possa eliminare, non possa essere ricompreso o sussunto come avveniva nella logica dell'idealismo. Ogni filosofia ha tuttavia percorso la sua propria via nel tentativo di superare o di rimuovere il Presupposto. «Si tratterà qui, invece, di comprenderne a fondo il motivo, di narrarne la storia e le forme, le “conversioni” e i passaggi, fino alla Porta (*Tor*) dove l'opera si conclude» (M. CACCIARI, *Icone della Legge*, cit., p. 14).

<sup>21</sup> G. BONOLA, *Franz Rosenzweig ai lettori della “Stella”*, introduzione a F. ROSENZWEIG, *La Stella della redenzione*, cit., p. XIV.

autonomia. Tale parola-temporale mette in crisi la religione della pura ragione che rimuove l'ombra del Presupposto. Riconosce, al contrario, di essere espressione della migrazione, di una lingua inquieta che non è mai la propria, in ogni epoca: «Si spalanca l'abisso dell'*aitia*, dell'*arché*. Nessuna parola sembra più poter direttamente denotare – ma solo quell'*aitia* sembra renderla significativa, quella Causa che rimanda, di fondamento in fondamento, all'impronunciabilità, al silenzio dell'origine»<sup>22</sup>. I molti nomi dell'*Unum* lo portano immediatamente al di là e al di qua dell'*Esse*, e proprio così ci consentono di smarcare la parola dalla *hybris* che vuole “fissare” l'Assoluto in categorie e linguaggi compiuti. Ogni itinerario della mente verso l'Inizio è chiamato ad assumere, di necessità, i tratti della *docta ignorantia*: stare nell'aporia, non decidere mai, kantianamente, per una delle sue sponde. Questo è ciò che Cacciari intende come l'unico modo possibile di abitare l'abisso della sua libertà. Ne *L'Angelo necessario* l'ambito dell'indecidibile diviene il simbolo della possibilità che all'uomo è data di tracciare il suo orizzonte di senso. In *Icone della Legge*, come vedremo, emerge lo spazio dell'*icona*: paradosso veritativo per eccellenza, precisamente perché l'icona è, in se stessa, evento di un senso antinomico, onni-compossibile, che indica altro da sé. La verità che comprende la propria antitesi, quale *coincidentia oppositorum*, non attende un'ultima parola (una Legge suprema) che risolva, portandolo a conclusione, il ritmo delle contraddizioni. La verità corrisponde infatti, per Cacciari, all'inoltrabilità della contraddizione stessa. L'incompletezza resiste a ogni assalto, liberandosi infine dalla perfezione della totalità: «Non si dà verità assoluta *in atto*, come totalità chiusa, tautologicamente non contraddittoria, ma l'*opera* della Verità che raccoglie i frammenti, congiunge i contrari, accetta-anticipa le proprie negazioni»<sup>23</sup>. È in questo *operare* che la Verità costruisce la storia e si dispiega nel tempo, in un movimento di negatività che lascia sempre aperto un varco, affinché il tutto non si richiuda in se stesso nella quiete di un sapere totale, cioè di una morta oggettività.

Nei testi precedenti a *Dell'Inizio* il movimento del pensiero si era già impegnato a narrare e pensare – attraverso la lettura, fra gli altri, di Rosenzweig, di Canetti, di Cioran, di Kafka, del *Mosè* freudiano o del *Moses und Aron* di Schönberg, della monade leibniziana, della teologia dell'*icona* di Florenskij o del *Quadrato Nero* di

---

<sup>22</sup> M. CACCIARI, *Icone della Legge*, cit., p. 45.

<sup>23</sup> *Ivi*, p. 195.

Malevič – la nostalgia per questo Presupposto insuperabile e insieme inafferrabile, a vivere l'esilio e lo sradicamento che esso alimenta, lo struggimento che sempre l'accompagna.

Se la chiarezza della *Zivilization* procede noncurante, nel suo sapere edificante e nella trasparenza necessaria alla sua funzione produttiva, la condizione del pensare rimane nella sua propria, insolubile irrisolutezza. Nelle grandi anime della cultura ebraica e cristiana che legge e rilegge, Cacciari intravede un atteggiamento intimamente irrisolto, sospeso, che *riflette* la condizione stessa del suo pensare. Da una parte, infatti, percepisce in esse la volontà di stringersi all'idea – che fonda il logos dell'Occidente – del *Nomos der Erde*, come desiderio di radicamento, attraverso l'istituzione di un confine. Nello stesso tempo, tale ricerca di stabilità passa attraverso la volontà di una spiegazione e di una interpretazione definitive, della chiusura talmudica del Testo. Da una parte, infatti, in tutti quegli autori appare ancora presente e operante – anche se poi risolta o “compiuta” in termini alquanto differenti – l'attesa di salvezza e di pienezza, l'*u-topia* di uno spazio dove finalmente stabilirsi, l'apertura messianica a un evento redentivo, che essi desiderano forzare entro un possibile linguaggio. Dall'altra, in ciascuno di essi convive tragicamente, secondo il filosofo, un'affezione tenace per l'esilio, un desiderio ontologico di fuga dalla dimora della Lingua, la volontà di scioglimento da ogni *Ortung*, da ogni possesso della terra, che sceglie di abitare nel deserto, allentando o interrompendo il proprio patto con il *Nomos*<sup>24</sup>. Il fondamento diviene per essi impronunciabile e la parola perde il suo potere denotante: acquista, però, la forza di agitare e di perturbare ogni stabilità raggiunta, di far perdere *la* strada, mostrandone le sue diverse, infinite, impossibili ramificazioni. Il cammino verso il nome risulta in ogni modo interminabile. Come non c'è una sola strada nel deserto, così non c'è *il* metodo, *la* parola che dica l'unità, capace di fissare il senso. Come accade all'anima ebraica che

---

<sup>24</sup> Cacciari considera decisiva la radice ebraica di questi pensatori per la comprensione del loro carattere *acosmique*, dalla loro costante e tragica tensione fra l'impronta eterna della promessa e l'assolutizzazione dell'esilio. Il popolo ebraico, infatti, non solo vive circondato dal deserto, ma lo abita, heideggerianamente: «Abitare il deserto è per lui *ontologicamente* prima di ogni modo o forma dell'andare. Cittadini del deserto, dirà Cioran, e maestri nel durarvi» (ID., *Icone della Legge*, cit., p. 48). La migrazione non è perciò per Israele un accidente, ma ne costituisce l'essenza: «*Jude-sein*, l'esserci in quanto essere-ebreo, implica il migrare: migrazione da ogni divinizzazione del mondo, disincantamento del mondo – migrazione da ogni cieca fiducia nel potere della parola – migrazione da sé medesimi e dalla propria stessa “gioia”: “colui che dispera di sé medesimo conosce Colui che è”» (Ivi, pp. 43-44).

mira con una cura ossessiva al cuore e al significato del suo Testo, senza mai raggiungerli, così anche la ricerca della verità può non avere fine, non giungere mai alla parola piena, per acquietarsi nella dimensione del compreso. Anzi, come vedremo, è precisamente nell'esercizio ostinato della stessa pratica ermeneutica che si rivela l'impossibilità della chiusura, la perdita del centro, della ricostruzione della figura autentica, meta ultima di ogni esercizio interpretativo.

Cacciari ritiene che sia Kafka a concludere simbolicamente l'epoca della possibilità dell'interpretazione consolante e positiva del significato del Testo, che insieme a lui sia svanita la speranza di un disvelamento del suo enigma. «Tutte le “parabole” di Kafka ruotano intorno a tale *esperienza*: che la vita è *sviamento*, che non c'è via che porti alla vita. Il vivere è porre mète, provarne desiderio, ma nessun sentiero perfetto vi conduce»<sup>25</sup>. Kafka crede dunque che l'esercizio necessario dell'interpretare nasca già disperato, fin dall'inizio perfettamente consapevole dell'inattignibilità della sua origine, dell'inconcepibilità del suo senso. In questo orizzonte, più profonda si fa la stessa interpretazione talmudica – più essa va alla ricerca della verità del Testo – e più essa si smarrisce, disperdendosi in percorsi indominabili, entro cui il senso si moltiplica e si disperde tra i molti sensi individuati. Sembra rimanere aperta solo l'eventualità di un *punto* imprevedibile, assolutamente libero di accadere, slegato da ogni logica, persino dalla necessità di realizzarsi, da cui possa sprigionarsi un po' di luce, senza che il tutto ne venga per questo illuminato. Non c'è *theoria* che metta fine alla lettura: se ogni momento può rappresentare, come in Rosenzweig, l'attimo del “Ma” vittorioso che risolve dallo smarrimento, l'esperienza inquieta della comprensione si rivela alla fine un continuo fallimento, che avvilisce ogni segnale promettente. È una ironia tragica che allora sempre accompagna la necessità di questa cura, l'insistenza nel domandare, la puntigliosa fedeltà dell'ermeneutica, l'estenuante analitica del senso.

---

<sup>25</sup> ID., *Hamletica*, Adelphi, Milano 2009, p. 60. In questo testo Cacciari attraversa il dramma di tre figure “fatali” della storia europea – Amleto, Kafka, Beckett – che trovano a suo parere nella costellazione presente il tempo della loro massima leggibilità. Il desiderio di decidersi e l'impossibilità “ontologica” di compiere ogni azione pura o di portare a termine una meta svela al soggetto un Ordine fondato sul nulla. Scena del lutto diviene il *Trauerspiel*, senza eroi capaci di decidere una qualche conciliazione. Se in Amleto c'è ancora una comunità che salva, in K. e Beckett la possibilità di legami *viene meno*, riducendosi a una linea sottile, senza spessore e senza generazione possibili.

La dialettica tragica per cui proprio la massima “attenzione” al centro del testo si trasforma necessariamente nel fuoco che lo brucia, e per cui solo in tale fuoco quel testo si “custodisce”, si configura anche come la situazione *ironica* per eccellenza. [...] Tragica è l’ironia che pervade il riconoscimento del naufragio nel luogo mai *ad-teso*; *ironica* la situazione di quella disperata esegesi mirante alla *disvelatezza* della tradizione<sup>26</sup>.

Il commento più autentico, dunque, sarà per Kafka quello che riconosce la sua inadeguatezza, che ama profondamente il Testo senza volerlo possedere: amando, anzi, proprio la distanza che lo separa dal suo significato. Il peccato d’impazienza che insegue e forza la rivelazione non fa che far emergere la *lethe*: colui che insegue ossessivamente le tracce dell’*aletheia*, non fa che ricondurla al suo nascondimento, a una dimensione impensata di oblio.

Cacciari considera in effetti velenosa questa pretesa di pienezza: la volontà di afferrare, come una preda fra i denti, il midollo della “cosa”, è mortale per il predatore. Non nutre, non guarisce, non riscalda: avvelena. Il desiderio della parola piena, della risposta certa all’*Ist-frage*, giunge sempre a incurvare la parola verso l’unica lingua, a soffocare il Senso della cosa nella decisione della sua presa, dimenticando l’ombra che protegge ogni verità: come afferma il grande esegeta André Neher, nel «mondo di Babele c’è come un’asfissia della parola»<sup>27</sup>, che irrigidisce e costringe il significato nella sua volontà di potenza, nell’illusione del superamento dell’estraneo e del suo assorbimento nel proprio. Sulla sua scia, Cacciari nota che «Babele chiede risposta. Il suo Dio è costretto alla risposta. Perciò la sua parola è idolatria. Soltanto gli idoli sono costretti a rispondere sempre»<sup>28</sup>. In questo senso occorre scomporre, mettere in discussione, sospendere il presupposto infondato dell’accessibilità diretta dell’origine: pretesa illusoria della tradizione filosofica occidentale, che culmina nella superiorità assegnata alla dimensione teoretico-speculativa. Cacciari riconosce il carattere rischioso e problematico di una simile intenzionalità appropriante, mettendo soprattutto in discussione l’“archeologia” che la fonda: non si tratta infatti di contrapporre al punto di vista ermeneutico classico

---

<sup>26</sup> M. CACCIARI, *Icone della Legge*, cit., pp. 67-68.

<sup>27</sup> Cfr. A. NEHER, *L’exil de la parole: du silence biblique au silence d’Auschwitz*, Seuil, Paris 1970, p. 116.

<sup>28</sup> M. CACCIARI, *Icone della Legge*, cit., p. 104.

una forma ingenua di esaltazione dell'estraneità, ma di riconoscere l'origine da cui ogni atto interpretativo si accende. Come vedremo, sarà proprio lo sfondo da cui ogni parola si staglia a non permettere alcun ritorno decisivo a sé, anche attraverso l'altro. È infatti una Presenza-assente originaria a imporre l'eterna peregrinazione, a spossassarci dalla radice *nel tentativo stesso* di appartenervi. Il destino del migrante, in qualunque geografia – psichica, fisica o spirituale – egli si muova, è quello dell'impossibilità del riappropriamento.

#### 4. *Tra assoluta fedeltà e rassegnazione alla perdita*

«Non semplicemente “non c'è origine”, ma “l'origine è l'Altro”; non semplicemente “non c'è proprietà o identità”, ma il migrante stesso è in sé diviso, ripete in sé la tradizione come dislocazione perenne, e l'origine come alterità»<sup>29</sup>. Seguendo il filo dei pensieri di Hofmannstahl, Cacciari considera indecente l'ambizione della conquista dell'ultima parola, capace di spianare le differenze, di pacificare le tradizioni e fondere gli orizzonti. Il poeta per Hofmannstahl è infatti colui che ascolta il linguaggio ereditato, che abita lo spazio dei problemi e delle contraddizioni, che riconosce l'insuperabilità dei giochi linguistici e l'intransitabilità dell'utopia<sup>30</sup>. Nonostante infatti il poeta continui a scrivere, resta profondamente consapevole del fatto che la lingua ha perso il suo potere di nominazione, residuo di una terra in cui il vecchio ordine si è spento, e la Romània – terra che si stende da Venezia, città della maschera e dell'io viaggiante, alla Spagna, spazio della fedeltà e della durata, della parola salda, che tutto conserva *sub specie aeternitatis* – è ormai estinta.

In questo orizzonte non dichiarativo, il silenzio non è dunque semplicemente opposto alla parola: così come il testo rimane sensato, e profondamente amato, anche laddove

---

<sup>29</sup> *Ivi*, p. 151.

<sup>30</sup> Questa drammatica della lingua si ritrova nei toni disincantati della *Lettera a Lord Chandos*: «Infatti la lingua in cui forse mi potrebbe essere concesso non solo di scrivere, ma anche di pensare, mi sembra essere non la latina, non l'inglese, non l'italiana e neppure la spagnola, quanto piuttosto una lingua delle cui parole neanche una mi è ancora nota, una lingua in cui le cose mi si manifestano, e nella quale forse un giorno mi troverò a rispondere nella tomba dinanzi ad un giudice sconosciuto» (H. VON HOFMANNSTAHL, *Lettera di Lord Chandos*, Mimesis, Milano 2007, p. 27). Solo *post mortem* è per Lord Chandos in qualche modo immaginabile una Lingua capace di riflettere il pensiero e non, come sempre accade, del tutto tesa a dislocarlo e contrastarlo. Cfr. M. CACCIARI, *Intransitabili utopie*, in H. VON HOFMANNSTAHL, *La Torre*, Adelphi, Milano 1993.

non si concede alla completa chiarificazione, quando cioè si fa ibrido, disseminato, tradito dalla sua stessa storia interpretativa – senza la quale, in ogni caso, perderebbe ogni traccia di sé, ogni possibilità di sopravvivenza. La tradizione giunge dunque ad assumere i tratti debordanti e paradossali di un flusso che finisce per disperdere ogni appropriazione ermeneutica, fino a sommergere, con gli strati ulteriori di sempre nuove comprensioni, il fondo della sua verità.

Riprendendo l'interpretazione freudiana della storia di Mosè, Cacciari fa notare il tratto ambiguo e dislocante che caratterizza, in una tragica ironia, ogni impresa di ricostruzione della propria origine e del senso autentico della propria storia. Mosè, secondo Freud, ha dato inizio a quel movimento di continui spostamenti, a quell'esodo senza fine, che è la tradizione: dove si raccolgono nella scrittura i frammenti della sua stessa dispersione, in un continuo e spiazzante gioco di rimandi<sup>31</sup>.

Sia Freud sia Rosenzweig, osservati come due poli opposti, mostrano come la condizione ultima dell'appartenenza sia l'esodo da ogni *Muttererde*: perdita della Lingua, dimora nel deserto. Se per Rosenzweig, tuttavia, la tradizione mosaica costituisce contemporaneamente l'origine inalienabile della propria migrazione e la radice di un legame che impedisce ogni dispersione assoluta, per Freud Mosè è il padre di figli erranti “espropriato da ogni diritto”: è l'Altro diviso e scisso, eliminato nel rituale fondatore di un'uccisione la cui ombra accompagna il popolo stesso verso una condizione mai conciliata di contraddizione. Lo stesso Mosè appare a Freud scisso, senza patria, separato: è precisamente dalla sua scissione che si alimenta l'esperienza dell'erramento e della disgregazione della sua intera tradizione. Questa è la conclusione di Cacciari: «La figura che “fonda” l'ebraismo appartiene allo spazio da cui esso si separa per manifestarsi; la figura “fondatrice” è la separazione stessa.

---

<sup>31</sup> S. FREUD, *L'uomo Mosè e la religione monoteistica*, Bollati Boringhieri, Torino 1977. È impossibile per Freud raggiungere il “vero” Mosè, afferrare la sua intenzione e la sua autenticità. Nature diverse si confondono, rielaborate e interrogate da una tradizione che, giunta a mettere per iscritto la sua esperienza troppo tardi, è destinata a deformare la sua figura, rendendo disperato ogni tentativo di recuperarla. La scrittura, aggirandosi fra materiali per lo più inaffidabili, tenterà di colmare le lacune, di cercare dei punti di riferimento, rassegnandosi alla fine alla dimensione del verosimile, a “una sorta di romanzo storico”, il cui valore di realtà rimane assolutamente indeterminabile. La rinuncia al pieno possesso della propria origine costituisce la condizione dell'appartenenza: «Si appartiene alla scrittura della tradizione soltanto iscrivendosi nella *perdita* che essa testimonia; l'esodo è perenne ricrearsi della perdita, presenza che perennemente svanisce» (M. CACCIARI, *Icone della Legge*, cit., p. 149).

“Fondante”, per questo popolo è la scissione della sua identità»<sup>32</sup>. In questo processo *hoffnunglos*, che finisce per dissolvere il senso stesso della Legge, si delinea una direzione che attraverserà in modo costante il percorso della filosofia tragica di Cacciari: si può appartenere soltanto alla traccia di un’assenza, a ciò che viene meno, a un Altro con il quale mai potremmo identificarci, privato di ogni suggestione e di ogni potenza incantatoria.

Le conclusioni freudiane risultano in ogni caso estreme: l’origine si perde, ovvero ci si decide per la sua stessa rimozione e si appartiene alla sua dislocazione senza possibilità di ritrovarsi. Sempre di nuovo per Freud si vive allora la sconfitta, perché nessuna redenzione infine si può attendere: l’identità è ormai scissa e la Lingua non può che diventare figura del silenzio.

In Rosenzweig lo sfondo è differente: il Presupposto segna il ritmo della migrazione e il drammatico dissidio del popolo che può dunque vivere nella consapevolezza di una distanza incolmabile e, insieme, nel segno di un “sempre-sarà”. La speranza messianica può conservarsi, custodendo la sua autenticità, soltanto in un “allora” assolutamente imprevedibile, gratuito e ineducabile. Soltanto nella dimensione di una forza sradicante si dà possibilità di salvezza: la vita si fa sacra, proprio nella pura libertà dell’attesa.

La prospettiva di Cacciari sembra porsi *fra le due*: non si tratta di credere nella fedeltà del Presupposto (Rosenzweig), né di insediarsi nella certezza della sua inevitabile perdita (Freud). Liberato da ogni pretesa di afferramento, da ogni bisogno di rassicurazione, l’Altro diviene puro, incamminato su una via nella quale è soltanto *possibile* smarrirlo. Sarà proprio in tale possibilità aperta, senza garanzie, che troverà (s)radicamento l’ontologia cacciariana, come un arco senza sostegni sospeso fra i due estremi: *Dell’Inizio e Della Cosa ultima*.

In questa condizione di dissidio, fra la lucida disperazione dell’origine e la sradicata speranza di un “Ma” vittorioso, Cacciari invoca l’innocenza della mente libera, che sa abitare la preghiera come esercizio puro, senza intenzioni e sa stare nella domanda anche nella mancanza di risposta. Sulle tracce di Cusano, il filosofo invoca il Dio nascosto, che è proprio

---

<sup>32</sup> *Ivi*, p. 151.

il Dio non condannato alla parola, a dover rispondere. Se l'idolo non disvela-risponde è la sua fine, poiché esso è nulla fuori della parola piena. Il Dio nascosto è quello che custodisce *puro* il possibile, la *lethe* da cui proviene ogni memoria, il silenzio che è fonte di ogni parola (e di ogni possibile dialogo, come in Rosenzweig), che si affida ad un'attesa che nulla attende, nulla richiede<sup>33</sup>.

Quello di Cacciari vuol essere un dire che si raccoglie nel Logos, che fa segno a quell'Inesprimibile nel quale si “fonda”<sup>34</sup>. Ogni significare è infatti *dal* silenzio, come *Ab-grund* da cui ogni parola volta a volta si ritaglia. Seguendo Wittgenstein, per Cacciari il Mistico può essere inteso anche come ascolto: «L'Inesprimibile non è dicibile, ma è forse ascoltabile [...]. Il silenzio è l'“organo” con cui è possibile ascoltare la pura presenza, il proprio di essa, opposto al niente e irriducibile al fatto»<sup>35</sup>. Nel cuore della parola abita il silenzio, tanto che al culmine dell'espressione si diviene ascoltanti; il logos dell'ascolto chiama la parola, laddove essa tocca l'enigma della sua provenienza.

La nostra lingua è sempre segnata dall'impronta della sua infanzia, cioè del tempo dell'uomo non ancora parlante, e dunque dall'esperienza originaria del limite: il linguaggio stesso, tuttavia, tenta fin dall'inizio e continuamente di rimuovere i propri varchi e le propri aporie, di illuminare i punti ciechi che impediscono le giuste corrispondenze fra discorso e realtà, nella sua mai spenta pretesa di chiarezza. Il filosofo Giorgio Agamben nota, in proposito, come l'in-fanzia rimanga il fondo trascendentale della parola, che mai può essere portato a piena trasparenza: così che l'uomo stesso non può essere chiuso nella “catena di vetro” domanda-risposta. Tale dimensione mistica, non articolabile nello spazio linguistico del domandare, accompagna trascendentalmente – come fa l'infanzia con la storia – la possibilità della parola, svelandone il fondo ineffabile, che eternamente permane<sup>36</sup>. Oltre Agamben, Cacciari rileva come l'ineffabile non assuma però i caratteri negativi del semplicemente indicibile. Il silenzio fa segno all'inesprimibile, che è tale non a

---

<sup>33</sup> *Ivi*, p. 104.

<sup>34</sup> «Infatti, l'ascolto dell'Inesprimibile non fa svanire la potenza dell'espressione, ma, anzi, la definisce. E, analogamente, l'ascolto del Logos, l'esser-raccolti nel Logos, fa-segno alla provenienza del nostro dire da “ciò” che in nessun modo è in suo potere: noi non possiamo non ascoltare per dire; su ‘ciò’ che rende possibile il nostro dire, nulla possiamo» (ID., *Della cosa ultima*, cit., p. 406).

<sup>35</sup> *Ivi*, pp. 404-405.

<sup>36</sup> Cfr. G. AGAMBEN, *Infanzia e storia. Distruzione dell'esperienza e origine della storia*, Einaudi, Torino 2001.

motivo della sua profondità eccessiva, del carattere misterioso della sua essenza. Al contrario, «è “troppo” chiaro per il discorso! Vi è una *Klarheit* di cui il linguaggio è impotente»<sup>37</sup>.

Cacciari fa dunque notare come il Mistico non possa ricavarsi né sulla misura del dicibile, come suo simmetrico necessario, né può corrispondere a quel silenzio radicale che accompagna necessariamente ogni nominazione (Agamben).

Wittgenstein non nega affatto che ad alcuni, dopo lungo dubitare, “il problema della vita” sia divenuto chiaro – egli non decreta affatto l’impossibilità del miracolo [...] – ma si limita ad affermare che *non seppero dirlo*. Così anche per Agostino l’ineffabile è ciò che non puoi esprimere-dire, ma che non devi neppure tacere in ogni senso<sup>38</sup>.

Il Mistico si offre: si mostra come indicibile in una dimensione autonoma, non semplicemente al di là del dicibile, come metodo sublime di oltrepassamento dell’esperienza. Se è vero che esso si dà come l’ombra onnipresente del linguaggio, tuttavia da esso non dipende, come fosse un derivato, un prodotto del dire: ne è se mai suo presupposto. Noi esistiamo sempre di fronte al “che è” del mondo, al mostrarsi di un luogo aperto, di una presenza che precede il nostro stesso dire, che non può essere colta dal linguaggio dell’equivalenza e della rappresentazione: «Il dicibile non può raggiungere nessun Presupposto e nessuna disvelatezza – poiché esso è pro-duttivo soltanto. Ma neppure può negare il Presupposto e la sua disvelatezza, poiché, se lo potesse, essi sarebbero anche pienamente dicibili, essendo la negazione null’altro che una forma del dicibile»<sup>39</sup>.

La filosofia è chiamata a essere arte dell’indugio e dell’indagine ininterrotta, che procede secondo un “movimento frenante”: uno schellinghiano *esprit de souplesse*<sup>40</sup> che rende il cammino attento e poco spedito, s’inoltra in passaggi difficili, sceglie vie poco battute, indugiando a ogni svolta. «Come un fantasma (vengono in mente le creature spettrali di Füssli) la filosofia rende visita nelle stanze del castello del sapere

---

<sup>37</sup> M. CACCIARI, *Della cosa ultima*, cit., p. 401.

<sup>38</sup> ID., *Dallo Steinhof. Prospettive viennesi del primo Novecento*, Adelphi, Milano 2005, p. 136.

<sup>39</sup> *Ivi*, p. 138.

<sup>40</sup> ID., *Dell’Inizio*, cit., p. 153.

– quasi a ricordare alle diverse scienze, che vi hanno trovato dimora, l’antica nobiltà della loro origine, le tragedie degli antenati, le avventure passate»<sup>41</sup>.

Il pensare ha per Cacciari una postura eretta, tipica dell’uomo che si trova immobile sulla soglia: incapace di attraversarla, impotente di fronte all’infinità degli eventi che essa aprirebbe, angosciato per la vertigine delle molte possibilità rispetto a cui si dovrebbe decidere. Con le parole di Andrej Tarkovskij si potrebbe descrivere anche così la peripezia del pensare: «Quest’ansia senza fine di conoscere [...] è accompagnata da un’eterna inquietudine, da privazioni, da dolore e da delusioni: la verità ultima infatti è irraggiungibile»<sup>42</sup>. Anche quello tarkovskijano è un cammino aporetico, che si avvicina con cautela alla vita: nelle vicende dell’esistenza soffre e resiste cercando sempre innocenza, anche là dove nessuno immagina di poterla trovare<sup>43</sup>.

## 5. Eros dell’inattingibile: figure della presenza-assente

La filosofia sembra avere attualmente dimenticato, a parere di Cacciari, le antiche avventure passate, le “tragedie degli antenati”, la fatica di orientarsi nell’ombra: è diventata per lo più come un compagno di strada terapeutico, che incita a sgomberare con sicurezza la via, discutendo fini, speranze, logiche e sintassi, «con la stessa voyeuristica passione con cui certuni analizzano le gesta dei campioni prediletti»<sup>44</sup>. Anche in reazione a questa immagine della modernità filosofica occidentale e alla

---

<sup>41</sup> *Ibidem*.

<sup>42</sup> A. TARKOVSKIJ, *Scolpire il tempo (1970-1986)*, Ubulibri, Milano 1988, p. 177.

<sup>43</sup> Andrej Tarkovskij lo ha rappresentato molto efficacemente in una delle ultime scene di *Stalker*, film mistico e visionario del 1979, che racconta il cammino iniziatico di uno scienziato razionalista e di uno scrittore scettico, guidati nel loro viaggio verso un luogo proibito, la “Zona” da uno *stalker*, il cui nome deriva dall’inglese *to stalk*, che significa “avvicinarsi con cautela”. Attraverso labirinti melmosi di gallerie inondate di acqua e architetture diroccate e desolanti, questi uomini si dirigono verso la Zona, presidiata e inarrivabile – se non grazie alle guide che accompagnano clandestinamente chi porta con sé domande irrisolte, desideri irrealizzati, questioni di vita o di morte –, che custodisce una stanza dove ogni desiderio può essere esaudito. Dopo un percorso stremante e accidentato, in un paesaggio lunare, fantastico e insieme spietatamente realistico, i protagonisti arrivano alla meta del loro viaggio, alla scoperta del sacro e del senso dell’esistenza. Giunti di fronte alla camera dei desideri, nessuno ha tuttavia il coraggio di entrare. In questa parabola del legame fra soggetto moderno ed esperienza credente, entro la quale, secondo Tarkovskij, l’uomo deve resistere se non vuole spezzarsi, la domanda accompagna sempre il cammino, come un’interrogazione costante che distingue ciò che è fondamentale da ciò che è passeggero, la forza dei significati dalla debolezza di ciò che è semplicemente vano.

<sup>44</sup> M. CACCIARI, *Dell’Inizio*, cit., p. 153.

sua “rigida leggerezza” senza drammi, Cacciari invoca a modello il ritorno alla nobiltà intatta del “contendere il passo” e alla via solitaria e su cui procede – solidamente, come fosse il solo terreno adeguato – la filosofia critico-negativa di Schelling. Nello stesso senso, Giobbe incarna in modo emblematico questo insistente cercare e domandare *in deserto*. Giobbe si rivolge infatti a Dio nel desiderio di sapere, di avere una risposta, ma è nello stesso tempo capace di reggerne il silenzio. Per i suoi amici Dio si manifesta invece soltanto nella sua parola giudicante che, come una sentenza definitiva, non concede alcun dibattito: nelle loro «rassicuranti smancerie»<sup>45</sup>, gli amici rendono il silenzio stesso di Dio un idolo. Giobbe, al contrario, sa ascoltare la presenza assente di Dio senza l'intenzione di giustificarla, senza l'ansia di riempirla e tradirla con le sue dimostrazioni.

Sono però di nuovo i personaggi di Kafka a rappresentare in modo unico, per Cacciari, lo “stile” tragico che vive nella perenne oscillazione fra la pretesa idolatrica di inchiodare Dio alla necessità di parlare e la disperazione per la mancanza della risposta, fra l'impazienza nell'attesa di una voce e la resistenza nel *supplicium* della domanda, «fino all'estrema stanchezza». *Fra* la parola babelica e la spossatezza che giace davanti al silenzio sta la domanda che vuole aprire all'ascolto: quella domanda, cioè, che «mentre “matura”, mentre si stanca sprofondando in se stessa, sempre meno è rivolta al possibile *della risposta* e sempre più ri-vela il possibile come tale, si rivela come paradossale *epoché* del possibile, arresto-indugio del possibile presso di sé»<sup>46</sup>. Precisamente in questa soglia, in questa veglia *fra* gli spazi e i tempi della possibilità pura si snoda il cammino della filosofia diaporetica di Cacciari, che assume la forma di un rapporto e di un movimento, incapace di godere senza riserve della sua padronanza o della contemplazione delle sue proprietà.

Nella rete delle interpretazioni infinite che tesse la trama di *Icone della Legge, vom Tode* fino all'Angelo di Klee, viene progressivamente alla luce un'idea chiave del percorso teorico cacciariano, sulla quale l'autore insisterà nei saggi filosofici successivi. La Legge è il Nome che manca, è la Parola che non può dirsi se non sottraendosi. La sua via speculativa si richiama per questo anche a una “teologia dell'icona”, in quanto rinuncia alla determinazione d'essenza e insieme desidera creare lo spazio per il mostrarsi dell'Ineffabile proprio in quanto Ineffabile.

---

<sup>45</sup> A. NEHER, *L'exile de la parole*, cit., p. 116.

<sup>46</sup> M. CACCIARI, *Icone della Legge*, cit., p. 106.

Al di là di ogni intenzione mimetica, l'icona spoglia la visione di ogni contenuto sensibile, di ogni gioco prospettico, di ogni ordine semplicemente compositivo, cioè di ogni idolo e simbolo. Essa vive una profonda dialettica della misura e dell'equilibrio che, ispirata dall'assenza, sa illuminare la distanza, rispondendo, nell'immagine stessa, al divieto d'immagini sostenuto dalla tradizione veterotestamentaria<sup>47</sup>. Questa è, per Cacciari, l'essenza liturgica e sacramentale dell'icona: essa diviene la «porta regale»<sup>48</sup> che apre – non crea, non imita, non associa – il passaggio dell'Invisibile nel visibile e dà luogo alla Luce. L'icona introduce a quello che Balthasar indica come l'«inesprimibile mistero fontale»<sup>49</sup> tenendosi a giusta distanza, esponendo dunque il mistero in quanto tale: né rappresentazione, né discorso, né mimesi illusionistica, essa è invece irradiazione. «L'Inesprimibile rimane *epekeina tes ousias*, rivelandosi proprio nel suo essere inesprimibile. Nulla sapremmo dell'Inesprimibile al di fuori di questo suo fontale donarsi»<sup>50</sup>. Il gesto dell'iconografo è quello di togliere il velo, di misurare la distanza, di far comunicare questo e l'altro mondo: il suo esercizio è in grado di scatenare, come un magnete, un vortice di forze e di energie nel movimento dell'Invisibile che le raccoglie. Tale congiungimento fra visibile e invisibile, che è la misura propria dell'icona, mantiene un costante tratto antinomico, poiché antinomici sono i mondi che essa comprende. Essa raccoglie tutta la Vita, con la drammatica delle sue contraddizioni, nel suo tumultuoso gioco di caduta e decisione, di nascita e di maturazione; il vero infinito congiunge i contrasti e accetta l'inquietudine del senso, cioè l'intimo conflitto fra presenza e assenza: «mentre l'eresia vuole incatenare la Verità alla “necessità” della rappresentazione discorsiva, la *dotta ignoranza* dell'icona la libera alla possibilità della *coincidentia* di Luce e colore, di invisibile e visibile. Quale Verità sarebbe una verità della sola Luce o del solo colore? Come potrebbe la Verità non accogliere in sé le varietà e differenze, in quanto reali differenze, non fantasie, non fantasmi?»<sup>51</sup> Questo universo che manca di *Ortung*, di rappresentazioni compiute, che non poggia

---

<sup>47</sup> «Benché possa apparire strano, per la Chiesa l'immagine sacra deriva precisamente dall'assenza di immagine diretta nell'Antico Testamento; essa ne è conseguenza e compimento» (L. OUSPENSKY, *La Théologie de l'icône dans l'Eglise orthodoxe*, Cerf, Paris, 1980, p. 17).

<sup>48</sup> Cfr. P. FLORENSKIJ, *Le porte regali*, Adelphi, Milano 1977.

<sup>49</sup> H. U. VON BALTHASAR, *Gloria. Un'estetica teologica. IV. Nello spazio della metafisica. L'antichità*, Jaca Book, Milano 1977, p. 257.

<sup>50</sup> M. CACCIARI, *Icone della Legge*, cit., p. 197.

<sup>51</sup> *Ivi*, p. 204.

saldamente su alcuna terra sensibile e che sfugge a qualsiasi precisa geometria, non manca tuttavia di mostrare il suo senso proprio nel lavoro infinito della negazione, nel suo darsi in frammenti, che l'icona stessa raccoglie in un'Immagine – benché dell'assenza.

Questo tremito continuo del significato configura un regno inafferrabile e indocile, che nega le determinazioni fisse della parola, dell'intelletto, della figura. Cacciari stabilisce a questo proposito un confronto fra il Mosè psicoanalitico di Freud e quello musicale di Schönberg, quest'ultimo sicuro della sua origine, in alcun modo dubitante della presenza e del valore della meta alla quale si volge. Come in Freud, in Rosenzweig e Kafka, anche la via di Schönberg vive però nella peripezia: la sua musica non può che procedere arretrando, trafitta da una differenza inassimilabile che è nello stesso tempo condizione del suo stesso movimento. Cacciari osserva come nel *Moses und Aron* le due figure solitamente poste in opposizione, cioè Aronne l'idolatra – che si ostina a cercare il senso della Legge, che ne crea immagini come fossero l'Immagine, parole come fossero la Lingua – e Mosè l'iconoclasta – che annuncia una Legge come invito alla meditazione inesausta, alla pura potenza del suono inudibile, alla pronuncia impossibile del Nome santo – in realtà si rinviano l'una all'altra, in una reciproca necessità e dipendenza. Nella tensione drammatica della loro differenza, Mosè e Aronne rimangono uniti, sebbene nell'impossibilità sia di una loro separazione sia di una loro conciliazione: Mosè e Aronne, dove la congiunzione tiene insieme i mai-uniti, in un mutuo e radicale appartenersi/dissociarsi. Cacciari fa notare come nel “divergente accordo” delle due figure, che si scoprono intimamente vicine nel momento della loro massima separazione, l'orchestra produca un suono che è come l'abbraccio di due nostalgie, sia quella che fluisce dal canto di Aronne, sia quella che esce dal silenzio della meditazione mosaica, senza che possano in un luogo comune tornare a incontrarsi.

In un solo istante esso davvero mostra sé: quando Mosè cade a terra, disperato, “vinto” dalla parola di Aronne [...], un accordo di soli archi, risonante di addii mahleriani, si rivolge a lui, quasi a corrispondergli: sono queste poche battute la Parola, *tu*, Parola, che mi manchi? un segno di risposta? Un *segno*: esse abbracciano-comprendono la

disperazione di Mosè, e fanno-segno al Suono inudibile cui egli ha disperatamente atteso lungo tutti i percorsi del deserto<sup>52</sup>.

In questo accordo di soli archi sembra risuonare il timbro peculiare del pensiero di Cacciari: il gesto estremo di un'ombra che si stende sulle figure, che scende su di loro come un manto che, proprio mentre le ripara e custodisce, destina ciascuna alla propria nostalgia, conducendole di nuovo, inconsolatamente, nella solitudine dell'assenza. Il possibile sembra essere tale solo scontrandosi con la propria impossibilità: precisamente per questo tale accordo dissonante *può* divenire icona del Presupposto, simbolo della sua compossibilità e dell'antinomia che lo agita da dentro.

L'Angelo di Klee o la Luce che si tramuta in Nero perfetto nel *Quadrato* di Malevič, dove il ritiro dell'immagine nella propria invisibilità fa sì che non ci si possa più illudere e incantare di fronte alle forme che vorrebbero rivelarne il senso, divengono alcuni dei *topoi* impossibili del Presupposto, tentativi ulteriori del determinarsi del suo possibile, luoghi emblematici del suo eccedere antinomico. La superficie-piano del suprematismo lascia in realtà in sospeso il fondo dell'*Abgrund*, trattenendolo dal gioco delle semplici rappresentazioni.

Il Nero della Luce sprofondata nella sua fonte è sospeso sull'abisso del Bianco infinito. Equilibrio, bilancia di Nero e Bianco – cioè del *non-colore*. [...] nel perfetto Nero e nel Bianco libero dal “fondo colorato del cielo”, solo l'invisibile – a-logico, “senza senso” – può darsi. Ma proprio perché il “senza senso” si dà, “Dio non è stato detronizzato”<sup>53</sup>.

Anche se liberato dalla tragedia della parola e della sua polivalenza, incapace di comunicare il fondo dell'anima<sup>54</sup>, anche il “divino” di Mondrian – che non ama geometrizzare, che rifiuta la “diagonale” come tentativo di consolazione-conciliazione delle differenze – è dimensione del possibile che non cede mai, segno

---

<sup>52</sup> *Ivi*, p. 176.

<sup>53</sup> *Ivi*, p. 220. *Dio non è stato detronizzato* è un testo che compare in K. S. MALEVIČ, *Scritti*, Feltrinelli, Milano 1977, pp. 278 sgg. che secondo Cacciari costituisce uno dei documenti più ricchi e teoreticamente pregnanti delle avanguardie artistiche del Novecento. L'immagine del Buco nero rappresenta l'abisso che custodisce e risucchia ogni materia ed energia, è l'Originario dove il gioco dell'energia indistruttibile ricrea ogni ente e ogni presenza, in un mondo infinito di compossibilità.

<sup>54</sup> Questa tragedia dell'impotenza della parola, per Cacciari è il filo conduttore anche dell'opera teorica di Mondrian. Cfr. P. MONDRIAN, *Tutti gli scritti*, Feltrinelli, Milano 1975.

del Presupposto come intuizione originaria del ritmo dell'*a-rythmos*, quiete-in-movimento della composizione che non cessa di produrre senza mai lasciarsi fissare né determinare. «L'inafferrabilità di questo Punto – *chiarissima* inafferrabilità – ha nome Signora del Labirinto, e il silenzio la custodisce»<sup>55</sup>.

Questo silenzio, comunque, rimane: solido come una roccia. È come l'indugio-arresto che accompagna ogni passo: anzi, lo rende possibile. La ricerca di Cacciari sembra voler scaturire proprio da questo silenzio roccioso, da cui fuoriesce ogni parola, e che ogni parola sa di dover rispettare-ricordare. Se la parola proviene da un fondo, da un Inizio che conserva il mistero dell'Origine, ogni sua espressione può, per Cacciari, di nuovo ritornare all'inesplicabile. Proprio perché ogni *a-letheia* – ogni darsi della Luce – proviene dal “fondo” inatingibile del Buio e del Silenzio della *lethe*, rimuovere questo stesso fondo, dimenticarne la notte, significa costruire una Torre di Babele che vuole fissare i confini all'Inesauribile, rimuovendo di conseguenza il fondo stesso della verità. Ogni reale porta infatti in sé il proprio inesprimibile, segno di un'origine inatingibile, in cui tutti i possibili sono, senza che alcun concetto possa catturarli.

Ogni realtà singolare porta con sé le tracce di un *Indistinctum* che non si sa dire: «L'anima non può cessare d'interrogarsi, ma non avrà mai la forza di essere perfettamente *uno* con la cosa stessa, di risolvere perfettamente nell'Uno la differenza fra pensiero e pensato, tra logos e cosa»<sup>56</sup>.

## 6. Ritornare all'Inizio

La filosofia di Cacciari cerca di mantenersi in contatto – ispirazione trasparentemente schellinghiana – con le potenze e le realtà originarie, con la sorgente vivente della vita, costitutivamente inafferrabile e insieme necessaria da pensare. La sua prova consiste nell'insistere di fronte a un Inizio che custodisce ogni impazienza, ogni pretesa, ogni sofferenza: senza consolarle, senza incurvarle secondo una prevedibile conciliazione finale. La sua è un'ostinazione drammatica rivolta verso una radice che, chiamando, strappa via. È possibile infatti trovare radicamento soltanto in ciò

---

<sup>55</sup> M. CACCIARI, *Icone della Legge*, cit., p. 271.

<sup>56</sup> ID., *Della cosa ultima*, cit., p. 444.

che ha sempre la forza di esiliarci, di farci uscire, di metterci al mondo, *levandoci* dal buio dell'Origine.

Si deve tuttavia notare che l'arrischio cacciariano, pur in tale prospettiva dislocante, intende puntigliosamente ritornare alla questione del fondamento, al di là di una mera retorica dell'esilio e dello sradicamento, nella sapienza pessimistica dell'impossibilità dell'evento. Il dispositivo filosofico di Cacciari apre una costellazione teoretica originale e complessa, che esprime un atteggiamento di forte ripensamento della tradizione onto-teologica, oggettivistica e deduttivistica della metafisica occidentale. Ciò che spinge il suo percorso è un movimento di liberazione da ogni pre-supposizione, in un'esigenza di lucidità. Si decide dunque per la "disperazione" del mondo inteso naturalisticamente, secondo la logica positivista dell'equivalenza, dell'astrazione e della virtualizzazione, e insieme fa della sua ricerca inquieta verso il cominciamento un appassionato esercizio spirituale: «"Perdere il mondo" non è un dono o un destino, ma il "lavoro" che l'anima compie intorno ai contenuti che trova, e il problema dell'Inizio è ciò che sommamente la colpisce e l'afferra nel concreto svolgersi di questo "lavoro"»<sup>57</sup>.

La forza teorica della sua posizione – l'azzardo in cui decide di rimanere ben fermo – sta nella volontà di affrontare i nodi speculativi fondamentali che hanno alimentato il percorso della metafisica stessa, soprattutto nel ripensamento/approfondimento della tradizione giudaico-cristiana. Il tema dell'Inizio, appunto, che si può considerare al centro di questo suo itinerario speculativo, ne è l'esempio più chiaro. «Sento ancora questo come il compito del fare filosofia: "osare" attingere ad un Inizio, che non può tuttavia darsi nella forma di un fondamento per sempre assicurato, né di un'origine "storicamente" accertabile, né di un Revelatum. Può il pensiero farsi "libero" fino a questo punto – e positivamente indicarlo?»<sup>58</sup>.

La domanda sull'Inizio non rappresenta una questione remota dell'esistere. Essa vive al contrario in una dimensione di "assoluta attualità"<sup>59</sup>: dice del senso-non-senso del finito e dell'infinito. La cogenza di questa interrogazione originaria si stende sul passato e sul presente degli esseri, sul senso e sul destino di ogni cosa. Si può anzi affermare che proprio dall'Inizio sorge l'esperienza occidentale della filosofia, che è

---

<sup>57</sup> M. CACCIARI, *Della cosa ultima*, cit., p. 25.

<sup>58</sup> *Ivi*, p. 13.

<sup>59</sup> A. EMO, *Il Dio negativo*, Marsilio, Venezia 1989, p. 206.

la questione *kath'exochen* del pensiero presocratico: il problema dell'*ápeiron*. Si domanda Cacciari: «È possibile, senza negare il “compito della filosofia”, senza portarsi fuori dalla filosofia, preservare e custodire il carattere “misterioso” dell’inizio della storia? il *thâuma* dell’inizio? E se non è possibile che senso ha, che senso può ancora avere, parlare della “finitezza” della storia?»<sup>60</sup>.

È soprattutto nella meditazione *Dell’Inizio* – e nel suo ideale proseguimento *Della cosa ultima* – che Cacciari consegna il suo complesso e denso *itinerarium mentis* nell’Originario. In questi testi ci troviamo alla soglia-limite del pensiero, che è il pensiero dell’Incondizionato. Cacciari dichiara la volontà di volgere lo sguardo a quel “cominciamento” che rappresenta il problema dell’ontologia, presupposto a ogni altra questione che il pensiero possa indagare. Questa puntigliosa insistenza si mantiene fedele all’interrogazione del fondamento: fatica del pensare che nulla concede alla rassegnazione debolistica del pensiero o a una supposta *Überwindung* o *Verwindung* della metafisica che faccia valere come avanzamento della ricerca il semplice congedo della domanda. Cacciari tiene in campo il meticoloso esercizio di rammemorazione e di rivisitazione della tradizione filosofica occidentale; non per questo oltrepassa, o rimuove, il duro compito di smascheramento e di sistematico

---

<sup>60</sup> M. CACCIARI - B. FORTE - V. VITIELLO, *Filosofia e Cristianesimo. Dialogo sull’inizio e la fine della storia*, Parresia, Napoli 1997, p. 12. La stessa esposizione al tratto misterioso, traumatico dell’Inizio si può incontrare anche nella prospettiva di Vincenzo Vitiello, il cui pensiero teo-logico si pone costantemente in dialogo con la filosofia cacciariana: «La Notte è lo scrigno del possibile. Dall’ombra può emergere l’essere, come anche non emergere. Ed è questo che provoca il *thaûma*: la possibilità dell’essere e del non-essere, dell’apparire e del non-apparire. Superare il *thaûma* è togliere il possibile che, contenendo in sé essere e non essere, rende tutto incerto, insicuro. Inquieto. E la filosofia vuole certezza, sicurezza – a partire da Aristotele, almeno. Vuole togliere l’inquietudine del possibile» (V. VITIELLO, *Il Dio possibile. Esperienze di cristianesimo*, Città Nuova, Roma 2002, pp. 37-38). Il confronto con Emanuele Severino su questo punto risulta necessario. Severino infatti ritiene che la fonte del *thaûma* stia nell’errata convinzione che le cose sorgano dal nulla e finiscano nel nulla, negando il principio di non-contraddizione, per il quale l’essere è e non può non-essere. Questo errore fatale è, secondo Severino, all’origine dell’intera tradizione occidentale e dello stesso cristianesimo. L’idea di un Dio che crea dal nulla e quella della volontà come potenza di mutamento rappresentano due delle vie erronee percorse dall’intero Occidente, che concepisce gli enti nella oscillazione tra essere e non-essere, che conduce all’«isolamento della Terra dal destino di Necessità» (cfr. E. SEVERINO, *Destino della necessità*, Adelphi, Milano 1980, in particolare capp. I, XIII, XV-XVI). Secondo Vitiello Severino intende rimuovere dalla filosofia ogni impensabile e ogni contraddizione, nella assoluta delle sue conclusioni e nella verità della sua auto-riflessività. D’altro canto non è possibile, nella prospettiva di Vitiello, rendere ragione in termini assoluti, né rendere manifesto ogni contenuto nascosto. «Il compito, allora, del pensiero consapevole del suo limite non sta nel togliere le contraddizioni, e con queste l’inquietudine dell’esistere, ed il *thaûma*; ma nel sapere convivere con essi, nel penetrare sin dove è possibile nella contraddizione che lega separando, separa legando, l’ombra chiara del Tutto al finito, di là dalle semplici opposizioni e dalle ovvie conciliazioni della dialettica che supera e conserva. A questo livello l’*Aufhebung* dialettica, il superare conservando, è fuori gioco. Perché l’ombra del Tutto non è il Tutto. È l’Infinito. E un abisso separa l’Infinito dal Tutto, l’Infinito dalla Totalità» (V. VITIELLO, *Il Dio possibile*, cit., p. 43).

disincanto messo in opera dai maestri del sospetto e dalla critica dell'onto-teologia. Come vedremo, il filosofo accetta consapevolmente e con lucidità un esito nichilistico come rischio e possibilità aperta, benché nell'impossibilità sia di una sua anticipazione sia di una sua esclusione.

Domanda sull'Inizio, dunque, *dopo* il nichilismo: assimilando anzi l'*esperienza* del nichilismo come possibilità reale e sottoposta al giudizio. È questo l'esito dell'*antitetica* di Cacciari, che pone a buon diritto la questione della sua attualità.

La critica heideggeriana alla metafisica in quanto *Re-Präsentation* (entificazione del mondo), coglie il carattere di non-originarietà della rappresentazione stessa e la sua costitutiva tendenza a oscurare la verità dell'essere. Cacciari prosegue su questa linea il ripensamento dell'univocità onto-teologica della *ratio* metafisica e dell'intero impianto entro il quale la sua sintesi si realizzava<sup>61</sup>. Il suo discorso filosofico intende farsi "anamnesi dell'immemorabile"<sup>62</sup>, nostalgia del suono originario<sup>63</sup> e della parola che sta oltre ogni ipotesi di rappresentazione: si tratta di stare *nel mezzo* della tragedia del pensiero e della lingua. Se è vero che l'origine non è attingibile attraverso un processo dianoetico, come la notte che resta al fondo di ogni chiarificazione, tuttavia essa si dis-vela, proprio alludendo a qualcosa di persistente, che il pensiero stesso non può assimilare. L'itinerario del pensiero, qui, è una vera e propria *disciplina arcani*: non perché *scholé* esoterica per mistici ed iniziati, ma in quanto simbolo del passaggio attraverso la crisi dell'eredità moderna.

---

<sup>61</sup> Cfr. M. CACCIARI, *Krisis. Saggio sul pensiero negativo da Nietzsche a Wittgenstein*, Feltrinelli, Milano 1976; ID., *Pensiero negativo e razionalizzazione*, Marsilio, Venezia 1977.

<sup>62</sup> Anche se, paradossalmente, sulla scia della riflessione di Nietzsche, per ritrovare l'originario è necessario l'oblio: «Ma questa è un'antinomia. E infatti la nostra epoca che vuole ricordare tutto, sta distruggendo tutto. In questo senso l'oblio è una grandissima forza creatrice, perché permette alla memoria di avere un'intenzione» (M. CACCIARI, *Conservazione e memoria*, in «Ananke», n. 1, marzo 1993).

<sup>63</sup> Si può percepire questa nostalgia tragica – e l'idea di Unità sempre sospesa che è come un filo che regge e insieme scioglie la diaporetica cacciariana – nell'ascolto del *Prometeo*, musica di Luigi Nono e testi di Cacciari, eseguito per la prima volta a Venezia il 25 settembre 1984. L'opera vuole andare oltre ogni forma di spettacolarizzazione, di messa in scena o di rappresentazione musicale. Durante l'esecuzione non accade nulla: essa vuole infatti essere una meditazione sulla composizione di ciò che resta frammento, sulla raccolta di ciò che rimane diviso, come il darsi di molti istanti simultanei che la musica richiama insieme o come un arcipelago con le sue isole. I singoli suoni e silenzi stanno in una separazione che tuttavia unisce; infinite connessioni raccolgono-dividono gli elementi musicali, senza che la composizione possa mai offrire una sintesi finale. Questo stile compositivo, come osserva Givone commentando l'opera, produce «l'unione sdoppiante, tale cioè da implicare la propria contraddizione. Essa implica che simultaneamente il soggetto si perda nell'oggetto e l'oggetto si faccia soggetto. È la scissione, la scissione nella sua originarietà che lascia intravedere l'uno, il vincolo sacro, il "sentimento totale della vita"» (S. GIVONE, *Disincanto del mondo e pensiero tragico*, cit., p. 135).

La scrittura del problema eterno della filosofia, nel testo *Dell'Inizio*, compone tre stili differenti. L'architettura formale del testo si struttura "arcaicamente" in tre libri, ognuno dei quali si articola in tre parti distinte, ciascuna caratterizzata da una sua propria forma: il *dialogo* ("discipuli ad discipulum") fra antagonisti (l'autore, il teologo cristiano, il pensatore scettico) che mettono in scena la ricerca del pensiero nel suo dispiegarsi fra domande e interrogazioni, ironici ripiegamenti e piegature autocritiche; il *trattato*, dove il pensiero trova un linguaggio sistematico e ordinato, che si snoda in passaggi più lineari e in ulteriori interrogazioni. Infine, i *parerga et paralipomeni*, in stile aforistico e maggiormente frammentario, che arricchiscono di dettagli, approfondimenti e riferimenti ciò che è già stato oggetto del discorso nelle precedenti sezioni. Lo sfondo unitario e teo-logico di *Dell'Inizio* potrebbe indurre, come del resto ha fatto notare Bruno Forte<sup>64</sup>, a rinominare provocatoriamente le tre parti dell'indagine cacciariana intorno al *Prius* secondo il linguaggio proprio degli antichi trattati: *De Deo Uno et Trino; De anima; De praedestinatione*.

Non è qui possibile ripercorrere *Dell'Inizio* in modo analitico, riportandone i passaggi di stile, di tono, di metodo, di linguaggio, per l'ampiezza densa dei contenuti e la polifonia degli affondi teorici, che si fissano in modo serrato in un itinerario ondulatorio di dialettica tripartita, quasi a spirale, entro cui gli argomenti tornano numerose volte, mutando solo in minima parte. Questa scrittura filosofica desidera infatti, nel suo procedere interrotto, corrispondere a quella "più alta esigenza" per cui è stato scritto: liberarsi dalla «"triste faccenda delle semplici negazioni" (Schelling), dalla narrazione o rappresentazione del semplice procedere, che è "insieme il più sconsolato e il più vuoto pensiero" (Schelling)»<sup>65</sup>.

---

<sup>64</sup> B. FORTE, *Dell'Inizio: in dialogo con Massimo Cacciari*, in *Sui sentieri dell'Uno*, Ed. Paoline, Cinisello Balsamo 1992, pp. 274-75.

<sup>65</sup> M. CACCIARI, *Dell'Inizio*, cit., p. 12.

## CAPITOLO 2

### 7. Che cos'è inizio, dopo Kant?

Una prima chiave di accesso sarà la puntualizzazione del modo in cui l'interrogazione di Cacciari sul tema del “cominciamento” viene a ridefinirsi per rapporto alla matrice storica della sua radicalizzazione moderna, fra Kant e Heidegger.

La filosofia critica kantiana rappresenta per Cacciari un passaggio epocale nel pensiero dell'Inizio, un momento emblematico di dischiusura dell'orizzonte problematico del *logos* e delle sue possibilità conoscitive. L'ipotesi di Cacciari è che Kant, consapevole della difficoltà della questione, abbia voluto salvarci dal problema dell'Inizio, modificando l'*incipit* del 1871 della *Critica della ragion pura*<sup>66</sup>. Se, nella prima edizione, la forza produttiva dell'intelletto è sempre causa dell'*inizio logico* di ogni conoscere, e l'esperienza trova il suo inizio proprio nel soggetto, in quanto sua rappresentazione, la seconda edizione pone l'esperienza come fonte del conoscere. In questo caso non si può “dare” Inizio, in quanto il soggetto è posto sempre *via* da esso e il nostro conoscere risulta già elaborazione, risultato di altro. Cacciari ritiene che l'oscillazione kantiana fra il darsi della “materia greggia della sensazione” e l'idealità di tutte le apparenze, insieme alla natura compositiva della conoscenza che se ne produce, possa assumere il senso di uno sbarramento intorno al problema dell'Inizio, un invito a non indagarne la profondità<sup>67</sup>. Nessuna conoscenza può oltrepassare i

---

<sup>66</sup> «Prima riga dell'edizione del 1871: “L'esperienza è senza dubbio il primo prodotto (*Product*) che il nostro intelletto produce [*hervorbringt*: porta fuori, alla presenza: di cui il nostro intelletto è il *poietés*]”. Prima riga della edizione del 1787: “Che ogni nostra conoscenza inizi con l'esperienza, su ciò non sussiste alcun dubbio”» (M. CACCIARI, *Dell'Inizio*, cit., p. 17).

<sup>67</sup> Per Cacciari sia il realista che assume il darsi reale degli enti e delle forme dello spazio e del tempo, sia l'idealista per il quale senza il soggetto pensante cadrebbe l'intero mondo corporeo, condividono dogmaticamente la stessa “passione per l'Origine” contro la quale combatte l'idealismo trascendentale kantiano. Dato d'esperienza e autocoscienza non sono in alcun modo sostanzializzabili, e dunque in alcun modo separabili: essi formano in realtà per Kant una dualità originaria che rende impossibile la “via all'Inizio” e incomprendibile un sapere riguardo a “ciò” che sta a loro fondamento. In questo senso, continua Cacciari, siamo spinti a presupporre che vi sia un accordo originario fra natura e spirito, «per cui ciò che ora appare come materia, ciò che ora ha l'apparenza della materia, e ciò che appare come percezione e pensiero siano *risultati* – non, cioè, originarie sostanze, bensì *prodotti*,

confini che gli oggetti, cioè l'esperienza, definiscono. Da questo circolo, da questa composizione di elementi, dove la percezione è già immaginativa, e l'intellezione costitutivamente progetta la messa-in-immagine dei concetti, mai al soggetto conoscente è permesso uscire. Non possiamo intuire se non sensibilmente: dunque nulla di incondizionato può infine essere oggetto d'intuizione.

La via del puro *denken*, infine, che attinge il cominciamento nell'atto originario del pensare medesimo, non consente in realtà alcun accesso al pensiero dell'Incondizionato. La sua indeducibile disvelatezza – propria di ciò che è conoscibile in modo puro, senza riferimento ad altro – rimane alla fine inafferrabile dal nostro metodo d'indagine – il faticoso *operari* che associa, compone, confronta, sussume.

E nondimeno, si chiede Cacciari, con questo divieto metafisico, ossia con il gesto di autolimitazione che rimuove dall'originario del pensiero ogni pensiero dell'Inizio, Kant sa davvero spegnere lo “stupore della ragione” di fronte all'*alethôs* – ciò che sta secondo la sua misura propria, all'esistenza delle cose in verità, fuori di noi? In verità, Kant non appare al filosofo del tutto immune da questo attonimento, tanto che lascia aperta questa possibilità già nell'analitica trascendentale, là dove le categorie risultano animate da una indicibile “nostalgia dell'ignoto”, che le sospinge verso il loro stesso principio: quasi animando la tensione di un azzardo irresistibile, se non addirittura necessario. L'intelletto non sembra poter resistere a pro-tendersi nello spazio vuoto oltre la sfera della sensibilità, spinto dall'intuizione<sup>68</sup> che non si possa risolvere nel “mondo terrestre” l'enigma della propria origine.

Questo slanciarsi problematicamente nel vuoto è per Cacciari il problema stesso dell'Inizio, che inevitabilmente si apre proprio nei limiti posti dalla *Critica*. Risuona infatti anche in Kant una filosofia della Natura – già nella *Critica della ragion pura*, non solo nella terza del giudizio teleologico – dove l'immaginazione sta a fondamento dello schematismo dei giudizi sintetici dell'intelletto. Fin dal criticismo kantiano, insomma, la Natura non può riduttivamente venire a coincidere con

---

anche se nulla possiamo rappresentarci e sapere di “ciò” che così li ha prodotti come suoi *segni*» (*Ivi*, p. 30).

<sup>68</sup> Sulla natura di tale “intuizione”, sempre sfuggente alla presa della sua reale determinazione, irriducibile alla sfera sensibile come a quella intellettuale, eppure sempre emergente nel pensiero moderno come un “residuo” irremovibile dell'orizzonte del pensare, cfr. X. TILLIETTE, *L'intuizione intellettuale da Kant a Hegel*, Morcelliana, Brescia 2001.

l'insieme discreto dei suoi elementi. Essa vale pur sempre come *physis* generativa: cioè come il regno dello schiudersi, del dispiegarsi e del sorgere degli enti, che sono soltanto grazie a questo germinare radicale, nel quale sono interamente avvolti.

L'idea della natura come creazione continua, che non si quieta mai in qualche data presenza – quella che Heidegger recupererà in modo radicale – non risulta mai coglibile in sé, perché corrisponde allo spazio del riposo e del nascimento degli enti, di quella custodia latente che raccoglie in sé ciò che ha generato. Non per nulla già l'idealismo – in special modo schellinghiano<sup>69</sup> – ha considerato la filosofia di Kant come un nuovo inizio: sforzandosi di pensare nell'unità di un sistema ciò che il criticismo ha voluto distinguere. In ogni caso, come vedremo, la radicalità del loro comune pensare a partire dal fondamento trova proprio in Kant il punto esatto di illuminazione, alla luce dell'analitica trascendentale e soprattutto dell'intuizione della libertà noumenica, come fulcro dell'intero criticismo (il “primato della ragion pratica”).

Cacciari riporta la sua interrogazione – inoltrandosi fra le pieghe nascoste del criticismo kantiano – alla prima ipotesi del *Parmenide* platonico, dove appunto si parla di «una *mania* immanente al *logos* che lo spinge a parlare dell'ineffabile, che lo spinge alla propria “rovina” [...]. Il nostro *logos* è come la perenne gestazione dell'ineffabile»<sup>70</sup>. Noi che abitiamo lo spazio goethiano della “ben fondata, durevole terra”, in realtà sentiamo la problematicità di questo legame, attratti da un *Land der Wahrheit* in cui la mano possa (neoplatonicamente) “toccare” il Vero. È la via della catastrofe del *logos* produttivo dell'equivalenza, della nostra natura di *Buchstabenmenschen*, che compitano e raccolgono lettere, sorvegliati dal gran tribunale della ragione. Nonostante Kant si mantenga, nei confronti di questo problema, in un atteggiamento rigorosamente apofatico, come ignorare, si chiede Cacciari, il suo tendere problematico al “vuoto” ultrasensibile? Come possiamo restare semplicemente a sillabare e a contare senza entrare nell'orizzonte dell'Uno non numerabile e del Punto senza estensione? Proprio il Ni-ente di queste singolarità

---

<sup>69</sup> Così sostiene W. Schmied-Kowarzik: «Dei tre grandi “idealisti tedeschi” Schelling è quello che si confronta nel modo più intenso con Kant e che con più forza si riallaccia a Kant» (W. SCHMIED-KOWARZIK, “*Von der wirklichen, von der seyende Natur*”. *Schellings Ringen um eine Naturphilosophie in Auseinandersetzung mit Kant, Fichte und Hegel*, Stuttgart-Bad Cannstatt 1996, p. 23).

<sup>70</sup> M. CACCIARI, *Dell'Inizio*, cit., p. 79.

calcolabili e intuibili rappresenta il problema di fondo. La Ni-entità della cosa è proprio ciò che Cacciari intende indagare. *Chasma* è il nome della “voragine”, dell’abisso che attrae la mente nel suo vortice inconsumabile e che rimane, nella sua impensabilità, “ciò” che è massimamente da pensare.

La speculazione di Cacciari incrocia inevitabilmente, proprio in questo punto, il percorso della tradizione filosofico-teologica occidentale, che da questo sguardo temerario sull’Originario è stata nel tempo, in modalità differenti, continuamente rimessa in movimento e resa inquieta. In *Dell’Inizio* la ripresa di tale parabola non è semplicemente dialettica, né insiste sul topos – ormai convenzionale – del superamento. La sua “filosofia negativa” sceglie di percorrere una via alternativa, guidata da una linea prevalentemente platonica<sup>71</sup>: Proclo, Damascio, Scoto Eriugena, Eckhart, Cusano, Schelling. È proprio a partire dal *Parmenide* di Platone, riferimento fondamentale della tradizione filosofica dell’Occidente, che il pensiero si percepisce infatti “superato” verso un orizzonte ulteriore: è quello della ricerca dell’Uno assolutamente libero e attuantesi in se stesso, plotinianamente inteso come l’*Unum* superessenziale, che sta al di là del logos medesimo. Qui l’*hyperousios eterotes* (Proclo) e la singolarità perfetta coincidono nell’Uno: che è tuttavia, in se stesso, intimamente dialettico, abitato originariamente, nella sua perfetta unità e identità, dalla molteplicità e dalla differenza. Il rapporto di Cacciari con il neoplatonismo assume dunque da subito caratteri critici, dal momento che la sua continuità con tale tradizione si definisce soprattutto in rapporto alla continuità del problema che essa pone in modo radicale. Infatti, l’abissale assolutezza dell’Uno, insieme all’abissale assolutezza della singolarità, al di là di ogni astrazione e fissazione nel pensiero, al di là di ogni creazione o assorbimento nella storia, rappresentano la questione fondamentale che Cacciari intende assumersi – con Kant e oltre Kant – sulla scia della grande tradizione platonica.

---

<sup>71</sup> «Questa linea platonica che attraverso il geniale e possente ripensamento di Plotino e poi di Proclo, di Damascio, di Scoto Eriugena, di Eckhart e di Cusano giunge fino a Schelling rappresenta, per Cacciari, la grande alternativa alla decisione kantiana e la corrente più autentica e più profonda del pensiero occidentale nella sua capacità di rinvenire e salvaguardare la assolutezza dell’Inizio dell’Uno al di là della sua manifestazione nella creazione e nella storia. In questa luce, la tesi fondamentale avanzata da Cacciari è che il pensare l’Inizio come Inizio significa pensarlo come radicalmente altro (che è poi il Non-Altro del Cusano!) rispetto alla manifestazione di sé nella creazione e nella storia» (P. CODA, *Intorno all’“Inizio” di Massimo Cacciari*, in «Nuova Umanità», 72, 1990, p. 53).

In questa elaborazione, in cui lo sfondo neoplatonico sembra radicalizzarsi proprio nel passaggio attraverso l'ultima filosofia di Schelling, la prospettiva heideggeriana continua a giocare un ruolo eminentemente strategico. Realmente, con Badiou<sup>72</sup>, si può dire che la filosofia di Heidegger rappresenta la chiusura di un'epoca intera di pensiero, proprio sul fronte della questione ontologica, nel senso di una decisiva riquilibratura del problema dell'Essere.

### **8. Cosa significa pensare, dopo Heidegger?**

La filosofia di Heidegger, nella fatica della comprensione dell'essere, radicalizza la questione del pensare stesso: la crisi della metafisica con la sua deriva onto-teologica ha condotto la meditazione filosofica alle radici del suo senso: *Was heisst denken?* Cosa ci chiama oggi al pensiero, cosa muove la domanda sul reale?

La tradizione metafisica si sarebbe attestata sul senso dell'Essere come giustificazione e fondamento di ogni realtà, cadendo nell'unilateralità che nomina il Fondamento a partire dall'ente e in funzione dell'ente, come la Causa o l'Ente per eccellenza. In tal modo, però l'Essere viene cercato nell'ordine delle differenze: e lo stesso pensiero di Dio, tolto alla radicalità abissale (*Abgrund*) dell'originario, resta al di fuori proprio da quello che si voleva pensare. «L'interpretazione della verità come *aletheia*, nel senso dell'apparire perfettamente evidente, dell'eliminazione di ogni nascondimento, e dunque nella prospettiva dell'uomo che vede e vedendo sa – l'interpretazione, insomma, della verità nel senso dell'idea, che per Heidegger domina il destino della metafisica occidentale, sarebbe condivisa dalla teologia della stessa cristianità»<sup>73</sup>. L'enigma che è l'Essere viene sistematicamente rimosso e obliato dunque dallo stesso pensiero teologico, che opera secondo la via rappresentativa della determinazione e della definizione, «da cui poi è sempre catturato; egli si aliena negli idoli che produce»<sup>74</sup>.

Imposta da una lettura del secondo Heidegger che ritratta la questione a partire dall'interrogativo sulla salvezza, l'idea del sacro che da essa emerge è tornata di

---

<sup>72</sup> A. BADIOU, *L'essere e l'evento*, Il melangolo, Genova 1995.

<sup>73</sup> M. CACCIARI, *Filosofia e teologia*, cit., p. 368.

<sup>74</sup> *Ibidem*.

nuovo interessante nel dibattito teorico recente, tanto che il filosofo tedesco sembra presentarsi come un vero e proprio *maître à penser* dell'attuale rinascita d'interesse per la mistica<sup>75</sup>. Nonostante il carattere allusivo ed elusivo del suo pensare, specialmente quando esso incontra la domanda sul sacro, sul divino e su Dio, la sua via speculativa impone di riprendere e ritessere il filo che ricollega le differenti esperienze di pensiero della contemporaneità al logos delle sue origini, richiamando in vita le parole classiche della tradizione con un'inedita forza di interrogazione, al fine di "sperare l'insperato", nell'epoca delle immagini del mondo.

Heidegger è stato senz'altro uno dei filosofi dell'età contemporanea che ha inteso con più vigore recuperare il senso della realtà-natura come risuona nel termine greco *phýsis*, cioè come apparire dell'essere, nella sua vocazione alla presenza, alla sua "non-latenza"<sup>76</sup>. La natura non rappresenta originariamente un'oggettività data, una regione dell'essere o la totalità degli enti, ma lo schiudersi di una presenza: è come l'avvenire aurorale dell'Aperto che si desta, che si offre senza forzare il suo apparire. La natura è dunque dono, irraggiarsi di ciò che era nascosto: è l'*ápeiron* che lascia essere innumerevoli mondi, nella sua immediata potenza sorgiva. La "sovversione

---

<sup>75</sup> Cfr. P. DE VITIIS, *Prospettive heideggeriane*, Morcelliana, Brescia 2006; A. CAPUTO, *La filosofia e il sacro. Martin Heidegger lettore di Rudolf Otto*, Stilo, Bari 2002; P. CODA, *Il Logos e il nulla*, Città Nuova, Roma 2003, pp. 392-397; ID., *Dono, abbandono: con Heidegger sulle tracce dell'Essere*, in *La Trinità e il pensare*, Città Nuova, Roma 1997, pp. 123-159; G. LAFONT, *Écouter Heidegger en théologien*, in «Revue des sciences philosophiques et théologiques», 67 (1983), pp. 371-398; E. BRITO, *La réception de la pensée de Heidegger dans la théologie catholique*, in «Nouvelle Revue Théologique», 119 (1997), pp. 352-374; P. SEQUERI, *Retractatio mystica della filosofia? Coscienza critica, pensiero della differenza, ordine degli affetti: congiunture e divagazioni*, in A. MOLINARO - E. SALMANN (a cura di), *Filosofia e mistica. Itinerari di un progetto di ricerca*, Pontificio Ateneo Sant'Anselmo, Roma 1997, pp. 130-142; P. SEQUERI, *Estetica e teologia. L'indicibile emozione del sacro: R. Otto, A. Schönberg, M. Heidegger*, Glossa, Milano 1993.

<sup>76</sup> Cfr. a questo proposito lo studio di M. ZARADER, *Heidegger e le parole dell'origine*, Vita e pensiero, Milano 1997. «Φύσις nomina il cogliere, da parte dei Greci, il dispiegamento iniziale attraverso cui ogni ente viene ad apparire. Ed è quest'esperienza dell'ente come tale e nel suo insieme – esperienza che non è né scientifica né prescientifica, ma fondamentalmente "poetica e pensante" – ad orientare il loro sguardo su ciò che li circonda, e a permettere loro di cogliere e di pensare la "natura" in senso stretto: di avvertirla come obbediente – allo steso titolo degli uomini, degli dei, del tempio o del poema – alla legge di tutto ciò che è. In questo modo, lungi dall'essere la φύσις concepita sul modello della natura, è invece la natura in senso stretto a venir compresa alla luce di quella esperienza fondamentale oggi perduta» (*Ivi*, p. 44). Anche Cacciari insiste sul recupero del significato originario di *physis*, che pur conserva, nella sua traduzione latina di *natura*, il participio futuro di *nascor*, che va appunto nel senso di ciò che dà nascita, che fa crescere, che presagisce il dinamismo vitale delle cose. Cfr. a questo proposito M. CACCIARI, *Il problema del sacro in Heidegger*, in *La recezione italiana di Heidegger*, in «Archivio di Filosofia», n. 1-3, 1989, pp. 203- 217. Cacciari in questo articolo prende in considerazione il commento heideggeriano all'inno di Hölderlin *Wie wenn am Feiertage* (*Come quando al giorno di festa...*) che offre a suo parere l'accesso più diretto alla riflessione di Heidegger sul sacro. Cfr. M. HEIDEGGER, *La poesia di Hölderlin*, Adelphi, Milano 1988.

metafisica”<sup>77</sup> del risuonare di questa presenza, che da Platone in poi ha privilegiato l’oggettività naturale dell’essere e ha virato la sua purezza nella direzione dell’evidenza sovrasensibile dell’Idea, ha condotto all’oblio del senso dello schiudersi, perdendo la verità dell’inizio autentico. Il *mathema* platonico si è sciolto dal *poema* presocratico, intraprendendo la via della chiusura, della definizione, dell’idea che ritaglia l’essere nelle sue determinazioni.

Ma è proprio nel momento in cui “la notte del mondo distende le sue tenebre” – ed è questa l’epoca in cui la mancanza di Dio non viene percepita in quanto tale – che può risuonare nuovamente la domanda sul sacro. Così Heidegger legge la possibilità di questo passaggio:

Il tempo della notte del mondo è il tempo della povertà perché diviene sempre più povero. È già diventato tanto povero da non poter riconoscere la mancanza di Dio come mancanza [...]. L’epoca a cui manca il fondamento pende nell’abisso (*Abgrund*). Posto che, in genere, a quest’epoca sia ancora riservata una svolta, questa potrà aver luogo solo se il mondo si capovolge da capo a fondo, cioè se si capovolge a partire dall’abisso<sup>78</sup>.

Ciò che lega il percorso speculativo di Cacciari e la via heideggeriana al sacro è precisamente questo capovolgimento, che forza il pensiero a “ripartire dall’abisso” proprio per non perdersi definitivamente in esso. Lo schiudersi dell’Aperto impercorribile, inteso «come perfetto sinonimo di Chaos»<sup>79</sup> (*Chaino*, *chasco* indicano l’aprirsi, l’essere aperto), nella sua accezione titanica indica lo “sbadiglio” iniziale, lo “spacco” da sempre aperto e nella cui apertura giocano tutti gli enti e dal quale continuamente la natura sorge e ri-sorge. Dal chaos come pura apertura, il risveglio ardente della natura – la realtà primordiale, che precede ogni forma – viene alla luce.

Cacciari fa notare come in *heilig* risuoni il senso del vigore e dell’impeto, del culmine di potenza delle cose. L’immagine è quella di un’istantaneità violenta e

---

<sup>77</sup> A. BADIOU, *L’essere e l’evento*, cit., p. 128.

<sup>78</sup> M. HEIDEGGER, *Perché i poeti?* in *Sentieri interrotti*, La Nuova Italia, Firenze 1994, pp. 247-248.

<sup>79</sup> M. CACCIARI, *Il problema del sacro in Heidegger*, cit., p. 208.

indimenticabile, di un lampo di vita<sup>80</sup>, di un baleno perfetto e rivelatore. Sulla via di Hölderlin e dell'etimologia del nome, il sacro appare dunque come ciò che ci balza innanzi, potente, gioioso, “salvo” e integro anche nello spasmo più duro. Soltanto il poeta, in attesa del giorno nascente, riesce a vedere ciò che è radicalmente in gioco in questo fiorire. Non soltanto la natura, e nemmeno un dio, ma il sacro (*Das Heilige*) come essenza di entrambi, «più antica dei periodi temporali e superiore agli dèi»<sup>81</sup>: per Heidegger il chaos non è ultimamente che il sacro stesso<sup>82</sup>, in quanto costellazione dell'essere da cui ogni cosa – e Dio stesso – proviene.

In questo senso si allontana dall'idea di sacralità come separazione e intoccabilità (*sacer*), per assumere il significato di ciò che epifanicamente germoglia e ridesta, di ciò che raccoglie nel canto e nella gioia lo *spiritus* che soffia in ogni luogo<sup>83</sup>.

## 9. L'oscura illuminazione del sacro

Questa via heideggeriana che dall'Aperto giunge al Sacro trova molti possibili punti di congiunzione con il pensiero cacciariano dell'Inizio: sacro si delinea anche in Heidegger come infatti “ciò” da cui lo stesso divino viene inviato, “ciò” da cui il dio *ek*-siste: è lo spalancarsi dell'aperto che sempre precede e nel quale le divinità supreme della natura sempre ritornano. È il senso dell'*aletheia* che nella sua differenza dagli enti resta nascosta, che rifiuta ogni rappresentazione (anche ogni sua sacralizzazione o teo-logizzazione tende in realtà a fissarla), ma che insieme irraggia e destina ogni cosa, come un grembo che sostiene senza mostrarsi. Imprendibile dalle pratiche di mediazione che i soggetti mettono in atto per comprendere il mondo, il

---

<sup>80</sup> La stessa radice di *physis* si ritrova in *fa*-villa e nel nutrire ciò che si ha generato (*fo*-vere). Cfr. M. CACCIARI, *Il problema del sacro in Heidegger*, cit., pp. 204-205.

<sup>81</sup> È espressione di Hölderlin, che molta influenza ha esercitato sulla riflessione heideggeriana sul sacro, ripresa in M. HEIDEGGER, *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, Klostermann, Frankfurt am Main 1981, p. 58.

<sup>82</sup> Cfr. P. DE VITIUS, *Politeismo e storicità dell'ultimo Dio in Heidegger*, in *Filosofia della religione fra ermeneutica e postmodernità*, Morcelliana, Brescia 2010, pp. 99-100.

<sup>83</sup> *Heilig* «si avvicina all'idea di una epifania *luminosa*; più precisamente, tende a riferirsi, sì, ad un *Wesen*, ad una forma, ma la cui vita è così pulsante, così intrattenibile, si effonde con tale *libertà*, da trasfigurarsi in anima, soffio, luce. Ciò spiega il passaggio, *raro* in Hölderlin, dall'uso di *heilig* come attributo al suo uso “assoluto”: *das Heilige*. Un *Wesen*, un qualche elemento della natura, colto come *heilig*, subisce già una trasformazione *ek*-statica, viene, cioè, già rapito fuori di sé, e così opera nei confronti di chi gli si avvicini, di chi, anzi, gli si “apra”» (*Ivi*, p. 206).

sacro così inteso è l'*immediatezza* e l'*onnipresenza*. Se la legge degli uomini media e discerne, il chaos rappresenta per Heidegger l'Aperto immediato, "ciò" che dà inizio alle mediazioni, che tutte raccoglie e tiene insieme.

È proprio qui, tuttavia, che Cacciari concepisce un punto di stallo nel discorso heideggeriano, laddove il mediato giunge ultimamente a coincidere e a fondersi con la stessa immediata onnipresenza, non ulteriormente fondabile, che si fa dominio delle mediazioni.

L'immediato non può, come invece afferma Heidegger, farsi mediato, poiché è da sempre fondamento di ogni mediazione: si realizza e rivela in infinite determinazioni, senza mai in esse rovesciarsi, senza per nulla in esse vacillare. L'immediato è in Heidegger, al contrario, inscindibilmente il rivelato, ciò che necessariamente si irradia: l'Inizio diviene dunque il *communicativum* che si risolve nel *Verbum*, così come il suo dar vita si fa origine del cosmo: «Chaos è fondamentalmente e costantemente *disposto* al Nomos, e la parola del Nomos *disposta* all'ascolto del Chaos, che ne è origine»<sup>84</sup>. La necessità sacra del *Dichtung*, per cui dall'Aperto deve comunque ridestarsi l'ardore della Natura, fa del chaos una potenza *sempre* teogonica, per la quale dunque l'Inizio è sempre ciò che deve essere, cioè la fonte e l'origine della *physis*. «Puro *destino* è che l'Inizio divenga, si articoli e proceda, patisca la "decisione" dell'irradiare, venga detto e si custodisca nell'inno. Sacro è il destino del *manifestarsi* del sacro»<sup>85</sup>. In questo senso, Cacciari sottolinea come Heidegger non sappia salvare l'Aperto dalla "voracità" del processo, ossia dalla dialettica tra immediatezza e mediazione che risolve alla fine il sacro stesso nell'orizzonte della sua desacralizzazione.

La filosofia heideggeriana è attraversata in realtà precisamente dalla ferma intenzione di oltrepassare la categoria della mediazione: a parere di Cacciari, d'altro canto, tale impresa non appare compiutamente riuscita, al punto che lo schema della necessità che inghiotte l'Inizio, heideggerianamente pensato sulla scia delle parole greche sull'origine, non risulta ultimamente così distante dalla prospettiva della decisione creatrice cristiana, che Heidegger stesso intendeva superare, proprio in nome della libertà dell'Aperto. Se la dimensione del sacro, che il filosofo tedesco aveva "toccato" in Hölderlin, non lo aiuta comunque a oltrepassare l'orizzonte

---

<sup>84</sup> *Ivi*, p. 212.

<sup>85</sup> *Ibidem*.

cristiano e idealistico, Cacciari vede in Meister Eckhart un riferimento prezioso per la successiva riflessione religiosa heideggeriana. La *Gottheit* eckhartiana rappresenta infatti un'esperienza del religioso come appello all'infinitamente ulteriore, che costringe ad abbandonare l'universo concettuale e teologico della tradizione. Il mistico riconosce la differenza come abisso dell'Essere che filtra attraverso le cose, accogliendo in sé la disposizione all'ascolto, rinunciando a ogni volontà di potenza, a ogni possibilità di dominio. L'Assoluto si rivela come Nulla e come Silenzio, capace di estinguere la volontà luciferina dell'uomo, chiamandolo all'abbandono e al riconoscimento della propria condizione mortale. Portandolo per questa via sulle tracce dell'Essere.

Su questo sfondo abissale, il divino in Heidegger – che non è il Dio dei teologi e dei filosofi, ma neppure il Dio di Abramo, di Isacco e Giacobbe – detto in molti modi (*Sein als Lichtung, Sein als Ereignis, Sein als Unterschied, Sein als 'Αλήθεια*) diviene, da una parte, Colui-che-non-è, e dall'altra il Presupposto del coappartenersi degli enti, l'Aperto inevitabile che rende possibile il loro apparire, che va meditato *ohne Warum*.

La riflessione heideggeriana prende allora irreversibilmente la curvatura del pensiero come *Gelassenheit*, che nulla attende e nulla vuole, aperto all'ascolto di ciò che non sopporta rappresentazione, abbandonato al gioco senza perché dell'Essere che si dona. È l'esercizio del pensare meditante, che non prescrive regole di operatività, né si misura con il manipolabile-alienabile, esercitando nello stesso tempo una sorta di forza gravitazionale sul mondo della tecno-scienza, con il contegno di chi vuole tenersi aperto al senso della stessa tecnica, al mistero (*das Geheimnis*) che essa inevitabilmente cela. Il pensiero, insomma, si rilascia al Mistero, all'inesprimibile che non sopporta adeguazione, del quale si può soltanto stare in ascolto.

Cacciari nota come questa apertura diventi possibile nel momento in cui si libera il sacro dalla necessità del rivelarsi, del dare-inizio, revocando ogni volontà-allo-scopo, abbandonandosi alla nientità del suo essere-aperto. D'altra parte, il filosofo prende le distanze da questa prospettiva, rilevando come nella *Gelassenheit* Heidegger faccia semplicemente svanire *das Heilige*. L'attesa che nulla attende, il volere del non volere, più che slegare il sacro dal suo destino di rivelazione, in realtà giunge a negare la stessa *Gottheit*, a sprofondarla in quell'abisso del Sé a cui la *Gelassenheit*

vorrebbe condurre, portando infine a compimento la stessa dialettica idealistica che ancora una volta intendeva oltrepassare<sup>86</sup>. Non c'è tensione, né ironia tragica, né drammatica in atto in questa visione che è desiderio di vuoto, senza attesa di grazia né di eventi impossibili. La tragedia che è l'oblio dell'Aperto – nei termini tesi del pensiero poetante di Hölderlin, di Rilke o di Trakl – sembra dileguare in Heidegger nell'orizzonte abbandonato di una mistica zen, nulla-volendo, nulla-attendendo, nulla-rappresentando<sup>87</sup>.

Cacciari ritiene, in conclusione, che la riflessione heideggeriana sul sacro non abbia un esito promettente. Il Ni-ente che heideggerianamente così viene atteso «ha risolto in sé ogni presupposto e ogni trascendenza: ni-ente ha dinnanzi a sé, come Gegenstand. “Das Heilige” è il *proprio* abisso, e il *proprio* abisso lo chiama»<sup>88</sup>. Il sacro diviene infine la *Gelassenheit stessa*, sciogliendosi da ogni possibilità di salvezza, da ogni significato più alto, risolvendosi ateisticamente nell'immediato abisso del Sé che l'abbandono dischiude. Il tentativo heideggeriano di oltrepassare il discorso onto-teologico della tradizione metafisica, aprendo la questione del sacro al chaos dell'Aperto, non è ultimamente in grado di toccare la questione della Grazia che salva, né di parlare quel linguaggio escatologico sul quale l'ultima fase del suo pensiero particolarmente insiste. A partire da questa “salvezza che cade” Cacciari colloca il pensiero di Heidegger sul sacro e sul Divino nel solco del discorso metafisico tradizionale e del suo destino di oblio, al quale la questione dell'Inizio ormai da tempo appartiene. Sarà un nuovo Inizio ciò che allora occorre pensare: un *ápeiron* non generante o immediatamente potente, ma *ambitus* di tutti i possibili, di tutti i cieli e di tutte le terre, regno dei viventi e dei morenti.

---

<sup>86</sup> Cacciari ritiene che la via mistica che Heidegger riprende da Eckhart abbia condotto la sua riflessione sul sacro verso un ateismo ancora più radicale di quello che rimuove semplicemente Dio nella rappresentazione entificante delle sue immagini. Anche la dimensione escatologica alla quale l'ultimo Heidegger dedica molte attenzioni non sembra, in questo orizzonte nientificante, potersi salvare. «Il tentativo heideggeriano di “integrare” all'interno della sua drastica riduzione del Sacro all'Aperto-Chaos, i termini propri di una tradizione soteriologico-escatologica, la quale non può derivare dall'idea neotestamentaria di Grazia (mentre l'analitica heideggeriana continua ad essere essenzialmente *gottlos*) – ciò rimane impensabile nei limiti del suo pensiero» (M. CACCIARI, *Il problema del sacro in Heidegger*, cit., p. 216).

<sup>87</sup> Cfr. a questo riguardo M. CACCIARI, *Salvezza che cade. Saggio sulla questione della tecnica in Heidegger*, in M. CACCIARI - M. DONÀ, *Arte, tragedia, tecnica*, Raffaello Cortina, Milano 2000, pp. 3-65.

<sup>88</sup> M. CACCIARI, *Il problema del sacro in Heidegger*, cit., p. 215.

Ma occorre prima attraversare *il fantasma*: lo spettro che si aggira per tutta l'Europa da più di due secoli, a cui la stessa teologia pare abbia, anche senza volerlo, consacrato arrendevolmente il suo itinerario verso l'Origine.

### 10. L'iniziazione dell'Inizio. Hegel

Il confronto con Heidegger rivela uno dei tratti fondanti l'itinerario speculativo di Cacciari, che si impegna nell'indagine intorno al Buio iniziale, nella cogente consapevolezza della presenza di un *ádelon*, di un imperscrutabile fondo dell'essere e del pensare. Il problema dell'Inizio sottostà per questo nel modo più drammatico e puro alla necessità di dirne l'indicibilità, e dunque a una sorta di incommensurabilità degli elementi: sebbene non possa mai essere adeguato dalla parola e catturato dal concetto, il pensiero è chiamato inesorabilmente a riconoscerne l'inesprimibilità, e dunque a esprimersi su di esso. La risposta rimane comunque nell'Aperto, coperta da settantamila veli, affinché l'uomo possa continuare a viverne<sup>89</sup>.

Nella ripresa della prospettiva hegeliana Cacciari riconosce un termine di confronto ineludibile nella sua assoluta problematicità. Che cos'è infatti, nella grande filosofia del "cominciamento" assoluto, qualcosa come il "puro" Inizio?

Per Hegel l'Uno-Inizio, *das Eins*, è la semplice unità dell'essere-per-sé, di un'immediatezza che si determina solo in riferimento a se stessa. Non ha potenza di uscire da sé, di diventare altro, di trapassare nel negativo e di ritornare a sé. L'Uno è assenza di ogni moto e di ogni contenuto, in esso non v'è nulla; è cominciamento puro ed assoluto, che si pone come uno-che-è, negazione dunque di ogni altro da sé. L'escludere i molti da se stesso, il "tenerli lontano", per essere l'uno-che-è, è per Hegel momento assolutamente necessario: conserva infatti l'uno nella sua unicità, nel suo esclusivo essere-per-sé. Tuttavia lo stesso Hegel, nel primo libro della *Logica*, osserva che tale sconnessione non avviene senza danno: «Lo stare-per-sé (*Selbstständigkeit*) spinto fino al culmine dell'uno che è per sé è lo stare-per-sé astratto, formale, che distrugge se stesso, l'errore più alto e ostinato, che prende se

---

<sup>89</sup> «Ma la Verità non può mostrarsi nuda al mondo – come Gabriele dice a Maometto, essa è velata da settantamila veli di luce e tenebra. Se improvvisamente ci apparisse di-svelata (e, cioè, non più nella forma della *ri*-velazione) ne moriremmo (Ap 21, 4)» (M. CACCIARI, *L'Angelo necessario*, cit., p.19).

stesso, che prende se stesso per la verità più alta. In forme più concrete esso appare come libertà astratta, puro Io, e oltre ancora come il male (das Böse)»<sup>90</sup>. Il male viene a consistere dunque proprio nell'ostinazione nel puro essere-per-sé, convinto di conservare il proprio essere, mentre è destinato a perderlo, nel momento in cui la continua repulsione dell'altro finisce necessariamente a indirizzarsi verso di sé. Il perenne disaccordo annienta l'uno-che-è, che dovrà trovare una riconciliazione con ciò che aveva espulso. La repulsione si fa così attrazione, nel momento in cui avviene il riconoscimento di ciò contro cui l'uno si poneva. L'accordo non diviene però mera soppressione del disaccordo, così come la conciliazione non rimuove semplicemente la separazione: la giustizia vive nel divenire reciproco di repulsione e attrazione, nel movimento fra ostinazione e abbandono, fra esclusività e riconoscimento dell'alterità, che conserva dialetticamente unità e molteplicità<sup>91</sup>. La relazione ai molti risulta infine immanente all'uno-che-è: se l'uno è, i molti sono. L'Inizio in quanto *Logos*, allora, non si ostina nell'astratta immediatezza della sua esclusività, ma si esprime, *ek-siste*, lascia essere. L'«Io sono Colui che sono» della tradizione biblica non appare linguaggio della mera conservazione di sé, della chiusura nella propria autoconsistenza, ma è attesa di essere-riconosciuto, in sostanziale relazione con l'altro da sé.

L'astratta separatezza dell'Uno non può dunque essere pensata da Hegel se non come male, come trascendenza dell'essere-per-sé, come libertà vuota e formale, che ha bisogno di escludere e insieme di attrarre l'altro da sé in una giusta, abbandonata, dialettica del riconoscimento. L'Uno esce dunque da se stesso, *wälzt sich um sich* (gira su di sé), *bekämpft sich selbst* (lotta con se stesso), per poi ricongiungersi a sé nella compiutezza delle sue determinazioni. Solo la repulsione-accoglienza dei molti, che l'Uno ha generato, produce la finale riconciliazione: rimuove, alla fine della storia, l'*adikia* che li separava.

Solo il processo «assolutizza» l'Inizio, lo libera-discioglie, cioè, dall'essere in nulla determinato. L'Inizio è Assoluto «nur in seiner Vollendung» (*Wissenschaft der Logik*,

---

<sup>90</sup> G.W.F. HEGEL, *Logica*, Libro I, I sez., cap. 3, cit. in M. CACCIARI, *Quale Dio? Paralipomeni a Della cosa ultima*, in AA.VV., *Luoghi del pensare: contributi in onore di Vincenzo Vitiello*, Mimesis, Milano 2006, p. 112.

<sup>91</sup> «Se ci si rappresentasse l'attrazione come compiuta, e cioè i molti come portati al punto di un unico uno, non vi sarebbe più alcun attrarre, ma soltanto un inerte uno (*ein träges Eins*)» (*Ivi*, pp. 112-113).

VI, p. 556), solo come perfettamente compiuto, alla fine del processo della sua assolutizzazione dall'essere-mero-Inizio, in quanto perfettamente liberato dal suo stesso originario. Giunto al fine del proprio essere-Inizio (e, dunque, come *téleios*) l'Inizio è l'Assoluto<sup>92</sup>.

L'Inizio hegeliano è dunque tale se si assolve pienamente dal proprio essere soltanto l'Inizio, se si compie attraverso l'intero movimento delle sue determinazioni, attraverso il processo del concretizzarsi della sua Totalità. Esso è Vita che attraversa il negativo, erede della “morte della morte”, che ricomprende in una sintesi più alta: la Vita è l'intero procedere, colto nel suo procedere. L'Inizio presuppone il processo, la totalità di un discorso, l'intero porsi delle sue determinazioni, l'articolarsi continuo che corrisponde al “liberarsi”, all'auto-determinarsi dell'Assoluto dall'indifferenza astratta del puro Inizio, che de-cide irreversibilmente dal vuoto dell'Inizio, per farsi infine Vita.

L'Inizio *si dice* nel suo processo; ogni nome del suo processo è un *suo* nome; e in molti nomi si manifesta l'Iniziante. Ma, in questo stesso senso, si deve anche dire che il destino dell'Iniziante è irrimediabilmente segnato: il suo Fortgang conduce con inflessibile necessità alla massima determinatezza dell'esserci; dal “Da-sein”, dalla sua presenza, l'Iniziante non potrà mai più disciogliersi, mai più “heraustreten”, uscir fuori. [...] La via ha un senso solo, *vera* Einbahnstrasse, vero senso unico: la libertà di uscir via dall'astratto Inizio non significherà mai libertà di farvi ritorno. [...] In quanto Iniziante, l'Inizio è irreversibile processo creativo. La sua ‘apocalisse’ è sempre *cum figuris*: nuovi cieli e nove terre – *necessità*, comunque, di cielo e di terra<sup>93</sup>.

È il *Fortgang* opposto all'*Überfluss* del Logos, il suo circolare che fa dell'Inizio “Inizio-del-compimento”, che supera la *sklerokardía* delle forme universali dell'intelletto astratto per farsi regno dello Spirito, e parteciparsi in ogni vita. Compito della filosofia è quello di seguire questa circolazione logica e onotologica, individuandone lo sviluppo e la storicizzazione.

---

<sup>92</sup> ID., *Dell'Inizio*, cit., p. 103.

<sup>93</sup> *Ivi*, pp. 107-108.

La *drammatica intera* del procedere costituisce lo Spirito nel suo essere Principio della Totalità: dall'immediatezza semplice ed astratta dell'*Anfang* al suo risolversi e manifestarsi nella realtà delle sue determinazioni. Ma in questo modo, per Cacciari, tutto dell'Inizio è già deciso, il suo destino già prefigurato. Nello svolgersi del processo sta il suo *telos*, nell'irreversibilità del suo manifestarsi la sua compiuta rivelazione. Nulla più gli eccede e la sua *Revelatio* viene a coincidere con la pienezza della sua *Offenbarung*, senza scarti o residui – come non avviene invece nel “materialismo” schellinghiano<sup>94</sup>. Cacciari ritiene cruciale la distinzione fra queste due espressioni per dire “ciò” che “è” l'Inizio, per intendersi sulla sua verità. È infatti proprio la grande mediazione idealistica, come molti studiosi ormai riconoscono, sulla via della tradizione luterana, ad aver dominato e deciso la tradizione filosofica e teologica della contemporaneità. L'Inizio idealistico è *das Logische*, “ciò” che si deve comunicare, il *Verbum*, è ciò che si risolve nella creazione di un mondo. È un nulla che dà inizio, un puro aprirsi, dal quale qualcosa deve fuoriuscire. In questa direzione, l'Inizio hegeliano non può per Cacciari che essere l'Iniziante, quello si può dire e comprendere solo nel suo processo, che vive in una decisione e creazione irreversibili, nella pura necessità di terre e cieli nuovi. In questo senso, deve pur trovare luogo il presupposto che l'Inizio sia mancante di qualcosa, sia in se stesso *das Mangelhafte*, spazio vuoto che chiama un giusto riempimento, che aspetta di essere colmato. «La forza dell'iniziare corrisponde alla potenza del negativo; il *Trieb* al dare-inizio esprime il bisogno, la mancanza, la miseria, il vuoto dell'Inizio. Perché l'Inizio possa risolversi nella “creazione di un mondo”, debbo *presupporre* l'Inizio come *impulso* a procedere, a esprimersi, impulso che è reazione al negativo posto in esso»<sup>95</sup>. L'Iniziante abita un vuoto silenzioso e inospitale, un puro Aperto nel quale, arbitrariamente, in modo infondato, si dà l'impulso a portarsi avanti, a comunicarsi, a dare vita come reazione all'originario abisso di Silenzio. Si tratta di un impulso necessario, in nessun modo calcolabile, *álogon* nella sua essenza, che nemmeno la più alta potenza del pensiero saprebbe mai risolvere: la decisione per la creazione è salto abissale, arbitrariamente sovrano, che è negazione dell'Inizio, non-Inizio, dal momento che *nega l'indifferenza aperta dell'Inizio*. Nessun *intinerarium mentis*

<sup>94</sup> Cfr. S. ŽIŽEK, *The Indivisible Remainder: an Essay on Schelling and Related Matters*, Verso, London-New York 1996.

<sup>95</sup> ID., *Dell'Inizio*, cit., p.109.

potrebbe mai riattingere al *Trieb* originario, anzi, la ragione cerca in tutti i modi di rimuoverlo, di superarlo, di ricomprenderlo nelle successive determinazioni del processo, nel darsi di un divenire dove essere e nulla si tolgono reciprocamente, si pongono l'uno all'altro in quanto *aufgehobene*.

L'Iniziante nega l'Inizio, decide di abolirlo, come se facesse un salto via dalla sua pura durezza inospitale, per ritrovarsi nei prodotti dello Spirito, immanenti al suo stesso divenire, nell'intenzione esplicita di venire a capo di ogni Presupposto, riducendone la forma a quella circolare.

Cacciari sottolinea la contraddizione presente nella concezione hegeliana dell'Inizio: esso è l'essere *in potentia*, che attende le sue determinazioni, un vuoto non ancora, che si definisce nel corso del processo, cui mette capo *das Werden*, il divenire. L'idea cacciariana di rivelazione intende al contrario cocciutamente preservare il suo residuo indisvelabile, custodendo il *non* del suo ri-velarsi, pensando il suo comunicarsi nelle tracce del Silenzio da cui ha avuto origine, come icona che rimanda a un'ulteriorità impossibile da rap-presentare. In questo senso la sua critica trova piena corrispondenza nelle *Lezioni monacensi* di Schelling, che costituiscono un riferimento costante per il pensiero dell'Inizio: un punto di contatto fecondo e insieme un elemento di conflitto che accompagna fedelmente l'itinerario.

Non si può negare, tuttavia, che anche il massimo filosofo della dialettica e del Logos sappia a sua volta rivelarsi il custode del silenzio eleusino e dell'impossibilità della parola: si possono certamente considerare gli *Jugendschriften* di Hegel come un passaggio romantico, un episodio isolato frutto del profondo influsso suscitato dalla poesia Hölderlin. Eppure, anche soltanto di fronte a un poema giovanile come *Eleusis*, composto nell'agosto del 1796, non è possibile negare che la questione dell'indicibile sia stata fin dagli inizi centrale e decisiva nella filosofia hegeliana. «Già il pensiero non afferrà l'anima,/ sprofondata oltre il tempo e lo spazio a espiare l'infinito,/ di sé si dimentica, e ora di nuovo si desta/ alla coscienza. Chi ad altri volesse parlarne,/ parlerebbe la lingua di angelo, proverebbe la povertà delle parole»<sup>96</sup>. *Der Worte Armut* suscita in Hegel un senso di orrore e di imbarazzo che gli fa chiudere la bocca, per la colpa di aver preteso di sciogliere il mistero attraverso la forza del linguaggio. L'infinito processo di negazione e mediazione che attraversa la

---

<sup>96</sup> G.W.F. HEGEL, *Eleusis*, in *Frühe Schriften*, Werke I, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1986, p. 232.

coscienza per trovare se stessa nel mondo è infatti insieme esperienza della negatività di ogni voler dire, voler dimostrare, voler sapere. *Omnis locutio ineffabile fatur*, come afferma Cusano: in ogni passaggio dello spirito si mostra la *Nichtigkeit*, prosegue Hegel, nel momento in cui pretenda di fissare il “questo”<sup>97</sup>.

## 11. Liberare l’Inizio. Oltre Schelling

La lezione dell’ultimo Schelling sembra in effetti fornire a Cacciari l’elemento decisivo per un ri-pensamento post-hegeliano della questione ontologica del Presupposto.

---

<sup>97</sup> A questo punto dell’esposizione è tuttavia necessaria una notazione, a nostro parere decisiva seppure impossibile da argomentare e approfondire nell’economia di questo lavoro. L’elemento più problematico dell’intera riflessione cacciariana, inesauribile in una appendice o in un mero passaggio di testo, si evidenzia precisamente nella sua lettura del sistema hegeliano. Come molti autori sostengono, sostenuti da un’esegesi più attenta alla lettera delle grandi opere di Hegel – in particolare la *Scienza della Logica* e la *Fenomenologia dello Spirito* – lo stesso sistema hegeliano non sopporta quella sostanzialità panlogistica, stretta in una conciliazione finale, nella Sintesi di tutte le sintesi, che la tradizione dell’interpretazione classica ci ha consegnato. Nel processo dialettico si generano e rigenerano infatti scarti e increspature, fallimenti e riprese, senza che il percorso possa mai dirsi compiuto, senza che mai si possa giungere a una finale razionalizzazione del Tutto. Nella sua vicenda epocale, insomma, lo Spirito non arriva a “sciogliere l’osso” nella forma assoluta del concetto, cioè a sussumere ogni contingenza possibile nella totalità necessaria dell’Idea che ritorna in se stessa, dopo il suo passaggio drammatico attraverso il “travaglio del negativo”. Non sta in questa dissoluzione finale il senso ultimo della più imponente filosofia della storia di ogni tempo: la totalità hegeliana è infatti segnata da un “resto indivisibile”, da un residuo irriducibile che rende la sua verità-razionalità non-Tutta. Mai completamente risolta in se stessa, mai semplicemente dispersa nel tutto che è. Rimane infatti sempre un residuo che resta esteriore ed estraneo al meccanismo, che resiste al suo inglobamento, e che può addirittura, in un attimo, mandarlo in tilt. La separazione e la divisione sono allora alla base del movimento della realtà. Più in particolare, la conoscenza dell’Assoluto diviene possibile nel momento in cui ogni maschera rappresentativa viene sollevata, mostrando l’illusorietà di ogni concetto, simbolo o immagine che pretendano di catturare l’*Absolvens*, di fissarlo in qualche determinazione. Alla fine del capitolo su “La religione” (in G.W.F. HEGEL, *Fenomenologia dello Spirito*, Rusconi, Milano 1995, pp. 511-513), nel paragrafo sulla commedia Hegel parla dell’estraneazione della sostanza: ciò significa che al vertice del cammino dello Spirito si incontra la coscienza commediante, deprivata della sostanza, e solo così dunque libera. Il suo riso non ha cornice, non ha categorie, come le possiede invece la scienza. Cosa significa in verità estraneazione della sostanza? Hegel vede in Gesù il collegamento fra estraneazione del soggetto e quella della sostanza. Cosa resta, dopo lo svuotamento? Dopo che la realtà ha indossato tutte le maschere (coscienza, percezione, autocoscienza, intelletto, ragione) ora appare lo sguardo in cui Dio stesso si rivela: è quello di una realtà spogliata, che ora si mostra nella sua nudità e quotidianità, che ha dismesso vestiti e maschere, di fronte alla realtà pura dell’altro, al di là o al di qua dei suoi predicati oggettivi. La Croce è questa privazione di maschera ontologica, spazio del sapere puro. Vedere l’essere significa vedere l’ente puro, estraneato da tutto, conosciuto al di là di ogni segreto, nella sua conoscibilità più pura. *Incipit tragoedia*. Cfr. K. APPEL, *Zeit und Gott. Mythos und Logos der Zeit im Anschluss an Hegel und Schelling*, F. Schöningh, Paderborn 2008.

Occorre in primo luogo distinguere l'Origine e l'Inizio. L'Inizio per Schelling non può semplicemente coincidere con l'Origine (ossia con ciò-che-dà-origine) perché l'Inizio è l'Incondizionato, mentre l'Origine è condizionata dal suo dare-origine, e dunque dalla realtà che porta a effetto. Così si esprime Cacciari:

Dell'Inizio è impossibile propriamente dire che è *arché*. Se iniziamo da ciò che inizia, iniziamo con ciò stesso dal "primo nato". L'Inizio, in quanto ciò-che-inizia, equivale all'uno-che-è; presupponiamo, allora, nell'Inizio ogni partecipazione e ogni *génésis*. Se l'Uno è inizio-*arché* avrà *bisogno* di ciò che dall'inizio proviene, così come la causa è "bisognosa" dell'effetto (Damascio, *De principiis*, I, pp. 39 sgg). Se è principio-di non potrà concepirsi senza l'ente che lo esprime, che lo manifesta<sup>98</sup>.

L'Inizio non è condizionato né dalla necessità di muoversi alla creazione, né da quella di non muoversi verso di essa. L'Inizio vive, per Schelling, come per Cacciari – e questo è il punto essenziale del discorso – nella condizione di una radicale *indifferenza* e *incondizionatezza*, come se non fosse ancora nato: il pensiero dell'Inizio è il pensiero del puro Incondizionato (che in un certo senso è "prima" di Dio). Schelling, per Cacciari, va ben oltre il sistema hegeliano, che risolve tutto nel suo circolo dialettico – dell'"in sé", "fuori di sé" e "ritorno a sé" –, rimuovendo radicalmente proprio il problema dell'Inizio. La via schellinghiana è soprattutto un invito – già kantiano, del resto, secondo Cacciari – a non rimuovere gli aspetti notturni dell'esistenza: si tratta infatti di avvicinarsi coraggiosamente alla comprensione dell'*Ab-grund* da cui è scaturita ogni cosa, spazio delle energie e del chaos primigenio, in cui conscio e inconscio, idea e natura, ragione e follia, libertà e necessità vivono in un profondissimo intreccio. È proprio questo Aperto a mostrare il senso proprio dell'*aletheia*, in cui disvelatezza e nascondimento, manifestazione e sottrazione corrispondono all'intimo ritmo del darsi del vero, prima della fondazione del mondo. Cacciari percorre a fondo le vie di Anassimandro, di Plotino e di Cusano, di Kant e di Hegel. Ma la regia di questi percorsi è apertamente ispirata dal pensiero del nuovo confronto fra *mythos* e *logos* inaugurato dalla filosofia dell'Assoluto dell'ultimo Schelling. Del filo che riconduce a questo "nuovo inizio" la filosofia

---

<sup>98</sup> M. CACCIARI, *Dell'Inizio*, cit., pp. 86-87.

occidentale, Cacciari mostra i limiti, le aporie, i vicoli ciechi. Ma, insieme, cerca di scavare gli strati interrati, le possibilità inesplorate, i flussi sfuggenti, impigliati o sommersi nella logica del Sistema che si vuole puntigliosamente compiuto e che invece ha per così dire accumulato l'esigenza di una radicale riapertura.

Fuoruscita *dal logos*, verso una filosofia della vita che accetta l'irrazionalismo come prezzo inevitabile della rimessa in gioco del fondamento inattingibile e del senso indeducibile? Oppure, fuoruscita *del logos*, mortificato esso stesso da una ragione autoreferenziale che riconosce l'assoluto soltanto nell'orizzonte della propria pretesa di autofondazione?

Per questa dialettica, l'incontro con la filosofia dell'ultimo Schelling, soprattutto quella inaugurata dalla *Ricerche sull'essenza della libertà umana* del 1809 e dai *Weltalter*, appare decisivo, dal momento che nel solco idealistico della ricerca del cominciamento il filosofo tedesco si porta oltre la chiave della fondazione kantiana o hegeliana, inaugurando lo s-fondamento dell'impianto speculativo illuministico e della sua nozione di verità chiara e distinta e senza presupposti. La pretesa idealistica che ogni esistente si possa conoscere a priori, dedotto dalle leggi dell'intelletto, assoggettato e fondato in un pensiero che nel suo procedere metodico può effettivamente risolvere l'esistenza degli enti, viene da Schelling interrogata e decostruita, alla luce della *Wirklichkeit*, dell'effettiva esistenza: il fatto che si possa conoscere l'ente a priori non significa in alcun modo aver anche provato che esso esiste. Il concetto ha a che fare solo con la possibilità della cosa, non con la realtà della sua esistenza. La *filosofia negativa* risulta dunque puramente razionale, a priori, concettuale, e coglie nella autoriflessività della ragione tutta la realtà pensabile, ma appunto in quanto pensata, in quanto possibilità. E' proprio il radicalismo di questa inclusività che conduce la ragione medesima all'impatto con l'orizzonte del Principio come ciò che le appare irrevocabilmente "fuori di sé". Giunta al Presupposto, la produzione del pensiero si interrompe, rimanendo «senza impiego»<sup>99</sup>. L'aporeticità della ragione stessa, nel limite di cui essa si alimenta, apre dunque il passaggio alla *filosofia positiva*, il cui Presupposto, vera *crux philosophorum*, non risulta mai deducibile, in alcun modo pro-ducibile dall'intelletto, dandosi a conoscere solo a posteriori. Schelling opera così un superamento interno alla logica dell'idealismo

---

<sup>99</sup> ID., *Sul presupposto. Schelling e Rosenzweig*, in «aut aut», 211-212, gennaio-aprile 1986, p. 48.

tedesco, riproponendo il tema del pensiero in un gesto che va oltre la dialettica: non più conciliazione dell'unità della ragione con l'Assoluto, bensì conciliazione fra filosofia negativa e filosofia positiva, reciprocamente irriducibili, in ordine al più radicale pensiero dell'Inizio.

La rilettura cacciariana della filosofia negativa di Schelling costituisce dunque un passaggio imprescindibile nel suo pensiero dell'Inizio: il filosofo tedesco mostra infatti il limite della filosofia critica che, proprio nel punto di massima concentrazione, si trova contemplante, quasi attonita<sup>100</sup> di fronte alla consapevolezza della differenza fra concetto ed esistente, al cospetto della propria insufficienza rispetto al *quod*, sempre in contatto soltanto con la possibilità della cosa.

In relazione a questo *Prius*, la ragione si smarrisce, sperimenta il proprio fallimento. Il suo metodo, infatti, procede autonomo e certo di sé attraverso mediazioni logiche e concettuali, nella pretesa di spiegare tutto e tutto riflettere in idea: di fronte alla pura esistenza, senza nome e senza concetto, la ragione scopre un limite insuperabile che la mette in crisi, perché si scontra con qualcosa di perturbante e di insolito che squilibra il corso naturale delle cose e sovverte le sue procedure consuete. Cacciari individua nelle lezioni X-XIV della *Filosofia della Rivelazione* di Schelling una formulazione illuminante e feconda per attraversare l'aporia dell'Inizio: qui vi compare l'idea del Presupposto come il *semplicemente esistente*, non sottoposto ad alcuna urgenza ma corrispondente alla pura accidentalità, che non si può pensare né come la causa dell'esserci né sciolto dalla possibilità stessa di essere-causa. L'Inizio è cioè da pensare al di là di ogni cogenza: sia del causare sia del non-causare.

Nessuna necessità di muoversi alla creazione – nessuna necessità di *non* muoversi. La sua perfetta accidentalità (non soggiacere a nessun antecedente, causa, *arché*) comporta l'infinita libertà del suo potere – potere che è, dunque, poter-liberarsi da ogni astratta

---

<sup>100</sup> F.W.J. SCHELLING, *Filosofia della Rivelazione*, cit., p. 251. Luigi Pareyson, nella sua lettura dell'opera di Schelling, trova in questo stato della ragione *di fronte* ad una esistenza che già è, prima ancora di essere pensata, l'elemento caratterizzante della filosofia schellinghiana; l'esistenza costituisce quel *puro esistente* di fronte al quale la ragione prova stupore, si trova attonita e senza parola. Pareyson mette in evidenza come sia proprio questa ragione *estatica e stupefatta* a costituire il passaggio dalla filosofia negativa alla filosofia positiva in Schelling, che «ha il carattere d'una vera e propria svolta, la quale consiste in un salto, poiché si tratta di ricominciare dal principio partendo dall'esistenza reale, e in un rovesciamento, poiché l'essere esistente da cui muove la filosofia positiva è il contrario dell'idea dell'essere cui mette capo la filosofia negativa» [L. PAREYSON, *Lo stupore della ragione in Schelling*, in «Informazione Filosofica», 4 (1991), p. 7]. Cfr. J.-F. COURTINE, *Estasi della ragione. Saggi su Schelling*, Rusconi, Milano 1998.

assolutezza: sia quella del mero Trascendente, sia quella che già intrinsecamente lo definisce in una dimensione “demiurgica”<sup>101</sup>.

Il punto decisivo della rottura – e corrispondentemente della scoperta – è proprio questo. L'autentico guadagno corrisponde al riconoscimento di un fondamento, di un *meramente essente* – che non è l'essere –, che per Schelling rappresenta il *Prius* imprevedibile, immemorabile e abissale del pensiero che precede, nella sua immediata potenza, l'essere reale.

Il tentativo della filosofia negativa di iniziare con l'unità di essere e concetto risulta in questa prospettiva falsificante: si può pensare l'Inizio se lo si emancipa dalla concettualità e dalla necessità dell'essere, se lo si pensa come Spirito, cioè libertà. Come afferma Tomatis nella sua lettura della filosofia di Schelling, solo «perché c'è un essere c'è un pensiero; ma l'essere si dà solo in quanto appeso alla libertà realissima che può emergere – essendola – dall'*un-vor-denkliche prius* del pensiero, dell'essere, di Dio – che in quanto libero anche rispetto al proprio *prius* è allora Signore dell'essere e fuoco del pensiero»<sup>102</sup>.

La via mistagogica schellinghiana sembra voler proseguire oltre il silenzio ineffabile della via ontologica heideggeriana, concependo la fondazione della differenza non semplicemente attraverso l'indefinibilità del Presupposto, bensì nella sua *originaria libertà* di essere o di non essere, di chiudersi o di non chiudersi in una forma determinata. È l'idea del Presupposto come puro volere, che precede l'Essere stesso, così come la realtà necessaria di Dio. Il Soggetto assoluto assume per questa via i tratti della eterna libertà, della possibilità assoluta di fuoriuscire da sé<sup>103</sup>. Heidegger stesso riconosce il ruolo fondamentale che Schelling ha avuto nel porre al centro del sistema idealistico il principio della libertà, cioè l'antecedenza del volere sull'essere. Dove c'è volere appare l'essere: le determinazioni dell'Uno schellinghiano non possono essere considerate che nel senso della volontà. Il puramente essente

---

<sup>101</sup> M. CACCIARI, *Dell'Inizio*, cit., pp. 139-140.

<sup>102</sup> F. TOMATIS, *Ontologia del male. L'ermeneutica di Pareyson*, Città Nuova, Roma 1995, p. 70. Tomatis ritiene che questo tratto della filosofia di Schelling, che si differenzia dalla mistica fichtiana, sia colta in modo puntuale proprio dalla ricerca di Pareyson: questi intende infatti l'estasi schellinghiana come stupore della ragione, che di fronte al *puro esistente*, si sente impotente, privata della parola.

<sup>103</sup> Cfr. F. TOMATIS, *Kenosis del Logos. Ragione e rivelazione nell'ultimo Schelling*, Città Nuova, Roma 1994.

corrisponde alla libertà metaontologica, alla mera possibilità, alla volontà “totalmente rilasciata”, indifferente al volere stesso: libertà di essere e di non essere, di manifestarsi e di non manifestarsi. Come rileva Tomatis, questa «soltanto è ciò che deve essere, *das seyn Sollende*, rispetto all’essere futuro, perché in esso potrà mantenersi nell’atto come potenza; rispetto ad essa la prima potenza sarà ciò che non deve essere, non nel senso che debba non essere, ma che non è da porsi nell’essere affinché resti se stessa, cioè potenza di essere»<sup>104</sup>. In questa linea speculativa, il mondo diviene il risultato accidentale di un’azione assolutamente libera, messa in atto da un “volere acceso” che decide di creare, di porre qualcosa fuori di sé, *ohne warum*<sup>105</sup>.

---

<sup>104</sup> *Ivi*, p. 140.

<sup>105</sup> «La creazione è primaria accidentalità, e *Chi* decide per essa rimane perfettamente comprensibile anche se mai ponesse un mondo. Prima delle terre e dei mari e delle sorgenti è il loro Signore; che qualcosa ek-sista attraverso di lui è *senza perché*. Chiamiamo Dio *chi* “ha in suo potere di porre o di non porre anche l’essere extra-divino” (Schelling, *Philosophie der Offenbarung*, II, 3, p. 311): questa *persona* può dare-inizio, è l’Iniziante, l’Autore, il *Padre* – è l’Unus che partecipa dell’essere (ma che in nessun modo *deve* parteciparvi)» (M. CACCIARI, *Dell’Inizio*, cit., p. 200).

## CAPITOLO 3

### 12. Il principio dell'Inizio. Libertà

Il motivo di interesse specifico che lega la filosofia di Cacciari allo sfondo teorico di Schelling è l'obiettivo fondamentale dell'intero percorso del filosofo tedesco: preservare all'Assoluto divino il primato della *libertà* sull'essere, come sigillo della sua essenza e del suo operare: «Lo spirito *vuole*, ed è *libero*. Del fatto che esso *voglia* non si può fornire alcun fondamento ulteriore»<sup>106</sup>. Se il volere è l'origine del tutto, la prospettiva di Schelling rivela la sua radicale discendenza kantiana, ponendosi soprattutto come filosofia della libertà e solo secondariamente dell'autocoscienza. Da Kant in effetti ha preso avvio il suo pensare; e in Kant trova nuovamente quella corrispondenza fra volere e sapere che è il centro e culmine del suo criticismo. Il primato della ragion pratica afferma effettivamente una causalità libera e incondizionata – è il *noumenon* come limite positivo del conoscere – come *Faktum der Vernunft*, non fondato da nessuna intuizione né pura né empirica<sup>107</sup>. Tale *prius* della libertà diventa il punto di concentrazione da cui si accende il sistema schellinghiano, come intuizione intellettuale che lo spirito ha di se stesso. Come afferma Jacobs, Schelling legge il sistema kantiano alla luce di un accordo fondamentale fra le tre critiche, in cui la ragion pratica – e specificamente il noumeno della libertà – diventa l'unica causalità reale, «e con essa l'unica esistenza reale saputa immediatamente»<sup>108</sup>.

Proseguendo su questa linea kantiana, l'ulteriore sviluppo dell'idea di libertà trascendentale fa sì che la differenza ontologica si realizzi nell'atto sovrano di essere Dio, nel «*prius* permanente del simbolo dell'origine libera sull'idea del fondamento

---

<sup>106</sup> F.W.J. SCHELLING, *Rassegna generale della letteratura filosofica più recente*, in *Criticismo e idealismo*, Laterza, Roma-Bari 1996, p. 122.

<sup>107</sup> I. KANT, *Critica della ragion pratica*, Laterza, Roma-Bari 1997, p. 67.

<sup>108</sup> W.J. JACOBS, *Leggere Schelling*, Guerini e Associati, Milano 2008, p. 57.

necessario, dell'inizio gratuito sul concetto del principio causale»<sup>109</sup>. Per Schelling è la libertà ciò che noi effettivamente «vogliamo come ultima causa di tutte le cose»<sup>110</sup> ed essa non può essere messa in salvo, in un mondo strutturato secondo cause necessarie (Spinoza). Ecco perché «chi ha assaporato la libertà può sentire il desiderio di rendere tutto analogo ad essa, di estenderla a tutto l'universo»<sup>111</sup>. Il *malheur de l'existence* che coinvolge ogni ente al di fuori di Dio – l'unico libero rispetto al proprio essere, perché libero di rinunciare a esso, di decidere di non-essere, di non creare, di essere un puro se stesso – esprime efficacemente la libertà senza costrizioni che è necessaria per pensare il *Prius* schellinghiano, lo Spirito divino: l'unico felice della sua abissale apertura di Essere.

La questione della necessità – per Schelling, così come per Cacciari – costituisce quel Proteo o quella Sfinge che conduce il pensiero al fallimento, se non si riesce ad elaborarla *fin dall'Inizio*<sup>112</sup>. «L'idea di fare della libertà insieme l'uno e il tutto della filosofia ha introdotto nell'ambito della libertà lo spirito umano in generale, non semplicemente in rapporto a se stesso, ed ha provocato in tutte le parti della scienza un rivolgimento più violento di qualsiasi rivoluzione precedente»<sup>113</sup>.

Secondo l'itinerario cacciariano, di fronte alla libertà trascendentale e al volere in noi che soltanto in essa si genera e si muove, il pensiero si trova immobile sulla soglia. La libertà, come afferma Kant, è infatti «l'unico *incomprensibile, insolubile* – per sua natura *il più privo di fondamento*, il più indimostrabile, ma, proprio perciò, il più immediato ed evidente nel nostro sapere»<sup>114</sup>. È l'esperienza che Schelling definisce “estasi lucidissima” della ragione stessa. Nella sua “folgorazione negativa”, infatti, la ragione attinge alla verità precisamente nella sua caduta. In questa direzione, che

---

<sup>109</sup> P. SEQUERI, *Ontologia della libertà e struttura della fede. L'apertura di Luigi Pareyson e l'istanza di una nuova teologia filosofica*, in AA.VV., *Teologia e filosofia. Modelli, figure, questioni. Scritti in onore di mons. Angelo Bertuletti*, Glossa, Milano 2008, p. 141.

<sup>110</sup> F.W.J. SCHELLING, *Filosofia della rivelazione*, Bompiani, Milano 2002, p. 256.

<sup>111</sup> F.W.J. SCHELLING, *Ricerche filosofiche sull'essenza della libertà umana e gli oggetti ad essa connessi*, Rusconi, Milano 1996, p. 105.

<sup>112</sup> Cfr. C. CIANCIO, *Essere e libertà nell'ultimo Schelling*, in *La via schellinghiana all'Essere*, in «Giornale di Metafisica», XXVI, n. 1, 2004, pp. 69-89.

<sup>113</sup> F.W.J. SCHELLING, *Ricerche filosofiche sull'essenza della libertà umana e gli oggetti ad essa connessi*, cit., p. 105. «Il concetto idealistico è la vera consacrazione per la più alta filosofia del nostro tempo e particolarmente per il suo più alto realismo. Se coloro i quali giudicano tale realismo o se ne appropriano, considerassero che la libertà è il suo più intimo presupposto, in quale luce completamente diversa lo considererebbero e lo intenderebbero!» (*Ibidem*).

<sup>114</sup> I. KANT, *Di un tono di distinzione recentemente assunto in filosofia*, in «Studi Urbinati», XVI (1967), B, 1-2, p. 118.

Cacciari persegue e rilancia, ci troviamo presi nel pensare ciò che di per sé si sottrae dalle categorie concettuali tradizionali. L'orrore greco per la verità dell'essere nella sua essenza tragica può suggerire, insieme al *thâuma* platonico e aristotelico e al sublime kantiano, la stupefazione paralizzante che tocca la speculazione schellinghiana. Il sovvertimento inaudito che la differenza della libertà provoca – dentro l'esistenza di Dio, mostrandosi originariamente come rivelazione – trascina la ragione stessa nell'abisso di una vertigine che l'arresta, la svuota, la deraglia, e insieme la attrae e la sorprende.

Questa condizione diaporetica non si traduce però in un implicito invito al puro ammutolire<sup>115</sup>. Si tratta, al contrario, seguendo Kant e Schelling, di trovare un punto di Archimede, come fuori dal mondo, sul quale la ragione possa far leva per comprendere se stessa: non certo attraverso una via deduttiva o autofondativa, bensì attraverso un'ermeneutica della libertà originaria che non pretende di cogliere il *was*, il che cosa, ma il mero *dass*, il che dell'ente.

Al culmine della sua pretesa fondativa la ragione riconosce la sua propria finitezza, la sua condizionatezza e, insieme, il suo essere voluta e pensata dalla libertà del fondamento assoluto dell'esistere, che la trascende incomprensibilmente. È questa libertà il tema della filosofia positiva, quella libertà che può porsi senza alcun presupposto. Di questo fondo non si può avere concetto, ma solo intuizione – immediata ed evidente, in una linea kantiana – come può accadere nei confronti di un'attività e di una volontà originarie, che oltrepassano ogni deduzione o induzione: si tratta di un dis-chiudersi, di un rivelarsi, come condizione di possibilità di ogni ulteriore giudizio. Se dunque è vero che la realtà che tutto sostiene – la libertà – è un "abisso della ragione", allo stesso tempo occorre dire che tale *Prius* assoluto ha deciso proprio così di rivelarsi: e la creazione è lo spazio della sua espressione. La via a posteriori si mostra l'unica adatta per potere fare esperienza dell'*aplos On*, dal momento che è necessario attendere che esso si riveli. Solo a partire dalle forme di tale rivelazione sarà di nuovo possibile pensare l'Inizio e solo nel darsi immanente del trascendente si potrà uscire dal torpore e dalla vertigine muta della ragione. Ciò che non è pensiero, ciò che è fuori di esso in quanto *prius* del pensiero viene da Schelling fatto "rientrare" nel pensiero, in una filosofia narrante, che nasce e si

---

<sup>115</sup> Cfr. L. PAREYSON, *Stupore della ragione e angoscia di fronte all'essere*, in *Ontologia della libertà. Il male e la sofferenza*, Einaudi, Torino 1995, pp. 385-438.

alimenta proprio dell'esperienza della manifestazione dell'Originario e chiede di farsi attenti al suo av-venire, non nella pretesa di una sua precisa decifrazione, ma attraverso un'ermeneutica della storicità, intesa come accadere di una libertà iniziale e ulteriore.

La filosofia positiva schellinghiana è quella che si genera e ri-genera in questa sistole e diastole indotta dalla risonanza dell'Inizio nella dissonanza del pensiero dell'Inizio. Tale pensiero, naturalmente, non risolve la dissonanza, dato che pensa nell'Inizio stesso la libertà dalla necessità cieca dell'esistere, salvandone l'In-differenza di essere e nulla: dunque, senza abbandonare il nulla. Il punto più alto della ricerca schellinghiana tocca l'abisso di questa differenza fra l'Assoluto e l'essere esistente, cioè il problema dell'essere prima di ogni fondamento e di ogni ex-sistenza, precedente rispetto a ogni distinzione e a ogni de-cisione. È l'Assoluto considerato nella sua semplicità, come non-fondamento, *Ungrund*. È l'Uno in quanto non-causa, non-iniziante: è nello stesso tempo il problema del mondo come non-emanazione dall'Indicibile neoplatonico. Quindi, né l'Assoluto trascendente ipostatizzato, né il principio immanente che si fa necessariamente storia a partire dall'Inizio.

Il tema costituisce la questione cruciale posta e attraversata dalla filosofia di Cacciari. Del resto, salvare l'essere-causa di Dio e insieme custodirne la sovraessenzialità è problema fatale già per le voci fondamentali della metafisica classica, da Plotino a Alberto Magno, a Tommaso a Eckhart. Non per nulla la croce del neoplatonismo è stata la fatica di pensare i molti, dall'*Unum super-exaltatum*. L'Inizio *deve* essere la ragion d'essere dell'ente?

Precisamente da questa domanda si sviluppa la via cacciariana verso l'Inizio, come ni-entità del distintissimo archetipo, immanente nel darsi degli essenti: «Esso non può neppure indicarsi come identità del distinto, poiché questa presuppone i distinti e l'atto per cui s'identificano. Può solo essere indicato come "absolute Indifferenz", assoluto, semplice *Non* delle differenze, il loro originario non-sussistere»<sup>116</sup>. Questa onni-possibilità dell'Inizio è precisamente il centro speculativo della riflessione ontologica di Cacciari, che in molte occasioni lo ha interrogato, ripreso e approfondito: nella ferma convinzione che sia necessario il superamento sia della dialettica idealistica – posizione che Schelling stesso ha per primo fermamente

---

<sup>116</sup> M. CACCIARI, *Dell'Inizio*, cit., p. 116.

assunto, non senza tuttavia, secondo il parere di Cacciari, giungere a conclusioni aporetiche rispetto alla libertà dello stesso Presupposto –, sia della negatività del pensiero abissale della ragione critica.

Si tratta di una interrogazione che chiede ragione di ciò che, nell'indirizzamento del pensiero, si autocontraddice: il pensiero dell'Inizio *steht im Widerspruch*, come ha affermato Schelling. E ciò è colto come accadimento che sta nel cuore stesso del *Prius* originario, immanente all'Uno stesso: non fra Unità e molteplice, fra Infinito e finito, fra determinazione e indeterminazione. Ecco la grande *aporia*, la grande questione aperta, e mai più chiusa, dal platonismo.

Il necessariamente esistente, in ogni modo, non è più semplicemente l'Idea incondizionata della filosofia negativa. La filosofia positiva può per Schelling prendere avvio non tanto da un Presupposto determinato – Dio, il Sommo Ente, il Motore immobile, l'Origine che dà inizio – ma da un'eterna *arché*, da una libera azione creatrice, «*dal Presupposto in quanto uguale alla stessa “meraviglia” che colpisce di fronte all'Ab-grund del semplicemente esistente*»<sup>117</sup>. Qui il pensiero dell'Inizio si avvicina al suo “fuoco divoratore”: l'infinita libertà dell'Inizio non può corrispondere all'infinita potenza-di-essere, che subito trapassa nell'essere. L'autentica libertà della *potenza di essere* consiste paradossalmente nel suo *poter-non-essere*: libero da ogni volere – anche quello di volere se stesso – l'Inizio diviene pura Indifferenza (*das Mögliche*), che ogni cosa abbraccia nella sua impensabile onni-possibilità. L'Inizio non è dunque né origine o fondamento, né l'Assoluto incondizionato, né l'*Ungrund*, né perfetto *actus purus*; non si può dire che sia semplicemente tensione fra *ápeiron* e *Logos*, fra sprofondamento e *communicativum*, fra contrazione ed espressione. In ognuno di questi nomi infatti è in atto il principio

---

<sup>117</sup> ID., *Sul presupposto. Schelling e Rosenzweig*, cit., p. 49. «La differenza tra Inizio ed ek-sistenza è insuperabile e costituisce la pietra angolare della filosofia positiva. L'ek-sistere mai “proverà” l'Inizio, o, meglio, mai la proposizione che afferma l'ek-sistere potrà valere come comprensione a priori dell'Inizio. Il Prius è perfettamente “libero” dall'ek-sistere – ma ciò comporta *simul* che l'ek-sistere non possa essere compreso in un sistema chiuso, che le sue rappresentazioni non possano pervenire a “stabile conclusione (zu einem bleibenden Ende)” [...]. La filosofia *negativa* (che *nega* l'Inizio nel concetto dell'iniziare) può dar vita a sistemi chiusi; la filosofia positiva, al contrario, in quanto “si fonda” sull'Un-grund della perfetta “libertà” dell'Inizio, che nessun ek-sistere consuma o comprende, non sarà mai “starre, stillstehende und in diesem Sinne dogmatische Wissenschaft” [...], scienza fissa, quieta e in questo senso dogmatica. Il suo “provare” è incessante, perché incessante è quella *differenza*. Il termine *philosophía* proprio di essa è specchio» (ID., *Dell'Inizio*, cit., pp. 230-231).

della determinazione, che pone condizioni alla libertà dell'Inizio, decidendo in qualche misura della *onni-possibilità* della sua Indifferenza<sup>118</sup>.

Per Schelling l'Inizio si può attingere solo abbandonando ogni definizione, ogni determinazione finita; le determinazioni del pensiero, infatti, non fanno che annullare l'in-differenza dell'Inizio, la possibilità di pensare il Presupposto come l'Antecedente ogni fondamento, che sta nella sua in-differenza come il *non* della potenza della ragione stessa. In questo senso è l'incoercibile e l'inafferrabile, intuibile soltanto nell'abbandono di tutto, anche di Dio: «saltando-via dallo stesso Ur-wesen nell'Ungrund da cui Dio stesso è *de-ciso*. Il pensiero deve dunque *liberarsi* anche da Dio per intuire il proprio autentico “soggetto”: Inizio che nessun passaggio, nessuna intrinseca disgiunzione “porta” all'esistenza e al suo fondamento»<sup>119</sup>.

### 13. Sul Presupposto. Schelling e Rosenzweig

Cacciari insiste nell'affermare, dal canto suo, che l'idea rovesciata (*die umgekehrte Idee*)<sup>120</sup>, il semplicemente essente, l'immemorabilmente esistente, inoscoscibile e inoggettivabile, di fronte al quale la ragione stupita riprende a narrare, *non è Dio*: è l'originario che precede Dio stesso, il Presupposto di Dio.

---

<sup>118</sup> In questa linea si muove il pensiero teo-logico di Vincenzo Vitiello che, a partire dall'assunto anselmiano per il quale Dio non è solo “ciò di cui non si può pensare il maggiore”, ma “ciò che è maggiore di quanto si possa pensare” (ANSELMO DI CANTERBURY, *Proslogion*, Rizzoli, Milano 1992, cap. XV), scioglie il pensiero di Dio non solo dal soggettivismo e dall'antropocentrismo, ma anche dalla logica dell'essere, della assolutezza e della totalità; la via intrapresa da Vitiello è quella di pensare Dio come “possibilità”, come possibilità possibile, Signore anche della sua signoria, cioè della possibilità che nel suo essere può non-essere, che può-essere sempre altro rispetto a ciò che il pensiero ne può dire: nulla può costringere Dio, nemmeno Dio stesso. Il Mistero è l'attributo più profondo di Dio, perché ne dice l'insondabile possibilità, che va oltre se stessa, im-possibile possibilità. La Notte dell'Inizio non si potrà mai dire rimossa, superata, compiuta nel processo del manifestarsi di Dio, ma accompagna il darsi del Figlio, così come l'ascolto di chi ne accoglie la Rivelazione. «Questo essere sospesi alla possibile impossibilità della Parola, di tutte le Parole, è il legame che tutti ci affratella. Il legame di un medesimo destino di finitezza – da cui non c'è redenzione, perché l'unica redenzione dalla finitezza è la morte» (V. VITIELLO, *Il Dio possibile. Esperienze di cristianesimo*, cit., p. 29). Anche Vitiello vede nella dialettica fenomenologica hegeliana il destino di necessità che lo stesso Cacciari intende oltrepassare: “secolarizzazione” del sacro è l'evento fatale dell'Occidente. Torneremo successivamente sulle riflessioni di Vitiello, soprattutto in relazione all'interrogazione del Deus-Trinitas.

<sup>119</sup> M. CACCIARI, *Dell'Inizio*, cit., p. 124.

<sup>120</sup> F.W.J. SCHELLING, *Filosofia della Rivelazione*, cit., p. 269. Cfr. G. STRUMMIELLO, *L'idea rovesciata. Schelling e l'ontoteologia*, Pagina, Bari 2004.

La filosofia negativa aveva già dovuto operare, secondo la via schellinghiana dello scandaglio, fino alla dissoluzione, la messa in questione di ogni carattere accidentale, di ogni possibile già dato dell'essere. Il tratto neoplatonico della mistica cristiana emerge nel pensiero schellinghiano della *Übergottheit* del fondamento, cioè quell'indefinibile Fonte, quel "non" di Dio stesso, che può indicare l'autenticità dell'Inizio. La filosofia veramente libera è per Schelling quella che conduce a sciogliersi dal desiderio che ci porta a esistere, nella risalita eckhartiana alla sua inesprimibile Origine. È quella che nella tradizione plotiniana diviene pura *askesis* del pensiero, cammino di unificazione che implica il lasciarsi alle spalle le forme e le differenze per raggiungere l'estasi che rimuove in noi ogni alterità: fino allo svuotamento e all'annientamento che ci fa esseri non-nati e dunque liberi dal dover morire. L'anima è allora chiamata a farsi vuota di tutto, anche di Dio, affinché il suo fondo, nell'abbandono di ogni possesso, divenga *Unum* con *Ungrund*, con il Fondo abissale dell'essere.

Cacciari fa notare come l'estasi eckhartiana risuoni in Schelling come rinuncia perfetta a ogni *gnosis*: la filosofia diviene per questa via puro esercizio di morte, quale invito a sprofondare nel proprio centro vitale, a fare vuoto in sé lasciando cadere ogni ente, per fare posto all'eterno Inizio di cui nulla è dato sapere, di cui nulla sa la ragione. La *docta ignorantia* vive nella perpetua malinconia che assale a ogni consapevole conquista, si genera nella tensione che spinge a un sempre nuovo indagare. Sarà tuttavia proprio questo esercizio spirituale di svuotamento e ri-unificazione messo in atto dall'anima a rivelare l'esito rischioso e l'ambivalenza profonda – ultimamente e perfettamente idealistica – che non risparmia, a parere di Cacciari, nemmeno la via schellinghiana all'Inizio.

Cacciari vede nella ripresa del Presupposto schellinghiano da parte di Rosenzweig una via particolarmente feconda per il superamento dell'a priori concettuale dell'idealismo, resa possibile alla luce della assoluta *Tatsächlichkeit* di Dio, dell'uomo e del mondo.

Anche Rosenzweig considera la riduzione razionalistica dell'esistenza come il compimento idealistico della metafisica europea. *La Stella della Redenzione* può essere letta come lo sforzo di nominazione e di comprensione a posteriori del Presupposto, a partire cioè dal suo manifestarsi. Cacciari è tuttavia convinto che

Rosenzweig abbia tradito l'esigenza schellinghiana di non dare inizio alla filosofia positiva da un *Prius* determinato: la filosofia di Rosenzweig prende infatti avvio precisamente da Dio<sup>121</sup>. L'inizio dunque è positivo, possiede una determinazione: la filosofia positiva di Schelling si trova al contrario di fronte a un abisso di cui non sa nulla, a uno stupore privo di contenuto. La meraviglia di Rosenzweig che accompagna l'Inizio ha invece già da subito i tratti dell'atto miracoloso di Dio: la sua appare dunque come una filosofia religiosa, cioè che tende a raccogliersi, fin dal suo sorgere, intorno al suo contenuto già determinato. L'assolutamente esistente ha già il nome di Dio, e assume così da subito i tratti di un'idea, di una "accidentale necessità", oscillante fra potenza e atto: tutto ciò impedisce un vero superamento della concettualità idealistica, rimanendo entro il sistema teo-logico che anche Heidegger ha inteso interrogare e ripensare una volta per tutte.

Se Rosenzweig dunque parla del Presupposto in quanto Dio e Dio creante l'altro da sé, non fa che determinarlo dall'inizio positivamente; la filosofia positiva di Schelling, al contrario, presuppone esclusivamente *das unvorderlich Seiende*<sup>122</sup> che coincide con l'infinita potenza, con la com-possibilità di ogni possibile, dunque anche con la *Urmöglichkeit*, la possibilità originaria della stessa potenza.

Questo pensare abissale deve rimanere necessariamente legato al sapere. Più propriamente, anzi, rappresenta la rinuncia alla magia produttiva dei diversi saperi, per farsi moto ek-statico verso l'incoercibile e l'inafferrabile, che trova proprio nella povertà del pensiero il suo nobile spazio. «L'uomo sa, e sapendo obbiettivizza sempre la libertà dell'Inizio; l'uomo pensa, e pensando ripristina quella libertà»<sup>123</sup>. Nel fondo dell'anima umana si agita la memoria dell'Inizio, proprio nell'uomo l'Inizio si cerca: nella libertà del suo pensiero l'Inizio rinasce e si ricostituisce. Nonostante non possa comprenderlo, non riesca né ad afferrarlo né a rappresentarlo (ne farebbe un oggetto), né possa averne un sapere, il pensiero, nella sua via

---

<sup>121</sup> «Dio parlò. Questo è il secondo momento. Non è l'inizio. È già l'adempimento, il compimento sonoro del silente silenzio. È già il primo miracolo. L'inizio è: Dio creò. Dio creò. Questo è il nuovo. Qui si spacca la dura scorza del mistero. Tutto ciò che fin qui sapevamo di Dio era puro sapere di un Dio nascosto, di un Dio che celava sé e la sua vita in un proprio territorio mitico, in una cittadella degli dèi, una montagna degli dèi, un cielo divino. Questo Dio di cui sapevamo era ormai alla fine. Ma il Dio creatore è in principio» (F. ROSENZWEIG, *La stella della redenzione*, cit., p. 115).

<sup>122</sup> F.W.J. SCHELLING, *Filosofia della Rivelazione*, cit., p. 421.

<sup>123</sup> M. CACCIARI, *Dell'Inizio*, cit., p. 129.

interiore, sa porre l'Inizio. Il culmine del pensare libero da ogni sapere è l'Inizio stesso, che in nessun altro modo può porsi.

In questa prospettiva Cacciari si pone al di là di entrambi: nemmeno l'Inizio schellinghiano può corrispondere alla assoluta In-differenza né all'Immediato: è anch'esso una sorta di "risultato", "qualcosa" in qualche modo positivamente posto dal pensiero, *atto* dell'Inizio. Non si può dunque davvero affermare che l'Inizio abissale dell'assoluta libertà sia l'Antecedente, il *Prius* del pensiero stesso: si deve piuttosto dire che esso sorge nell'atto del pensare stesso. Il fondo dell'anima non è dunque semplice traccia e riflesso di tale libera abissalità bensì è quella stessa eterna libertà<sup>124</sup>. Se, nel rifiuto immanente di ogni determinazione, esso appare *unum* con il fondo della nostra anima, non potrà allora mai essere indipendentemente dall'anima. In ogni caso, se attraverso il nostro pensare e non-sapere noi rimettiamo in atto la libertà dell'Inizio, ritornando all'ascolto cui ci chiama, allora «l'Inizio in quanto tale, l'Inizio concepibile come precedente ad ogni origine, ad ogni rappresentazione e determinazione, doveva necessariamente dare-inizio. Noi qui *presupponiamo* che necessariamente l'Inizio dovesse venire *ri-mosso*»<sup>125</sup>.

Cacciari rileva dunque come anche in Schelling il pensiero dell'Inizio riesca difficilmente a liberarsi dal tormento dell'idea di dare-inizio, ossia a purificarsi da una sua fatale traduzione teo-logica. In altri termini, l'abbandono di ogni determinazione – anche di Dio stesso – che Schelling imponeva alla sua filosofia positiva – non basta ad uscire dal circolo dell'Inizio come Iniziante, della *Revelatio* come manifestazione.

---

<sup>124</sup> Cacciari fa notare, su questa linea, l'*impasse* in cui ricade il pensiero schellinghiano del Presupposto: è infatti Dio stesso, in quanto principio delle creature, Deus-Trinitas che partecipa della vita degli esistenti, a restare escluso dalla possibilità estrema della assoluta libertà, anche quella dell'annichilimento e dello svuotamento di sé, come avviene nel cammino ascetico neoplatonico: appunto perché soggetto alla necessità della Rivelazione, in qualche modo Egli è sempre già deciso dall'Inizio. Se l'uomo può aspirare a tale vuoto, all'Aperto del sacro, fino ad essere uno con l'Inizio, Dio non può. Anche nell'idealismo schellinghiano la pura in-differenza dell'Inizio assume allora inevitabilmente un carattere parziale, perché nulla può nei confronti di Dio che partecipa delle sue creature. Cacciari ritiene che Schelling, nella sua ripresa dei motivi mistici eckhartiani, ne abbia assunto insieme le contraddizioni, in una dialettica che nell'annullamento di ogni determinazione finisce con l'eliminare il fondamento stesso. L'inabissamento dell'anima, senza alcuna "teologia della Grazia", non può che liberare l'anima stessa dal proprio fondamento. L'anima si trova in una condizione demiurgica perfetta – e di "prepotente idealismo" –, all'Inizio di tutto, causa anche di Dio: nella dinamica di un profondo misticismo, libera dal suo stesso sapere, risolve infine ogni realtà nell'unità dell'Io.

<sup>125</sup> *Ivi*, pp. 132-133.

Resta pur sempre la complessa, abissale drammatica delle potenze intradivine: «Fondamento ed esistenza sono distinti e inseparabili. Il fondamento è ciò che nell'ek-sistere non è l'esistenza stessa, ciò che sempre si oppone al progressivo dispiegarsi, illuminarsi, manifestarsi. Nessuna esistenza sarebbe concepibile al di fuori di questa *lotta*; si dà esistenza in quanto lotta contro il principio "oscuro" del fondamento<sup>126</sup>. La libertà dell'Inizio si esprime in questa aperta dialettica della rivelazione e della chiusura, della fuoruscita del Logos e della sua contrazione nell'abisso nell'interiorità profonda del *Prius*. È una tensione vivente, che contrappone la forza del *communicativum*, dell'espressione di sé, alla "volontà" oscura del Fondamento, all'inabissamento e alla auto-negazione. In questo *drâma* dell'Inizio, il *Logos* riesce infine a prevalere, dentro e attraverso il contrasto stesso nel quale si genera e si alimenta. È la lotta della vita divina, del lacerarsi della sua unità, come abisso nel quale le cose non si annullano semplicemente nella pura indistinzione, ma vengono tutte raccolte nell'assolutezza in-differente del Fondamento. «Questo dramma presuppone ancora l'Inizio come *doppio* "impeto": da un lato, nostalgia del fondamento che *non* è ek-sistenza; dall'altro, desiderio di generare (il *Trieb* hegeliano verso la creazione di un Figlio, di un mondo)»<sup>127</sup>.

Nello stesso essente-immemorale Schelling trova la possibilità del proprio oltrepassamento: l'Inizio non è semplice cieco e immediato *Ab-grund*, eternità senza potenza, ma contiene in se stesso la possibilità di essere-altro, è *ciò in cui* avviene la possibilità della decisione *per essere-altro*. È questa d'altro canto la sua eterna libertà, quella di essere o di non-essere. In questa infinita potenza si apre la possibilità per l'originario di fuoriuscire da sé, di decidersi per l'essere di Dio che ancora non è.

Il puro *possest*, impossibile da rappresentare e da pensare, a cui conduce il lavoro critico della filosofia negativa, alimenta in sé un movimento, *prevede*, dice Cacciari, una dialettica, fra atto puro e *Urmöglichkeit*. In questo modo la libertà assoluta di Dio diviene però in qualche modo deducibile a priori, indagabile, derivabile dal movimento dialettico del Presupposto. «Risultato paradossale: per sfuggire alla posizione idealistica del *Prius*, Schelling intende iniziare (sempre *Anfang* = *anziehn*) dall'esistente assoluto, inizio che, dal punto di vista rosenzweighiano, andrebbe

---

<sup>126</sup> *Ivi*, pp. 116-117.

<sup>127</sup> *Ivi*, p. 117.

contestato proprio in quanto rientrante nel quadro dialettico dell'idealismo. Ma l'inizio rosenzweighiano può essere con altrettanta forza contestato da un punto di vista schellinghiano: esso non può oltrepassare il limite di una filosofia religiosa, in quanto tale già compresa nell'ambito critico della ragione negativa»<sup>128</sup>.

L'idea del Presupposto, in entrambi, corrisponde all'uscita dal Buio dell'Inizio, alla rimozione dell'essere semplice, dell'inconscio originario, in una tensione verso l'*Offenbarung*, alla fuoriuscita, che vuole fare luce sul Fondamento oscuro. La Parola è ciò che interrompe l'immemoriale presenza mistica dell'*Ab-grund* dell'origine, nella dialettica di un desiderio che anela a rivelarsi, a farsi luce nello spazio abissale, fino alla finale redenzione, come vittoria destinata e luminosa sull'Inizio da cui è nata.

Il fondamento di ogni esistenza (che anche in Dio *non* è Dio stesso) si presenta come *desiderio*. Il fondamento oscuro è *già* desiderio – ma il desiderio non può rappresentarsi diversamente che come un venire-alla-luce, un rivelarsi. La prevalenza del *communicativum* viene in qualche modo assicurata a priori nella costituzione stessa del fondamento<sup>129</sup>.

La pre-visione dell'illuminazione finale del Presupposto, l'attesa dello «sgelarsi»<sup>130</sup> dell'immobilità inconscia del suo buio, costituisce per Cacciari tutto il senso della filosofia positiva schellinghiana. In Schelling questo desiderio di manifestazione rimane comunque in un'irrisolvibile tensione, in eterno confronto con l'abisso del Presupposto mai colmabile – l'ipotesi di conciliazione è solo escatologica. In Rosenzweig esso sembra riuscire a trovare la sua piena risoluzione, nel circolo divino dell'amore già eternamente presente nella creazione: come promessa sempre in atto, come speranza nella piena comunicazione dell'abissale e cieca immobilità dell'*Ab-grund* dell'Inizio<sup>131</sup>. Tutti i momenti della creazione si sentono presi entro il

---

<sup>128</sup> M. CACCIARI, *Sul presupposto. Schelling e Rosenzweig*, cit., pp. 53-54.

<sup>129</sup> *Ivi*, p. 55

<sup>130</sup> X. TILLIETTE, *La mythologie comprise. L'interprétation schellingienne du paganisme*, Bibliopolis, Napoli 1984, p. 53.

<sup>131</sup> È la dialettica dell'amore di Dio nei confronti del mondo: la fuoriuscita del Presupposto, la sua rivelazione è una decisione definitiva, che non potrà sopportare ripensamenti. La relazione è ormai raccolta nell'amore gratuito di Dio al quale il mondo non può non corrispondere, preso in un cerchio che in qualche modo lo rinserra: «La vita è ascisa nella luce. La muta oscurità del pre-mondo aveva raggiunto, nella morte, il linguaggio. Sopra la morte era venuto qualcosa di più forte, l'amore.

movimento creativo-rivelativo di Dio, espressione di un dialogo che trova in Dio stesso il suo fondamento originario.

Cacciari osserva come tale originario “legame d’amore”, in ultima analisi, nella realtà del suo compimento storico, viva – sia in Rosenzweig sia in Schelling – in una eterna e irrisolta oscillazione. Da una parte, il vuoto, l’inconscio primordiale, è superato nella dialettica luminosa che porta a compimento l’*Offenbarung* del fondamento (Dio è vita e amore); dall’altra, il legame porta con sé una sorta di nostalgia insuperabile nei confronti di un’origine che rimane incolmabile, segno della Notte che perdura, pur nella scia rischiarante dell’amore di Dio. Resta come un residuo che mai potrà essere perfettamente risolto, in cui l’abisso permane «*come se potesse tutt’a un tratto ricomparire*»<sup>132</sup>, e continua a esercitare un’attrazione innominabile e sfuggente. Qualcosa che ricorda il gemito e il travaglio della crazione, che attende con impazienza la partecipazione alla libertà dei figli di Dio (Rom 8, 21). Anche se il volere è presago, vi è per Schelling una sorta di presentimento inafferrabile, come se sussistesse sempre nel fondo l’ombra di un’*irregolare*: «Se la *presenza* dell’Immemorabile viene dimenticata nell’amore – se è “superato” l’*esilio* che ogni potenza d’amore contiene – allora, il suo rapporto si risolve compiutamente nella *triade* dialettica, nella compiuta circolarità dello schema trinitario»<sup>133</sup>. L’amore fra Dio e il suo *Verbum*, fra il fondo abissale e la decisione della manifestazione, per Rosenzweig come per Schelling vanno a determinare una filosofia della storia per la quale Dio nella sua *Offenbarung* può oltrepassare il suo *Ungrund*, in una continua apocalisse nella quale il mondo si sente originariamente

---

L’amore si era deciso/dischiuso [*entschlossen*] alla vita. [...] Noi sperimentiamo che Dio ama, non che Dio è l’amore. Nell’amore Egli ci viene troppo vicino perché noi possiamo ancora dire: questo o questa cosa è Lui. Nel suo amore noi sperimentiamo soltanto che Egli è Dio, ma non che cosa Egli sia. Il “che cosa”, l’essenza rimane celata. Essa si cela proprio nell’atto stesso di rivelarsi. [...] ma proprio perché Dio nella rivelazione si effonde su di noi e da statico diviene per noi qualcosa di attivo, Egli getta la nostra libera ragione, cui nulla di statico può resistere, nelle catene dell’amore e, imprigionati da questo legame, chiamati da quest’appello individuale, ci muoviamo nel cerchio in cui ci siamo trovati e sul percorso su cui siamo stati collocati, senza poterli oltrepassare se non facendo presa con concetti vuoti e senza vigore» (F. ROSENZWEIG, *La stella della redenzione*, cit., pp. 391-392). La *Teologica* di Balthasar si mostrerà molto in linea con il Presupposto rosenzweighiano: e proprio nel trascendentale dell’amore si troverà la sua maggiore opposizione all’Inizio cacciariano.

<sup>132</sup> F.W.J. SCHELLING, *Ricerche filosofiche sull’essenza della libertà umana e gli oggetti ad essa connessi*, cit., p. 97.

<sup>133</sup> M. CACCIARI, *Sul presupposto. Schelling e Rosenzweig*, cit., p. 57.

coinvolto-amato. Anche l'*Ursein* schellinghiano, che è il *Wollen*, è volontà d'amore che lega l'esistente con suo fondamento<sup>134</sup>.

L'*eschaton* viene in entrambi a coincidere con la piena liberazione dall'immemorabile essente, con il perfetto "sgelarsi" dell'Assoluto nel suo processo temporale, che si affatica positivamente verso una meta. Se il Presupposto rosenzweighiano risulta a Cacciari già da subito pensato nella forma della rappresentazione («*Der Anfang ist: Gott schuf*»), della possibilità che si fa necessità della conciliazione, eliminando come da subito il problema del *Prius* indeterminato, l'essere immemorabile di Schelling – nonostante la sua volontà di sganciarsi dallo spirito di sistema – gli appare d'altronde già destinato alla contemplazione della pura possibilità dell'altro da sé, presago del processo della creazione, della rivelazione e della redenzione. L'Ultimo è già collocato nel Primo, che è già uno-due, fondamento dell'epoca, coinvolto nel suo schema di sviluppo, dunque privato della sua autonomia pura, di quella assoluta libertà di volere posta come *Prius*, su tutte le cose. «Il "demone meridiano" dell'*Offenbarwerden*, l'assillo per il manifestarsi-rivelarsi, fa dell'*Anfang* il presupposto del *tempo* come autorivelazione di Dio; nel presupposto si rappresenta implicite il tempo tutto intero; esso non è *altro* dal tempo *concepito* nella unità delle sue dimensioni»<sup>135</sup>.

Cacciari mostra in questa direzione come anche l'*Urmöglichkeit* dell'Inizio schellinghiano non riesca a essere pensata radicalmente, in una perfetta semplicità e libertà, ma contenga in sé il senso della *potenza* di essere, del porre-in-atto e della determinazione delle infinite possibilità dell'esistente: la storia è il suo campo di esistenza, la condizione, certo insuperabilmente *escatologica*, del realizzarsi delle innumerevoli possibilità del Presupposto.

Per questa via, la verità ritorna a essere espressa in un linguaggio innegabilmente idealistico, dal momento che viene a coincidere con il trionfo del *communicativum*, con l'esaurimento finale delle potenze, con lo scioglimento perfetto del fondamento. E questo perché Schelling pensa già il possibile solo in quanto reale, a partire dal

---

<sup>134</sup> Proprio al tema della Volontà d'amore schellinghiana è possibile accostare – seguendo Heidegger – la *volontà di potenza* di Nietzsche; quest'ultima, che si chiarisce come l'essere originario soprattutto nelle ultime opere del filosofo, si può infatti leggere come amore per il Tutto, per l'eterno, che annulla ogni distinzione, accogliendo ogni cosa. Per un confronto interessante sull'originario cfr. E.C. CORRIERO, *Vertigini della ragione. Schelling e Nietzsche*, Rosenberg & Sellier, Torino 2008.

<sup>135</sup> M. CACCIARI, *Sul presupposto. Schelling e Rosenzweig*, cit., p. 59.

classico schema della metafisica dell'atto e della potenza, così come Rosenzweig pensa la storia come il "divenire-Regno" del mondo, nel suo tormentato movimento di *separazione* dalle tenebre e nella sua progressiva illuminazione. La questione è dunque quella di pensare l'Inizio *prima* del suo manifestarsi, libero dalla necessità della manifestazione, ma anche "salvato" dall'astratta separatezza dalla molteplicità, che non può che condurre l'Uno *ab-solutus* a un'ulteriore forma di condizionatezza e all'affermazione di due "condizionate" Assolutezze.

#### 14. Il paradosso del *possest* e l'ascesi suprema

Alla luce della sua rilettura del *Parmenide* platonico e dall'interpretazione della tarda filosofia schellinghiana, Cacciari sceglie la via del pensare insieme Unità e molteplicità, l'Uno-Uno indicibile platonico e l'Uno-molti, che si dice nel suo moltiplicarsi. L'Inizio è tale solo se porta *in sé* il suo opposto, Inizio e iniziante, ma non *come* Iniziante, Uno non *come* produzione di molti. L'Inizio vive nell'infinita *Indifferenza* delle possibilità, composibilità originaria che ne garantisce l'abissale libertà e apertura, abbracciante ogni Passato, ogni Presente e ogni Futuro. "Signore dell'essere" è chi ha la potenza di scegliere fra la cieca eternità e l'auto-chiusura e lo sciogliersi della creazione, il liberarsi degli enti. In questa dialettica mobile dell'Inizio sta già inscritta, secondo Cacciari, la sua soluzione teologica: «se l'essere immemorabile, per la sua interna "mobilità", appare in se stesso "superabile", *Signore* di questo stesso essere sarà Chi ha la potenza di superarlo effettivamente, o di sospenderlo, o di risolverlo comunque in semplice presupposto. Se l'Inizio è rimovibile, Signore dell'Inizio, e quindi *Prius* dello stesso Inizio, sarà la potenza che lo rimuove»<sup>136</sup>.

Questa pre-comprensione condivisa della manifestazione e dell'*eschaton* viene ricomposta entro lo spazio critico del pensiero, ri-afferrata dal concetto, destinata a un riassorbimento o una sublimazione della sua exteriorità.

Si può dire che il pensiero del Presupposto in Cacciari intenda ultimamente superare l'alternativa irresolubile della quale sia Schelling sia Rosenzweig mostrano una

---

<sup>136</sup> ID., *Dell'Inizio*, cit., p. 138.

drammatica consapevolezza: si può dare una rappresentazione dell'Inizio o nella forma negativa della "cieca eternità" del semplicemente esistente, dell'*Ungrund* immemorabile che lascia insuperabilmente attoniti, oppure nella forma di un *possest* destinato a farsi reale, come Presupposto della manifestazione, come inizio di un processo che compirà nella storia il suo dispiegamento. Se nel primo senso si giunge all'apofatismo di una filosofia mistica – che non costituisce altro che il rovesciamento dialettico della possibilità della rappresentazione –, nell'altro il pensiero assume i tratti di un perfetto nichilismo, per il quale la potenza originaria è destinata a diventar nulla, progressivamente dissolta nel percorso temporale della sua manifestazione.

Per salvare l'Inizio dall'essere divorato dal processo non basta dunque "mantenerlo" in una assoluta incomunicabilità e in una perfetta distinzione, per le quali l'origine del mondo sensibile è concepibile solo nel senso gnostico di un completo distacco dalla *reine Absolutheit*, nella quale il dramma delle cose sensibili e finite non trova alcuna scena né fondamento (la cui indifferenza potrebbe dunque coincidere con il Nulla): tale assolutezza perderebbe il carattere stesso dell'indifferenza, che comporta comunque un rapporto con il differire, con l'atto stesso del differire<sup>137</sup>. Nemmeno il *salto* indescrivibile e indeducibile, che segna il passaggio tra Assoluto e finito, che spezza ogni continuità fra Incondizionato e condizionato *durch einen Sprung*, che scioglie l'Inizio da ogni intrinseca necessità e da ogni conflittualità processuale, appare un'ipotesi sufficiente a spiegare la *relazione* fra Inizio e reale, che pure l'atto del salto comunque non può non istituire.

Non a caso l'entusiasmo di Kierkegaard nei confronti dell'idealismo di Schelling è rimasto deluso dall'ascolto delle lezioni inaugurali dei suoi corsi berlinesi (1841): l'abisso fra umano e divino, la categoria assoluta della decisione, così come l'irruzione gratuita della Grazia, si scontrano con la «totalità sinergica degli eoni», con il tempo eterno della rivelazione, che si dispiega nell'ineducibile ritmo delle sue

---

<sup>137</sup> Secondo Cacciari questa è la via in cui Schelling sembra talvolta effettivamente procedere, nella direzione di una gnosi dualistica nella quale la differenza nella sua totale infondatezza risulta tanto assoluta quanto il non-fondamento, e dove la purezza del Reale equivale alla pura in distinzione dell'Assoluto. Cfr. in particolare *Dell'Inizio*, cit., pp. 119-148.

mediazioni<sup>138</sup>. Pensare *fra* queste alternative è l'*agonia* cacciariana del pensiero dell'Inizio.

La dialettica fra Uno e Altro, è chiamata a sviluppare l'aporia neoplatonica<sup>139</sup>, laddove si dà a pensare il *Prius* non come distinzione assoluta rispetto all'ente creato, ma come il *non-Aliud*, come l'Altro dall'Altro, da cui ogni cosa, liberamente, si genera. La nominazione cacciariana dell'Originario, in linea con il neoplatonismo, intende infatti preservare l'ab-solutezza della libertà dell'*Unum* da ogni possibile dipendenza e contaminazione, da ogni successiva progettazione, che la legghi causalisticamente al ciclo vitale della molteplicità degli esistenti. Nello stesso tempo, intende evitare ogni ingenua contrapposizione fra finito e infinito, fra Uno e molteplice, fra determinato e indeterminato, dal momento che, in tale orizzonte, diverrebbe ultimamente impossibile pensare il legame fra Inizio e storicità, fra Dio e mondo, fra Assoluto ed esistenza.

Nella consapevolezza della fondamentale aporia che abita il cuore del neoplatonismo, che pensa l'Uno come l'Altro, come l'assolutamente esteriore, Cacciari si volge al *non-Aliud*, che non manca di nulla: al contrario, è ogni cosa, è non-altro dall'essere Altro, al di là di ogni *ab-soluta* e astratta alterità. Se la via della *Differenza* rimane ultimamente nel solco hegeliano, in cui l'Uno si oppone ai molti come dialettica fra due Assoluti, Cacciari decide allora di percorrere quella della *Indifferenza*: l'Inizio per Cacciari indica oltre, cioè al luogo-limite, che è ultimamente *atopía*, in cui i perfettamente distinti si congiungono, in cui l'assolutamente distinto insieme partecipa dell'essente, senza esaurirsi nella relazione<sup>140</sup>.

Nessun ente, nessuna rappresentazione, nemmeno nella totalità del loro darsi, potrebbero mai esaurire o far vacillare il Principio: nessuna potenza, nessuna sua espressione positiva è in grado di sciogliere il *possest* da cui ogni cosa ha avuto inizio. Questa ritrascrizione della *differenza ontologica* deve essere fatta valere per

---

<sup>138</sup> M. CACCIARI, *Schelling postumo*, prefazione a E.C. CORRIERO, *Vertigini della ragione. Schelling e Nietzsche*, cit., pp. 9-10.

<sup>139</sup> Cfr. C. J. DE VOGEL, *Ripensando Platone e il platonismo*, Vita e Pensiero, Milano 1990; W. BEIERWALTES, *Identità e differenza*, Vita e Pensiero, Milano 1989; ID., *Platonismo nel cristianesimo*, Vita e Pensiero, Milano 2000.

<sup>140</sup> L'influenza neoplatonica dell'Uno cacciariano emerge nella sua considerazione della irrudicibilità dell'Inizio. Il ciclo cosmico di Proclo partecipa dell'Uno, ma l'Uno-Bene eccede dal cerchio delle cose, non può essere contenuto in esso. È la questione centrale del neoplatonismo, il darsi di una Causa del mondo che non è attingibile dal mondo che da essa è posto, che fuoriesce dal ciclo delle nascite e rinascite delle grandi correnti dell'esistere.

Cacciari radicalmente: il *possest*, così come anche Cusano lo pensa, è senza inizio, gli enti lo presuppongono, ma senza tuttavia poter essere dedotti nella loro effettiva esistenza, liberi dunque dalla necessità della propria derivazione. La creatura «viene dal puramente possibile, ma di questo puramente possibile la sua esistenza nulla dice al di fuori dell'ex- dell'esistere stesso. Quell'ex- è segno di tale provenienza»<sup>141</sup>. L'ex-sistere rimanda sempre a ciò da cui si proviene, al fondo originario che ci destina, e che nel dare luce alle cose rimane esso stesso nel buio, ritirandosi nell'abissalità del suo *Ab-Grund*<sup>142</sup>. L'infinita potenza del *possest* è fondamento inesauribile e inadeguabile che raccoglie ogni cosa, al quale ogni cosa fa cenno, con il proprio semplice e singolare ex-sistere determinato. Leopardi parlava di «infinita possibilità», pre-esistente e pre-potente rispetto a ogni cosa esistente, oltre ogni *coincidentia oppositorum*, cioè oltre ogni polarità già definita. È l'infinito che Cacciari interpreta come quel “sovrumano silenzio” che sa raccogliere, in uno, gli opposti – «le morte stagioni, e la presente / E viva» – come in-differenza dei possibili<sup>143</sup>, al di là dell'Essere, in una perfetta indisgiungibilità dei distinti.

Cacciari, attraverso Cusano, mette in opera un ribaltamento dei fondamenti della metafisica classica, oltrepassando la cogenza del principio d'identità e di non-contraddizione nello stesso Presupposto. Qui il discorso ontologico diviene *metaontologico*, perché diviene il problema di un originario che precede l'Essere stesso. Non cede infatti rispetto alla custodia dello statuto puro della libertà/possibilità: nessuna necessità, nessun legame irrecidibile fra atto e potenza può condizionare la libertà dell'Inizio. Solo il pensiero dell'Inizio come com-possibilità dei distinti, come indifferenza degli opposti è in grado di garantire la *koinonía* dell'esistere.

Superando ogni antitetica di Unità e Molteplicità, di Possibilità e Impossibilità, di libertà e necessità, il fuoruscire da sé dell'Inizio è uno con la sua stessa Possibilità:

---

<sup>141</sup> M. CACCIARI, *Sul presupposto. Schelling e Rosenzweig*, cit., p. 61. Cfr. a questo proposito C. SINI, *Immagini di verità*, Spirali, Milano 1990.

<sup>142</sup> Cacciari segue la linea del *possest* di Cusano, nel quale non v'è differenza tra pura potenza e puro atto, dove anzi potenza e atto si presuppongono reciprocamente, in una duplicità che è dentro l'Unità, e in un'Unità che è dentro la duplicità. L'Inizio è puro atto, che nel suo essere Possibile non vuole escludere nulla né accogliere nulla, premuto infine da nulla. Tuttavia, secondo Cacciari l'omni-compossibilità cusana può corrispondere a un nome di Dio, ancora pensato nel senso della onnipotenza, della forza che fa essere e che in nessuna creatura potrebbe esaurire la sua infinita potenza. La logica che guida la sua riflessione sul *possest* è infatti già trinitaria, per la quale il non essere è negazione dell'essere che, tuttavia, presuppone. Cfr. M. CACCIARI, *Dell'Inizio*, cit., pp. 141-148.

<sup>143</sup> Cfr. ID., *Della cosa ultima*, cit., pp. 81-86.

l'immediatamente esistente è, implicitamente, esistenza determinata, così come l'esistenza è l'im-possibilità del puro Possibile. La determinazione è portata nel cuore stesso dell'In-determinazione, così come la finitezza nell'intimità dell'Infinito, che si fa Silenzio e Parola, Tenebra e Luce. La sua imprevedibilità non corrisponde allora alla negazione di ogni determinazione, ma alla sua im-possibile predicazione, che comprende illimitatamente tutto ciò che è possibile, ma anche tutto ciò che mai sarà possibile che sia. Tutto l'Inizio contiene, anche il *logos* che è chiamato a nominarlo. Per questo il pensiero sprofonda, quando vuole attingere a esso, come se ritornasse a essere non-nato, immergendosi in quel cavo onnicompossibile, in quel campo ontologico, da cui tutto originariamente *può* ek-sistere – o restare nell'Indistinto. *De possess*: senza alcuna necessità di realizzazione, al di là di ogni cogenza ad esistere. Ma anche oltre ogni pensiero della assoluta contingenza: tutto ciò che è e non è sta *nel* Principio, da sempre e per sempre, conservato, possibile-impossibile, nella toti-potenza indeterminata del Presupposto. La via cusana, pur superando la necessità ad ek-sistere dell'Inizio, rischia però, secondo Cacciari, di ricadere in una differente dialettica. Se il puramente possibile infatti risulta identico all'immediatamente esistente, esso è pensato come *già* esistente e già comprendente la coincidenza di atto e potenza: di conseguenza si esclude solo apparentemente la sua cogenza ad esistere, e solo apparentemente si ammette la sua “costitutiva” possibilità di non-essere.

Non si dà Onni-compossibilità che non sia possibilità del suo stesso negarsi. Tale Im-possibilità, infine, non è affatto astratta alterità (mero *Ander-sein*) rispetto al *posses* e, pertanto, alla potenza (anche) di ek-sistere. L'ek-sistere dell'Inizio è, infatti, la sua stessa Im-possibilità. L'im-possibile del puramente possibile è il suo ek-sistere<sup>144</sup>.

Cacciari non intende, in questo senso, pensare nemmeno l'*arché-ápeiron* nella linea dell'Indistinto<sup>145</sup>, dell'*Unum superexaltatum* archetipo di ogni distinzione – e

<sup>144</sup> ID., *Dell'Inizio*, cit., p. 145.

<sup>145</sup> È l'idea stessa di *physis*, come sorgività costitutiva dell'essere, che decide il conflitto delle interpretazioni. L'*ápeiron* che Cacciari nomina non corrisponde al grembo in-determinato che eccede le sue concretizzazioni particolari, ma al *Prius* onni-compossibile, al Ni-ente da cui tutto si de-cide, in quanto Indifferenza di essere e di non essere, alla cui contraddizione ogni singolarità esistente è sospesa. Tale via al Presupposto si differenzia da quella proposta da Salvatore Natoli, la cui filosofia genealogica interpreta a sua volta l'*ápeiron* di Anassimandro come eccedenza inafferrabile e principio

ultimamente Relazione in quanto, eckhartianamente “distinto nella sua indistinzione”: il *Prius* di Cusano in quanto *non-aliud* si definirebbe in questo senso di nuovo in quanto assoluta alterità, in un orizzonte non soltanto analogico, ma ontologico. L’Identità semplice dell’Uno diverrebbe l’altro della molteplicità degli enti, così che la relazione al mondo, al darsi contingente delle cose sarebbe la sua determinazione.

È alla luce di questa direttrice che Ilario Bertoletti può definire la filosofia di Cacciari come *diaporetica*: «il tessuto logico di *Dell’Inizio* è un pensare *kat’ aporein*, per aporie; un attraversamento di aporie per tentare di pensare ciò che di per sé, pena il non essere se stesso, si sottrae alle determinazioni categoriali – l’Inizio»<sup>146</sup>. I nomi del Presupposto che Cacciari continua a cercare, diventano nel suo percorso un intrico di vie, nell’insuperabilità del *dissos logos* che piega sempre di nuovo la ragione verso il suo imprendibile Inizio, attraverso i vestiboli delle realtà sostanziali fino ai dettagli che solo la *hodòs káto*, la via all’ingiù, può rivelare. «Un’altra cosa è certa: che la speranza è incerta, che doppio è il suo logos. Ha inafferrabile e “vagabonda” la figura: a molti reca aiuto e vantaggio, ma per molti ancora è solo “l’inganno di vuoti desideri” (*Antigone*, 615-616)»<sup>147</sup>.

Se, da una parte, per dire “ciò” mancano i nomi, dall’altra le cose fanno fare-segno a questo Inizio, in cui si giocano tutte le possibilità dell’ente, anche il suo stesso poter non essere: «La dimensione dell’indicibile (che mostra sé, che nulla ha di esotericamente misterioso) è quel possibile che fa ek-sistere tutti gli altri. Inizio è *Aion*, “epoca” della vita eterna di tutti i possibili, “dove” essi soggiornano da sempre e per sempre»<sup>148</sup>.

Tutto ciò che è non è, è nel Presupposto: ogni ente porta con sé la sua ombra e l’invisibile accompagna ogni visibile determinato. Cacciari insiste in questo recupero

---

indefinito e illimitato, che contiene, come loro senso, gli innumerevoli significati delle cose e degli elementi. In questo senso il percorso ermeneutico-genealogico di Natoli, come ricerca infinita del senso nel darsi molteplice del significato si pone come alternativa alla via diaporetica cacciariana, che resiste nella contraddizione e nell’aporia, perché da lì si genera e ri-genera essere e pensiero. Cfr. S. NATOLI, *Ermeneutica e genealogia. Filosofia e metodo in Nietzsche, Heidegger, Foucault*, Feltrinelli, Milano 1981.

<sup>146</sup> I. BERTOLETTI, *Massimo Cacciari. Filosofia come a-teismo*, Edizioni ETS, Pisa 2008, p. 26; ID., *Sul pensiero di Massimo Cacciari. Dalla critica dell’ideologia alla philosophia come diaporein*, «Humanitas» 54 (1/1999).

<sup>147</sup> M. CACCIARI, *Dell’Inizio*, cit., pp. 433-434.

<sup>148</sup> ID., *Quale Dio? Paralipomeni a Della cosa ultima*, cit., p. 112.

heideggeriano del buio da cui la radura ritaglia il suo spazio, senza il quale la *Lichtung* stessa non potrebbe decidere i suoi confini.

L'Inizio, dunque, contiene in sé ogni possibile, fino alla propria impossibilità, restando come ombra invisibile di ogni presenza. Non è il suo dissolvimento che farà più luce sulle cose del mondo, in nome di una pienezza escatologica senza veli. Il pensiero dell'Inizio deve fare continuamente i conti con il crearsi e ricrearsi incessante dell'ombra che rivela e insieme nasconde: il volere oscuro dell'Originario non si risolve mai nella sua assoluta scomparsa, né mai corrisponde al suo completo dis-velamento. Il metodo diaporetico di Cacciari è sempre all'opera: la verità dell'Inizio si rischiarà, al contrario, nella custodia della sua *lethe*, nell'atto della consapevole rammemorazione dell'immemorabile. In caso contrario, l'Inizio non può che consumarsi nel processo delle determinazioni, che nella radicale dimenticanza dell'ombra rischia di dissolversi alla Luce dell'unica Possibilità onnidisvelante.

In questa direzione, con un'intonazione nietzscheana, Cacciari mette in guardia nei confronti della malattia della memoria: Mnemosyne, infatti, «non è la dea che tutto-ricorda negando l'oblio, bensì la dea che proprio dell'Immemorabile ha cura»<sup>149</sup>. Cacciari rimprovera a Schelling di avere tradito, come Platone, questa duplicità, dalla quale aveva tratto ispirazione la sua *Filosofia della mitologia*: egli spezza il simbolo mitico, privilegiandone l'interpretazione pitagorico-platonica rispetto a quella dell'Ade dionisiaca ed eraclitea, per la quale il fanciullo dionisiaco è anche *Vergessen*: il peso del divenire degli enti e del flusso infinito delle potenze, ma soprattutto la luce onnipresente di una verità tutta dispiegata risultano insostenibili anche allo spirito più elevato. Se il fanciullo non possedesse la forza del dimenticare, la responsabilità di ogni suo atto gli starebbe sempre di fronte, e non potrebbe più rimanere ritto su un punto, sulla soglia dell'attimo, senza vertigini<sup>150</sup>. Sarebbe

---

<sup>149</sup> M. CACCIARI, *Sul presupposto. Schelling e Rosenzweig*, cit., pp. 63-64.

<sup>150</sup> Nietzsche secondo Cacciari è colui che meglio ha compreso – anche oltre Schelling – il rovesciamento epocale che *lethe* ha subito nel corso della tradizione metafisica occidentale, da Socrate in poi. Il “sacro dire di sì” del Fanciullo-Dioniso eracliteo è colui che si oppone alla parabola del rischiaramento totale, che giunge fino all'ideale della scienza: ha infatti la libertà di recuperare anche l'oblio, nel suo giocare innocente che costruisce e distrugge, nel suo regno bambino. Soltanto a questa condizione è possibile pensare – anche se Cacciari ritiene che Nietzsche non sia venuto a capo di questo – un nuovo Inizio, una nuova nascita che nel suo cuore tiene aperto un vuoto, uno spazio oscuro, di nascondimento: «Innocenza è il fanciullo e oblio, un nuovo inizio, un giuoco, una ruota

condannato a un grado di insonnia che lo farebbe perire, annientato dalla veglia sovrumana di una l'*hybris* della piena disvelatezza, nella luce accecante di una memoria totale.

### 15. L'*absconditus Dei*: il sottratto

Nel suo darsi come “sottratto”, nel suo amore per il nascondimento, l’Inizio ci libera da ogni pretesa intuitiva o rappresentativa: il criticismo kantiano e la filosofia negativa di Schelling costituiscono un necessario e fecondo “tribunale della ragione”, che trattiene l’intelletto dall’inopportuno uso costitutivo della sua concettualità, e apre il pensiero ad un’autentica *fede* nell’Incondizionatezza del Presupposto, nella sua irriducibilità a essere determinato, fissato in categorie e concetti. «Il Possibile dell’Inizio è ciò che non *deve* essere; la “serie” del possibile che effettivamente percepiamo-conosciamo deve, invece, essere, ed è per questo che possiamo conoscerla (il suo non poter non essere si esprime, infatti, secondo forme, leggi, regolarità)»<sup>151</sup>.

Lo scioglimento dell’Inizio da ogni non-poter-che-essere è il tratto della sua libertà, il segno dell’infinità dei possibili che abbraccia. Non si danno rapporti di deduzione tra gli effettivi esistenti e il Fondo abissale che li raccoglie, nessuna ragione può risalire al fondamento, così come l’infinità dei visibili mai può adeguare o esaurire il Possibile che li comprende. E tuttavia ogni singolarità fa segno all’Inizio, come apparizione del suo inesprimibile. L’Incondizionato non può darsi infatti soltanto nella forma del poter-essere aristotelico o hegeliano, fondata sulla priorità assoluta dell’atto sulla potenza, in quanto Inizio destinato alla creazione di un mondo. La “vita” dell’Inizio sarebbe semplice astrazione se fosse un che di separato, una realtà

---

ruotante da sola, un primo moto, un sacro dire di sì» (F. NIETZSCHE, *Così parlò Zarathustra*, Adelphi, Milano 1992, p. 25).

<sup>151</sup> M. CACCIARI, *Dell’Inizio*, cit., p. 144. Nella sua analisi del pensiero cacciariano dell’Inizio, Bertoletti rileva la presenza fungente, benché mai nominata, di Nicolai Hartmann (del quale lo stesso Cacciari ha tradotto e commentato l’*Estetica*, nel 1969), che ha messo a tema, in *Möglichkeit und Wirklichkeit*, l’aporia megarica del possibile, ponendo la questione del rapporto fondamentale che lega possibilità, effettività e necessità – laddove le categorie modali segnalano immediatamente le loro ricadute ontologico-esistenziali. Si chiede Bertoletti: «I paragrafi più teoreticamente tesi di *Dell’Inizio* non sono un tentativo di spezzare quella “legge modale fondamentale”? Come se Hartmann fosse il non-detto deuteragonista di *Dell’Inizio*». (I. BERTOLETTI, *Massimo Cacciari. Filosofia come a-teismo*, cit., p. 35).

spirituale sospesa oltre, sopra i mondi effettivi. Essa è vita dello spirito, non come sostanza, ma come fondo, come atto, come movimento del reale. D'altra parte, nemmeno è necessario che la contingenza sia tale, costretta in una insuperabile accidentalità. «Il contingente, in quanto contingente, lo è anche riguardo la sua corruttibilità. L'immortalità può "capitargli" come l'essere-mortale, l'ek-sistere come la possibilità di *implodere* nell'ek- del proprio stesso esistere, di revocarsi in quella provenienza»<sup>152</sup>.

Nessun sapere è in grado di determinare la ragione della singolarità esistente: l'assoluto vive soltanto di casi assoluti e di tutti i loro rapporti. Occorre andare oltre, aprendosi verso ciò che pervade ogni cosa, ogni potere, ogni sapere, eccedendoli nella sua indeterminazione, a cui tutto partecipa. «L'apertura dello sguardo alla cosa concepita secondo l'inviolabile misura del suo nascondimento, questo è il Mistico»<sup>153</sup>. Si tratta di un passaggio centrale nella via speculativa di Cacciari, teso a chiarire il senso dell'ultimità del reale, cioè del contatto con la verità della cosa stessa, della sua semplicità e libertà, a cui l'anima nostalgicamente anela. È in gioco, precisamente in questo passaggio, il senso dell'ek-sistere dei soggetti, che interrogano il loro "da dove", avviando, sulle orme di Eraclito, l'indagine infinita dei confini della propria anima.

Si può dire che il percorso speculativo presente in *Della cosa ultima* sia stato pensato per "dare ragione" soprattutto di questo: del fatto, cioè, che ogni cosa, nella sua semplicità ed evidenza ultima, nel suo essere in sé (*prâgma toûto*), dall'Onnicompossibile ek-siste, dall'altro è abitato, dall'Inizio dura, per sempre. Si tratta dunque di penetrare nella cosa, sprofondare in essa: il *Grund* per Cacciari non corrisponde al fondamento, al sostrato, alla sostanza prima, ma al fondo nel quale si scava e si precipita.

Nessun esistente può essere pensato come sospeso sul nulla, come qualcosa che può essere come non essere: «Conoscere se stessi. Indagare se stessi porta alla conoscenza dell'ignoranza dell'Uno»<sup>154</sup>. La singolarità della cosa è per Cacciari custodita in eterno, nell'In-differenza iniziale – nell'abisso della pupilla dell'Altro, direbbe Platone – che comprende in atto ogni possibilità e impossibilità. Cacciari può

---

<sup>152</sup> M. CACCIARI, *Dell'Inizio*, cit., p. 162.

<sup>153</sup> ID., *Della cosa ultima*, cit., p. 441.

<sup>154</sup> *Ivi*, p. 121.

per questo affermare – in un senso che si pone direttamente in confronto, sebbene alla luce di un orizzonte radicalmente differente, con la filosofia di Severino<sup>155</sup> – che «tutto ciò che è e non è sta nell’Inizio da sempre»<sup>156</sup>. Lì riposa il suo enigma, lì è collocato in eterno. Ogni cosa fa segno all’*Arché*, che è il suo perché ultimo: rimane tuttavia senza perché, senza scopo, come una grazia, che nel suo apparire serba il proprio segreto, anche quando la scienza ne ha determinato ogni tratto, ogni connessione, ogni rapporto possibile. Non è per questo dono d’Amore, in quanto è plotinianamente effetto di un lasciar-essere, di un movimento gratuito, senza intenzione, come un’epifania indeducibile dall’Indifferenza iniziale, senza necessità né destinazione prestabilita.

Che la singolarità si dia e che sappia di esserci non può essere una conoscenza acquisita, né un’accumulazione di senso. Nel suo movimento pericoretico, l’*epistème* non può mai giungere al cuore della cosa stessa, nominarne la singolarità, aderire alla sua luce, cogliere il suo apparire nell’attimo del suo darsi. Tale impossibilità non è a motivo del mistero umbratile che la accompagna, dell’illatenza insuperabile che ne conserva l’essenza. Al contrario, è la perfetta manifestatività, l’evidenza immediata e luminosa della singolarità che la discorsività durevole del *logos* non sa in alcun modo adeguare e cogliere, nell’attimo indeducibile del suo consegnarsi. Mediazioni e

---

<sup>155</sup> È infatti possibile leggere l’itinerario speculativo esposto in *Della cosa ultima* come un dialogo ininterrotto con la filosofia severiniana – così come l’*opponens* già presente in *Dell’Inizio* può essere figura del filosofo bresciano, come interlocutore-avversario decisivo. Il senso del loro incontro ha evidentemente a che fare con il senso stesso dell’essere e del sapere ad esso (in)adeguato. La diaporetica cacciariana e l’epistemica di Severino dialogano intorno allo Stesso, fino alla fine. Nel *Congedo*, ultima pagina del libro, Cacciari ammette esplicitamente che «il confronto *ultimo* di questo libro è con lui» (*Ivi*, p. 554), soprattutto con *Destino della necessità* (Adelphi, Milano 1980) e *Gloria* (Adelphi, Milano 2001). Lo stile diaporetico della filosofia cacciariana rimane comunque in esatta opposizione alla prospettiva speculativa di Severino: a partire dall’interpretazione dei frammenti di Parmenide, è la visione stessa dell’*Aletheia* che divide i due pensatori: per Cacciari la verità è Indifferenza, opposizione e unità delle due vie, indissolubili fin dall’origine. Il canto della Musa comprende *tutto*, perché contiene ogni possibilità, non decide astrattamente fra le due, esprimendo l’originaria compossibilità di entrambe. (Cacciari si confronta direttamente con la prospettiva di Severino nella Parte Terza del Libro Secondo di *Dell’Inizio*, cit., pp. 365-441, dedicata a *Le forme del fare*). Severino, al contrario, afferma l’opposizione insuperabile dell’essere e del nulla, che, nell’univocità dei loro significati, decretano l’impossibilità della loro identità, e la netta separazione fra *doxa* ed *Aletheia*, l’una in eterna contraddizione con l’altra (Cfr. E. SEVERINO, “Ritornare a Parmenide”, in *Essenza del nichilismo*, Paideia, Brescia, 1972, pp. 7-148; cfr. E. SEVERINO, *Discussioni intorno al senso della verità*, Ets, Pisa 2009, pp. 48-50, in cui Severino espone la sua critica sostanziale al pensiero cacciariano). Per un confronto analitico fra le posizioni dei due filosofi cfr. N. MAGLIULO, *Cacciari e Severino. Quaestiones disputatae*, Mimesis, Milano 2010, con la *postfazione* di D. GROSSI, *La differenza tra il discorso di E. Severino e il discorso di M. Cacciari*, pp. 111-127.

<sup>156</sup> M. CACCIARI, *Della cosa ultima*, cit., p. 76.

definizioni mancano il bersaglio della cosa, nella sua *ultimità*: non c'è sapere dell'ente realissimo, se non per *Abschattungen*, per adombramenti progressivi. L'operazione del senso si dà, allora, senza tregua né quiete, come diaporetica: ma è precisamente entro questa "negatività" che il reale si offre nella sua concrezione assoluta e nel punto del soggetto. In rapporto all'iscrizione di questa singolarità ingiudicabile, di cui non si dà sapere, l'*epoché* husserliana si intreccia con via platonica della *Lettera Settima* (341 c 4-d 2) che condanna chi trasgredisce il silenzio sull'incomunicabile *máthema*. Le "cose di maggior valore" non possono essere scritte, non devono essere fatte oggetto di discussione: nonostante siano le "cose più belle" – o proprio alla *luce* della loro bellezza – non è l'oggettività o il dato della loro presenza, ma il dono della presenza la vera questione. «Qui il kantiano "abisso della ragione", qui il senso della filosofia positiva schellinghiana, rivelano la loro inesauribile fonte platonica»<sup>157</sup>. Il discorso non potrà allora mai giungere al suo *punto* d'Inizio, come non potrà mai dire il mistero della cosa, nella sua semplicità e irriducibilità all'altro da sé: l'esercizio di mediazione di cui vive ogni logos non permette il contatto con la cosa, ma nell'intreccio dei nessi, dei rimandi e delle determinazioni la allontana, la astrae, ne fa un mondo svuotato di senso: «Il logos "falsifica" l'attimo – e questo non può non fare»<sup>158</sup>.

La cosa ultima, il *prâgma toûto*, è come l'Inizio: non si può dire, perché è lo scavo al cuore dell'effettività. Essa si dà, ogni volta, nella sua immediatezza, così come l'Inizio si dà nella cosa stessa come il suo inesprimibile: l'occhio a lei adeguato può essere soltanto, come afferma Plotino, quello dei ciechi, cioè di coloro che sanno il mistero in quanto mistero, che conoscono la cosa come inconoscibile. In questo senso il chaos non è volto deforme di un abisso inquietante, ma l'Aperto "benevolo", dove ogni cosa che appare è compresa nella sua libertà, nella verità aionica della sua singolarità, salvata nella inalienabilità della sua forma eterna.

Alla luce di queste considerazioni il dialogo con il pensiero severiniano si fa più serrato: un mondo di inconsumabili è ciò che si affaccia dall'*Ápeiron*, di cose che sfuggono alla temporalità del mortale, e perdurano in quanto enti sovra-sensibili. Solo in questa visione la singolarità viene compresa nel suo essere «Dono della

---

<sup>157</sup> M. CACCIARI, *Della cosa ultima*, cit., p. 446.

<sup>158</sup> *Ivi*, p. 453.

Libertà dell'Inizio»<sup>159</sup>, in contrasto a ogni “freccia del tempo” destinata alla nullificazione finale. Solo entro questa visione, che si disegna seguendo le tracce del neoplatonismo, è per Cacciari possibile conservare la determinazione degli enti molteplici nel loro intrascendibile legame con l'Arché, serbando la reciproca libertà: si pone infatti una relazione (analogica) che esprime una radicale simpatia fra distinti che, da una parte, impedisce al procedere degli enti di divorare l'Inizio da cui esiste e, dall'altra, di pensare un Presupposto che rinserra a sé ogni cosa, in una identità oltre ogni possibile determinazione. Al di là di ogni univocità ed equivocità, ogni ente è via analogica all'Inizio del tutto, redento nel suo essere puro possibile e insieme dono aionico senza passato e futuro. Questo è il Mistico, per Cacciari: possibilità, come afferma Bertolotti, «di intra-vedere il significato aionico del “singolo” nel gioco illimitato, e quindi eterno, dell'Inizio»<sup>160</sup>.

Se si tratti appunto di un *gioco*, di un simbolo, di un grande racconto è questione che è necessariamente da porre al filosofo. In ogni caso, ogni volto appare qui simbolo pieno del tratto irripetibile e unico della *res* non ancora alienata nei molteplici tentativi di esprimerla. Per questo ogni volto, ogni cosa è *indimenticabile*: ogni cosa è ultima perché icona dell'Inizio, figura assoluta della vita, tremito del finito nella sua inesprimibile epifania<sup>161</sup>, dono inestimabile nella sua “contingenza eterna”. Conservata nel fondo eterno da cui proviene, la bellezza della cosa ancora appare per adombramenti, nel chiaro-scuro di una visione incerta, facendo segno all'Aperto. Solo alla fine, *en escháto*, sarà vista per quello che è veramente, nella sua verità realissima. Come dice San Paolo, «ora vediamo come in uno specchio, in modo oscuro; ma allora vedremo faccia a faccia; ora conosco in parte; ma allora conoscerò pienamente, come anche sono stato perfettamente conosciuto» (1 Cor 13,12).

Solo allora le cose appariranno nella loro perfetta distinzione e insieme nella loro assoluta relazione, finitezze infinite in un cosmo vivente, espressioni dell'universale concordia che è il mistero ultimo del reale: una realtà risorta per sempre, proprio come l'ha colta un tempo lo sguardo puro di Francesco d'Assisi.

---

<sup>159</sup> *Ivi*, p. 489.

<sup>160</sup> I. BERTOLETTI, *Massimo Cacciari. Filosofia come a-teismo*, cit., p. 82.

<sup>161</sup> Cfr. M. CACCIARI, *Le dieu qui danse*, Grasset-Mollat, Paris 2000.

Parte Seconda

# **Il Possibile e il Rivelato**

**Intersezioni, congetture e confutazioni teologiche**

## CAPITOLO 1

### 1. L'Origine e il Dio dei teologi

La «concezione che un'epoca si fa del valore dell'alterità è [...] strettamente connessa con quella che essa ha di una possibile rivelazione»<sup>162</sup>.

Nell'epoca moderna domina un concetto di rivelazione inteso come processo di auto-comprensione dell'Uno, come circolarità dello Spirito che congiunge Inizio e Fine: l'Inizio si fa dunque Inizio-del-compimento che *deve* divenire, da cui qualcosa *deve* uscire in una *Offenbarung* senza residui, in uno sviluppo eterno in cui Dio si automanifesta, in definitiva, essenzialmente a se stesso. In tale sistema lo sguardo all'indietro è necessariamente l'ultimo sguardo, quando il processo è giunto al suo termine<sup>163</sup>. In questa fuga in avanti del Presupposto, in cui tutto viene negato e ripreso, fino al compimento finale, l'Assoluto corrisponde al corso delle sue mediazioni e negazioni, così che la storia risulta ultimamente dissolta nel movimento dialettico di uno Spirito che si discioglie logicamente nel mondo.

Lo Spirito è tale nel suo manifestarsi: il cristianesimo rappresenta per Hegel la forma compiuta del farsi di Dio nella storia, del suo eterno e necessario determinarsi come Trinità, fino al “Venerdì santo speculativo”, in cui l'effusione dello Spirito celebra la festa finale della negazione della negazione, della riconciliazione fra la morte e la vita<sup>164</sup>.

---

<sup>162</sup> B. FORTE, *In ascolto dell'altro*, cit., pp. 17-18.

<sup>163</sup> Anche Forte sottolinea come la teologia moderna abbia privilegiato la categoria dell'*Offenbarung*: «questo termine, impostosi con la lingua di Lutero, sta a dire l'atto del portare all'aperto il precedentemente nascosto. Esso privilegia uno solo dei due sensi, dialetticamente contenuti nella parola latina *re-velatio* (e presenti entrambi – in perfetta analogia – anche nel termine greco ἀποκάλυψις): fra il togliimento del velo (*re-velare* inteso come l'atto di abolire la copertura) e il suo infittirsi (*re-velare* inteso come un più fitto velare), è il primo significato che domina nella concezione della *Offenbarung* e nell'esegesi che di essa fa il pensiero moderno. Colui che ha spinto questa esegesi fino alle sue conseguenze estreme è Hegel, il testimone della *Offenbarung* nella sua forma più pura; colui che ne ha mostrato la radicale incompiutezza, fino a determinare una vera e propria rottura epistemologica all'interno dell'idea, è il tardo Schelling. Fra i due si consuma la parabola del trionfo e della crisi della *Offenbarung*, che tanta parte avrà nella vicenda della nascita, dello sviluppo e delle aporie dell'ideologia moderna» (*Ivi*, p. 18).

<sup>164</sup> Scrive Piero Coda: «Ciò che la tradizione teologica cristiana ha espresso con la terminologia della Trinità esemplifica perfettamente secondo Hegel quel movimento dell'Assoluto che egli esprime, a

Il Cristianesimo corrisponde nel sistema hegeliano alla chiave di volta di un nuovo statuto dell'essere e anche del pensare, che illumina tutta la realtà, nella sua struttura ontologica ed etico-politica. Cristo è infatti espressione del volto di Dio, ma insieme rivela pienamente l'uomo a se stesso. L'idealismo tedesco costituisce dunque per molti interpreti – filosofi e teologi – un invito radicale a elaborare una compiuta ontologia dell'essere precisamente alla luce del mistero cristiano, e insieme una logica adeguata per la comprensione e la nomina di questo stesso essere. Per Hegel, infatti, nel *Werden* dell'Inizio – nel suo processo in divenire, nel cerchio dello Spirito – era già iscritta la generazione del Logos e l'essere del cosmo. Così scrive Cacciari: «Il Fortgang può *in verità* concludersi alla Vita, perché *alla Vita* era deciso lo stesso Inizio. L'Inizio non era che per questa Vita e in essa si manifesta apertamente senza più mistero, tutto il senso dell'Inizio»<sup>165</sup>. Nelle *Lezioni sulla filosofia della religione* Hegel mostra come la religione cristiana sia lo spazio teologico in cui si realizza l'abbraccio totalizzante dello Spirito, dal momento che in essa Dio si rivela finalmente per ciò che Egli è, si dice nella sua Parola definitiva, in un'evidenza senza residui<sup>166</sup>.

Il “monologo con se stesso” a cui Hegel secondo Cacciari riduce la dialettica dello Spirito, nella sua ferrea necessità, corrisponde alla centralità impersonale del Soggetto assoluto come *Begriff* speculativo. La straordinaria scoperta hegeliana dell'inter-soggettività, della dialettica del riconoscimento, del Terzo come mediatore del rapporto duale (soprattutto come viene formulata nella *Fenomenologia dello*

---

livello speculativo, col termine *Geist*» (P. CODA, *Il negativo e la Trinità. Ipotesi su Hegel*, Città Nuova, Roma 1987, pp. 165-166). Per Coda manca tuttavia in Hegel «una dottrina trinitaria chiaramente sviluppata, quella che in termini teologici si direbbe la realtà della Trinità immanente, per cui già il rapporto intra-trinitario è assorbito nel rapporto finito-infinito, e quest'ultimo non può esser compreso in chiave trinitaria perché manca il punto di riferimento ermeneutico (e ontologico) assoluto: la Trinità stessa!» (Ivi, pp. 263-264). Anche Coda, d'accordo con Cacciari, avverte comunque la presenza del pensiero idealistico, specialmente hegeliano, nel panorama contemporaneo come una costante più o meno rimossa o inavvertita. Una presenza che indirizza gran parte del nostro modo di pensare la società e la storia: dalle differenti vie marxiste, ad alcune posizioni di fondo del liberalismo classico e del neo-capitalismo industriale e post-industriale. Una presenza operante via *negationis* anche nell'attuale contesto della post-modernità e del decostruzionismo post-nietzschiano-heideggeriano. Cogliere oggi il rapporto fra la nozione idealistica di negatività e l'immagine cristiana dell'Assoluto trinitario, per manifestarne le nascoste radici, per riconoscerne le ambivalenze, per affrontarne le contraddizioni, diviene un compito di grande interesse per recuperare un legame fondante fra il divino e la storia che la tradizione teologica occidentale fatica a elaborare in relazione soprattutto al contesto in cui oggi è possibile pensare.

<sup>165</sup> M. CACCIARI, *Dell'Inizio*, cit., p. 107.

<sup>166</sup> G.W.F. HEGEL, *Lezioni sulla filosofia della religione*, 2 voll., Zanichelli, Bologna 1974, parte terza, II, pp. 247 ss.

*Spirito*) è un passaggio di importanza capitale nell'intera tradizione filosofica occidentale: anche in ordine all'elaborazione di un'ontologia trinitaria. E nondimeno, il filosofo italiano la osserva mentre dilegua nel finale dell'Identità assoluta, che inghiotte la realtà dell'esteriore, non appena essa appaia nella storia<sup>167</sup>. Come venire a capo di quest'aporia?

Nel quadro di questo paradosso hegeliano, Cacciari intende oltrepassare la teologia dell'identità cui mette capo, contraddittoriamente, l'ontologia hegeliana. Si tratta di intercettare in tempo l'apparire della logica in cui l'*explicatio Dei* finisce per perdere la tensione della differenza e la drammatica dell'esteriorità, risolvendola, semplicemente, nella creazione di un mondo e nel "ritorno al Principio". Deve essere neutralizzato il ripiegamento di un *theoreîn* che si alza sul far della sera, a giochi ormai fatti, godendo del percorso totale che si è compiuto come non fosse stato.

Pensare la differenza fra *Unum* ed *Esse*, al di là della tradizione neoplatonica e attraverso il Deus-Trinitas cristiano, appare a Cacciari necessità del pensiero: che impone di concepire la libertà della generazione del Logos e della creazione degli enti ma anche la libertà della loro destinazione al di là di ogni ripiegamento della filosofia della storia dentro la logica di un sistema perfetto, che destina la libertà di ogni inizio a essere semplicemente superata nella necessità della fine: che dunque, in realtà, la precede e la svuota.

In costante polemica con l'impostazione hegeliana dell'Inizio, la filosofia schellinghiana intende appunto superare questa "impossibile libertà" proprio pensando l'Inizio, come già detto, nella forma della pura potenza (*quod non debet esse*) e dell'Indifferenza. Non nel senso della potenza-di-essere che già subito trapassa nell'essere, escludendo dal principio la possibilità di non-essere. Il movimento teogonico e cosmogonico non possono essere dunque pensati alla luce di una concezione sostanziale e panteistica, nella linea di Spinoza e di Hegel, in cui

---

<sup>167</sup> Ancora Coda scrive: «Il soggetto umano sfuma nel rapporto intersoggettivo (si aliena nell'alterità, per essere risucchiato nell'unità di quel terzo che è all'origine e al compimento del dinamismo del suo rapporto con l'altro), perché tale soggetto non è persona: e cioè *quella realtà che è pienamente se stessa nella relazione attuata col Padre in Cristo per lo Spirito, e nella relazione con il tu creato che gli sta di fronte anch'essa attuata nel Cristo risorto che dona lo Spirito*; ma che, proprio in tale duplice relazione, si realizza non alienandosi nel terzo, ma ri-trovandosi in Lui – quel terzo che è il Cristo risorto che "media" il suo rapporto col Padre e il suo rapporto con l'altro nello Spirito, unendola e distinguendola dall'altra persona. Hegel questo non riesce a pensarlo» (P. CODA, *Il negativo e la Trinità*, cit., p. 379). Cfr. P. SEQUERI, *La nozione di persona nella sistematica trinitaria*, «Teologia», 10 (1985), pp. 23-39.

passaggio dalla potenza all'atto, dalla causa agli enti si fa inevitabile. Come afferma nelle *Lezioni sul monoteismo*<sup>168</sup>, questi sistemi misconoscono il carattere sorgivo e potenziale dell'Origine, condizione di possibilità di imprevedibili e illogiche – per questo reali – esteriorità. La possibilità di essere viene in questo caso a coincidere con la possibilità di non-essere, così che nulla conduce alla necessità della rivelazione, nulla inizia un processo che divora l'inizio nel darsi delle sue determinazioni. Solo a questo riguardo si può pensare una “filosofa positiva” che, nello stupore di una ragione rimasta senza concetti, si metta a narrare la possibilità della fuoriuscita del Logos dall'abisso caotico e ineffabile del Grembo iniziale. Mantenere l'assolutezza-libertà dell'Uno-Dio e insieme concepire la sua relazione con gli enti è questione intorno a cui i differenti monoteismi lottano e dibattono da secoli. Dall'Uno neoplatonico a cui si sono alimentate tutte le correnti mistiche delle grandi religioni, fino alla Causa incausata aristotelica come motore immobile di ogni ente, la relazione fra Ente sommo e *contingentia* resta una delle questioni fondamentali del confronto teologico di ogni tempo.

## 2. L'Antecedente del monoteismo

L'idea di monoteismo, rileva Cacciari seguendo Corbin<sup>169</sup>, non può in ogni caso essere assunta immediatamente: l'Uno-Dio come puro *Ab-solutus* senza teofanie, come assolutamente Semplice, risulta impossibile anche solo da intendere, in quanto intrinsecamente privato della possibilità di legame con l'esistente. È con la tradizione giudaico-cristiana che diviene possibile pensare «l'Assoluto come ciò che si *ab-solve* dalla propria assolutezza, Energia, Atto che si *rivela*. Potere che apre e rende possibile. Onnicompossibilità»<sup>170</sup>.

Da tutte le tensioni ed energie assolute che “fanno esodo” da Dio lo stesso racconto biblico si accende, mostrando come la *kénosis* sia il carattere proprio del Dio unico, che fa spazio in sé perché i molti esistano.

---

<sup>168</sup> F.W.J. SCHELLING, *Il monoteismo*, Mursia, Milano 2002.

<sup>169</sup> H. CORBIN, *Il paradosso del monoteismo*, Marietti, Milano 1986.

<sup>170</sup> M. CACCIARI, *Il pensiero più alto*, in M. CACCIARI - P. CODA, *Io sono il Signore Dio tuo*, Il Mulino, Bologna 2010, p. 80.

Nei *Weltalter* Schelling sostiene che la volontà eterna della divinità autocontemplativa che nulla vuole concepisce in sé stessa un'altra volontà, differente ed opposta ma non separata, la volontà-di-vita, manifestativa e comunicativa, che è condizione di possibilità di ogni *ek-sistenza*. Ciò non avviene tuttavia – contro coloro che si fermano alla sua apparente “ovvietà” – senza una effettiva drammatica. La lotta del volere intradivino è l'inizio del mondo: il *Pólemos* originario e l'essenziale e istantanea opposizione sono il principio da cui è tratta ogni cosa. «Senza contraddizione, dunque, non ci sarebbero né movimento né vita né progresso, ma una stasi eterna: tutte le forze dormirebbero un sonno di morte»<sup>171</sup>. Senza il conflitto – *leitmotiv* dell'intero idealismo – nulla viene ad esistere, nessuna vita nella quiete può nascere. «È l'antagonismo nell'unica divinità a porre l'esistenza di Dio. Qui si dà l'inizio. Di qui inizia l'essere-che-esiste, questa la sua condizione di possibilità»<sup>172</sup>. Una co-originarietà degli opposti sta al fondo di ogni comunicazione, condizione del principio esuberante dell'*Unum* che rende sensibile la sua indifferenza. La positiva inclinazione alla tenebra vincola a sé l'amore effusivo della comunicazione, così come la rivelazione conserva in sé l'attiva oscurità del Buio iniziale. È dal legame di questi due poli che scaturisce la potenza creatrice, come copula che unisce gli opposti della loro rispettiva essenza.

La decisione iniziale è un atto di negazione, di limitazione dell'immemorabile abisso del Presupposto, che pone confini alla Ni-entità della sua Indifferenza, rendendo possibile il primo passaggio dal Niente all'*ek-sistente*. La possibilità di Dio e della creazione risiede dunque nella “potenza del negativo”, che contrae ed espande la Ni-entità dell'Indifferenza primordiale. È ingannevole per Schelling pensare che sia necessaria più forza nel darsi che nel sottrarsi: è al contrario un movimento abissale di limitazione che pone al mondo qualcosa, vincendo il nulla. Seguendo sempre i *Weltalter*: «Ciò che vuole elevarsi, deve prima raccogliersi, tornare alle radici; ciò che vuole crescere, deve prima restringersi»<sup>173</sup>. In questa direzione, proseguendo sulla scia di Schelling, Cacciari radicalizza il pensiero della libertà come auto-

---

<sup>171</sup> F.W.J. SCHELLING, *Le età del mondo*, Guida, Napoli 2000, p. 58. «Se la prima natura fosse stata in accordo con se stessa, essa perdurerebbe; ci sarebbe sempre e solo l'uno, senza venire mai al due, un'eterna immobilità senza progresso. Com'è certo che nella prima natura c'è vita, così è certo che in essa c'è contraddizione» (*Ibidem*).

<sup>172</sup> G. BOFFI, *Estetica e ontologia dell'immaginazione. Una lettura di Schelling*, Guerini e Associati, Milano 1997, p. 235.

<sup>173</sup> F.W.J. SCHELLING, *Le età del mondo*, cit., p. 64.

determinazione: come nientificazione delle dipendenze, come pura accidentalità della contingenza, come assoluto arbitrio che di nulla tiene conto, al di là della propria s-fondatezza. Il miracolo della generazione e della ri-velazione, l'irruzione del *novum*, come evento nello spazio-tempo del cosmo è ciò viene al pensiero. L'iscrizione, in questo pensiero, della questione teologica della nominazione di Dio rappresenta forse il contributo speculativo più *problematicamente* interessante di Cacciari.

La *crux philosophiae* di Cacciari si fissa dunque su una questione fondamentale: solo a partire dall'Indifferenza del puro *Possess* si può garantire la libertà dell'Originario, che costituisce a sua volta la condizione di possibilità della libertà degli esistenti insieme al legame reciproco delle loro libertà. L'In-differenza iniziale rimane *ciò da cui* Dio si de-cide, *ciò in cui* il Presupposto sceglie di essere Padre, generando il Primogenito dell'essere extra-divino, affidando a lui il compito di essere Signore della creazione: il divino invisibile e inesplicabile rimane oltre questo processo, sfondo inatingibile nel quale tutto è stato fatto e al quale tutto ritorna. In altri termini, Dio si personalizza sciogliendosi dal Chaos dell'essere totalmente in sé involupato, liberando le sue potenze<sup>174</sup>, che prima stavano inabissate nella loro indistinzione. L'essere-eterno abbassa se stesso, si apre al divenire e alle molteplici determinazioni pur rimanendo Uno ed eterno, facendo insieme spazio all'articolarsi temporale degli enti. La danza memorabile degli dèi "senza vesti" nell'*Ápeiron* indistinto, precedente a ogni possibile determinazione, si fa passo ritmato da un Patto, da un Nome sopra ogni altro nome, dalle Dieci parole del dover essere e da un Regno che si annuncia per ogni popolo.

Dio passa così dall'inconscio e dall'indifferenza delle potenze, dove Egli medita silenziosamente su se stesso, alla sua personalizzazione, che dall'oscura libertà

---

<sup>174</sup> Nel contrarsi di Dio si dispiegano sia il principio inconscio ed oscuro dell'essere reale sia quello luminoso e conscio dell'essere ideale: «Uno è l'«animo» di Dio inferiore e notturno, l'altro Dio superiore, o Dio *sensu eminenti*. Una è l'infinita forza separativa ed egoistica tramite la quale Dio non sarebbe altro che "un eterno rinchiudersi e sprofondarsi in se stesso", l'ineinguibile "fuoco divoratore" della medesima creatività divina, dunque, ciò per cui esso infine verrebbe a porsi quale l'apriorica impossibilità di qualsiasi ente creato – l'altra è la forza espansiva ed "altruistica", infinitamente comunicativa che, se coincidesse con l'intera natura divina senza contrapporsi *originariamente* alla forza contrattiva, senza controbilanciarsi alla resistenza "gravitazionale" dell'In-sé in comunicativo e oscuro, finirebbe col dissolversi sull'ala della propria intatta, vertiginosamente perfetta idealità» (G. BOFFI, *Estetica e ontologia dell'immaginazione*, cit., p. 233).

dell'Inizio “fa se stessa” nel progressivo chiarore<sup>175</sup> della creazione, della natura e della storia.

Cacciari pone in questo punto esatto la sostanziale differenza che unisce e separa filosofia e teologia. Se per entrambe pensare e rammemorare l'Inizio è il problema essenziale, la teologia – da Tommaso a Eckhart – pensa a partire da Dio come principio e origine di tutte le cose, anche quando tenta di esprimerne la realtà in termini di superessenzialità e sovra-divinità. Questa è la fede, per il filosofo, che su questa nominazione non può effettivamente cedere: che Dio sia Inizio, e abbia dato inizio a ogni esistente. Il filosofo non può negarne la possibilità: che Dio, cioè, sia una figura del Presupposto nella forma di un comando che esprime la potenza che gli dà voce. Cacciari però intende portarsi oltre: nominando il Presupposto come l'Aperto da cui Dio stesso ek-siste.

In questa chiave, la filosofia non può sapere alcuna determinazione dell'infinito. Al più, sa che quella che si propone è soltanto *una* rappresentazione. La teologia può a sua volta non *credere* che questa sia l'ultima parola sulla verità del Presupposto: ma neppure può *sapere* che la sua sia quella valida, per sempre. Il teologo è l'uomo della decisione indubitabile e definitiva (Barth), che fa coincidere il Deus-Esse con l'Inizio. Il filosofo trova questa narrazione estranea al movimento del suo pensiero. Egli non può pensare Dio come il puro Essente, ma ritiene che anch'Egli ek-sista dal suo *Prius*: «Il fondamento è in lui, ma non è lui. Egli esiste effettivamente diventando Signore»<sup>176</sup>. Cacciari interpreta in questo senso, in una sorta di rilettura ateistica della Scrittura, la *decisione* di Dio di essere l'Unico e sempre-presente (Es 3, 14), e dunque di assumere, concentrare in sé il Divino. “Io sono” diventa l'*ambitus* totalizzante del *to theion*, affermandosi sul suo Antecedente, determinandone l'Essenza nella libertà del suo Spirito. Per questo Jhwh è ontologicamente geloso di tutti gli altri dèi: è infatti Colui che chiede senza tregua a Israele di decidersi definitivamente per Lui, di abbandonare ogni altro nome divino, di obbedire alla Sua voce e alla sua Parola, nell'esclusività di un'alleanza santa<sup>177</sup>. L'unicità della

---

<sup>175</sup> «Dio fa se stesso, e quanto è certo che egli fa se stesso, altrettanto è certo che egli non è già concluso e fatto fin dall'inizio, perché allora non avrebbe bisogno di farsi» (F.W.J. SCHELLING, *Lezioni di Stoccarda*, in *Scritti sulla filosofia, la religione, la libertà*, Mursia, Milano 1974, p. 152).

<sup>176</sup> M. CACCIARI, *Io sono il Signore Dio tuo*, cit., p. 117.

<sup>177</sup> Nella sua analisi della filosofia diaporetica di Cacciari, Bertolotti propone un'interpretazione nel senso di un *a-teismo trascendentale*, focalizzandosi principalmente sulla sua indagine intorno

rivelazione ebraico-cristiana viene dunque riletta come *una figura*, una determinazione particolare dell'Immemorabile, in cui una Parola, un volto, un Nome, un'alleanza, una forma dell'Inizio sono stati de-cisi per dire Dio nella storia, senza che tale soluzione possa saturarne l'onnicompossibilità originaria.

La fuoruscita del Logos e la creazione del mondo rappresentano la prima vittoria dell'amore sull'egoismo, sulla "originaria natura" indifferente dei compossibili<sup>178</sup>. È l'Amore a decidere, infine, la comunicazione del *Verbum* e la possibilità della sua circolazione nelle pieghe del mondo. In questo senso, si può dire, Cacciari reinterpreta la Prima Lettera di Giovanni: Dio, *en arché*, si è deciso come agápe.

### 3. Il Ni-ente di Dio, ovvero la creazione

L'Inizio si può dunque concepire come "ciò" che del principio non è Principio, ciò che in Dio non è Dio stesso; un Ni-ente in relazione al quale Dio stesso può dirsi vivente.

Nella scia di Scoto Eriugena, Cacciari ripensa la *creatio ex nihilo* come l'effettivo ritrarsi di Dio nel *Nihil* della propria solitudine, come il ripiegarsi nella sua essenza originaria, dove stanno nell'Indifferenza dei compossibili tutti gli spazi e tutti i tempi delle sue future articolazioni<sup>179</sup>. Nel raccoglimento è l'inizio di ogni realtà,

---

all'Inizio, al *Prius* che precede il rivelarsi stesso di (un) Dio. «La filosofia non può non essere atea – ma non nell'accezione comune del termine. La filosofia è a-tea in senso trascendentale: osa porre domande sull'alpha privativo della parola *á-theos*. Quell'alpha, al pari dell'alpha di *alétheia*, non allude proprio al problema dell'Inizio – di ciò che sta prima, in senso logico, di Dio? Coerentemente, la filosofia, nel suo irrefrenabile porre la questione del fondamento, chiede conto dell'*unde Deo*. Per contro, la teologia è interrogazione di una soluzione particolare del problema dell'Incondizionato – di quella rivelazione che ha assunto il volto ebraico-cristiano. Una teologia – come ben sapeva la mistica speculativa con la dionisiana tenebra che abita nel cuore di Dio, l'*Abgrund* (l'abisso del nulla) di Meister Eckhart e lo *Tzimtzum* cabalistico – che non teme di sostare, nel proprio investigare, sulla soglia degli *anteriora Dei*, del dramma dell'Inizio» (I. BERTOLETTI, *Massimo Cacciari. Filosofia come a-teismo*, cit., pp. 45-46).

<sup>178</sup> «Quindi, nel medesimo atto col quale Dio ha deciso di rivelarsi, è stato in pari tempo deciso che Dio, in quanto eterno No, dovesse essere il fondamento dell'esistenza dell'eterno Sì; e con ciò è stato anche stabilito che Dio, in quanto eterna negazione dell'essere esterno, dovesse farsi vincere dall'Amore» (F.W.J. SCHELLING, *Le età del mondo*, cit., p. 138).

<sup>179</sup> Cacciari riprende l'idea cabalistica dello *tzimtzum* che Schelling reinterpreta assumendo l'idea della contrazione divina a partire dalla Luce Infinita. La "restrizione" di sé che Dio mette in atto è la prima azione divina nella direzione del mondo. Egli infatti crea in se stesso uno spazio vuoto capace di ospitare l'esteriorità, di dare spazio al mondo così che la sua contrazione auto-limitante è insieme emanazione della sua Luce nell'universo e generazione dell'altro da sé. Cfr. A. NEHER, *L'exile de la parole*, cit.; S. QUINZIO, *La sconfitta di Dio*, Adelphi, Milano 1993; H. JONAS, *Il concetto di Dio dopo*

nell'abbassarsi-svuotarsi, in senso kenotico, nel *non* dell'Inizio – *ambitus* di ogni potenza – è pensabile l'effettivo creare. Il contrarsi, l'annullarsi dell'Inizio è dunque lo stesso creare: che questo avvenga *super caritatem*, ancora occorre interrogarlo. Solo una filosofia narrante, a questo punto, potrebbe per Cacciari “dire” cosa accada allo spirito del Figlio e alla destinazione di tutti i suoi fratelli che cercano di narrare la libertà dell'Inizio, alla luce della sua e nostra abissale possibilità.

Il vuoto che il Principio ha creato dentro di sé è per dar luogo, per invitare il suo ospite, che a sua volta gli dona il suo senso. La natura divina, infatti, non può sopportare di essere «semplicemente un No eterno, un'eterna negazione di sé stesso; per sua natura, egli è anche una essenza di tutte le essenze, un'essenza che si dà e si comunica in modo infinito»<sup>180</sup>. È così che il *desiderio unitivo* che muove ogni generazione possiede una forza cosmica insuperabile, capace di vincere ogni impulso abissale, ogni nostalgia dell'Inizio: «L'intera creazione tende all'elevazione del Sì al di sopra del No», dal momento che «anche la forza più attiva di ipseità e di oscurità è circondata di luce e di amore»<sup>181</sup>. Per Barth Dio è Signore del tutto – del Sì e del No – che in Cristo definitivamente pronuncia il suo Sì alla creazione: morendo ha messo a morte il No originario, assicurando nel suo simbolo una vittoria per tutti (*consummatum est*).

Nella prospettiva cacciariana, al contrario, il No divino non resta mero passato, epoca vinta per sempre: la potenza negativa della contrazione, dell'annichilimento, della negazione resta infatti una dolorosa presenza. Il Sì non è allora irrevocabile – questo significa per Cacciari la presenza ancora attiva del Male – e l'*agón* divino perdura, affinché la creazione abbia Vita, e l'abbia in abbondanza (Gv 10, 10). In questa lotta mai assicurata contro la perdita, contro l'estenuazione del tutto, fra Dio e l'esistenza degli uomini si mostra un'effettiva com-patibilità: come le figure della creazione abitano – lo vedremo anche in Balthasar – il dramma, la divisione, l'agitazione, così occorre pensare che anche in Dio stesso si svolga un movimento drammatico, nella sua lotta abissale col Niente. La croce è segno, come direbbe Balthasar, della

---

Auschwitz. *Una voce ebraica*, Il Nuovo Melangolo, Genova 2004; G. SCHOLEM, *Le grandi correnti della mistica ebraica*, Einaudi, Torino 2008.

<sup>180</sup> F.W.J. SCHELLING, *Le età del mondo*, cit., p. 64.

<sup>181</sup> *Ivi*, p. 122.

dialettica che anima la stessa Vita intradivina: ma essa, in questa prospettiva, indica oltre, cioè all'Aperto da cui lo stesso Deus-Trinitas ek-siste.

In dialogo con Tommaso e Maimonide – figure cruciali per la teo-logia della creazione –, Cacciari problematizza il nulla da cui ogni cosa ha avuto origine: non si tratta infatti dell'abisso interiore, della superessenzialità dell'enigma di Dio che nel *Nýn* eterno del suo volersi pone l'altro da sé. Di nuovo, ogni poter essere è tratto dal grembo infinito del Ni-ente iniziale, dalla Libertà onni-compossibile da cui lo stesso volersi divino ek-siste.

La teogonia e cosmogonia schellinghiane sono in questo passaggio scopertamente presenti: senza il No, il Sì sarebbe senza energia, privo di forza, astrattamente presente, privo di autentico *affectus*: è dall'opposizione originaria che – fichtianamente – si sprigiona la vita, dal contrasto e dal rovesciamento delle potenze che si libera il mondo. La grazia dell'Essere divino si trova paradossalmente sorretta dalla forza inclusiva del negativo, dall'involuzione iniziale da cui tutto sprigiona. «La forza deve precedere la dolcezza, la severità deve precedere l'indulgenza, la collera deve precedere l'amore, e solo in questo amore colui che è in collera diviene veramente Dio. [...] Ogni evoluzione presuppone un'involuzione; nell'attrazione è l'inizio, e la forza di contrazione costituisce la vera forza originale e radicale di ogni vita. Ogni vita comincia con una contrazione»<sup>182</sup>. È nell'estroversione di ciò che è nascosto e nell'introversione di ciò che è rivelato che si gioca l'essenziale unità degli essenti; nel tremito che attraversa le sostanze si annuncia l'inquietudine del senso, che suscita, desta, risveglia alla vita – religiosa, biologica, estetica, psichica – ogni realtà: «Queste sono le forze di quella vita interna, che senza sosta si genera e si consuma, e che l'uomo, non senza sgomento, deve supporre nascosta in ogni cosa»<sup>183</sup>.

L'opposizione per Schelling è movimento continuo, che continuamente ritorna all'inizio e all'eterno cominciamento, e che segna il tempo eternamente, consumando e rigenerando perpetuamente se stesso. Nulla impone all'Inizio questa contrazione

---

<sup>182</sup> *Ivi*, p. 145.

<sup>183</sup> *Ivi*, p. 68. «Il testo fondamentale della Scrittura dice che il cielo e la terra sono l'espansione della forza divina, intendendo con ciò che l'intero mondo visibile si è trovato un tempo in quella negazione, da cui è emerso solo grazie ad uno sviluppo ulteriore. Ma proprio per questa ragione il mondo si trova ancor sempre in essa, ancor oggi quella negazione originaria è madre e nutrice dell'intero mondo a noi visibile» (*Ivi*, p. 81).

abissale, nessuna ragione può spiegare la liberazione delle “potenze della prima natura”, prima attratte come magneti nel Chaos assoluto dell’*Urwesen* originaria. Il rapporto con Schelling, nonostante l’ipoteca idealistica che abbiamo precedentemente sottolineato, rimane ancora aperto. Cacciari riconosce infatti come questa contraddizione essenziale fra egoità e amore, fra contrazione e espansione, non costringa la dinamica rivelativa pensata da Schelling nella necessità vorace di una dialettica, in cui tutto sia già posto. «L’Inizio è puro *atto* dell’accidentale: perfetta coincidenza delle dimensioni che si danno, invece, in lotta irrisolvibile nell’ente determinato»<sup>184</sup>.

Il sorgere iniziale del mondo è il libero frutto di una cieca decisione divina, perché «la possibilità di volere sé non è “in sua mano” – è *hypér* – dono del *Possest* dell’Inizio»<sup>185</sup>. Così come non “in sua mano” è la creazione, così non “in sua mano” è la de-creazione: anche il *non debet esse* è sospeso al Ni-ente del Presupposto, perché nulla è *ab origine* necessariamente deciso. Nel suo iniziale gesto poetico, Dio *libera la sua stessa libertà*, la potenza di aprirsi e di chiudersi, di contrarsi e di espandersi, di creare e di decreare. Dio non corrisponde, però, alla Libertà che libera, al Fondo onnicompossibile in cui da sempre e per sempre ogni realtà, anche Dio stesso, si consuma e si effonde. Può infatti sempre venire il giorno di una rovina fatale, in cui la consueta vicenda del mondo finisce, e in cui «la “buona” volontà dell’Architetto cade a terra impotente»<sup>186</sup>. Cacciari interpreta il divino schellinghiano, in opposizione a Hegel, come *abyssus* in nessun modo indagabile, respingente ogni logica, oltrepassante ogni causalità e finalità predeterminata. La causa infatti è sempre in vista di qualcosa, atto di una potenza da realizzare, dunque elemento necessariamente limitante l’incondizionatezza del puro volere divino e l’autonomia della sua decisione: né il mondo né la logica delle potenze può rappresentare una necessità alla quale Dio si debba trovare in qualche modo legato. Non catturato né nella logica del mondo creato, né da quella di una necessaria potenza-di-essere, Dio appare dunque come volontà assolutamente libera, perché sciolta da ogni condizionamento e legame necessario: l’intima essenza divina, più radicale della sostanzialità e causalità, è il *puro volere*. È precisamente questo atto

---

<sup>184</sup> M. CACCIARI, *Dell’Inizio*, cit., p. 144.

<sup>185</sup> ID., *Della cosa ultima*, cit., p. 349.

<sup>186</sup> *Ivi*, p. 486.

originario di apertura, questa libertà che pone se stessa, che infrange finalmente il vortice primordiale delle forze centripete, lasciando il movimento caotico del proprio rinchiudersi dietro le spalle, a essere Dio, per Schelling. Il Logos ordinatore, con un atto incomprendibile e intemporale di libertà, interrompe il ruotare ossessivo ed eterno della sua autoaffezione, moltiplica la sua unità pura e la sua singolarità chiusa, per aprirsi e dare la vita. Il *Grund* abissale non viene semplicemente rimosso ma resta come l'ombra – questo Cacciari lo sottolinea vigorosamente – di una chiusura sempre ancora possibile. Ma proprio per questo affermazione e rivelazione di sé vivono in un insuperabile accordo: «Questo è il segreto dell'amore, che esso congiunge quelli di cui ognuno potrebbe essere per sé e tuttavia non lo è, e non può essere senza l'altro»<sup>187</sup>.

Tale *esteriorità* di Dio, che si coinvolge nella creazione come atto di agápe, fa segno alla differenza che è dentro Dio stesso. In essa Dio fuoriesce da sé nella forma di una libertà che interpella una libertà altra da sé, anzi che nella sua disponibilità imprevedibile genera la libertà stessa che è invitata ad ospitare il suo manifestarsi.

#### 4. Libertà dell'Origine. Schelling

Il primato assoluto della libertà – l'Assoluto è libertà – ha ricadute profonde sul significato ultimo dell'esistenza. Noi desideriamo infatti più di ogni altra cosa essere liberi: così è voluto, all'inizio. In una sorta di *via negationis* dell'ordine geometrico spinoziano, per Schelling è lo stesso agire (*Wirken*) iniziale che determina il senso della realtà (*Wirklichkeit*). Lo scopo di una tale filosofia della rivelazione può dunque ben sintetizzarsi nell'obiettivo di «liberare la filosofia dalla paralisi in cui dovette fatalmente cadere per le infelici ricerche *su di un principio primo della filosofia*;

---

<sup>187</sup> F.W.J. SCHELLING, *Philosophische Untersuchungen*, in *Sämtliche Werke*, VII, cit., p. 408. Cacciari fa notare come nessun dualismo gnostico riesca davvero a compromettere la teogonia schellinghiana: nella sua libertà esuberante Dio ha deciso se stesso incondizionatamente, transcendendo il proprio fondo, la propria materia, e precisamente alla luce di tale movimento è possibile pensarlo monoteisticamente. Senza la distinzione fra puro Essente e Dio unico si ricadrebbe a suo parere in una causalità immanentistica (spinoziana), o nella libertà dello Spirito come divinizzazione della coscienza (Hegel, Fichte). Rimane la problematicità del fatto che la libertà divina di trascendere il fondamento materiale e naturale si rivela come l'essenza di ogni ente, che come Lui ek-siste dall'Essente, che come Lui è libero dalla stessa Libertà. Quale unicità nel suo ek-sistere? Quale signoria sul proprio fondamento?

mostrare che la vera filosofia può cominciare solo con azioni libere e che dei principi astratti a fondamento di questa scienza sarebbero la morte di ogni filosofare»<sup>188</sup>.

La volontà schellinghiana di cercare una via alternativa alla metafisica classica, interrompendo il circolo entro cui erano posti insuperabilmente *essere e libertà* (e di conseguenza, riconciliando natura e spirito, ancora divisi nella loro reciproca irriducibilità), costituisce un polo di attrazione inevitabile per la ricerca di un nuovo *itinerarium Dei in existentiam*. Un percorso cioè dove l'assoluta libertà di Dio si rivela quale principio della sua stessa costituzione, quale origine di ogni possibile compimento della libertà. Un'origine della libertà, insomma, che sia essa stessa libertà in quanto origine: dove sia pensabile il modo teologico-cristiano in cui la rivelazione stessa dell'Assoluto si trovi incorporata nella creazione e intessuta nella sua storia.

Il cristianesimo rappresenta per Schelling un nuovo inizio delle epoche, una cesura fondamentale, perché mette in opera una profonda trasformazione della coscienza. Solo nel cristianesimo si genera infatti compiutamente l'idea di libertà, rendendo veramente possibile la storia (dividendola in antica e moderna).

In una prospettiva che la stessa *Teodrammatica* balthasariana mette in evidenza, soltanto nella dialettica fra libertà finita ed infinita, accompagnata dall'esigenza di superarne l'antitesi, si plasma e si fa esperienza reale dell'essere liberi. Nello stesso tempo, nella prospettiva schellinghiana la causa *noumenon* che è la libertà diviene questione teologica fondamentale: la libertà umana non può essere messa in salvo se non si pensa un Dio libero, che «dev'essere pensato come quello che può iniziare. Egli non deve soltanto poter iniziare qualcosa, ma egli stesso deve poter iniziare; detto in altri termini: egli stesso deve voler essere Dio»<sup>189</sup>.

Oltre la necessità del Dio spinoziano, Schelling intende pensare la verità di Dio come libertà e fondamento di ogni libertà e storia possibili: ciò significa che non si può porre *a priori*, perché si rivela soltanto dalla vicenda *a posteriori* degli uomini storici, che giocano ogni volta la loro esistenza nella scelta libera fra il bene e il male – scissione che Dio ha superato in un atto originario e non-necessario, dall'eternità. In questo senso la libertà è il «punto più alto e nostro della divinità»<sup>190</sup>, in cui ne va

---

<sup>188</sup> F.W.J. SCHELLING, *Sämtliche Werke*, I, cit., p. 242.

<sup>189</sup> W.J. JACOBS, *Leggere Schelling*, cit., pp. 143-144.

<sup>190</sup> F.W.J. SCHELLING, *Filosofia della Rivelazione*, cit., p. 256.

della nostra – e divina – intima essenza. Nell’Inizio è dunque desiderata la fine: ciò che deve essere è voluto e saputo all’inizio, per essere libertà e relazione nel corso del tempo. Alla luce di questa libertà che si apre, che è nel suo aprirsi, fra rivelazione e creazione si pone un legame inscindibile perché originario: il divino si mostra fin dall’Inizio e si espone al rischio della generazione dell’altro da sé come termine di una libera corrispondenza, alla quale decide di affidarsi senza necessità in vista del compimento di una destinazione che solo in quella corrispondenza diviene possibile. Tale mistero del nostro essere e del nostro agire decide ovviamente anche del nostro rapporto al divino.

Lo spirito del sistema che ancora intende venire a capo della conciliazione di inizio e compimento nel trionfo dell’identità, come per Cacciari avviene in Fichte e in Hegel, subirebbe dunque nell’itinerario di Schelling una svolta e un’espansione inaudita che lo porta fuori da se stesso. Il *Prius* radicale dell’essere del possibile e della potenza, che rompe ogni necessità del processo attraverso il primato della libera decisione di Dio, sospende il meccanismo deterministico delle potenze, sia pure pensato attraverso le opposizioni della dialettica, aprendo lo spazio per il racconto di un “tempo divino” irriducibilmente intrecciato con le “età del mondo”.

La destinazione e il compimento devono dunque essere pensati a partire da qui – e non come semplice ricomposizione dell’identità iniziale. Se Schelling rimane comunque nell’orbita del circuito idealistico dell’Assoluto pensato *dalla* ragione (sia pure *fuori* dalla ragione medesima), la novità del suo pensiero è però il salto dentro la rivelazione: che diviene immediatamente sguardo nella creazione, ormai centro della sua filosofia del presente. Il racconto del “passato” di Dio nei *Weltalter*, dal cui abisso notturno si decide la realizzazione dialettica della storia reale, è pur sempre in vista di una profezia di futuro in cui anche l’ultimo lembo della creazione è chiamato a essere di nuovo ospitato nel grembo divino. Tale processo rimane però nella continua tensione fra un recupero concettuale di tale cammino dell’Assoluto nella storia e una sua salvaguardia rispetto a ogni tentazione ontologica di soffocamento della vita reale nel manto razionalistico della metafisica del fondamento. Su tale ambivalenza, evidenziata chiaramente da Cacciari, anche l’esegesi teologica contemporanea, pur aperta a un confronto condotto oltre la mera contrapposizione

con la prospettiva classica, si è già puntualmente soffermata<sup>191</sup>. L'indecidibile del *Prius* onni-compossibile indicato da Schelling rimane tale fino alla fine dei tempi. Un tale essere dentro-fuori l'idealismo, che costituisce la speciale marcatura del sistema schellinghiano, viene a rappresentare una prospettiva e un compito per la filosofia del presente, dal momento che appare teso a un coinvolgimento della libera decisione da parte dell'uomo che desideri «esperire il sovrabbondante nella sua incomprendibilità, per diventare cosciente nella meraviglia come di una presenza che agisce nella storia»<sup>192</sup>.

La libertà costituisce, allora, l'essenza della creazione, la condizione di possibilità del darsi di un mondo. Come osserva Pareyson, la realtà assume in questo senso un carattere profondamente tragico, poiché identificare la libertà con l'essenza del reale significa non solo affermare la lotta e la contraddizione ma anche «sopportare un fondamento e puntare sull'inseparabilità di positività e negazione»<sup>193</sup>.

Cacciari *insiste* – anche forse al di là delle intenzioni schellinghiane – sulla onnipossibilità che definisce non solo l'Inizio ma anche la fine del tutto. Se infatti l'irreversibilità della rivelazione connota l'agire di Dio nella sua donazione originaria, in tale esposizione assoluta della libertà divina all'alterità (al differente, allo sconosciuto, all'estraneo – fino al nemico – come attesta la missione del Figlio), la Parola divina rimane comunque aperta a ogni possibile – unilateralmente indecidibile – *éschaton*. Alla libertà della creatura finita è realmente affidata fino alla fine dei tempi, come vedremo, la destinazione e il compimento della rivelazione divina nella creatura medesima («Ma tuttavia il Figlio dell'Uomo, venendo, troverà fede sulla terra?») <sup>194</sup>.

La ricerca di Cacciari intende percorrere fino in fondo l'apertura – il paradosso, ma anche l'aporetica – del pensiero abissale della libertà divina, nel tentativo di aprire

---

<sup>191</sup> Cfr. W. KASPER, *L'Assoluto nella storia nell'ultima filosofia di Schelling*, Jaca Book, Milano 1986; E. BRITO, *La creation selon Schelling: universum*, Leuven University Press, Peeters 1987; ID., *Philosophie et théologie dans l'oeuvre de Schelling*, Cerf, Paris 2000.

<sup>192</sup> W. KASPER, *L'Assoluto nella storia*, cit., p. 160.

<sup>193</sup> L. PAREYSON, *Pensiero ermeneutico e pensiero tragico*, in AA.VV., *Dove va la filosofia italiana?* Laterza, Bari-Roma 1986, p. 137. Cfr. a questo proposito F. TOMATIS, *Ontologia del male*, cit.; ID., *Escatologia della negazione*, Città Nuova, Roma 1999. Così Cacciari: «L'idea di Inizio vive in una perfetta singolarità, irriducibile alla relazione fra essere ed ente, che costituisce la verità della manifestazione. La Singolarità davvero è massima evidenza e massima tenebra insieme. In questo Singolo, allora, fa-segno di sé l'Inizio illimitato» (M. CACCIARI, *Della cosa ultima*, cit., p. 80).

<sup>194</sup> Lc 18, 8. Cfr. M. CACCIARI, *Dell'Inizio*, cit., p. 619.

con essa un varco alla libertà storica, che con tale apertura deve pur sempre venire a capo.

Proprio in questo rapporto e in questa dialettica indeducibile è possibile individuare la questione decisiva e il punto incandescente e problematico della filosofia di Cacciari: è sua intenzione iscrivere il suo pensiero in una filosofia della storia, benché sempre irrisolta e incerta, che apra realmente lo spazio alla singolarità inesprimibile, esponendo finito in quanto finito; oppure il suo azzardo è l'elaborazione effettiva di un'ontologia? La sua decisione irrevocabile si pone forse nell'insistere cocciutamente *fra* queste due alternative, con, d'altro canto, il possibile esito renderle entrambe evanescenti?

In ogni caso, la libertà è libertà-con-l'Inizio oppure non è nulla, dal momento che essa non significa né indipendenza, né autonomia, né libero arbitrio del soggetto o dei soggetti giustapposti, bensì liberazione della singolarità: la sua uscita dalla rigida compattezza dell'essere e dalla serie delle sue molteplici obiettivazioni, possibile solo entro un grembo dell'essere che sia anch'esso libero.

Cacciari intende *forzare*, nella sua scandalosa consequenzialità, l'estetica e la drammatica in cui la libertà stessa è gettata fino a coinvolgere l'agire stesso del Figlio. L'irrevocabile decisione di essere Dio nel mondo e di essere il Figlio nella condizione del libero fronteggiamento di Dio costituisce l'uomo stesso nella sua libertà. Se, da una parte, solo l'Onnicompossibilità dell'Inizio può pre-potentemente liberare la condizione della creatura e far sì che possa trascendere la causalità naturale, il cristianesimo genera, articola e vive effettivamente la nuova figura della libertà precisamente nel mistero dell'incarnazione: per l'ultimo Schelling, è il contenuto stesso della rivelazione, cioè la persona di Cristo, a rappresentare l'estrema misura della libertà, come deve essere. Sullo sfondo di una realtà radicalmente segnata dal male come atto libero (Kant) si staglia la figura buona di Cristo, il *mediatore assoluto* fra gli uomini e Dio, che indica a tutti ciò che ciascuno è chiamato a essere: libero, in Spirito e Verità. La libertà diviene nel sistema idealistico non tanto la condizione, quanto la vocazione universale (Gal 5, 13), alla luce della libertà del Figlio Gesù che precisamente in quanto uomo assolutamente libero è manifestazione di Dio, l'assolutamente libero. Come vedremo, Cacciari proseguirà su questa linea, mostrandone lo *skandalon* e la problematicità.

Seguendo questa direttrice, ciò che per Cacciari resta pur sempre da pensare è il fatto che il *Kyrios eis*, il Signore Uno, si è deciso irrevocabilmente per la presenza e inspiegabilmente *ama*, esprimendosi continuamente nel mondo. L'Uno, si può concludere, non vuole essere mai solo:

nessun Dio è così di stanza tra gli uomini, coinvolto nelle decisioni della loro storia, di questo che si nasconde nella nube. Nessun Dio meno *ab-solutus* dell'Unico che così prepotentemente ha osato negare a tutti gli altri addirittura il nome di dèi, addirittura l'appartenenza al divino. Questo Unico, insomma, vuol definirsi proprio attraverso la relazione con l'assolutamente altro da sé – con la miseria dell'*homo viator*<sup>195</sup>.

La sorprendente relazione con la creatura decide della stessa natura divina: con immagine plotiniana è possibile dire che l'Inizio *corre* alla creazione<sup>196</sup>. Riprendendo le conclusioni di Scoto Eriugena – che secondo Cacciari rimane insuperabilmente e consapevolmente spietato nell'indagare lo “scandalo” reale che è l'idea di creazione – l'etimologia stessa di *theós* appare duplice: da un lato deriva da *théo*, che significa correre; dall'altro da *theorô*, vedere e contemplare. Il correre di Dio è un *videre omnia*, un movimento onnicomprensivo di sguardo che *subtilissime intelligendo* risulta immediatamente creatore.

Ma è soprattutto la via percorsa dalla teologia trinitaria, dove la relazione con l'altro da sé attinge la sua identità-differenza proprio dallo sfondo imprevedibile che si è tentato di articolare, a rappresentare per l'itinerario filosofico di Cacciari un passaggio obbligato per la ripresa della domanda sull'Inizio. Simbolo decisivo, dunque, risulta il Deus-Trinitas, a partire dal quale la questione del Presupposto riprende il suo denso e complesso movimento.

---

<sup>195</sup> M. CACCIARI, *La prima Parola*, in AAVV., *I percorsi della fede*, Città Nuova, Roma 1999, pp. 41-42.

<sup>196</sup> PLOTINO, *Enneadi*, IV, VII. Anche Eckhart paragona l'effondersi divino nel mondo alla corsa di un cavallo nella distesa dei campi, non solo principio ma, con il Cusano, anche fine del flusso dell'intera creazione. «Alla corsa di Dio verso la creatura, per farla uguale a sé, corrisponde il *reflexus* di quest'ultima: all'“accorrente” Bontà divina fa eco l'eros che la Bontà stessa ha destato” (Ugo di San Vittore, *De substantia dilectionis*)» (M. CACCIARI, *Dell'Inizio*, cit., p. 703).

## 5. L'Inizio come rivelazione. Hegel

La tesi di Cacciari è che il “gioco” della tradizione teologica post-hegeliana sia stato principalmente quello di assumere la filosofia dello Spirito del filosofo tedesco, nella dialettica della sua distinzione-separazione e conciliazione finale: la durezza del passaggio attraverso l'infinito dolore della scissione si riscatta nella forza dell'unità, che resta il bisogno più profondo dello spirito<sup>197</sup>.

Il movimento speculativo della *Phänomenologie des Geistes* e delle *Vorlesungen über die Philosophie der Religion* ha costituito, in tal senso, un centro d'attrazione decisivo per la teologia «nella sua quasi interezza»<sup>198</sup>. A partire da questa dominante idealistica l'Inizio è pensato come *Verbum*, che fuoriesce dal Padre come natività perfetta, come forza creatrice che si genera dal grembo iniziale per donarsi senza riserve e senza oblio, dandosi un nome. L'Inizio è il suo comunicarsi e il suo dirsi; che l'ek-sistere sia è l'Inizio. Il *Verbum* dà inizio all'*Offenbarung der Tiefe*, all'espressione del Silenzio, all'illuminazione del Buio, all'esporsi della Profondità.

L'Inizio è dunque decisione manifestativa: “Egli ha generato” è l'Inizio: «Il Padre *si chiama* Figlio; questo è il suo nome, che Egli si è dato, ha concepito per sé dall'Inizio. E, *dandosi un nome*, proprio *attraverso* questo puro atto, ha creato ogni cosa: omnia per ipsum facta sunt»<sup>199</sup>. A partire da questo presupposto, nel suo processo di generazione l'Assoluto si distingue dall'Altro da sé ed eternamente supera il momento negativo per ritrovarsi nella sua identità sintetica e perfetta, che tutto in sé conserva. Secondo una logica che Cacciari definisce eminentemente hegeliana, il divino deve apparire nella forma del contrasto più radicale, della opposizione più profonda: *sárx egéneto*. Lo spirito deve assumere la carne come la sua forma manifestativa, *in der Anschauung*, dove l'Assoluto viene accolto nella inospitale durezza del negativo, della morte, della croce: per ritrovarsi nella pienezza perfetta – nella quale l'intero è già all'inizio – soltanto alla fine, nella vita compiuta divenuta cosciente della propria destinazione. L'idea divina vive perciò nella sua eterna contraddizione: il momento negativo – l'assumere la carne o morire sulla croce – non è *kenosi* apparente, semplice maschera dello svanire nell'altro da sé. Al

---

<sup>197</sup> *Ivi*, p. 187.

<sup>198</sup> *Ivi*, p. 188.

<sup>199</sup> *Ivi*, p. 168.

tempo stesso Dio è Altro da sé nella sua essenza, così che la croce è il simbolo perfetto del dramma della sofferenza intradivina, icona perfetta dell'abisso della sua profondità: «*Staurologica* è perciò la teo-logia, e la filosofia in quanto *concetto* di Dio, nella sua più intima essenza»<sup>200</sup>. Il negativo, in quanto determinazione dell'Assoluto, deve dunque essere in Dio, chiamato a distinguersi-separarsi da sé in se stesso fino a morirne.

Sulla scia di Hegel, la croce è stata interpretata non semplicemente come persecuzione dell'innocente, come mera ingiustizia, ma come "giusta pena" per l'uomo che cade nell'idolatria e nella superstizione, come momento che è destinato tuttavia a trasfigurarsi in annuncio della salvezza e della conciliazione finale, come pietra di scandalo che sta a fondamento di una nuova pienezza. Questa conciliazione, di conseguenza, saputa fin dall'inizio e dunque nemica della disperazione, annulla alla fine anche lo scandalo che la croce ha sempre rappresentato: solo per chi ragiona astrattamente, secondo la logica del singolo evento, dell'isolamento intellettuale, essa potrebbe infatti costituire una vera *drammatica* intradivina. Nel momento in cui se ne comprenda il senso alla luce della totalità del processo, la crisi del movimento si supera e la morte scompare. Soltanto nell'irrigidirsi delle posizioni, nel mantenimento astratto dell'integrità della sua identità, Dio muore davvero, irriparato, chiuso a ogni cosa, inospitale nei confronti del tutto.

Un duplice movimento accompagna l'Essere di Dio come Spirito: da una parte la *kénosis* del Logos corrisponde alla sua alienazione, alla rinuncia e all'abbandono, che è insieme perdita della sua astrattezza rispetto all'Altro da sé e assunzione del finito e del negativo; dall'altra, nell'*akmé* di questo abbassamento, avviene la riconciliazione e la resurrezione della stessa finitezza, che rende divini ed eterni l'umano e la stessa sua morte, in cui il Logos finalmente giunge a rivelarsi<sup>201</sup>.

Dio per questo è Amore, in quanto l'essenza divina vive nel suo comunicarsi, nel suo uscire da sé, nel rivolgersi all'Altro per essere veramente se stessa. Cacciari legge in questa prospettiva la necessità divina di manifestarsi e la figura teologica del Deus-Trinitas come quel movimento del reciproco comunicarsi delle Persone che,

---

<sup>200</sup> *Ivi*, p. 190.

<sup>201</sup> «Dio è Spirito – dunque, Dio è il cerchio perfetto della manifestazione: deve perfettamente apparire, senza in nessuna apparenza esaurirsi; deve farsi oggetto a se stesso fino a farsi creatura mortale (il suo opposto) e manifestarsi in quella morte come identico a sé» (*Ivi*, p. 195).

attraverso l'estremo del dolore, nel "travaglio del negativo", tende a riconciliarsi in un ricongiungimento/riconoscimento perfetto. Nulla accade ma tutto *deve* rivelarsi: il Dio hegeliano assume per Cacciari la forma di una manifestazione necessaria e progressiva, nella quale il Figlio deve dire il Padre, esserne il suo *cuore*, dove la morte è comunque divorata nel processo, dove le persone devono distinguersi-per-nirsi, senza accidentalità. L'*Ananke* dell'Inizio si stende come un'ombra su ogni tappa fenomenologica" nella quale ogni "no" alla determinazione, alla fissazione nella singolarità dell'esperienza, si traduce nel più alto "sì" alla vita dello Spirito nella sua più profonda verità. Nel quadro hegeliano l'Inizio è l'*Unus* che dà origine, Dio come ek-sistente; *Deus*, perché figura della determinazione, opposto all'Altro da sé, vivente nella sua lacerazione; *Trinitas* poiché è *Deus*, da cui procede l'intero della storia, che da Dio è in ogni parte compenetrata. Questa forma dell'Inizio assume il senso della posizione, della sua determinazione che, data, non può essere più abbandonata.

La libertà *dall'*Inizio, infatti, è proprio ciò che nella lettura di Cacciari Hegel non sa conservare: l'aporia che per il filosofo italiano da sempre accompagna la speculazione hegeliana – la tensione insuperabile fra la visione tragica del mondo greco e la prospettiva cristiana – non sa assicurare l'essere-libero del Figlio, il suo essere-sciolto dalla necessità del rivelare. Il Figlio si de-cide da ogni determinazione, ma non da quella che lo lascia libero dal Padre, dalla possibilità di sciogliere la relazione.

Da tutto, da ogni "ciò" si libera il Figlio – ma non può liberarsi *dal* "ciò": *ciò* è Dio, che risuona all'inizio e alla fine. Egli è libero *nella misura* in cui riconosce e manifesta la necessità (il non venir mai meno) di questo "ciò". Tale forma dell'Inizio lo determina con necessità. Il Figlio è libero *nella misura* in cui libera questo Inizio dal suo chiuso in sé e lo manifesta perfettamente. La libertà del Figlio coincide con la "liberazione" dell'Inizio – mai, in nessun modo, appare concepibile una sua libertà da tale Inizio<sup>202</sup>.

Pensare questa libertà filiale senza cadere nella totale separatezza dal Padre è questione che, nel percorso "sprofondante" nell'Inizio, non può essere

---

<sup>202</sup> *Ivi*, p. 198.

semplicemente elusa. È, di nuovo, la domanda sul *possest* dell'Inizio, che ora assume i tratti dell'interrogazione *teo-logica* della libertà e del destino della rivelazione. «Un sentimento profondo ci dice che la vera, l'eterna libertà dimora al di sopra dell'essere»<sup>203</sup>.

Il possibile dell'Inizio non è mai *costretto* ad esistere, *può* anche esistere. Non è più l'hegeliano principio-del-fine, del mutamento-movimento, *arché* che non può assolutamente non-essere, senza oblio e senza riserva.

È proprio l'esame della generazione del Figlio da parte del Padre a offrire a Cacciari la possibilità di mettere meglio in luce la differenza dell'Inizio, unitamente alla libertà del suo automanifestarsi. La dinamica trinitaria rappresenta anche nel suo itinerario speculativo l'*ambitus* archetipico della riflessione sull'Identità e la Differenza, della domanda sull'immanenza e la trascendenza, della possibilità di parlare di Dio e della sua relazione con le cose create. Cacciari intende oltrepassare tale *teo-logica* dell'identità, in cui l'*explicatio Dei* perde la tensione della differenza e la drammatica dell'esteriorità per risolversi semplicemente nella creazione di un mondo e nel "ritorno al Principio" reso Assoluto, così che il *theoreîn* si alza sul far della sera a giochi ormai fatti, godendo del percorso totale che si è compiuto.

Nel secondo e denso capitolo di *Dell'Inizio* Cacciari indirizza la sua riflessione sul Presupposto verso l'interrogazione del luogo classico da cui essa è partita, cioè l'indagine propria della teologia trinitaria che indaga speculativamente le relazioni intradivine<sup>204</sup>. Nella sua libertà di decidere l'uscita dal Buio del Chaos immemoriale, di limitarsi e di porre l'Altro da sé, l'Inizio appare ritrascrizione possibile dell'idea

---

<sup>203</sup> *Ivi*, p. 72.

<sup>204</sup> L'affermazione del primato trinitario sulla tradizione del cristianesimo è in Schelling radicale e trasparente: «Se già nella filosofia della Mitologia avevo fatto solo notare che la dottrina della Trinità di Dio, nel suo fondamento e nella sua sostanza, non è una dottrina specificamente cristiana, ciò viene adesso anche dimostrato nella presente trattazione. [...] Se si volesse affermare che l'idea della Trinità di Dio è specificamente cristiana, si dovrebbe con ciò poter dire che essa è stata introdotta e fatta credere soltanto dal Cristianesimo. Ma quanto ciò sia assurdo lo intendono anche i più prevenuti. Non è infatti perché esiste un Cristianesimo che esiste quell'idea, bensì, viceversa, è piuttosto perché quell'idea è la più originaria di tutte che esiste un Cristianesimo. Il Cristianesimo è un prodotto, una conseguenza di questo rapporto originario. L'idea di questo rapporto è quindi necessariamente più antica del Cristianesimo; anzi, non potendo il Cristianesimo apparire nel corso del tempo senza che quell'idea esistesse già all'inizio, essa è antica quanto il mondo, anzi più antica del mondo. Questa idea è il Cristianesimo nel suo germe, nel fondamento; il Cristianesimo storico, cioè il Cristianesimo quale appare nel tempo, non è dunque che uno sviluppo di quell'idea, senza di cui non ci sarebbe né mondo né Cristianesimo» (F.W.J. SCHELLING, *Filosofia della rivelazione*, cit., p. 523).

cristiana della fuoriuscita del Logos, della rivelazione del *Verbum*, del Padre che si manifesta facendo spazio all'ek-sistenza del Figlio.

Pensare la differenza fra *Unum* ed *Esse* al di là della tradizione neoplatonica e attraverso il Deus-Trinitas cristiano è ciò che è necessario per concepire la libertà della generazione del Logos e della creazione degli enti, ma anche la libertà della loro destinazione, oltre ogni preveggenza eccessiva nel solco di una onnisciente filosofia della storia. Cacciari ritiene che la tradizione agostiniana, poi sfociata nella *Revelatio perfecta* dell'idealismo tedesco, abbia tradito la *contra-dictio* che sta al cuore dell'annuncio cristiano, nel suo radicale sbilanciamento verso il primato manifestativo del *farsi Verbum* del Padre, sbiadendo, se non spegnendo, l'enigma della "distinzione congiunta", l'aporia dell'inseparabilità dei distinti, di cui il Deus-Trinitas rappresenta l'icona più alta.

La teologia, in questa direzione, rischia di ridursi alla forma della triade dialettica, in cui il negativo intermedio riconcilia ultimamente l'intero. In questo senso Cacciari definisce criticamente post-hegeliana la *koiné* teologica contemporanea, che rischia più o meno consapevolmente di perdere l'inquietudine del senso, cioè il mistero della trascendenza del reale e il senso di incompiutezza del pensare, e insieme appare ormai anestetizzata rispetto allo *skándalon* della *koinonía* dei differenti. Tale indocile sensibilità è senz'altro elemento necessario per quel rischio pervasivo di autoreferenzialità a cui il discorso teologico è pur sempre esposto. Di conseguenza, l'effetto di trepidazione e insieme di lucidità che la filosofia di Cacciari produce anche nel vasto campo della teologia, capace di creare increspature e interruzioni, appare indubitatamente salutare proprio nella sua problematicità.

## **6. Nel principio è il Verbo**

Il pensiero di questa impossibile *koinonía* attraversa le pagine cacciariane di *Dell'Inizio* e abita il centro della sua ricerca teoretica: la sua messa in questione della tradizione antica dei Padri si muove sul presupposto che l'unità-nella-distinzione non si possa fondare sul *Prius* come relazione, nel reciproco articolarsi del Padre e del Figlio, in cui il Figlio è cuore e verbo del Padre, e il Padre creatore del Verbo, cioè

potenza che dà inizio. «Deus-Trinitas significa che la relazione realmente compete a Dio»<sup>205</sup>, che il Logos è *in Lui* e che Dio stesso è *logikós*. Dio è di natura *effusivum sui, communicativum*, anche nel momento in cui afferma «Io sono colui che sono!» (Es, 3, 14)<sup>206</sup>. La fuoriuscita del Logos e la creazione del mondo rappresentano la prima vittoria dell'amore sull'egoismo e sulla prima natura indifferente dei compossibili. È l'Amore, infatti, la forza che infine decide la comunicazione del *Verbum* e la possibilità della sua trasfusione e messa in circolo nel vasto universo delle relazioni mondane.

Il filosofo veneziano individua nella differenza degli inseparabili, la cui icona insuperabile rimane il Deus-Trinitas della fede cristiana, il simbolo ospitale per pensare i divini e l'idea stessa di relazione: depurandola dall'aura sentimentale con cui la tradizione l'ha avvolta e nello stesso tempo cercando di "toccarne" l'impossibile limite.

L'originalità assoluta con cui il cristianesimo fa apparire la Verità si manifesta infatti nella dottrina trinitaria con una forza argomentativa ineguagliabile, che trova in Giovanni il suo punto rivelativo di massima concentrazione. Proprio alla luce della sua teologia si giustifica per Cacciari la definizione della tradizione cristiana come *perfectio omnium religionum*, in quanto capace di conciliare natura sensibile e natura divina, unità e molteplicità, verità e storia. Nello stesso tempo, afferma il filosofo, l'originalità insuperabile della religione cristiana sta nella sua salda coscienza che nessuna Verità può diventare possesso definitivo, in quanto la rivelazione preserva la sua ombra inattingibile e intorno al mistero del bene e del male la domanda deve ultimamente resistere. Il mistero resta mistero anche quando «la vita si è fatta visibile» (1 Gv 1, 2), così che proprietà e fissità non fanno che contravvenire al riconoscimento della sua verità e profondità. Nell'elaborazione di Cacciari la dottrina trinitaria non può in ogni modo valere come *scientia dei*, ossia come rappresentazione veritativa della vita intradivina, ma solo come parola temporale rivolta a un *Deus absconditus*, conosciuto in quanto sconosciuto, nominato in quanto ineffabile nel mistero della sua *ri-velazione*.

---

<sup>205</sup> M. CACCIARI, *Della cosa ultima*, cit., p. 331.

<sup>206</sup> Cfr. M. CACCIARI, *Filosofia e teologia*, in P. ROSSI, *La filosofia*, vol. II, Utet, Torino 1995, p. 383. In questo testo Cacciari presenta letture inedite e interessanti del passo del libro dell'Esodo, che intendono rovesciare non senza ironia l'esegesi tradizionale del testo (cfr. in particolare pp. 381-383).

La teologia trinitaria, in particolare, rappresenta lo sforzo teorico straordinario grazie al quale è stato possibile pensare una relazione *non contingente*, un nesso eterno, fra l'Uno e i molti, fra uguaglianza e differenza, in un'altissima costruzione armonica alla luce del logos. L'unità divina è uguaglianza con se stessa e co-implicazione dei differenti, che non si traduce in mera pluralità, ma in *fecunditas simplicissima*. Proprio in questo luogo dei distinti-indissociabili, in cui si vince ogni spirito di separazione, del resto, teologia e filosofia possono a suo parere trovare un autentico spazio di reciproca provocazione; l'uomo stesso, come dice Anselmo, elevandosi all'immagine della Trinità, può imparare a sconfiggere il suo isolamento, mettendo realmente in esercizio la sua libertà. La questione si focalizza sul pensare radicalmente la distinzione – fra Inizio e storia, fra Padre e *Verbum* – senza con ciò dissolverne l'unità, salvaguardando una differenza ontologica che permetta di generarne e custodirne il legame. Questo è nel suo itinerario *il* paradosso da conservare, sul quale insistere senza volerlo immediatamente chiarire. È l'eresia a suo parere che vuole deciderlo, risolverlo in una delle sue sponde, spegnendo *lo scandalo* che al contrario esso rivela.

Il simbolo niceno-costantinopolitano conserva per Cacciari una drammatica sulla quale occorre sostare, in cui l'uguaglianza nell'essenza non significa identità. «In principio era il Verbo» (Gv 1, 1).

Il filosofo non può che indugiare al cospetto del paradosso evangelico – che i Padri hanno ben compreso nella sua abissalità –, dello scandalo dell'«Io e il Padre siamo una cosa sola» (Gv 10, 30) o del «Chi ha visto me, ha visto il Padre» (Gv 14, 9), di fronte al quale anche la teologia sembra ormai talvolta assuefatta. Cacciari insiste nella literalità dell'espressione evangelica: *nel* principio è il Verbo, e non *in Patre* è il Figlio: il principio è di entrambi, del Padre e del Figlio, nello “spazio” dell'onnicompossibilità che precede ogni generazione e ogni esistenza, anche quella di Dio. La super-essenziale *koinonía* dei distinti trova spazio nell'*en archêi*, *nel* principio. «Padre e Figlio – e l'intero dramma della loro distinzione – sono nel principio; il principio è di entrambi»<sup>207</sup>.

La comune essenza che fonda il Deus-Trinitas, la sua superessenziale provenienza, l'*arché* in cui le sue figure *ab aeterno* sussistono non è né il Padre, né il Figlio, né lo

---

<sup>207</sup> M. CACCIARI, *Dell'Inizio*, cit., p.180.

Spirito. È l'In-differenza dei distinti: com-possibilità di rivelazione e nascondimento, di Parola e silenzio, di manifestazione e abisso. È dunque *nell'arché* l'*homoúision*, la *koinonía* trascendentale da cui ogni cosa prende il suo inizio senza necessità. Questa è la *veritas indaganda* del pensiero di Cacciari. L'idea-limite dell'Antecedente che precede ogni pensiero origina quella filosofia positiva entro cui la ragione sperimenta il suo abisso, che nessun sistema potrà mai elaborare. È dunque una dialettica tragica la sola possibile, una diaporetica al limite con un puro gioco di parole: il passaggio senza via d'uscita nell'aporia rappresenta d'altro canto per il filosofo il *met-hodos* meno inadeguato per dare forma all'Inizio.

Cacciari invoca l'*ádelon* come ciò che si custodisce nel mistero, nell'ambivalenza del suo stesso ri-velarsi, sfuggendo alle pretese di afferramento del concetto, che vuole rimuoverne la contraddizione, il *Trieb* effettivo e affettivo – incalcolabile e indicibile –, in lotta con il principio oscuro del fondamento. «L'Inizio, come Indifferenza perfettamente libera dalla necessità di essere-origine, non può certo essere *costretto* nella necessità di *non* essere origine. Nessuna necessità di muoversi alla creazione – nessuna necessità di *non* muoversi»<sup>208</sup>.

Dunque l'Inizio non è Dio, ma Dio è *nell'Inizio*, *en arché en o logos*. Fra Inizio e Iniziante, fra Deus-Esse e *Prius* si pone è dunque una differenza ontologica, dal momento che l'Inizio non è né determinato né indeterminato, è il *Non-altro* da cui tutto, anche Dio stesso, proviene, l'Indifferente da cui ogni altro possibile attinge. Se il rischio dell'indagine intorno al Presupposto è quello di sfociare, da subito, in filosofia *religiosa*, che nomina positivamente l'essere memorabile, Cacciari resiste nello stesso tempo sul tratto anti-idealistico del pensiero del *Prius* – nel suo porre effettivamente l'altro da sé a partire dalla libertà indeducibile dell'originario. Il *Seinkönnen* di Dio subito si traduce nell'opera certa e perenne della creazione, posta in essere dalla sua libertà, libera grazie al suo Dio-Presupposto.

Il *dissós logos* che segna il percorso cacciariano mostra in questo passaggio dall'Inizio alle cose il suo tratto radicalmente aporetico, la sua impossibilità fondamentale. Perché l'essere al posto del nulla? Non vi è ultimamente né ragione né linguaggio per dirlo. Nella sua analisi del passaggio dalla filosofia negativa di Schelling alla filosofia positiva si apre un varco difficilmente colmabile, da

---

<sup>208</sup> *Ivi*, p. 139.

oltrepassare necessariamente con un azzardo o un salto (*Ur-sprung*), nel caso lo si volesse pensare.

Il proposito cacciariano rimane pur sempre quello di evitare ogni ricaduta nella dialettica onnicomprensiva di un sistema chiuso, in cui le persone divine si autocomunicano e superano reciprocamente in una rivelazione necessaria senza ombre né scarti. Cacciari non intende risolvere il pensiero della Trinità nella forma della triade dialettica, che nella forza mediatrice della determinazione e della negazione costruisce l'intero, annullando ogni novità e rimuovendo ogni drammatica delle relazioni nel cerchio perfetto dell'amore fra i Tre. È proprio a partire dalla Scrittura che secondo Cacciari è possibile superare l'esito, apparentemente inevitabile, dell'esaurimento della relazione in una sola figura assoluta – il Figlio come *Verbum* pieno del Padre, come cuore di tutta la sua intima essenza.

Il filosofo scopre la somma testimonianza della verità trinitaria nel prologo del Quarto vangelo. Il Logos giovanneo, nella sua prossimità al Padre (*pròs tòn theón*, Gv 1, 2), non è l'*arché*, ma *en archê*. La relazione intima fra Padre e Figlio si dà *nel* principio così come il dramma della loro unione e distinzione avviene *nel* grembo dell'Inizio. L'*homoúsia* non coincide insomma con le figure di cui è essenza, ma costituisce il loro fondamento, il ciò da cui e il ciò in cui esse sono, il *Principium*, lo sfondo originario entro cui si dà la differenza e la comune essenza dei Tre, grazie alla quale soltanto essi possono, distinguendosi, congiungersi e, congiungendosi, distinguersi. Sulla scia dell'immemorabile Presupposto schellinghiano, Cacciari oltrepassa lo schema idealistico: non pensa l'Inizio *in Patre*, risolvendo i Tre nello schema dell'atto e della potenza, ma considera il *Pater* medesimo nella sovraessenziale Provenienza della Trinità – *to theion* –, cioè nel grembo originario che lo precede: è il *Prius* immemorabile la condizione di possibilità della distinzione e della *koinonía* delle sue Figure eterne. «L'*arché* in cui consistono non è né Figlio, né Padre, e neppure è non-Figlio o non Padre. L'Inizio non è potenza di queste determinazioni, né negazione della loro possibilità. È compossibilità del procedere ad esse come del non-procedere»<sup>209</sup>. Cacciari fa notare come sia precisamente in questa comunione dei distinti che essi diventano realmente inseparabili: solo *nell'arché* è posta la condizione della loro perfetta distinzione e insieme della loro

---

<sup>209</sup> *Ivi*, p. 181.

indisgiungibilità. «Se il nome dell'*arché* fosse il Padre – e perciò *simul* la relazione cui il Padre, in quanto tale, appartiene – l'Inizio escluderebbe silenzio e abisso. Lo *homoúision* significherebbe esclusivamente l'essenza della parola e della manifestazione»<sup>210</sup>. In questa logica dell'In-differenza che ammette una comunione sovraessenziale e rivela conseguentemente una tendenza sostanzialmente modalista, l'Inizio non è più in tutto e per tutto *offenbar*, cerchio perfetto della manifestazione, ma è insieme, schellinghianamente, silenzio e parola, espressione e contrazione, in una sistole e diastole ri-relativa in cui l'ombra dell'abisso originario accompagna ogni esperienza manifestativa. Ciò che per Cacciari è da pensare è precisamente l'eresia cristiana del monoteismo, cioè la «quintessenza stessa del vincolo trinitario: la simultaneità di distinzione e coesenzialità»<sup>211</sup>. Rispetto alla tradizione ebraica e islamica la dottrina trinitaria corrisponde effettivamente a «una *presa di posizione* rivoluzionaria sul problema della Vita intradivina, come *sollevazione*, anzi, di tale problema in modo esplicito, radicale e *scandaloso*»<sup>212</sup>. Il problema sta allora nel pensare non tanto l'unione fra Padre e Figlio<sup>213</sup> e l'intimità del loro legame, indicati dalla tradizione con immagini nuziali e comunionali, quanto la scandalosa distinzione delle loro figure, che è insieme condizione di possibilità della loro reciproca comunicazione d'amore.

## 7. L'Origine. La questione del Padre

La verità del Padre non può consistere solo nel suo manifestarsi, nel *Verbum* che fuoriesce dal suo silenzio immemoriale, come *alétheia* che annulla ogni *léthe*: ciò

---

<sup>210</sup> *Ibidem.*

<sup>211</sup> *Ivi*, p. 178.

<sup>212</sup> M. CACCIARI, *Io sono il Signore Dio tuo*, cit., p. 133.

<sup>213</sup> Per la teologia idealistica, che vede nel Figlio-*Verbum* l'essenza del Padre, il manifestarsi rimane la dimensione essenziale delle relazioni intradivine: il Logos non presenta semplicemente il cuore del Padre, ma ne *costituisce* il cuore, l'essenza profonda. In questo senso a Cacciari risulta fuorviante assumere il rapporto pensiero-parola come immagine dello *homoúision*: «Il Logos non riproduce, non ripete, ma costituisce lo stesso pensiero del Padre – così come si dice che il pensiero concreta nel linguaggio, che è il linguaggio a formarlo, che è immanente all'atto del soggetto che parla. [...] L'essenza della parola *non può* essere uguale a quella del pensiero. E se vogliamo pensare "oltre" la loro differenza, non possiamo che o annullare il pensiero nella parola o far tacere la parola nel pensiero. Non possiamo pensarne *insieme* "koinonía" e "diákrisis"» (M. CACCIARI, *Dell'Inizio*, cit., p. 174).

che occorre interrogare è invece la differenza che abita la vita intradivina, il dramma che essa ospita fin dall'abisso originario. Cacciari mostra come nella vita di Dio – come in ogni esperienza di vera comunione – la *koinonía* più profonda, ricca, resistente, sia quella che lega i differenti, che si fa salda proprio per la radicalità delle distinzioni che la compongono.

Le opposte alternative corrispondono agli esiti problematici del pensiero dell'Inizio: se infatti, da un lato, Dio si rivelasse pienamente nel *Verbum*, manifestandosi senza residui nel Figlio, sarebbe fagocitato dalla sua carne e dal suo sangue, con le fatali conseguenze di una dialettica totalizzante. L'*Atheismus in Christentum* sarebbe un destino già segnato e la comunità d'amore che è lo Spirito – l'*ekklesía* dei credenti – l'Assoluto realizzato. Se, dall'altra, la distinzione divenisse pura differenza, diverrebbe evidentemente impossibile la realtà stessa della relazione, che assumerebbe i tratti di un rapporto fra separati che non si ri-guardano. In ogni caso, Cacciari pensa la distinzione delle Persone non all'interno delle relazioni trinitarie, tra il Padre e il Figlio e lo Spirito, ma *tra* Dio e Padre. È *to theion* come origine sorgiva entro cui il Deus-Trinitas si pone: in questo modo l'Inizio non viene in alcun modo rimosso, sciolto per così dire nella dialettica delle determinazioni, ma è pensato come *ambitus* della distinzione originaria, dove Dio si de-cide, superando la propria intima tensione, facendosi Padre, generando dunque qualcosa fuori di sé.

La narrazione trinitaria si fonda allora su ciò che essa non è, sull'*arché* inattingibile, sull'Inizio e la sua pura Indifferenza, che è il ciò-da-cui il Deus-Trinitas nella sua libertà-distinzione proviene.

«La febbre del negativo immanente al Deus-Trinitas, e che il Figlio “narra”, si fonda su tale archetipica distinzione, cioè: si fonda sul Ni-ente dell'Inizio. Rimosso il problema, siamo “semplicemente” costretti a variare all'infinito quella dissonanza: aut Schelling aut Hegel»<sup>214</sup>. Questo passaggio assume un significato assoluto all'interno del percorso cacciariano: in questo modo, infatti, il divino non è di principio potenza-di-essere, creatore *ab initio*, Dio solo che attraverso il suo Logos riconcilia se stesso. Il Dio invisibile, il Dio intero, l'Inizio rimane sempre *oltre* il processo. Per Schelling solo il Figlio, immagine del Padre (Col 1, 15), vi partecipa, facendosi il Signore della creazione nel quale tutto è stato creato e al quale tutto

---

<sup>214</sup> M. CACCIARI, *Dell'Inizio*, cit., p. 218.

ritorna<sup>215</sup>. Il punto che per il filosofo è da tenere saldo è che sia il Padre sia il Figlio non sono Dio, ma sono *in Dio*, sono *nell'arché* e provengono *dall'arché*: distinti fra loro dall'Inizio, dunque assoluti in quanto sciolti dall'Inizio e liberi da esso. Le Persone divine rimangono in ogni caso legate alla loro immemorabile provenienza, che è condizione della loro ek-sistenza e quindi della loro stessa libertà. Il gioco schellinghiano della libertà originaria che la verità del Logos divino ri-vela, cioè manifesta-nascondendo, conduce a una libertà sovrana e indifferente di cui Dio stesso ignora il compimento. Cacciari in-siste sull'*eremía* di Dio in quanto Indifferenza abissale, perché essa sola si mostra in grado di custodire la gratuità originaria di una libertà che ama senza perché: nella *summa caligo* (la tenebra di Eriugena, dello pseudo-Dionigi o di Cusano) Dio si espone a creare, nella sua divina ignoranza (come già in Duns Scoto) decide di farsi dono, dal *Possess* da cui tutto proviene, senza necessità, come passato immemorabile da cui ex-siste ogni cosa.

La prospettiva cacciariana invita il pensiero trinitario non solo a interrogarsi sulla relazione fra le Persone divine ma anche, nella problematicità modalista che abbiamo rilevato, a fare memoria dell'*ápeiron*, del *Deus-absconditus*, del fondo oscuro da cui esse stesse ex-sistono, che in esse non si dice ma si rivela, sfuggendo a ogni positiva determinazione.

In tale condizione, attraversando il logos profondo e immisurabile della rivelazione, il pensiero è sempre chiamato alla domanda inesauribile, che ci sporge ancora oltre verso il *Prius* a cui l'*arché* fa segno senza tuttavia mai poterlo decifrare. Cacciari reagisce ai “distruttori del senso della distanza” e al potere di oblio della loro dialettica conciliatrice, mostrandosi un pensatore del pudore necessario, del *comprehendere* mai realizzato, in cui cioè il *theoreîn* si trova sempre esposto alla possibilità di contraddirsi.

Di conseguenza, si mette in evidenza la possibilità tragica che accompagna la teologia di Cacciari: senza certamente affermare, in ogni caso, che l'Inizio è *Nihil*

---

<sup>215</sup> Il Figlio è per Schelling l'icona del Dio invisibile, «cioè proprio del Padre, che è invisibile già per il fatto che egli stesso non entra mai nel processo; il Figlio partecipa veramente al processo, mentre il Padre, come causa assoluta, come colui che pone la tensione, resta fuori dalla tensione. Il Padre è poi anche invisibile nel senso particolare che egli nasconde la sua vera volontà; questa vera volontà diventa dunque visibile, cioè palese, soltanto attraverso il Figlio, e in questo senso il Figlio è immagine del Dio invisibile, o, come lo chiama altrove (*Ebr.* 1, 3) lo stesso apostolo, il riflesso, il rispecchiamento (*ἀπαύγασμα*) del Padre, la riproduzione della sua vera essenza» (F.W.J. SCHELLING, *Filosofia della rivelazione* cit., p. 545).

*absolutum*, sulla scia del suo pensiero del Presupposto può invece dire che il *Non* abita nell'essenza divina. Dio non solo può nascondersi, inabissarsi nel silenzio, eclissare la sua presenza, ma anche ritirarsi nell'intrascendibile Fondo originario, richiudersi nel magma iniziale delle forze dal quale ha tratto esistenza.

La com-possibilità dell'Inizio comporta questa insuperabile nostalgia di Dio per il suo *Prius* e un ritorno – imprevedibile, non dialettico, imperscrutabile – di Dio a “ciò” da cui il suo stesso ek-sistere proviene. Non si tratta qui della morte di Dio, ma infinitamente di più, «perché riguarda un non-esser-mai di Dio, un'impossibilità originaria di Dio»<sup>216</sup>. La compiuta distinzione dall'Inizio decide la libertà della vita intradivina: non è più compossibilità, non è *das Mögliche*, ma assume i tratti della reale mortalità come conseguenza della sua libertà dal Presupposto, del suo non-essere l'Inizio. «Lo scandalo è che Dio è mortale, nel senso essenziale che Egli, in quanto Vita, è inseparabile dal *Non-essere* Inizio, che questo *Non* lo costituisce nell'essenza»<sup>217</sup>.

La possibilità di una continua rivelazione, di un rinnovato donarsi e manifestarsi, è effettivamente nelle mani del Figlio, il solo capace di resistere alla nostalgia del Padre e di convivere, nella sua libertà tragica, con la lacerazione dall'Inizio.

La teodrammatica cacciariana, andando tragicamente oltre la prospettiva di Balthasar, include una dialettica fra libertà estreme, che vivono all'ombra costante di una *non* sempre possibile. In questo senso essa pone una sfida al Cristianesimo stesso: si deve pensare eternamente garantito, alla luce di una dialettica di rivelazione-nascondimento, croce-gloria, libertà-necessità in cui ogni futuro è assicurato, ogni salvezza donata, oppure occorre pensare il mondo, l'uomo, Cristo stesso ek-staticamente esposti al dramma della vita nel tempo, della decisione effettiva, dell'esito incerto?

---

<sup>216</sup> M. CACCIARI - B. FORTE - V. VITIELLO, *Filosofia e Cristianesimo. Dialogo sull'inizio e la fine della storia*, Parresia, Napoli 1997, p. 36. «È chiaro, dunque, che nella compossibilità sussiste la possibilità dell'implodere dell'inizio. Pertanto nella possibilità dell'inizio – compresa quella del Dio, del *poietés*, del demiurgo, del creatore – è *simul* compresa la possibilità dell'impossibile, non soltanto nel senso che il creatore non faccia – questo rientrerebbe perfettamente in un'interpretazione giudaico-cristiana, esprimendo l'idea di un pentimento del creatore, o comunque di un suo “passo indietro” – ma nel senso che davvero il creatore non sia» (*Ibidem*).

<sup>217</sup> M. CACCIARI, *Dell'Inizio*, cit., p. 218.

## 8. *Dramatis Personae*: nello spazio della Trinità

È precisamente alla luce di questa sospensione drammatica che il Figlio ogni volta realmente si decide: per l'annuncio del regno, per la liberazione dal male, per l'obbedienza al Padre, per la propria consegna, nella consapevolezza della possibilità alternativa e del tremendo pericolo che tutta la vita divina ri-affondi nel suo *ek*, ritorni al suo *arché*.

Questa è l'estrema misura della libertà del Figlio: quella che lui solo, forse, può reggere fino alla fine, appesa anch'essa alla possibilità tragica che il *non* prevalga su tutto. L'opera della salvezza agita perpetuamente il riposo del Padre e come un fuoco divoratore accompagna lo spirito del Figlio nella sua eterna missione. La generazione del Figlio da parte del Padre non è infatti ancora compiutamente avvenuta, finché non avviene in ogni esistenza. Per questo il cuore di Dio resta inquieto. L'inquietudine è dunque anche del Padre: l'indisgiungibilità degli opposti – pace e flagello, libertà e obbedienza, vita e morte – penetra nelle pieghe dell'intimità intradivina che grida, per le doglie del parto, dal fondo oscuro del suo Presupposto. Come afferma Schelling, d'altra parte, ogni «essere deve imparare a conoscere la sua propria profondità; ciò è impossibile senza sofferenza»<sup>218</sup>.

Anche la generazione del Figlio è assunzione di una natura: dunque passaggio dall'oscurità del contrarsi divino all'erompere dall'iniziale chiusura. L'atto della sua liberazione non può essere certo indolore, così come la *charis* paterna non è semplicemente un'esperienza pacificata di donazione e consolazione.

Questo è ciò che per Cacciari deve essere profondamente pensato del Deus-Trinitas; l'eredità schellinghiana dell'abisso intradivino ci conduce verso questo sprofondamento, entro il cuore *secretum* dell'Inizio di tutto. Schelling definisce questa volontà come desiderio dell'Uno eterno di generare se stesso, come movimento prerazionale e impensabile che costituisce quel residuo che nessuna esistenza può rimuovere e che rimane anche in Dio come suo fondo immemorabile.

A conclusione dell'incompiuto *Weltalter*, Schelling ripercorre il pensiero di Dio elaborato nel percorso filosofico occidentale, a partire dalla «divina e sacra follia» degli antichi, che pensavano la creazione come una lotta fra separazione e

---

<sup>218</sup> F.W.J. SCHELLING, *Le età del mondo*, cit., p. 168.

unificazione delle potenze. Questa follia, che «è ancora adesso il lato interno a tutte le cose»<sup>219</sup>, ha subito nel tempo delle culture una progressiva rimozione a causa dell'imporsi di un «superiore intelletto». Solo Spinoza ha tentato, per Schelling, di riscoprire l'Uni-totalità della natura originaria, accompagnato dal sentimento oscuro del tempo abissale; la sua concentrazione panteistica sul tutto della realtà ha d'altro canto dimenticato l'opposizione dialettica delle forze, la dualità primordiale delle potenze, spingendo il pensiero della sostanza verso un'uguaglianza inattiva ed immobile, ultimamente astratta, che non conosce conflitto e di conseguenza nemmeno vita e progresso.

Per questa via, osserva Cacciari, nella lotta originaria tra sprofondamento nel puro Passato e teogonia, «tra il fuoco di una nostalgia che tutto divorerebbe, e *catastrophé, katabolé, drâma* originario per cui il Ni-ente dell'Inizio ek-siste, si dà un mondo»<sup>220</sup>. Questa drammatica avviene nel cuore stesso del divino, che si decide e distingue, fra nostalgie e passioni in contrasto, grazie alle quali soltanto si generano mondi. Nella sua rilettura dell'Inizio schellinghiano, Cacciari invita a trovare la forza di sostenere – senza farsi paralizzare – la com-possibilità originaria nella sua inquieta vitalità e nella sua aperta destinazione. E a cercare di comprendere se in essa si dia possibilità di salvezza per chiunque si decida – nel *thâuma* del suo apparire e chiamare – a interrogarla e ascoltarla. È sempre possibile che lo stupore di fronte all'abisso del *Prius* produca, se così si può dire, un effetto di resilienza: solo chi osa fissare lo sguardo sulla Libertà dell'Inizio può intuire la propria origine e la propria ultima destinazione, ricevendo la forza necessaria per non cedere sul proprio percorso. Come avviene in ogni seria iniziazione, ciò non accade senza il rischio di perdersi. Come già Nietzsche aveva compreso, solo chi è in grado di trasformare ogni «così fu» in «così volli che fosse»<sup>221</sup> può reggere alle visioni e agli enigmi dell'originario.

La *kénosis* è manifestazione della libertà piena del Figlio, che non considera un tesoro geloso la sua essenza divina, ma si decide per il suo svuotamento, costruito nella memoria irrepresentabile di un itinerario sofferto: vuoto desiderato e pensato

---

<sup>219</sup> *Ivi*, p. 171.

<sup>220</sup> M. CACCIARI, *Dell'Inizio*, cit., p. 497.

<sup>221</sup> «Ogni “così fu” è un frammento, un enigma, una causalità orrida – fin quando la volontà che crea non dica anche: “ma così volli che fosse!”» (F. NIETZSCHE, *Così parlò Zarathustra*, Adelphi, Milano 1992, p. 164).

per essere essenzialmente ospitante, anche in mancanza dell'altro. «La *kénosis* è destinata a questo: ad essere assolutamente “liberi”, aperti all'avvento dell'ospite, senza nulla chiedere, nulla pretendere, ad invocare l'avvento dell'assolutamente Assente. Il “vuoto”, alla fine, è il grande grido – la bocca che si disserra nel grido dell'Abbandonato»<sup>222</sup>.

Il Figlio, secondo l'esegesi di Filippesi 2, 5 – centrale per la dogmatica cristiana così come per l'intera teogonia schellinghiana – assume la condizione servile, sceglie lo svuotamento di sé, rinunciando alla sua potenza demiurgica, per riconciliarsi col Padre. Questo atto secondo Schelling è espressione della libertà ontologica del Figlio, che è tale proprio perché il Padre è libero e lo libera: nella libertà dal Padre il Figlio esprime la sua essenza divina, che si realizza proprio nella sua decisione di liberarsi della stessa *morphè theoù*, per farsi servo di tutti. La libertà in gioco nella relazione divina tocca un limite intrascendibile, proprio quando “Colui che è” non solo si fa Parola, ma spoglia se stesso, si fa altro, si separa assolutamente da sé<sup>223</sup>. Nello stesso tempo, l'Altro è lasciato libero di essere, come abbandonato e dunque anche aperto alla decisione, in grado di abbandonare, di ritirarsi nel proprio, di non lasciar-essere nient'altro: «E proprio qui, nel punto, nell'istante, dell'assoluta separazione [...], da entrambi procede il “vincolo” dello Spirito, e cioè il riconoscersi-riflettersi delle loro libertà. Quale libertà maggiore di quella che può far dono all'altro della propria più “gelosa” identità?»<sup>224</sup>.

Lo Spirito è il legame fra i Due, che non trattengono, gelosi, le loro proprie identità. Il Deus-Trinitas è “ciò” che custodisce e che salva la contraddizione, così che lo Spirito proceda dalla relazione, dove gloria e abbandono toccano l'abisso della rivelazione: il legame non è né assoluta conciliazione né perfetto abbandono, ma custodia spirituale di entrambi nella loro intrascendibile *perfectio libertatis*.

---

<sup>222</sup> M. CACCIARI, *Della cosa ultima*, cit., p. 139.

<sup>223</sup> Cacciari riconosce i motivi gnostici presenti nella trattazione schellinghiana del simbolo trinitario, individuati soprattutto nel carattere transeunte sia della signoria sia della kenosi cristologica, per i quali, al contrario di quanto affermava Hegel, Dio propriamente non muore, ma rimane, come fondo oscuro della com-possibilità di ogni cosa. La domanda che Cacciari considera decisiva riguardo all'Inizio intercetta precisamente questo passaggio, che interroga lo statuto della kenosi: se la *stauologia* hegeliana comprometteva, rimuovendola, la questione dell'Inizio, Cacciari si chiede se la considerazione del movimento kenotico come puramente accidentale possa al contrario rappresentare la condizione per una piena assunzione dell'abissalità dell'Inizio. Ammettendo, implicitamente, l'esposizione della propria lettura della dottrina trinitaria a un possibile esito gnostico.

<sup>224</sup> M. CACCIARI, *Della cosa ultima*, cit., p. 338.

La singolarità della vita intradivina si rivela soprattutto nell'essere-in-relazione delle Persone nella loro reciproca distinzione: è lo Spirito, per Cacciari, che svela il mistero trinitario, illuminandone la differenza mentre ne serba la perfetta *koinonía*, nella totalità delle sue manifestazioni. Lo Spirito è la Luce che fa-vedere, che viene dal Padre e dal Figlio e permette il loro riconoscersi, «che è loro, che non è altro dalla loro sostanza, ma che esprime appunto l'istante eterno per cui la divinità si illumina, conosce se stessa attraverso la sua Luce e così in uno si comunica, si rende visibile all'anima e la conduce alla Vita. I Tre, dunque, si riconducono ai Due e alla loro illuminante relazione, la Luce che ne manifesta la necessità»<sup>225</sup>.

È lo Spirito che volge le Persone verso l'abisso incondizionato da cui provengono, mostrando il "perturbante", senza volto né nome, del loro *Unus sumus*, quell'essenza sovra-sostanziale che la loro relazione non può fino in fondo illuminare. Lo Spirito non è solo la potenza di agápe fra i Due: è anche Colui che rivela il loro segreto più intimo, che lo dice in quando indicibile, «perché lo Spirito scruta ogni cosa, anche le profondità di Dio» (1 Cor 2, 10). Solo lo Spirito sa che la Relazione intradivina partecipa all'abisso inattingibile dell'Inizio, sa che da esso proviene, che il Logos che fuoriesce da Dio "non è tutto", ma eternamente comunica con l'inattingibile Libertà dell'Inizio, che ne fonda la stessa libertà e gratuità nel donare<sup>226</sup>. «Il vento soffia dove vuole e ne senti la voce, ma non sai di dove viene e dove va» (Gv 3, 8): il Dono-di-grazia che lo Spirito svela non si può determinare e calcolare ma è *Verbum* che attende l'ascolto, che si può compiere solo escatologicamente. In nessun modo se ne può prevedere la direzione, né l'effetto su coloro che lo vorranno accogliere. Aperta è la sua destinazione, imprevedibile la via percorsa dal suo soffio, misterioso il Tempo del suo effettivo compimento. Per questo lo Spirito è energia liberante da ogni cogenza, da ogni valutazione prescritta. Ma per questo è anche potenza tremenda che balza sull'uomo per sradicarlo, per volgerlo altrove, verso la libertà da cui ogni essere ek-siste.

---

<sup>225</sup> *Ivi*, p. 381. «Lo Spirito, a mio avviso, è il testimone più forte, la Persona che più "paradossalmente" minaccia il paradigma onto-teologico, il "protagonista" della vita intra-divina che fa segno della irriducibilità della *Relatio non adventitia* alla relazione necessaria tra le ipostasi. È lo Spirito il "mistero" che ancora dobbiamo cercare di dire con precisione» (*Ibidem*).

<sup>226</sup> «Il Figlio non sa tutto ciò che sa lo Spirito: né il *kairós* della sua perfetta Presenza (del senso ultimo della sua *parousía*), né che cosa ne sarà della Terra. L'*éschaton* della Relazione fra le Persone non è saputo dal Figlio; ma non sarebbe pensabile vera Relazione senza che le Persone si rivolgessero al comune Abisso. [...] Lo Spirito "libera" la Relazione intra-divina dal rappresentarsi come *assoluta*» (*Ivi*, pp. 386-387).

La *Trinità* di Rublëv rappresenta per Cacciari forse l'icona più capace di indicare la forma del *patheîn* nella circolazione dei distinti e inseparabili, come lacerazione assolutamente condivisa che non scioglie il legame degli amanti perfetti<sup>227</sup>. In essa il Padre invia benedicendo, quasi per allontanare dolorosamente la sua più intima parte; il Figlio accoglie il mandato, con gesto insistito sul calice del sacrificio; lo Spirito chiude il grande cerchio di agápe, custodendo la quiete e la pace fra i Tre. «Nulla in esso viene dimenticato del *drâma* tra Padre e Figlio; tutto ricorderà lo Spirito (Gv., 14, 26)»<sup>228</sup>. Il cuore del divino si raccoglie in silenziosa e sofferta meditazione nel Figlio che si fa centro della nostalgia e insieme dell'attesa, dal momento che l'Unum non è del tutto perfetto: tutte le creature che a lui sono state affidate sono ancora in cammino verso il compimento e il senso di trepidazione e speranza si legge negli sguardi degli angeli che custodiscono l'icona sacra dei Tre. Come dal gesto di benedizione del Padre si rivela la Sua nostalgia del Passato, così il *patheîn* del Figlio fa segno al Futuro, non ancora raggiunto. «I poli di ogni vita concepibile – dall'Immemorabile all'eterno Futuro –, la Vita, cioè, quest'icona, per grazia, rivela»<sup>229</sup>.

Resta dunque l'ora della *decisione* dei figli, dove il tempo si contrae nella *krisis* del sì o del no, che è la porta stretta attraverso la quale ciascuno è chiamato a passare. Saranno essi in grado di guardare al legame liberante che intreccia gli inseparabili-distinti? Il tempo che ci rimane porta l'impronta di un'impossibile agápe: del resto proprio su questo saremo giudicati, come dice Juan de la Cruz, alla sera della nostra vita. Saremo riconosciuti dalle impronte che avremo saputo lasciare sugli altri e dagli altri ricevere – non sono forse questi gli affetti? – nel corso del nostro esistere incerto, attraversato e custodito nell'ombra di un'ultima analogia. Qui amore e abbandono, somiglianza e dissomiglianza si trovano uniti, in una *concordia oppositorum* che non vuole né professare il culto di un'identità forte, che esclude i distinti, né sciogliersi in pluralità ultimamente dispersa, in cui prevale la moltitudine dei separati (e disperati). Alla luce di questa energia di legame saremo tutti alla fine giudicati, dal trono della sua gloria (Mt 25, 31-46).

<sup>227</sup> Cfr. ID., *Tre icone*, Adelphi, Milano 2007, pp. 13-30.

<sup>228</sup> ID., *Dell'Inizio*, cit., p. 591.

<sup>229</sup> *Ivi*, p. 592.

## CAPITOLO 2

### 9. L'estrema libertà del Figlio

Cacciari ritiene che la verità del cristianesimo, più di ogni altra tradizione religiosa, sia in grado di generare e ri-generare quella potenza spirituale necessaria a ogni vera *metanoia*, proprio per la sua rivoluzionaria “rappresentazione” del divino in atto.

La figura di Cristo è in primo luogo rivelazione di quell'*estrema misura* di libertà capace di liberare e perdonare – o di liberare perdonando – precisamente nel suo farsegno all'Inizio: proprio nel Figlio, infatti, icona assoluta dell'Invisibile<sup>230</sup>, il *Prius* inattuabile sembra *eph'apax* lasciarsi toccare. Il linguaggio teologico appare di nuovo “l'insostituibile”, laddove l'idealismo, nota Cacciari, non può che apparire, nell'epoca contemporanea, immediatamente attualismo, in cui tempo e concetto non possono essere scissi. La legge del Figlio è infatti la legge della libertà. Precisamente per questo motivo egli è Mediatore assoluto, rivelatore definitivo: nella lettura cacciariana soltanto il Figlio ha rivelato drammaticamente l'infinita apertura dell'impossibile *arché*, facendo lui stesso l'esperienza tragica di quell'abisso insondabile, di quel “Non” che (s)fonda ogni cosa, in rapporto al quale la sua stessa libertà filiale è sospesa. La sua *kénosis* non può essere infatti interpretata secondo una legge di necessità, ma come rischiosa apertura alla compostibilità: soltanto in questo caso la logica del suo svuotamento è assolutamente gratuita, estranea a ogni scambio, a ogni surrettizia compensazione/soddisfazione del debito. La sua dedizione è ultimamente per niente: nella sua straordinaria disponibilità all'attesa di un ospite che potrebbe non giungere, nel suo destinarsi a una fede che potrebbe non nascere, nel suo amore gratuito verso chi potrebbe deriderlo, fino a devastarlo, precisamente per questo il Figlio è l'uomo più libero.

La salvezza, a questo punto-limite, si può dare solo nella misura in cui ogni presenza evoca la sua perdita sempre possibile, solo se essa appare dallo sfondo della sua

---

<sup>230</sup> Cfr. P. SEQUERI, *La storia di Gesù e la ragione teologica*, in V. MELCHIORRE (a cura di), *Icona dell'invisibile. Studi per una interpretazione simbolica di Gesù*, Vita e Pensiero, Milano 1981, pp. 221-259.

possibile assenza: in questo senso, il puro Significato, l'esistente nella sua onnicompossibilità, si rivela in Cristo nel suo essere semplicemente possibile, dunque ridotto alla sua forma vuota, testimone ultimo persino della sua propria possibile scomparsa.

La verità che in Cristo si mostra, nella tensione (anti-hegeliana) del non-assolvimento, del superamento, cioè, di ogni deriva meramente conciliatoria, viene ad abitare uno spazio sottile, *fra* l'assenza e la presenza, che come uno squarcio si apre e si chiude sulla verità che è abisso: non si tratta dunque della negazione di ogni originario, ma della affermazione dell'originario in quanto Ni-ente, in quanto negazione di ogni determinazione. La sua onnicompossibilità assoluta diventa, in una paradossale forma riflessiva, lo spazio della significazione, condizione di (im)possibilità di ogni ulteriore presentificazione/annichilimento. Il grido di Cristo sulla croce assume in Cacciari un significato tragico: il patire del Figlio mostra *in extremis* che la *koinonia* che lo accoglie e lo invia originariamente e che perdura fra gli assolutamente distinti – il mistero trinitario – *può* essere dismessa e rifiutata, disillusa nell'eccesso del suo arrischio. In questo senso, allora, è possibile che «l'abbandonato si faccia abbandonante, che volga le spalle all'assenza e non “creda” che in se stesso, nella propria “vuota” presenza»<sup>231</sup>. Cacciari mostra come il dramma della croce del Figlio non sia incluso nella necessità di un destino stabilito, ma accada storicamente – e tragicamente – sullo sfondo della com-possibilità dell'Inizio, nell'assenza di ogni certezza teleologica.

Kierkegaard già pensava che un esercizio di vero cristianesimo corrispondesse all'abbandono radicale di se stessi alla trascendenza assoluta del Divino, alla differenza abissale dell'Alterità, senza alcuna garanzia, senza possibile ragionevolezza. La totalità della vita che occorre sacrificare non può infatti essere oggetto di uno scambio, secondo una logica dell'equivalenza, sempre in attesa di contropartita.

Tutto avviene dunque *per nulla*, in una dimensione assoluta di perdita e di rischio, che non può chiedere assicurazioni. Gli atti umani di totale abnegazione, grazie ai quali si offre la propria intera vita al Significato incondizionato, alla trascendenza assoluta del Divino, appaiono paradossalmente possibili se rimangono senza perché,

---

<sup>231</sup> M. CACCIARI, *Della cosa ultima*, cit., p.139.

in quanto espressioni dell'originaria follia del cristianesimo. L'amore è legame con l'assenza, senza alcuna prospettiva di riscatto necessario, in alcun modo garantito. Di fronte agli assoluti del desiderio la ragione si arresta: «La contraddizione consiste nel pretendere da un uomo il massimo sacrificio, di dedicare tutta la propria vita per essere sacrificata: e perché? Beh, non ci sono perché»<sup>232</sup>. Cacciari sembra muoversi sulla stessa linea: il soggetto può esistere effettivamente solo in uno stato contraddittorio, che introduce l'aspetto della fissazione nel processo della vita – l'uomo, come direbbe Freud, è alla fine un animale la cui vita deraglia attraverso la fissazione eccessiva su qualche Cosa traumatica. Proprio a partire da questa insistenza conservatrice l'uomo può muoversi verso un continuo rinnovamento, nel tentativo impossibile di integrare questo eccesso nel suo processo vitale.

In questo senso si può notare come la vita umana sia sempre “più della vita”, sostenuta costitutivamente da un eccesso – da una misura estrema del patire, dell'amare, del gioire – che, fenomenicamente, appare come quella paradossale ferita che rende i soggetti altresì immortali, in quanto li preserva dal morire. D'altra parte, è possibile dire insieme al filosofo sloveno Slavoj Žižek che le figure della vita ideale, quelle cioè che non si lasciano adeguare nella *routine* quotidiana, risultano essere tutte sostituzioni della morte: l'unico modo per ottenere direttamente l'eccesso della vita è, paradossalmente, morire. L'intuizione fondamentale del cristianesimo è stata, a parere di Žižek, precisamente quella di combinare questi due aspetti opposti nella eccentrica universalità del Figlio: «Sbarazzarsi dalla ferita, sanandola, è in fin dei conti la medesima cosa che identificarsi direttamente e completamente con essa – è questa l'ambiguità iscritta nella figura di Cristo. Egli rappresenta l'eccesso della vita, il surplus “non-morto” che persiste al di sopra del naturale ciclo di generazione e corruzione: “Sono venuto perché essi abbiano la vita, e l'abbiano in abbondanza” (Gv 10, 10)»<sup>233</sup>.

---

<sup>232</sup> S. KIERKEGAARD, *Esercizi del Cristianesimo*, in *Opere*, vol. III, Piemme, Casale Monferrato 1995, p. 266. «È vero che in termini di misura permane una meta, quella “felicità eterna” di cui parla Kierkegaard, per la quale ogni cosa deve essere arrischiata, ma è una meta alla quale ci si può relazionare solo in quanto assente. Non appena si pensa ad essa come a qualcosa che potrebbe essere presente, e quindi come ad una ricompensa, si smette di arrischiare tutto e di avere una relazione con essa. Una simile meta non coincide con la soddisfazione delle capacità umane, poiché se così fosse, si dovrebbe rinunciare a considerare questa soddisfazione come uno scopo» (M. WESTON, *Kierkegaard and Modern Continental Philosophy*, Routledge, London 1994, pp. 85-86).

<sup>233</sup> S. ŽIŽEK, *Credere*, Meltemi, Roma 2005, p. 156. Nella visione žižekiana Cristo, in ogni caso, non prende il nostro posto, non paga i nostri debiti, semplicemente ci offre una *chance*, «mette

In questo orizzonte certamente paradossale, Cristo appare infine colui che con la sua morte assume liberamente l'eccesso – il peccato – che schiaccia gli uomini, aprendo la strada alla salvezza dell'umanità. È importante, però, che l'uomo non sia salvato necessariamente, direttamente, causalisticamente: il Figlio offre la *possibilità* di liberarsi dal suo proprio eccesso, cioè la gratuità della salvezza.

Appare cruciale, in questo passaggio, la considerazione cristiana della dignità della singolarità esistente, che solo nella sua libertà responsabile può decidere effettivamente di sé. Il gesto di rinuncia e di abbandono del proprio io per la salvezza di tutti che è l'esperienza tragica della crocifissione assume per questo nell'orizzonte di Cacciari un significato fondamentale, soprattutto in ordine alla fessura che tiene aperta per l'essere e l'agire dei soggetti, in direzione dell'*Abgrund* che li fonda. È in tale varco, in tale visione che Cristo offre senza costrizione, che si custodisce e si annoda l'esperienza umana della libertà, perché l'altro sempre sia. Soltanto nel Figlio diviene allora veramente possibile riconoscere la nostra vocazione a essere liberi. «Perché piacque a Dio di fare abitare in lui ogni pienezza» (Col 1,19): in quanto assoluta “icona dell'Invisibile”, il Figlio indica, plotinamente e una volta e per sempre, la strada verso il nostro vero ritorno: essere «chiamati a libertà» (Gal 5, 13) indica allora a Cacciari una prospettiva precisa, che rimanda all'Inizio, al riconoscimento (tragico) di “Chi” ci ha fatto essere, lasciando impresse in noi le tracce della sua onni-compossibilità. Agire liberamente significa allora corrispondere allo sfondo originario dal quale la nostra esistenza trae il suo essere, alla luce della consapevolezza radicale che *siamo stati liberati per essere liberi*: non siamo la libertà, ma soltanto *nella e dalla* Libertà troviamo il nostro ek-sistere.

La storia si mostra, schellinghianamente, come rivelazione della libertà, che in Cristo trova il suo centro espansivo e il suo annuncio alle genti: «La pienezza del tempo è giunta; l'Evento lo ha compiuto. Ci è stato detto – ma *ora*, nell'attuale *kairós*, Lui ci dice, e questa sua Parola è definitiva, intrascendibile, rivelatrice del senso ultimo della Legge»<sup>234</sup>. D'ora in poi essere soggetti significa riconoscere la sua libertà e il

---

“semplicemente a nostra disposizione l'opportunità di redimerci tramite il “salto nella fede”; scegliendo di “vivere in Cristo” – *in imitatio Christi*, noi ripetiamo, cioè, il gesto di Cristo di assumere liberamente l'eccesso di Vita, anziché proiettarlo/dislocarlo su una qualche immagine dell'Altro» (*Ivi*, p. 157).

<sup>234</sup> M. CACCIARI, *Della cosa ultima*, cit., p. 231.

suo perdono, la sua disposizione ospitale verso gli uomini e il tempo, il suo non opporsi a quell'ombra del male che minaccia ogni positiva relazione con il mondo. Il filosofo riconosce nella figura cristologica un archetipo in azione, per ogni tempo a venire: il Figlio infatti indica l'estrema misura di libertà che *nel frattempo* a ognuno è richiesta, sottolineando la dimensione escatologica dell'agápe annunciata nel Presente: «la sofferenza (il *patheîn*), che l'amore *qui* comporta, raggiunge la propria pienezza allorché l'uomo riconosce l'impossibile che da lui *attualmente* si esige: *ne simus homines...*»<sup>235</sup>. La *teleía agápe* è esperienza indicibile, perché è quell'amore perfetto a cui siamo chiamati nel possibile del nostro presente nonostante esso sia per noi l'impossibile: quando amiamo, amiamo sempre nella sua immagine, come in uno specchio, in una imitazione (platonicamente) sbiadita in cui solo a tratti si trovano i segni di un'originaria intenzione. Soltanto nel riconoscimento di tale radicale impotenza il soggetto può d'altro canto iniziare a comprendere, non senza sgomento, la differenza inattuabile dell'agápe compiuta, che è l'estrema misura che il Figlio comanda. «Il vero contenuto del *mandatum* consiste nell'esigere di amarsi l'un l'altro come il Figlio ci ha amato – il Figlio, le cui parole e i cui gesti sono ben visibili, la cui vita ci sta integra di fronte»<sup>236</sup>. È proprio alla luce della perfezione filiale che nel presente agápe non è per noi condizione, ma vocazione: è dunque iniziazione eterna, e tuttavia necessaria, che spera contro ogni speranza, incapace di placare l'impaziente energia del *conatus*.

## 10. Essere in sé, uscire da sé. Agápe

Cacciari torna insistentemente sull'aporia che il nuovo comandamento inevitabilmente produce. L'agápe – tremenda – chiede infatti di rimanere nel *Nomos* e insieme di amare nella dedizione perfetta, come solo il Figlio è capace. Per questo l'amore del mondo deve sempre accompagnarsi al dono impossibile di una visione Futura, dal momento che l'antinomia segna ogni esperienza presente.

Sofferenza e pazienza definiscono il tempo in cui è per ora possibile vivere, nell'attesa di una pienezza definitiva, in cui saremo finalmente capaci di vedere

<sup>235</sup> ID., *Dell'Inizio*, cit., p. 568.

<sup>236</sup> *Ibidem*.

ciascuno per ciò che effettivamente è, cioè attraverso lo sguardo di un'agápe perfetta. Anche i profeti vivevano l'agonia del proprio presente nel loro giudicare la storia sul metro del Regno a venire: guidati da un'esigenza "senza speranza", chiedevano al loro popolo una mente anti-idolatrice e la piena responsabilità nel presente.

È proprio alla luce di questi passaggi che la via cacciariana all'Inizio rivela la sua vocazione essenzialmente *politica*: precisamente nel varco fra i tempi, cioè nell'incompiuto che segna la storia e le storie che si fanno sospese, interrotte e insieme sospinte dall'idea di un Passato e un Futuro in tensione, si gioca tutto il senso e il destino del vivere comune. Per questo Cacciari associa la morte della Profezia alla morte attuale della Politica: ogni decisione politica non è, infatti, se non alla luce di uno sguardo profetico e di una visione Impossibile, senza i quali la *crisi* che ogni atto richiede perde ogni forza di contraddizione, e si trova incapace di liberare la *civitas* dall'illusione di potersi risolvere attraverso le pratiche di una normale amministrazione. Rimuovere lo spazio dell'Inatingibile ha necessariamente le sue ricadute civili, in quanto fa regredire la vita sociale a una regolazione di uffici e di compiti, al regime dell'equivalenza governato dai dispositivi anestetici delle burocrazie.

Il pensare l'Inizio travaglia, al contrario, gli stati passivi, aprendo la singolarità e i suoi rapporti molteplici alla lucidità di un inquieto e creativo stato di veglia. Ogni Politica dovrebbe per questo attraversare, sentire, indicare questa stessa agonia come il proprio inesprimibile *impetus*, nella visione impossibile di uno spazio civile che non solo assicura, ma anche provoca e spiazza – infutura, suggerisce Cacciari<sup>237</sup> – verso nuovi cosmi e geografie dell'umano.

Amare richiede effettivamente una radicale *metanoia*, di intelligenza, di sguardo, di cuore: essere perfetti significa infatti amore del prossimo come (impossibile) dedizione al nemico, accoglienza della sua notte, capacità di sostenere il suo urto, fino all'essere ospitali per nulla. Soltanto chi non trova pace *sub lege* può comprendere questa novità nel profondo. Si apre infatti un movimento dentro la legge stessa, non contro di essa, che crea un varco per l'evento sovversivo del nuovo comandamento: solo chi avverte il limite mortifero dell'obbedienza, dopo averla

---

<sup>237</sup> ID., *Della cosa ultima*, cit., p. 221.

vissuta sul serio, può grazie allo Spirito liberare la forza trasgressiva di agápe, “super-vincendosi” nell’amore al nemico<sup>238</sup>.

Tutto ciò per Cacciari significa abbandonarsi radicalmente al tratto antinomico che attraversa il Vangelo, oltre l’antica logica dell’equi-valenza e della redistribuzione reciproca di costi e benefici, oltre l’impulsiva reattività di una giustizia troppo (in)umana: «Avete inteso che fu detto: *Occhio per occhio e dente per dente*; ma io vi dico di non opporvi al malvagio» (Mt 5, 38-39). Questo *non resistere malo* è per il filosofo il centro inesplosivo dell’annuncio cristiano, il suo tratto inaggirabile e insieme impossibile, rispetto al quale per il credente non c’è alcuno scampo.

Spezzare la catena del male, vincendo la logica ferrea del sacrificio e interrompendo il mortifero circolo che risponde al male con il male, significa perdonare senza interesse, possedere quella sovra-umana apertura che attutisce in sé, come accogliendolo in grembo, ogni colpo, ogni inganno, ogni gesto di malevolenza<sup>239</sup>. «Lasciare che la violenza della corrente si disperda, si esaurisca nel vuoto – nella *kénosis* operata in noi»<sup>240</sup>. Questo è segno del Regno, al di là del bene e del male: questa è per Cacciari la *potenza invertita* del trattenimento, che non cessa di operare nel segno di agápe, perché non si limita a contenere, a resistere e a dare forma a ogni energia negativa, ma ha la forza di esaurirla in sé, di consumarla, portandola al suo tramonto senza diventare impura a sua volta<sup>241</sup>. È proprio alla luce di questo perdono oltre ogni dono, di questa speranza contro ogni speranza e di questo amore che supera ogni misura, che si “tocca” per Cacciari l’Aperto dove tutti i possibili possono confluire, infine salvati nel suo cavo abissale.

---

<sup>238</sup> Cfr. M. CACCIARI, *Il nomos dell’amore*, in I. DIONIGI (a cura di), *La legge sovrana. Nomos Basileus*, Bur, Milano 2006, pp. 79-86.

<sup>239</sup> Hannah Arendt interpreta il potere di fare miracoli di Gesù di Nazareth, che lui stesso fa corrispondere al perdonare, come ciò che fa deragliare la prevedibilità del corso dell’esistenza, sospendendo la legalità naturale, deviando il corso declinante della civiltà. Così si esprime la filosofa in *Vita activa*: «Il corso della vita umana diretto verso la morte condurrebbe inevitabilmente ogni essere umano alla rovina e alla distruzione se non fosse per la facoltà di interromperlo e di iniziare qualcosa di nuovo, una facoltà che è inerente all’azione, e ci ricorda in permanenza che gli uomini, anche se devono morire, non sono nati per morire ma per incominciare. [...] L’azione è in effetti l’unica facoltà dell’uomo capace di operare miracoli, come Gesù di Nazareth – la cui comprensione di questa facoltà può essere paragonata per la sua originalità senza precedenti alla comprensione socratica delle possibilità del pensiero – doveva sapere benissimo, quando paragonava il potere di perdonare al potere più generale di far miracoli, ponendoli allo stesso livello e alla portata dell’uomo» (H. ARENDT, *Vita activa*, Bompiani, Milano 1989, p. 182).

<sup>240</sup> M. CACCIARI, *Della cosa ultima*, cit., p. 240.

<sup>241</sup> «Davvero, un fiume immondo è l’uomo. Bisogna essere un mare per accogliere un fiume immondo, senza diventare impuri. Ecco, io vi insegno l’Oltre-uomo: egli è il mare, nel quale si può inabissare il vostro grande disprezzo» (F. NIETZSCHE, *Così parlò Zarathustra*, cit., pp. 6-7).

Il filosofo, a questo punto, si volge all'*Übermensch* nietzscheano. Lo coglie proprio nel momento del suo tramontare, quando dismette ogni volontà di potenza, nel punto esatto in cui non si pone contro alcunché ma lascia che ogni violenza possa lentamente ispersersi. Lo incalza nella sua affinità paradossale con l'*hypernikân* paolino (Rom 8, 37), che indica il nostro essere “più che vincitori” nell’angoscia e nella tribolazione, nel pericolo e nella spada, nella nudità e nella persecuzione, proprio grazie all’amore del Figlio.

Nella sua superiore misura di libertà e di grazia, nel suo essere oltre ogni schema di scopo o di sopraffazione, l’*agápe* divina, in Gesù Cristo, super-vince ogni cosa, ogni potestà e impero nel tempo, ogni *conatus* di autoaffermazione. Nietzsche e Paolo, nella loro opposizione infinita, appaiono per un momento i due trasvalutatori assoluti di ogni logica della potenza: l’uno grazie al suo attutirla nel proprio voler lasciar-essere tutto, l’altro grazie al suo sguardo all’impossibile *éschaton* in cui ciascuno amerà e sarà amato di un *agápe* perfetta, quella cioè capace di abbracciare tutti i possibili. Se per Paolo questo è già *actu* nell’onnipotenza divina, per Nietzsche si tratta di un tempo ancora a venire, di un oltreuomo solo profetizzato, mentre il vecchio non ancora tramonta. Il “filosofo del mattino” sembra attraversare l’abisso dell’*Abgrund* come trapassato dal presentimento di un *Deus Adveniens*: «finalmente l’orizzonte torna ad apparirci libero, anche ammettendo che non è sereno – finalmente possiamo di nuovo sciogliere le vele alle nostre navi, muovere incontro a ogni pericolo; ogni rischio dell’uomo della conoscenza è di nuovo permesso»<sup>242</sup>.

Oltreuomo è il nome con cui Nietzsche indica quella dimensione che sta oltre la contraddizione fra l’affermazione sovrana della volontà di potenza, che pone ente su ente, che decide di sé e del mondo, e quella *dissipatio temporis*, quel procedere del tutto attraverso creazione e distruzione – il “già fu” – su cui anche lo spirito libero capisce di non aver alcun potere.

Se il peso più grande del “già fu” soffoca con il suo groviglio nauseante ogni intensità di esistenza – tanto che Schopenhauer indicherà la *noluntas* come via di fuga necessaria – Cacciari scorge in Nietzsche l’intenzione di essere profeta dell’*Adveniens*, capace almeno di annunciare un “oltre il nichilismo”, senza riuscire a incorporarlo lui stesso. Contro ogni nostalgia nirvanica che la tremenda aporia del

---

<sup>242</sup> ID., *La gaia scienza*, cit., p. 205.

non-ancora può generare, Nietzsche intende aprire un'altra possibilità d'esistenza salvata che ha molto più in comune con la logica antinomica delle Beatitudini evangeliche: è la dimensione abissale del sì, della visione dell'esistenza data come eterna e necessaria, che chiede soltanto di essere amata e accolta. Contro ogni giudizio come divisione e condanna, contro l'uomo del risentimento e del disincanto, contro ogni pensare per valori che assolutizza aprioristicamente i principi, si staglia il *grande sì* onni-accogliente capace di redimere tutti i trapassati. Soltanto grazie a una radicale conversione dello sguardo e della mente ogni ente appare finalmente nella propria eternità, "regnante" qui e ora, nella sua necessaria singolarità.

Se Nietzsche ama colui che «dona sempre e non vuol conservare se stesso»<sup>243</sup>, il Figlio ama anche chi lo perseguita, perché non sa quello che fa. Il *téleios* lascia che la sua potenza fluisca, «si esaurisca senza frutto, non faccia più *uso* dell'altro»<sup>244</sup>.

Dall'io-devo, all'io-voglio, all'io-sono: soltanto nell'io-sono il nichilismo è sconfitto e l'amore può espandersi, non per un desiderio di autoaffermazione esclusiva ma, al contrario, per un movimento di *apertura incondizionata* che tutto accoglie in sé, come un grande oceano tutti i fiumi più immondi, senza fare diga alle loro foci. Il soggetto che ama dice allora di sì all'eternità degli enti, guardando ogni suo prossimo come qualcosa di innegabile ed eterno, che in sé non ha nulla di male. Non si dà dottrina nietzschena che faccia dell'*Adveniens* il luogo in cui ogni uomo sarà superato: si dà un presentimento, un simbolo, come nei sogni dei vecchi (At 2, 17): «un'ombra venne infatti a me – la più silenziosa e lieve di tutte le cose è venuta una volta da me! La bellezza del superuomo venne a me come un'ombra»<sup>245</sup>. Nel suo "occhio angelico" questa ombra di uomo nuovo sembra voler disimparare la sua volontà di essere-eroe e ammansire la sua "nuca taurina", in modo che la torrenziale passione si acquieti nella bellezza, grazie a cui uomini e cose si fanno indimenticabili, come nell'ora del compimento. Soltanto nella lievità del silenzio è forse possibile vivere attimi di contemplazione pura del mondo, in cui ci si trova a volere bene a ogni cosa. L'*Adveniens* per Nietzsche sembra essere allora come un tacere, come l'inesorabile che in lui ancora non trova linguaggio – forse come il sacro, come l'ultimo Dio che deve ancora venire –, come il grande anelito che

---

<sup>243</sup> ID., *Così parlò Zarathustra*, cit., p. 9.

<sup>244</sup> M. CACCIARI, *Della cosa ultima*, cit., p. 144.

<sup>245</sup> F. NIETZSCHE, *Così parlò Zarathustra*, cit., p. 96.

l'anima dovrà cantare. Come una grazia, che il filosofo soltanto può attendere incerto.

Il teologo riceve, al contrario, un meno umbratile annuncio. Il Regno di Dio è infatti vicino (Mc 1,15). Il Cristo perfetto, Logos di Dio, è evento della misura impossibile a cui ciascun credente è chiamato. Nella *téleia agápe* si dilegua l'agonia che inquieta i diversi "pezzi di uomini", perché in essa esistono soltanto singolarità inalienabili e pure, riconosciute nella loro nudità senza difese come forme e forze di vita eterna.

### 11. La perenne agonia dei credenti

Lo sguardo del Figlio è capace della sacralità del *questo qui*, cioè di trapassare ogni stratificazione fittizia, di apprezzare ogni carattere proprio e quindi di giungere a un riconoscimento perfetto. Tale sguardo ha il potere di cogliere la singolarità indivisibile che nessuno può avere in possesso, perché è movimento puro dell'essere, che travolge ogni manipolazione, fissazione o rappresentazione uscendo da sé nella storia, nel lavoro, nel pensiero, nell'amore.

Il *questo qui* di ogni ente è la sua dimensione singolare, da amare precisamente nella sua ultimità: l'annuncio di Nietzsche e la parola del Figlio sembrano toccarsi in quel punto in cui, seguendo la lingua russa di Pavel Florenskij, la distinzione amico/nemico svanisce: «“In amicizia” significa perciò *stare con l'altro* – amare il *tremendo* che appare nel volto del prossimo, affrontarne la notte»<sup>246</sup>. Nell'estrema misura di libertà e di agápe che l'evangelico “non opporti al maligno” prospetta si mostra la possibilità di dare un senso umano alla terra<sup>247</sup>, nella sovrumana potenza del dispendio, della mitezza, del sacro dire di sì. Come non esistono piccoli uomini sotto lo sguardo innocente del fanciullo nietzscheano, così non esistono cittadini e stranieri, schiavi e padroni, uomini e donne fra gli innumerevoli abitanti del Regno, ma figli amati da cui nessuno si deve difendere, “formati a libertà” dalla divina testimonianza del Figlio. «Perciò: non temete (Mc 5, 36) – il Vangelo è stato rivelato.

---

<sup>246</sup> M. CACCIARI, *Della cosa ultima*, cit., p. 150. Per questo tema dell'alterità abissale, mostruosa eppure amabile, che intende smarcarsi da ogni retorica sentimentale dell'amore del prossimo mostrando il lato duro della questione, cfr. S. ŽIŽEK, *Odia il prossimo tuo*, Transeuropa, Massa 2009.

<sup>247</sup> Cfr. F. NIETZSCHE, *Così parlò Zarathustra*, cit., p. 85.

Non temete alcuna minaccia ora nascosta; non temete che “altro” debba ancora manifestarsi affinché possiate apprendere la vostra destinazione. Nessuna oscura *Ananke* e nessuna inafferrabile *Tyche* vi tengono in loro potere»<sup>248</sup>.

Si tratta della possibilità di svuotarsi del proprio tesoro, insieme mai cedendo al proprio desiderio e di lasciar-essere l’altro, abbandonando proprietà e oggetti morti, affinché le soggettività in gioco possano apparire nella polifonia di tutti i possibili e nel silenzio della loro singolarità misteriosa. Nel frattempo, l’agápe deve ancora restare un comandamento, fino a che sarà necessario chiedere all’uomo il sacrificio “impossibile” dell’amore di sé e del mondo, fino a che non sarà libero della libertà che è del Figlio. «È straordinaria la dolorosa coscienza di Gesù dell’*Impossibile* che rappresenta per l’uomo salvarsi da questa distretta»<sup>249</sup>.

L’agápe di Dio eccede ogni spiegazione ed espressione ultimativa che tenti di includerlo ed esaurirlo nel diritto positivo o nell’obbedienza alla Legge. Nonostante ciò, Cacciari fa nuovamente notare l’antinomia che inquieta il comandamento nuovo: senza *Nomos* si genera soltanto *iniquitas*, in quanto l’anomia «raggela, dissecca l’agápe»<sup>250</sup>. La legge del Figlio non annulla semplicemente il *Nomos* dei padri, ma anzi ne sa custodire il dramma essenziale, ne sa indicare la destinazione, indirizzando il cammino, suscitando un nuovo slancio. L’agápe perfetta è infatti puro Futuro, tempo della visione che è ancora *a-venire*: l’Età del Figlio vive nel discernimento, nella veglia e in una nostalgia sofferente e paziente che attraversa ogni sostanza e che fa segno a quella pace compiuta e a quella *caritas* piena alle quali aspira senza averle mai veramente sperimentate. Ciò che l’agápe richiede è l’abbandono della *religio* dell’anima, che lega se stessi alla propria autodeterminazione; chiede la lotta a quella *philautía*, la forza opposta all’amore, che cerca la propria realizzazione, che non conduce mai a raccogliersi e a guardarsi, per quanto è possibile, alla luce del puro Futuro. L’estrema misura di amore e libertà che è propria del Figlio è la differenza che per Cacciari salva la storia dalla tetraggine delle sue sorti magnifiche: salva la verità nel suo essere-promessa, salva la libertà nel suo essere non ancora decisa.

---

<sup>248</sup> M. CACCIARI, *Tempo della decisione*, prefazione di H.U. VON BALTHASAR, *Apocalisse*, Ed. Medusa, Milano 2004, p. 6.

<sup>249</sup> ID., *Dell’Inizio*, cit., p. 571.

<sup>250</sup> *Ivi*, p. 565.

Il filosofo mostra come l'eterna battaglia dell'anima cristiana, cioè l'intima antinomia che ha inquietato e scomposto fin dai primi secoli l'idea di una vita spirituale perfetta, si giochi fra il desiderio di vita piena nell'amore e la chiamata evangelica a diventare stranieri a se stessi, facendo posto alla singolarissima vita dell'altro. È proprio questo in effetti il problema che ha squarciato il velo del tempio nel mezzo (Lc 23, 45), di fronte a cui, ancor oggi, non si dividono solo tuniche e vesti, ma anche saperi, significati, epoche presenti e futuri possibili. Per questo la fede è cruciale: nel suo esporsi all'enigma dell'Altro sa infatti condurci verso l'incatturabile Uno che oltrepassa le forze dell'anima.

Alla luce di questa tensione, la filosofia di Cacciari invita anche la teologia a un esercizio di sospensione e di indugio, teso a riacquistare una speciale sensibilità per l'insperabile e l'inattendibile: è infatti molto diverso parlare di anticipazione o di promessa: quest'ultima è attraversata da una traiettoria ignota, che fa tremare il soggetto tanto nel sentimento della fragilità quanto nel desiderio della libertà. È in questo tremore che ogni singolarità viene al mondo, conosce imperfettamente se stessa e la sua destinazione, fa promesse a sé e agli altri: tremando. La categoria del possibile non può sopportare la quiete immobile dell'appropriazione, la fissità della determinazione positiva, la certezza irremovibile del senso che non lascia spazio ai passaggi, ai movimenti, alle inquietudini del sentire e del pensare.

L'Altro è sempre ancora l'*Adveniens*. L'apertura del *Possess* (Cusano) significa ingresso effettivo nello spazio esposto della promessa: quella non ancora realizzata, eppure già in azione, di cui parla Paolo, quando ricorda che lo Spirito, si agita e soffre (Rom 8, 26-27) fino al giorno del compimento. La teologia, ma anche la stessa vita cristiana sono così provocate a una inquieta sensibilità per il senso, a una vigilanza costante, a una tensione inquieta che come una corrente attraversa per intero e senza soluzione di continuità le forme e le forze della vita estetica, politica, religiosa, civile dei singoli e delle comunità. Per questo il filosofo può dire che la fede cristiana «è sì certezza, ma certezza di un Annuncio che rimane *angosciosamente* rivolto all'Inizio e alla Fine: un Annuncio che non risolve nella sua

Parola l'Inizio (ma la cui parola è *nell'*Inizio), e che promette salvezza senza poterla anticipare o pre-comprendere. È una fede che geme nell'attesa»<sup>251</sup>.

Lo *skándalon* dell'esperienza cristiana e la sua singolarità religiosa sta per Cacciari soprattutto nella sua natura radicalmente *escatologica*, tesa fra due abissi del tempo: la croce non è simbolo che tutto risolve e tutto rivela, ma ha la forza di aprire al suo eterno Futuro, alla possibilità di essere o non essere accolta, alla potenza del Sì o a quella del No. Non solo il sapere, ma anche la fede dell'Età del Figlio – cioè del “frattempo” che ci è dato da vivere, dopo la rivelazione, fino alla fine dei tempi – non può essere mai vittoriosa, né consolarsi nella certezza di una inaccettabile superstizione: è continuamente inquietata, costretta a restare *infirm*a e dubbiosa, in perenne agonia. Il credente non può per il filosofo che essere un *pistòs ápistos*, cioè colui che non sa ancora liberarsi del tutto del suo peccato, cosciente del *non* che mette in pericolo la propria fiducia. Si tratta, infatti, della fede in una Parola che si dice in parabole, che si rivela indicando sempre oltre se stessa. Se così non fosse, si trasformerebbe inevitabilmente in una convinzione, in una certezza chiara e distinta, e dunque in una fede come obbedienza politica, sempre e unicamente a difesa di un'unità e di una identità in cui l'ombra del dubbio diverrebbe il maggiore pericolo. Una fede incapace di riconoscere il costitutivo carattere di dis-velatezza che l'Annuncio porta sempre con sé trasforma la comunità ecclesiale in un'organizzazione perfetta, dove la certezza sovrasta la promessa e la coerenza dei discorsi esclude ogni colloquio, vanifica l'annuncio, non permette che i miracoli accadano. Un'apertura essenziale sta invece originariamente al cuore della fede cristiana: essa costituisce tuttavia la disposizione dell'anima più difficile da comprendere e da accogliere, sia in rapporto alle esperienze fondamentali dei legami fra i soggetti, sia in riferimento alla possibilità di una autentica conversione o rivoluzione civile, capace di trasformare l'esistente. Sia l'uomo postmoderno, preso nelle dinamiche del cambiamento continuo, dell'evoluzione inarrestabile degli stili e delle pratiche di vita, sia l'uomo religioso pieno di certezze e povero di fede sembrano condividere paradossalmente una condizione psichica e spirituale di staticità reazionaria infinitamente malinconica, entro cui non esiste veramente alcuna

---

<sup>251</sup> M. CACCIARI, *Primo monologo filosofico. Colloquium salutis. Domande a Bruno Forte di Massimo Cacciari*, in B. FORTE, *Trinità per atei*, Cortina, Milano 1996, p. 149.

cosa da attendere: come afferma Christa Wolf, il nostro è divenuto un tempo in cui si è «disparato persino ad accettare i miracoli»<sup>252</sup>.

Cacciari è convinto che il cristianesimo rappresenti (o debba rappresentare) un elemento di perturbamento, una pietra di scandalo fra gli uomini, posta non per tenere ferma la mente nelle sue convinzioni ma per muoverla fuori di sé in una perenne interrogazione: «La fede ci assicura al senso del nostro esserci o, all'opposto, ci sospinge all'esodo da ciò che siamo, senza sapere dove? [...] La fede, dunque, non risponderebbe all'enigma delfico, ma ne muterebbe radicalmente il significato, esaltandone la paradossalità. La fede non direbbe chi siamo – ma di far-esodo *da* chi siamo. Non ritrae il nostro volto, ma lo *sconvolge*»<sup>253</sup>. La fede è allora non è una via che ci conduce a noi stessi, in una dinamica di pacificato rispecchiamento: al contrario, come incalza indocilmente Cacciari, è accoglienza di una verità che ci converte, ci disturba, ci distoglie dal nostro centro per farci esistere altrove. Il soggetto credente non è chiamato a cercare nella fede lo spazio della sua individuazione o l'esperienza di sviluppo delle sue potenzialità spirituali, nella ricerca ascetica della certezza di sé e della propria autorealizzazione. La fede è al contrario ciò che fa *ex-sistere*, che pone persino di fronte all'impossibilità della propria vocazione, per inviare nuovamente altrove, rispetto a ogni desiderio di assicurazione dell'esserci.

Non è di conseguenza possibile pensare la parabola della storia della fede cristiana fuori dal paradosso e dalla contraddizione: se è vero che la rivelazione è compiuta, custodita in un *depositum fidei* e consegnata a una tradizione, il cristianesimo è nella sua essenza una continua ri-conversione alla luce di una verità che è sempre *indaganda*<sup>254</sup>. La dimensione della manifestazione del Logos è radicalmente escatologica e la comunità credente che fin dall'inizio l'ha accolta mai ha potuto e mai potrà rimuovere definitivamente l'*ádelon* dalla quale proviene o pre-figurarne il

---

<sup>252</sup> C. WOLF, *Riflessioni su Christa T.*, Mursia, Milano 1968, 33.

<sup>253</sup> M. CACCIARI, *Della cosa ultima*, cit., p. 129.

<sup>254</sup> Cacciari sottolinea la dimensione costitutivamente agonistica che l'accoglienza della Parola rivelata ha sempre vissuto, fin dai primi secoli del cristianesimo: «Costante nei Padri è la “cura” per l'interiorità dell'interpretazione al Revelatum. Si tratta ben più che di tenace e umile “applicazione” alle Scritture; si tratta di corrispondere alla *decisione* cui la Scrittura chiama: trasformare noi stessi in “terra difficultatis” – farci perfettamente *interroganti*, poiché questo esige lo stesso Revelatum. [...] La “crescita” dell'esegesi (nel “corpo” dei fedeli) è “crescita” di Dio (*Col 2, 19*); il rivelarsi di Dio è *auctor* del crescere dell'interrogazione, del suo “salire” al Fine inattingibile – che solo inattingibilmente si attinge» (ID., *Dell'Inizio*, cit., p. 323).

compimento che ancora non è. L'impossibilità di una piena saturazione simbolica fa sì che noi attendiamo l'inattendibile, in un'esegesi continua che mai esaurisce il significato della Parola divina. La Scrittura – spazio d'incarnazione della rivelazione –, chiama a un'interrogazione tenace e irrisolta, in cui il segno mai riflette trionfalmente se stesso. Già con Abramo chiama a far-esodo e ad abbandonare la terra, per abitarla davvero; chiede di farsi irrevocabilmente distanti, per ritrovare se stessi: «esci da te per vedere chi sei; fatti straniero per abitare»<sup>255</sup>.

La *Charis* divina in alcun modo costringe o pretende, ma vive di quella libertà perfetta che sa lasciare essere la libertà dell'altro, in qualunque modo l'altro si decida. «Chi opera volendo che *nient'altro* sia è espressione reale di quella possibilità da sempre aperta per cui la nostalgia per l'infinito Niente può prevalere sull'Agape che crea lasciando-essere»<sup>256</sup>. Senza lo svuotamento di sé per far-posto, senza la sensibilità per la sorpresa e per l'evento dell'inatteso, l'ospitalità diviene un compito impossibile, e il lasciar-essere difficile impresa<sup>257</sup>. Rimane in questo caso soltanto lo spazio per una dedizione simmetrica, espressione dell'amore per il proprio simile e il proprio semblante, capace solo di accettare lo Stesso, in quel rispecchiamento perfetto che è ultimamente amore di sé.

Cacciari si interroga poi sulla Chiesa vivente, entro l'orizzonte della *téleia agápe* che la chiama da sempre a raccolta, chiedendo ai fedeli lo sforzo di andare sempre più “al fondo”, di comprendere il *debitum* inestinguibile nei confronti dell'altro. Proprio in nome di ciò che l'attende la religione è chiamata ad avere la libertà di non legare a sé i propri fedeli, occupando tutto il loro spazio credente, affermando ogni volta il proprio potere di garantire i soggetti. La Chiesa è del Figlio: la sua vocazione è dunque quella di guardare oltre se stessa frenando la spinta gelosa dell'appartenenza, cercando di super-vincere ogni idea di possesso, volgendo verso “Ciò” che è impossibile assicurarsi nella sua origine inattingibile.

---

<sup>255</sup> ID., *Della cosa ultima*, cit., p. 137.

<sup>256</sup> Ivi, p. 366. «Diciamo che la possibilità del Male consiste nel tener fermo l'essere-libero come possesso. A questa idea contraddice l'assoluta gratuità del donare. Le due vie si decidono continuamente, senza mai esser-decise. Dio, nel suo *agón* col Niente, rivela appunto di non ritenere la propria libertà un assicurato possesso, ma la potenza che lascia-essere. L'essere-libero di Dio non è dunque *la* Libertà. Egli rivela che l'esser-libero è chiamato a corrispondere in tutto se stesso alla Libertà, donandosi integralmente, lasciando-essere al di là di ogni attesa, scambio, remunerazione. E chiama la sua creatura a com-patire questa im-possibile misura di Libertà, in nessun modo “entificabile”» (*Ibidem*).

<sup>257</sup> Cfr. C. RESTA, *L'evento dell'altro. Etica e politica in Jacques Derrida*, Bollati Boringheri, Torino 2002.

Nessuna espressione di agápe, per quanto generosa e pura, può in alcun modo assicurare il futuro, proteggere dall'oscurità del passato, nella grazia luminosa del suo rivelarsi. Proprio l'agápe cristiana fa segno al mistero del Padre, all'abisso della Libertà da cui proviene e alla possibilità di ritrarsi, di chiudersi nella nostalgia dell'Inizio. Il Ni-ente costituisce infatti non il morto passato divino, esauritosi con l'atto creativo che ha posto in essere il mondo, ma la possibilità sempre attuale che la fine di nuovo prevalga, che l'esistenza venga spezzata, che la morte sia custode dell'ultima possibilità di parola. «E qui l'agire dell'uomo si rivela davvero *cum-patibilis* col dramma intra-divino. Il Male in Dio significa la reale possibilità che la decisione creatrice, il Dono perfettamente gratuito, venga meno, s'interrompa»<sup>258</sup>.

Il *colloquium salutis* fra Dio e mondo assume i tratti effettivi di una *drammatica* della fede, che riconosce proprio nella libertà dell'Inizio il grembo della sua generazione e la possibilità della sua degenerazione. Il nesso dialettico con cui la filosofia e la teologia hanno frequentemente pensato il Deus-Trinitas, dal punto di vista del suo rivelarsi fra generazione del Logos e creazione del mondo – fra incarnazione storica e compimento escatologico – si trova a dover assumere responsabilmente il pensiero dell'eventualità della dissonanza, della possibilità dell'inhospitale, se vuole onorare realmente la libertà del suo principio, della sua stessa condizione teo-logica di possibilità. La riserva dell'indecidibile Mistero dell'Assoluto e della gratuità del suo rivelarsi interrompe dunque la tensione ad ogni costo armonizzante del compimento. Il discorso dell'Altro sporge sull'abisso di una libertà radicale, che deve pur ritrovare – anche nella teologia credente – la forza di generare *stupore* e *tremore*. Il tentativo teoretico hegeliano, che secondo Cacciari rappresenta compiutamente la parabola di un Dio che, in definitiva, non è Altro dalla storia, trova nell'In-differenza dell'Inizio il suo radicale deragliamento: e proprio sul suo stesso terreno. Il “farsi mondo” di Dio, il suo morire nel mondo, se per Hegel rappresenta la sua stessa salvezza, in quanto sconfitta della separatezza fra finito e infinito, fra Spirito e corpo, per Cacciari – così come già per Schelling – corrisponde alla tentazione occidentale per eccellenza: rimuovere l'oscuro grembo di *Lethe* dalla pura trasparenza di *Aletheia*, risolvere la manifestazione dell'Assoluto nella dialettica del pensare. Cacciari insiste nel mostrare come in tale linea idealistica Dio divenga di

---

<sup>258</sup> M. CACCIARI, *Della cosa ultima*, cit., p. 365.

conseguenza soggetto alla necessità di farsi mondo, così che nessuna *novitas* sembra essere attesa. Nella sua “*nativitas perfecta*” il Dio che si-fa-nella creatura si manifesta irreversibilmente come Trinità e *dunque* come storia. «Si tratta del più radicale “programma” mai concepito di risoluzione del problema dell’Inizio nel senso della piena manifestazione, della *rivelazione* dell’Assoluto come Vita compiuta, che più nulla ha di mira, che più nulla ha “fuori” di sé, “infelice” o bisognosa di nulla»<sup>259</sup>.

La negazione della negazione hegeliana diviene invece la “Vita *cruciata*” del Presupposto, in cui ogni morte determinata è un suo momento, e ogni vita il suo compimento, nell’*intero* procedere delle sue mediazioni. Il *Prius* si dona, *sacrificandosi*, ma la forma di *necessaria fatalità dialettica* della sua croce è tolta, in eterno. La “Trinità come storia”<sup>260</sup> si attua perfettamente nella Parola fatta carne, che pone la sua tenda fra gli uomini.

È la figura del Figlio a sconvolgere originariamente la fede incrollabile dei “giusti credenti”, dei figli del Nomos senza conflitto. La sua croce lo eleva, lo innalza al cospetto del mondo, sollevandosi contro ciò che esso crede. Ma è precisamente a questo mondo che il Figlio si dona in un amore perfetto, proprio nel punto del suo radicale rifiuto.

## 12. Escatologia drammatica

La fede si riconosce inferma e dubbiosa «accanto al Figlio, *nel* Figlio, sulla Croce»<sup>261</sup>: è nel momento assoluto dell’offerta di sé che il Figlio stesso pone la domanda più radicale. Nell’istante più alto del suo abbandono pone il dubbio più tremendo: «*Eloì, Eloì, lema sabactàni?*» (Mc. 15, 34).

In questo grido secondo Cacciari passa la storia, perché si mostra il fondamento dell’agonia del credente, l’inferma *credulitas* che è segno dell’Età in cui si trova: la fede stessa del Figlio sente la vertigine dell’abbandono nell’istante stesso del suo

---

<sup>259</sup> M. CACCIARI, *Dell’Inizio*, cit., p. 104.

<sup>260</sup> Cfr. B. FORTE, *Trinità come storia. Saggio sul Dio cristiano*, San Paolo, Milano 1993; ID., *In ascolto dell’Altro. Filosofia e rivelazione*, Morcelliana, Brescia 1995, pp. 17-39.

<sup>261</sup> ID., *Dell’Inizio*, cit., p. 579.

offerirsi più fiducioso. L'enigma intimo a Dio, direbbe di nuovo provocatoriamente Žižek, ha la sua più tragica e alta determinazione nelle parole del Figlio, appeso alla croce: in questo passaggio epocale per lo spirito religioso di ogni tempo, la storia ha infatti assistito all'esperienza di un Dio che per un momento non crede più pienamente in se stesso, di un Dio paradossalmente ateo, che grida la sua propria incertezza invocando una voce che non sa se potrà veramente rispondergli<sup>262</sup>.

È possibile a questo riguardo recuperare considerazioni importanti di Paolo, Tommaso d'Aquino, Kierkegaard e Heidegger sull'angoscia come luogo proprio di una disperazione rigenerante, capace di condurre l'uomo – *spes contra spem* – a liberarsi di ogni finzione consolatoria e di ogni verità già risolta, per guardare al fondo del proprio essere oltre ogni approccio inautentico al mondo.

La «potenza dischiudente dell'angoscia»<sup>263</sup> volge il soggetto verso quella speranza impossibile che il grande grido del Figlio concentra in sé per ogni tempo a venire, senza strappare dal cielo alcuna consolazione. La verità tragica della sua voce mostra come ogni parabola non abbia voluto comunicare una verità già determinata e compresa come immediata rappresentazione del vero e che il compimento resti creduto e sperato fino alla fine. Nessuna necessità della *kénosis*, nessuna necessità della croce; ma nemmeno alcuna consequenzialità della resurrezione: solo una fiducia – come pura chiamata al possibile – che si salda attraverso la disperazione e uno sguardo volto a una Libertà inattuabile in cui tutto è ultimamente compreso.

Dio rivela la possibilità della perfetta del dono, precisamente nel rispetto della libertà della croce e della stessa creazione. «Ma chi garantisce, chi assicura, chi predica la Necessità che asservisce? Solo l'Idolo»<sup>264</sup>.

Il grido del Figlio crocifisso, nell'istante aionico che raccoglie i tempi, che tiene insieme come in un Punto la vita intradivina, non risolve la rivelazione, non ne assicura semplicemente il Futuro, non compie l'attesa dell'Altro che deve pur sempre ancora av-venire. «La conciliazione *accade*, è evento, evento *futuro*; nessun fondamento, nessuna forma originaria la sostiene. *In principio* non ne abbiamo

---

<sup>262</sup> Cfr. S. ŽIŽEK, *Credere*, cit., pp. 161-211.

<sup>263</sup> M. CACCIARI, *Della cosa ultima*, cit., p. 166.

<sup>264</sup> *Ivi*, p. 365.

neppure la promessa, soltanto la speranza. Essa è sostanzialmente *appesa* alla decisione del Figlio, come la nostra fede, secondo Agostino, alla sua Croce»<sup>265</sup>.

La passione del Figlio assume caratteri tragici, in quanto indica altro e schiude *ogni* possibile: se il Futuro non può mai ridursi a risultato di un processo, allora anche la rivelazione non è semplice espressione della promessa dell'Ultimo, per la quale il Presente non può che "infuturarsi". L'evento della resurrezione cade sull'uomo, sulla sua capacità di accoglierne il senso, sulla sua volontà di farne memoria, sul sì o no all'agápe eterno che in essa si rende visibile. Dio sceglie il sì dall'*Ápeiron* del compossibile, si decide per il lasciar-essere dell'altro da sé: «ma chi è così "lasciato" può in ogni momento cancellare il segno della libertà ricevuta, e implorare tutela e voler-servire. L'essere di Dio rivolto al Ni-ente dell'Inizio, in quanto Arché in-finita, non è il Male in Dio, ma la condizione del suo essere-libero»<sup>266</sup>. Di fronte alle infinite possibilità dell'Inizio si decidono uomini e dèi, producendo le differenti epoche del mondo. In questo senso l'Onni-compossibilità dell'Inizio è condizione di ogni esperienza di libertà, la quale appunto proviene dal *Prius* pre-potente in rapporto al quale ogni esserci è ogni volta chiamato a rispondere del suo più autentico poter-essere. E come la possibilità eterna del Male nell'Inizio non è mai vinta una volta per tutte, così nessuno ha il potere di chiudere la possibilità eterna al lasciar-essere il mondo, di soffocare l'aperto del Bene in modo definitivo.

La *parousía* del Figlio non avviene secondo previsioni e progetti umani, ma è come il lampo che inaspettato «brilla da un capo all'altro del cielo» (Lc 17, 24), come la luce sfuggente che sconvolge i calcoli dei falsi profeti: «E, dunque, puro *kairós* – come *kairós* è *questa* natività e questi *pathémata* del Cristo»<sup>267</sup>. Non sarebbe "baleno" se si progettasse, non sarebbe imprevedibile se il Figlio o l'Angelo già lo sapessero. Anche qui per Cacciari si dà la differenza del Padre, rispetto al non sapere del Figlio, che ignora la sua *parousía*: «Colui che sa, mai potrà essere immediatamente-semplicemente Colui che viene»<sup>268</sup>.

Il Figlio non conosce il suo *kairós*, poiché è il segno della libertà delle relazioni intradivine, e il Futuro rappresenta il sigillo della loro *nativitas*, del loro essere

---

<sup>265</sup> ID., *Dell'Inizio*, cit., p. 208.

<sup>266</sup> ID., *Della cosa ultima*, cit., p. 367.

<sup>267</sup> M. CACCIARI, *Dell'Inizio*, cit., p. 616.

<sup>268</sup> *Ivi*, p. 617.

custodite nel fondo immemoriale dell'intera vita trinitaria. Cacciari pensa la destinazione della rivelazione in modo *ab-solutus*, come qualcosa sempre ancora da attendere, impossibile da anticipare in ogni senso: non certo a causa della reticenza divina, ma proprio perché la *parousía* non è necessaria, non può cioè mai essere fagocitata dal processo. L'*éschaton* ha infatti caratteri radicalmente inauditi e imprevedibili, tanto che il Padre stesso non sa se potrà corrispondere al senso del Suo rivelarsi.

Questo è in effetti creazione: la presenza di un mondo che a Dio rimane pur sempre esteriore, al quale Egli si è esposto, sfidandone incredulità, cecità e malinteso, sperando in una corrispondenza e in un abbandono fiducioso, amando ogni cosa comunque, indipendentemente da qualsiasi (ir)riconoscenza. «Ma questo arrischio della Rivelazione è immanente al *drâma* intradivino, laddove esso accolga in sé, nella sua pienezza, la decisione dell'uomo»<sup>269</sup>. Il filosofo problematizza seriamente l'escatologia cristiana alla luce dell'Inizio: l'originaria libertà dall'Inizio da cui hanno avuto luogo tutte le cose che ek-sistono diviene assoluta libertà della fine e imprevedibile destinazione della rivelazione. La domanda è reale ma la risposta rimane sospesa, fino all'ultimo giorno: sarà l'uomo *capax divini*?

La rivelazione attende *essenzialmente* la risposta degli uomini dal momento che non può vivere senza di essa. Il pensiero insistentemente si scontra con questa inaudita apertura simmetrica, senza poterne mai venire veramente a capo. Come annota Kierkegaard nei suoi *Diari*, che «Iddio possa creare nature libere al suo cospetto è la croce che la filosofia è impotente a portare, ma a cui è stata conficcata»<sup>270</sup>.

Nel sistema cacciariano, *protologia* ed *escatologia* corrispondono ai centri nevralgici estremi del compossibile, entrambi sospesi alla Libertà sovraessenziale che è il grembo abissale in cui il Tutto converge – in principio e alla fine. La questione dell'Inizio che Cacciari indaga e reinterroga conduce a un coerente ripensamento del tema escatologico, che insiste sul suo *status* aperto e mai deciso una volta per tutte, sulla sua assoluta imprevedibilità precisamente a motivo del suo affidarsi alle decisioni molteplici dei singoli uomini. È uno stato di debito quello in cui ciascun

---

<sup>269</sup> «Tutta la “ktísis”, tutta la creazione fino ad ora geme e soffre *con noi* le doglie del parto, attende ansiosamente [...] la piena “hyiothesía”, adozione a figli, poiché tale adozione significa redenzione dello stesso *sôma*, resurrezione dello stesso corpo, e, dunque, è speranza di salvezza dalla caducità per tutte le creature» (*Ivi*, p. 618).

<sup>270</sup> S. KIERKEGAARD, *Diario 1834-1839*, vol. 2, Morcelliana, Brescia 1980, p. 204, n. 622.

credente nel frattempo si trova: ognuno vive nella responsabilità di dover stare di fronte alle proprie possibilità, in quell'*angustia* liberante che sa che ogni suo atto decide di sé, del comune e dell'eterno.

In polemica con ogni prospettiva sicura di compimento per la quale il Fine è deciso già all'Inizio, anticipabile nel suo esito certamente salvifico, Cacciari invita a scegliere fra commedia e tragedia – fra mistificazione e accettazione totale della com-possibilità della storia. Sostiene infatti che laddove si pensi una conciliazione da sempre, irrevocabile nella sua destinazione, il rifiuto dell'uomo non potrai mai essere un "caso serio", una opposizione effettivamente drammatica, un no in cui ne va del senso del tutto. Sarà mera finzione, esercizio di stile, scena fuggevole di una commedia.

Se il Fine è anticipabile, allora la scissione è da sempre come momento dell'intero, e l'*unica* concezione coerente del Deus-Trinitas riassume quella che si compie in Hegel! Se il Fine, invece, non è che promessa, allora il suo rifiuto può veramente determinare il *fallimento* del disegno divino. E ciò, a me pare, in perfetta coerenza con lo stesso *Revelatum*: in quanto *Figlio*, pieno erede (non servo, ma neppure angelo!), Gesù poteva anche *rifiutare* il calice<sup>271</sup>.

L'intero mondo creato che aspetta impaziente la rivelazione (Rom 8, 19) riflette analogicamente il dramma della Vita intradivina, che ancora non sa, non può ancora sapere, se la *parousía* del Figlio potrà mai veramente essere accolta e amata. Nulla può assicurare questa con-venienza, poiché essa non può essere fondata su "ciò" che si è rivelato: l'apocalisse dei figli vive in una dimensione insuperabilmente *possibile*, legata com'è alla loro decisione e alla loro speranza. La nostra è l'epoca agonica della decisione, in cui ognuno offre la sua parola: è il *kairós* della sua propria testimonianza a favore del Figlio e non dell'auto-affermazione delle potenze del mondo. Il Padre rimane in silenzio, mentre l'Età del Figlio resta inquieta fra la possibilità della fede e quella dell'incredulità, fra la capacità di dar senso al Futuro o lo svanimento del Futuro stesso, fino alla negazione di Dio:

---

<sup>271</sup> ID., *Primo monologo filosofico*, in B. FORTE, *Trinità per atei*, cit., p. 148.

Che la *parousía* incontri il Non della fede non può riguardare astrattamente l'annichilirsi del credente, del figlio, della *vita* dei figli, ma, in qualche modo, ogni senso dell'Aión, e, dunque, la stessa Vita intradivina. La teologia si è in gran parte “edificata” sulla rimozione di tali domande, asservendosi, di fatto, così, ad una concezione “sacrale” del mistero<sup>272</sup>.

È infatti sempre ancora possibile in ogni momento che la fede dell'uomo non sappia resistere, che il lievito perda forza e sapore. Solo il Futuro ha la risposta: «il Figlio non sa quale sarà il volto dell'*éschaton* – non sa se potrà rispondere Amen alla sua *parousía*»<sup>273</sup>. Giovanni è colui che più crede nel fatto che l'uomo sia in grado di accogliere l'apocalisse del Figlio, perché anch'egli l'attende; è Pietro colui che più profondamente comprende l'arrischio:

Ma in che senso dobbiamo parlare di possibile *fallimento* della Rivelazione? Il termine va assunto sgombro di ogni valenza psicologico-emotiva. Significa che sta nel senso della Rivelazione il suo stesso nientificarsi, poiché essa è, essenzialmente, apocalisse del Figlio, apocalisse che “reclama” quella altrettanto libera dei *figli*, dei coeredi, per attingere il proprio stesso Pleroma. Non sussiste nessuna astratta separatezza tra Rivelazione e possibile Ni-Ente. La *passione* del Figlio *in ciò* consiste: nell'aprire, *insieme* all'essere-abbandonato dell'uomo, la possibilità dell'*abbandonare* (del non credere – e, cioè, del non credere alla Vita) e la possibilità del credere, non nonostante, ma *in e per* quell'abbandono, così come crede il Figlio<sup>274</sup>.

### 13. Quando il Figlio verrà, troverà la fede?

Il Futuro non può essere presentificato, perché vive anch'esso nel fondo inafferrabile dell'abisso iniziale: il Figlio certo lo annuncia, senza però averne piena visione. «*Hierós* è il Figlio poiché *tutto* questo dice – poiché in libertà e senza finzione annuncia agli *amici* l'immemorabile e inafferrabile del Padre»<sup>275</sup>: anche

---

<sup>272</sup> M. CACCIARI, *Dell'Inizio*, cit., p. 621.

<sup>273</sup> *Ivi*, p. 620.

<sup>274</sup> *Ivi*, p. 645.

<sup>275</sup> *Ivi*, p. 555.

nell'evidenza della *parresía* dei gesti e delle parole, nella potenza di una Presenza che ha udito tutto di Dio, rimane l'ombra di un silenzio che accompagna ogni detto, il presentimento di una nostalgia indicibile, di un Futuro imprevedibile «in cui i veri adoratori adoreranno il Padre in spirito e verità» (Gv 4, 23). È il “frattempo” che segna la fine della sacralizzazione delle opere e dell'adorazione degli idoli, che annuncia la revoca di ogni vocazione e apre il tempo del “culto del Logos”. È il tempo della Verità di Dio che vive e parla nel Figlio, quello cioè che apre alla vita vera e alla libertà e insieme fa segno alla propria *distinzione* rispetto al Passato e dal Futuro. È la libertà di una verità sempre *indaganda*, che chiama gli amici all'ascolto e alla domanda, insieme indicando l'impossibilità di attingerne il fondo<sup>276</sup>.

La domanda che il filosofo considera decisiva per la giusta posizione della questione dell'*éschaton* – e che è già posta nell'apocalisse del Figlio – si trova nel vangelo di Luca: «Ma il Figlio dell'uomo, quando verrà, troverà la fede sulla terra?» (Lc 18, 8). Questo interrogativo, ancora adesso irrisolto, troverà infatti la sua risposta soltanto nel tempo futuro, che non si può in alcun modo sapere ma forse soltanto presagire.

Le ferite nella carne del Figlio non possono risolvere l'enigma drammatico del compimento atteso: nessun esito è ancora deciso e nessun tempo è concluso, nonostante Gesù sia risorto e appaia in piedi, trionfante sulla morte. Cacciari contempla e analizza la *Resurrezione* di Piero della Francesca custodita a Sansepolcro: nel paesaggio aspro, terraneo, segnato dalla fatica e dal lavoro da cui si staglia Cristo che si erge dal sepolcro il filosofo intravede il senso di una domanda sconcertante più che una vittoria, un *dubbio tragico* più che una risposta trionfante. Occorre spostare lo sguardo dalla figura del corpo ferito-risanato al volto e allo sguardo di Cristo e poi ai personaggi ai suoi piedi – soldati avvolti nella disperazione, nell'indifferenza, nel sonno.

Il Cristo è solo, solo come nel deserto, solo come al Getsemani, dove, ai suoi piedi, dormienti, erano i discepoli, che avrebbero dovuto sostenerlo. Qui la sua solitudine è “accompagnata” da questi spossati custodi, lì dai discepoli incapaci di vegliare anche

---

<sup>276</sup> «Il culto del Logos è intrinsecamente *logikós*, vivente relazione attraverso ascolto-parola, ma in questo ascolto e in questa parola mai il Logos potrà essere definito (e cioè sacralizzato di nuovo). Di più: in quanto *logiké*, la *latreía* non potrà mai neppure definire stabilmente se stessa; essa adora dicendo, predicando, *indagando*» (*Ivi*, p. 557).

un'ora soltanto. [...] Forse che qui il suo volto ha "superato" ogni tristezza e trionfato di ogni abbandono?<sup>277</sup>.

Se al poeta Yves Bonnefoy questa immagine suscita semplicemente sconforto, sul volto del Cristo risorto dalle labbra serrate, Cacciari legge malinconia e disincanto: sembra trasparire una presa di coscienza profonda, una consapevolezza geniale del fatto che la sua estrema misura di libertà, cioè la sua gratuita e drammatica offerta di sé, non compia alcuna definitiva salvezza, non sappia unificare l'uomo al divino né riconciliare l'uomo con l'uomo. Dritto sopra il suo sepolcro, Cristo risorto sa che nessun destino è segnato, nessuna storia è tracciata per sempre. Sembra che gli uomini non sappiano effettivamente comprendere, vedere e quindi curare le ferite sul corpo che esprimono il dramma della sua passione e la Verità di cui è testimonianza – l'*agápe* che è il Padre –, perché persi in un sonno profondo o ignari dell'evento che ha interrotto il loro cammino. «Mai le tenebre hanno potuto cancellare questa figura che risorge; ma mai sapranno corrispondere alla misura della sua libertà, *im-possibile* misura per l'uomo, effetto dell'*agape* più puro. Mai potranno annullare la verità del suo Evento; ma mai potranno comprenderla in sé»<sup>278</sup>.

Nella scena della *Resurrezione* il Figlio che ri-appare dopo la morte ribadendo la novità e verità della sua venuta non trova nessuno ad accoglierlo. La solitudine del grande grido lascia ora lo spazio alla pienezza di una *parousía* che produce tuttavia soltanto incomprensione e silenzio.

«Quando il Figlio dell'uomo tornerà, troverà fede sulla terra?»: la domanda lucana sembra a Cacciari trovare qui una relativa, sconcertante risposta. Il filosofo osserva d'altro canto nello sguardo disincantato di Cristo una *sovrumana pazienza*, come fosse nemico di ogni disperazione, rivolto in avanti, ancora al di là dei corpi distesi dei custodi dormienti. Cacciari vede precisamente in tale cosciente e straordinaria tenuta l'incomprensibile grazia e l'ultima parola dell'*evangelium*: «Non solo ha *deciso* di vuotare il calice, ma ha deciso anche questa nuova venuta, in modo perfettamente libero e gratuito. Non s'attendeva nulla in cambio. Non s'aspettava di essere finalmente riconosciuto. Tuttavia è apparso e riapparso – nelle tenebre e alle

---

<sup>277</sup> M. CACCIARI, *Tre icone*, cit., p. 37.

<sup>278</sup> *Ivi*, p. 38.

tenebre»<sup>279</sup>. A tale eccesso di grazia, a tale arrischio si espone il Figlio quando di nuovo emerge dal fondo del sepolcro fra i suoi: come nessuna garanzia accompagnava il suo annuncio, così nessuna necessità bendisposta accoglie il suo ritorno.

L'*antinomia* abissale della rivelazione abita anche la fede con cui l'uomo potrebbe ascoltarla e amarla. Come il Padre conserva in se stesso la memoria nostalgica del proprio Passato originario, del Ni-ente possibile che potrebbe di nuovo chiamarlo, così i suoi figli narrano di nuovo la com-possibilità dell'Inizio: la domanda del Cristo – martire egli stesso di questa apertura al possibile – sa questa originaria aporia, questo doppio costitutivo della risposta di fede, ma si arrischia comunque. Questa è la sua libertà “destinata” di Figlio, la sua personale risposta alla rivelazione del Padre.

Il vero scandalo dell'apocalisse abita proprio la possibilità di una reazione negativa alla *parousía*, che dunque sia questo il Futuro, cioè il Non della fede: il tempo dischiuso dell'apocalisse apre dunque alla possibilità degli opposti, che è immanente riflesso, nel Presente del Figlio, della compossibilità dell'Originario iniziale: «nell'ambitus dell'Indifferenza dell'Inizio sta che questo *drama* si compia, oppure che in deserto “imploda” la Voce»<sup>280</sup>.

In questa tremenda apertura Cacciari colloca la sua interrogazione più pura: è quella che dall'Inizio si proietta sulla visione della destinazione finale. La libertà aperta dell'Originario abbraccia infatti ogni tempo e ogni futuro possibile. Il compimento della rivelazione dipende *realmente* dal suo svolgimento, dal grande racconto che ne ne potrà volta a volta tracciare, dalla storia e dalle storie che si tesserranno a ogni passaggio di epoca. Se non si dà generazione del Figlio senza creazione del mondo<sup>281</sup>, allora non c'è compimento della rivelazione senza la partecipazione di ogni vivente, senza l'attesa escatologica che fa vibrare ogni cosa. Come afferma il giovane Hegel, che insiste sul valore incatturabile ed enigmatico della singolarità, «la vita non è diversa dalla vita, poiché la vita è nell'unica divinità» (*denn Leben ist vom*

---

<sup>279</sup> *Ivi*, pp. 40-41.

<sup>280</sup> *Id.*, *Dell'Inizio*, cit., p. 682.

<sup>281</sup> «Per quanto riguarda il momento della generazione, ho già osservato che se la generazione viene presentata propriamente, cioè come un effettivo estrinsecare o porre fuori di sé il Figlio, essa può venire pensata, in questo senso specifico, soltanto insieme con la creazione. L'inizio della creazione è anche l'inizio della generazione del Figlio» (F.W.J. SCHELLING, *Filosofia della rivelazione* cit., p. 539).

*Leben nicht verschieden, weil das Leben in der einigen Gottheit ist*)<sup>282</sup>. La vita intradivina sceglie così di abbandonarsi, di arrischiarsi alla libertà dei figli. Siamo per questo tremendamente coinvolti e responsabili della custodia della verità di vita del nostro essere-figli. Così si esprime Cacciari: «Ciò comporta indubabilmente “collocare” nel Pleroma divino, co-essenziale a un suo volto, proprio il nostro stesso *Da-sein* nella concretezza, storicità ed erraticità del suo ek-sistere»<sup>283</sup>.

Come già Nietzsche osservava, non è più tempo di ultimi uomini. Come resistere al peso di questa visione, senza sfinirci all’ombra dello spirito di gravità? E, insieme, come evitare – ed è l’eventualità teoricamente più temuta dal filosofo – di dissolvere Dio nel processo delle esistenze?

La chiamata dei figli che fanno l’Inizio è quella a un’attesa impossibile, che non esige rassicurazioni: è pronta a smarrirsi, come chi è pronto come santa Teresa ad attraversare tutte le vie del castello, ad affrontare con volontà ferma ogni *moradas*, nonostante siano necessari estrema fiducia, obbedienza tenace e uno sguardo limpido al proprio oscuro e inafferrabile fondo. Tel via non è adatta, al contrario, a chi non conosce «impeto di amore gratuito» o a chi ignora, come K., «quelle potenze che davvero “dischiudono”: raccoglimento interiore, abbandono, pazienza»<sup>284</sup>. La Parola è stata pronunciata, i suoi *logoi* sono compiuti: è nel segno dei credenti che ora la creazione attende il proprio compimento. Ciò che resta e che *fa-epoca* è il tempo della decisione in cui ogni istante può essere redenzione o sfacelo e in cui ogni singolo è chiamato a corrispondere con il proprio nome.

#### **14. L’appuntamento segreto dell’*ekklesia***

È l’apostolo Paolo a mostrare una consapevolezza profonda del tempo abbreviato in cui ogni credente si trova: «Perciò sono lieto delle sofferenze che sopporto per voi e completo nella mia carne quello che manca ai patimenti di Cristo» (Col 1, 24). Anche l’apostolo, l’annunciatore più appassionato della definitività assoluta della verità manifestata dal Figlio («Egli è immagine del Dio invisibile, generato prima di

---

<sup>282</sup> G.W.F. HEGEL, *Der Geist des Christentums und sein Schicksal*, in *Frühe Schriften*, cit., p. 343.

<sup>283</sup> M. CACCIARI, *Io sono il Signore Dio tuo*, cit., p. 149.

<sup>284</sup> ID., *Hamletica*, cit., p. 53.

ogni creatura», Col 1, 15) avverte potentemente la necessità di un “completamento” delle sofferenze di Cristo, nella direzione di quell’urgenza comunitaria sensibile all’agonia e alla partecipazione alla sua passione. Si può aggiungere, al di là di Cacciari, che tale esigenza paolina è anche quella di *iscrivere* non solo nei cuori ma anche in un testo universalmente leggibile – per questo le sue lettere completano ciò che manca – la verità del Verbo incarnato, da consegnare all’interpretazione di ogni generazione, per la costruzione della comunità che deve ancora venire<sup>285</sup>.

Per questo l’*ekklesia* non deve attendere come semplice spettatrice il giorno della pienezza d’amore e d’unità: essa viene piuttosto a costituire, nella sua fede, un elemento di compimento. L’ultima conciliazione sarà infatti quella che raccoglie il Padre, il Figlio e tutti che coloro che credono e che crederanno, *ut unum sint*. «La redenzione è disseminata in questo *agon*, attuale in esso. Incarnata in esso. Nella *Jetzt-zeit* della *metanoia* [...], che ogni istante può essere, che in ogni istante cela la propria possibilità, si custodisce la potenza della redenzione»<sup>286</sup>.

Il filosofo richiama l’*ekklesia* al suo appuntamento segreto, a cui è convocata in ogni momento, nella memoria dell’originario da cui ha preso vita. Cacciari vede così la storia come lo spazio del *continuum* – come durata e come attualità – di una perpetua interrogazione, dove la relazione con il Sacro assume tratti paradossalmente ir-religiosi. Se infatti la *religio* è per la Legge, la *domanda* è per la rivelazione. Tale discriminazione è affidato al singolo e alle comunità nel loro tentativo di mettersi in comunione con la tradizione e con la sua destinazione, nello spirito della Cena offerta e condivisa, capace di superare ogni giogo legale. Lo scritto deve liberarsi da ogni idolatria, come la legge da ogni culto servile: finito il tempo del giogo del *Nomos*, è venuta l’ora del giorno della salvezza (2 Cor 6, 2) e del comandamento

---

<sup>285</sup> Come afferma K. Appel, «non sembra un caso che la chiesa (e anche l’ebraismo) abbia cercato di definire un canone, sempre aperto per una rilettura, in quanto basato sul Verbo incarnato. Oggi deve nascere la visione di una chiesa che veste Cristo (e la parola della Scrittura) in modo che diventi testo leggibile della sua parola (sarebbe un segno importante se ogni canonizzazione venisse accompagnata da un racconto sulla persona degno della Sacra Scrittura). Potrebbe divenire l’inizio di un nuovo racconto dell’Europa con una prospettiva universale, un racconto di ospitalità, capace di accogliere le sofferenze di Gesù, perché capace di aprirsi alla misericordia, alla sensibilità e fragilità della creazione» (K. APPEL, *Il ritorno filosofico di Paolo: una sfida per l’universalismo cristiano*, in AA.VV. *Cristianesimo e Occidente. Quale futuro immaginare?*, Glossa, Milano 2011, p. 91; cfr. anche ID., *Die Ankunft des Messias im Text. Gedanken zur Messianität Jesu im Ausgang des Jesusbuches von Benedikt XVI*, in J.-H. TÜCK, *Passion aus Liebe. Das Jesus-Buch des Papstes in der Diskussion*, Grünewald, Mainz 2011).

<sup>286</sup> M. CACCIARI, *Tempo della decisione*, cit., p. 8, il cui riferimento è la filosofia della storia benjaminiana. Cfr. W. BENJAMIN, *Sul concetto di storia*, Einaudi, Torino 1997.

nuovo «finalmente affermativo, nulla escludente, non parzializzabile, non obiettivabile: *ama*»<sup>287</sup>. Ciò che unisce il Padre al Figlio, unisce i fratelli al Figlio e i fratelli fra loro: «l'amore è da Dio: chiunque ama è generato da Dio e conosce Dio» (1 Gv 4, 7). La gratuità della *charis* divina, che nulla chiede e nulla attende, che si dona senza ragione e che si è offerta paradigmaticamente nel Figlio, costituisce per Cacciari la *sovrumana* misura che eccede i confini del popolo e della Legge, della comprensione umana del giusto e del bene, e che mostra lo scandalo del cuore ir-religioso ed escatologico della rivelazione cristiana.

L'ora è questa, perché Gesù Cristo è giunto, per sempre: la *parousía* è avvenuta, nella speranza *certissima* della gloria del Figlio. Ma chi *crede all'Evento*? Qui si apre il dramma dell'Apocalisse cristiana, l'enigma del Tempo che deve ancora-venire. Vi è infatti *un tempo che resta*<sup>288</sup> che resiste nella durata, la cui attesa risulta imponderabile, che si dispiega, contratto come uno spasmo, nel “frattempo” che separa rivelazione e compimento finale. In quale misura ogni generazione saprà rispondere all'annuncio del Regno? Questa è la storia degli uomini, dopo la manifestazione del Verbo. Nonostante il comandamento di *agápe* sia stato proclamato e il regno nel Figlio sia giunto, nonostante il velo del Tempio sia stato squarciato, l'ammonizione persiste, la speranza è sempre ancora invocata, la pazienza di nuovo richiesta. La questione, in effetti, non dovrebbe per Cacciari nemmeno essere posta:

anzi, è peccato perfino la stessa domanda, poiché essa presuppone la volontà di prevedere, e perciò in qualche modo determinare il disegno del Signore. La proibizione di “calcolare” il futuro è implicita anche in *Ap.* Assolutamente imprevedibile e incalcolabile si disvelerà “ciò” che resta. Ma *che cosa resta?* Che cosa ancora *non* sarebbe contenuto nell'*Adsum* dell'*Adveniens*?<sup>289</sup>.

È soprattutto il timore dell'uomo ad accettare il proprio essere-libero a lasciare maggiormente in sospeso l'annuncio del Figlio. Nello stesso tempo, la durezza del cuore e la sordità all'ascolto rimangono ostacoli all'accoglienza della sua apocalisse

---

<sup>287</sup> M. CACCIARI, *Dell'Inizio*, cit., 328.

<sup>288</sup> Cfr. G. AGAMBEN, *Il tempo che resta. Un commento alla Lettera ai Romani*, Bollati Boringhieri, Torino 2000.

<sup>289</sup> M. CACCIARI, *Tempo della decisione*, cit., p. 5.

che oscilla fra l'indecisione e l'Amen che i figli forse un giorno pronunceranno. Il tempo che ci rimane è quello della corrispondenza all'Annuncio, del desiderio di resistere nel dubbio, della pazienza di sopportarne l'antinomia, della speranza di reggerne la sfida, senza cedere a ogni possibile *Lessness*, in cui viene meno ogni decidersi (Beckett)<sup>290</sup>.

Cacciari ritiene che il *problème* della rivelazione resti la possibilità minacciosa dell'*apostasia*<sup>291</sup>, che ha il potere di ricapitolare in sé il Futuro dello stesso Deus-Trinitas, nella sua esposizione e incalcolabile al sì e al no degli uomini, allo spirito della corrispondenza ma anche a quello della negazione. Il senso della rivelazione è aperto anche al proprio stesso svanire, come una lettera persa mai giunta a destinazione. È già dall'Inizio la possibilità che il *communicativum* imploda, che il chiamare non abbia risposta o che la rivelazione non ispiri. Il fallimento è possibilità propria della libertà senza misura del Dono, della sua costitutiva gratuità e non-necessità. La contraddizione dell'Inizio è pre-potente rispetto a ogni intenzione divina: come lo Spirito, così anche l'uomo si dirige dove vuole, abbandona e ritorna, condivide e si ritira, impiega i suoi cinque talenti o li sotterra timoroso (Mt 25, Lc 14-30). Neppure quel "lavoro di Dio" in lui che è la fede (Lutero) può essere "perfetto"; non vi è Dono irrevocabile, a meno di non annullarne l'idea stessa<sup>292</sup>. La diaporetica di Cacciari attraversa come una lama ogni decisione possibile, de-cide ogni vocazione al suo nascere, inquietando ogni *stasis*. Sullo sfondo il Padre ardentemente desidera che ciascuno dei figli sia capace di dono – di accoglierlo, di offrirlo – così che finalmente possano stare nella sua Grazia. «Possiamo dire che in

---

<sup>290</sup> Cfr. ID., *Hamletica*, cit., pp. 75-117.

<sup>291</sup> Cacciari interpreta la figura problematica del "katéchon" (2 Ts 2, 1-7) – intorno alla quale l'esegesi ha sviluppato un ampio dibattito (cfr. G.L. POTESTÀ - M. RIZZI (a cura di), *L'anticristo. Il nemico dei tempi finali*, vol.1, Fondazione Lorenzo Valla, Milano 2005; AA.VV., *Il "katéchon" (2Ts 2,6-7) e l'Anticristo: teologia e politica di fronte al mistero dell'anomia*, Morcelliana, Brescia 2009) – nel senso di ciò che deve essere eliminato affinché si compia l'apocalisse, cioè come ciò che la trattiene, che contrasta il male ma insieme lo mantiene in vita. Tale "impulso katechontico" che Cacciari ritrova in Carl Schmitt (cfr. C. SCHMITT, *Il nomos della terra nel diritto internazionale dello "jus publicum Europaeum"*, Adelphi, Milano 1991, pp. 42-27) è a suo parere quella *forza frenante* che nel dare spazio all'anomia insieme la trattiene, non permettendo che si manifesti; la tiene dunque in sé per fronteggiarla, anche se con una sorta di "detenzione" fino al giorno finale. Ambiguo e doppio il suo ruolo nei confronti dell'anomia, di avversione e insieme di custodia, nei confini che il suo tempo gli offre. «Tra apocalisse e attesa dell'apocalisse *dei figli* di Dio, tra apocalisse e *parousía*, è il tempo in cui l'Anomos viene custodito-combattuto dalla potenza del katéchon. Se tale potenza non fosse, non sarebbe questo tempo: immediatamente, infatti, si manifesterebbe il "filius perditionis" e *con lui* il giorno del Signore. Quando il *katéchon* sarà tolto di mezzo, cesserà questa Età» (M. CACCIARI, *Dell'Inizio*, cit., p. 625).

<sup>292</sup> ID., *Della cosa ultima*, cit., p. 389.

tutto il linguaggio biblico è immensa la nostalgia affinché i chiamati (tutti) siano gli eletti, giustificati e glorificati – siano, cioè, capaci del “divino” del Dono. Nostalgia *in* Dio, poiché è lui che continuamente cerca di eleggere malgrado ogni “tradimento”, di *per-donare*»<sup>293</sup>.

Quella del Figlio si configura per Cacciari sia come età dell’indugio e della sospensione, del “tenere stretto” e del custodire ciò che è buono, sia come tempo dell’avversario e del tentatore, dove l’attesa fra apocalisse e *parousía* è tempo di lotte e di opposizione (1 Ts 5, 21). Nella sua personale rilettura di san Paolo e di Carl Schmitt<sup>294</sup>, la tesi è questa: «L’Età del Figlio è il tempo dell’apostasia *trattenuta*»<sup>295</sup>. La forza dell’avversario tenta di contrastare le primizie della salvezza, le testimonianze di fede, la fatica di *agápe*, in un dissidio che è già fin dai tempi della testimonianza del Figlio. Stare in questa agonia è tuttavia la decisione di Dio da tutta l’eternità, che sceglie di essere il Figlio, di non trattenere per sé gelosamente la propria divinità (Fil 2, 5-11) ma di perdersi in/per ciò che ha creato e di continuare a essere Colui-che-chiama, facendo segno all’Inizio. Questa esposizione è reale tanto da giungere fino alla possibilità del proprio annichilimento: non corrispondendo al Dono l’uomo rende infatti possibile il ritirarsi della Vita intra-divina nell’Abisso originario: «nell’accoglierne la chiamata l’uomo, a sua volta, si decide ad immagine di quella elezione-scelta che la Vita intra-divina ha compiuto per sé. Le due possibilità formano la Croce al cui centro è confitto il Figlio fino alla fine dei tempi»<sup>296</sup>.

La redenzione è dunque sospesa, in un’economia di salvezza in cui la fatticità degli eventi, la disponibilità degli spiriti e le decisioni di singoli, avranno il loro concretissimo effetto. Come è già avvenuto una volta, a Gerusalemme, quando un potere incerto e una folla in tumulto hanno deciso per la liberazione di un sobillatore qualsiasi (Lc 23, 13-25).

---

<sup>293</sup> *Ivi*, p. 388.

<sup>294</sup> Cfr. M. MARAVIGLIA, *La penultima guerra. Il concetto di “katéchon” nella dottrina dell’ordine politico di Carl Schmitt*, Edizioni Universitarie, Milano 2006; M. RIZZI, *Storia di un inganno (ermeneutico): il Katéchon e l’Anticristo nelle interpretazioni del II e III secolo della Seconda Lettera ai Tessalonicesi*, SCHULLER W., *Il Salvatore dalla confusione? Note sul Katéchon in Carl Schmitt e NICOLETTI M., Tra filosofia della storia e relazioni internazionali. Il concetto di Katéchon in Carl Schmitt*, in AA. VV., *Il “katéchon” (2Ts 2, 6-7) e l’Anticristo. Teologia e politica di fronte al mistero dell’anomia*, cit.

<sup>295</sup> M. CACCIARI, *Dell’Inizio*, cit., p. 625.

<sup>296</sup> *Id.*, *Della cosa ultima*, cit., p. 394.

Cacciari prende sul serio la domanda dell'evangelista, leggendo in essa l'indizio di una parabola aperta, in cui *ananke* perde il suo tremendo potere. Di nuovo: «Il Figlio dell'uomo, quando verrà, troverà la fede sulla terra?» (Lc. 18, 8). Che cosa domanderà il Figlio quando di nuovo verrà sulla terra? Chiederà della vita, che nel frattempo è stata vissuta: se si sia custodita la propria ospitale *insecuritas*, per ogni singolo in cerca di consolazione; se la fede abbia tenuto il posto dell'Altro, senza costringerlo nel cerchio della propria autodeterminazione; se l'impossibile *agápe* abbia realmente operato fra i figli, scavando giorno per giorno il terreno fecondo del non-appartenere a se stessi; se sia ancora rimasta la volontà di accogliere il Figlio e di divenire dunque figli, per sempre. «Il Pleroma del Figlio è simbolicamente connesso all'apocalisse dell'uomo – che è Futuro, e che è l'uomo a decidere»<sup>297</sup>.

Cacciari ritrova soltanto nella tradizione apocalittica la custodia autentica di questo prezioso realismo rispetto all'esito della rivelazione, nella consapevolezza fatale della possibilità degli opposti e del *drâma* che li rende possibili. È precisamente a causa della sua tragica lucidità che tale corrente sapientemente inquieta del cristianesimo essa ha subito una costante rimozione e ha suscitato in ogni epoca forze ostinate e contrarie che l'hanno sistematicamente ridotta al silenzio. Questa drammatica – che anche Balthasar mostra operante nella dialettica fra libertà infinita e finita, entro un orizzonte teologico che pur manca della possibilità tragica del venir meno – inquieta il cuore del Figlio, che tuttavia mai abbandonerà il suo destino: la possibilità sempre aperta è che egli stesso venga abbandonato, poiché l'apostasia è sempre in potenza, nella sua età. È anche possibile che, al suo ritorno, il Figlio possa trovare soltanto il suo doppio, Giovanni, che rimane nella fede perfetta dell'apocalisse dei figli.

Cacciari vede il dramma dell'Età del Figlio riflesso sulla sua Chiesa, che ne partecipa indissolubilmente: mai essa può realmente dirsi “perfetta”, sempre oscillante fra la sua concentrazione nell'immagine trionfale del suo servizio terreno e la conversione verso la sua più intima essenza. Quest'indugio costitutivo, questo essere-trattenuta, rivela la sua natura sospesa: la Chiesa è infatti *semper reformanda*, lungo un percorso che in ogni momento può venire meno. La stessa natura politica e gerarchica della Chiesa nel mondo non fa che esprimerne la sua essenza “ordinata”,

---

<sup>297</sup> ID., *Dell'Inizio*, cit., p. 641.

il suo abitare trattenuto, la sua vita istituita. «La sua guida non può esprimersi che nel custodire nell'attesa [...]. La Chiesa può sperare la *parousía* e *credervi* [...], ma la sua opera si svolge, ora, interamente, dinanzi alla tragica consapevolezza che, se questo momento fosse l'Ora, nessuno si troverebbe capace di quel grido: “Abba, Pater!”»<sup>298</sup>.

La forma dell'attesa è quella che meglio può conservare il segreto dell'*ekklesía*, che è radicalmente escatologico. I perfetti sono proprio coloro che vivono ogni istante escatologicamente, che lo accolgono nello svuotamento di sé che fa posto all'annuncio. La Chiesa tuttavia è sempre di nuovo chiamata a riconoscere che tale straordinaria misura di libertà costituisce il suo *non ancora*; e che la defezione – così come accadde a Pietro, nel suo passaggio più doloroso – è eventualità quotidiana.

Cacciari pensa la Grazia nel segno del *puro possibile*: soltanto così è per il filosofo veramente Grazia, in quanto nel suo porsi rifiuta ogni tratto sovrano, impositivo, cogente. Solo per questa via noi sappiamo realmente – senza garanzie – che per noi è davvero possibile essere figli. Dopo la croce e l'Apocalisse del Figlio siamo in un tempo – *in nomine Patre* – definitivo: l'idea di contrazione, del non divino rispetto alla sua creazione, non si può più concepire secondo Cacciari come un mero ricredersi da parte di Dio, come il ritiro della sua decisione iniziale; Egli non può ormai nascondere il volto del Figlio, né ritrarre il suo soffio (Gb 34, 14): ciò che è sempre ancora possibile è il rifiutarsi e ricredersi dei suoi propri eredi, che decidono di non ascoltare il suo Verbo, di distogliere lo sguardo dalla sua faccia. L'Età del Figlio è il tempo della decisione, di fronte a cui l'uomo, tarkovskijamente, resiste o si spezza, offre ospitalità o trattiene per sé tutto lo spazio. La vita di relazione degli uomini riflette la Vita intradivina: l'*imitatio* dell'*Unum*, la corrispondenza al suo agápe che è il cuore del Deus-Trinitas, è legame e dono reciproco di sé, superamento della *philopsychia*; il suo rifiuto, l'oblio della Voce che chiama, è implosione nel niente, disperazione che guarda all'abisso, attingendo da esso solo l'oscurità dell'identico, nell'impossibilità di ogni distinzione.

È in questo senso che l'interrogazione filosofica del mistero trinitario non si risolve per Cacciari in una questione semplicemente teologica: l'unità-distinta che nella vita

---

<sup>298</sup> *Ivi*, p. 636.

divina si illumina può infatti fare luce sull'enigma della nostra condizione di singoli e del presente e futuro delle comunità.

## 15. Il credibile e l'inesprimibile

La ricerca del *dissós logos* – logos comune e tuttavia molteplice e differente – è sfida potente ed epocale per la sopravvivenza della nostra cultura europea. La comunità dei distinti è proprio quell'Impossibile che Cacciari cerca per il nostro tempo, attraversato e abitato da esuli e fuggitivi che chiedono luoghi per vivere e trovano invece «difese, ostacoli, o, al più, tolleranti richieste di assimilazione»<sup>299</sup>. Questa resistenza al dissimile non permette all'Europa di guardare coraggiosamente al proprio fondo e alla propria eredità, interrogandosi sull'anima composita e originariamente molteplice che ha generato la sua stessa unità. Cacciari è convinto che proprio grazie all'ascolto radicale di questi appelli stranieri sia offerta di nuovo alla tradizione dell'Occidente europea una reale ed epocale occasione per rimettere in circolo le categorie originarie del cristianesimo e dunque per tornare a pensare l'Annuncio: «La superiorità della religione cristiana non sta in un suo pieno possesso della Verità, nella *Offenbarung*, nel rendere aperto il mistero, ma proprio nel saperne, attraverso il Logos, l'inattingibilità [...] E ciò deve diventare comune, perché pace si dia: sapere che nessuna rappresentazione della Verità è la Verità, sapere che nessuna onto-teologia può valere come *scientia dei*»<sup>300</sup>. Nell'illusione di un'ek-sistenza che cerca se stessa senza farsi ospitale, che insegue la propria autoaffermazione immune da ogni colloquio con l'*hostes/hospis*, è posta la possibilità che il male abiti il mondo, che l'annuncio si dilegui e che la voce non trovi più ascolto.

Prestare attenzione alla Parola dell'Uno-distinto significa comprendere che non si dà costruzione dell'identità che non viva nella pluralità, nell'accoglienza di quell'estraneo che ciascuno è prima di tutto a se stesso. L'altro che non ci lascia mai in pace, che lotta per essere riconosciuto, a cui noi stessi chiediamo chi siamo, è immagine del mutuo sguardo memorabile fra i Tre, che si cercano *ab aeterno* nella quiete della loro distinzione armoniosa. La pretesa di un Sé tutto teso al possesso

---

<sup>299</sup> ID., *L'Arcipelago*, Adelphi, Milano 1997, p. 34.

<sup>300</sup> ID., *Geo-filosofia dell'Europa*, Adelphi, Milano 1994, pp. 150-151.

della propria libertà, chiuso nell'autonomia che essa sembra prospettare, è l'antitesi più dura alla testimonianza del Figlio e della *koinonía* da cui è inviato. La dialettica antropologica trova allora nell'antinomia del Dono-di-grazia che è il Figlio la sua *arché* originaria; nulla del suo dire e operare vive all'insegna della subordinazione e dell'imposizione, tanto che l'annuncio desidera essere soltanto accolto, mai subito, nella rischiosa libertà aperta anche alla possibilità dell'opposizione.

Cacciari fa notare la necessità di una reciprocità assoluta, nelle differenti destinazioni: come gli eredi vivono nella possibilità di accogliere o di abbandonare il Figlio, così la sua *parousía* rimane libera dal loro decidere: essa infatti avviene *comunque*, in alcun modo determinata dalla fede che ci sarà sulla terra. «Il Figlio viene sia che l'Amen lo attenda, sia che il Ni-ente solo rimanga»<sup>301</sup>. Questa rappresenta per Cacciari una delle immagini più straordinarie dell'apocalittica, e cioè che la negazione del Figlio si incontri comunque con il suo affermarsi finale.

Il senso originario della rivelazione, il doppio che nella croce si mostra nel suo inaggrabile scandalo, non si può dunque rimuovere: Cacciari rifiuta in particolare la dottrina già origeniana dell'apocatastasi, cioè l'idea della ricapitolazione in Cristo di tutte le cose, alla fine dei tempi. È l'antinomia della *parousía* ciò che rimane infatti sul fondo come elemento effettivo di contraddizione, che la domanda stessa del Figlio illumina con una luce che non può non trafiggere. I due volti della rivelazione abitano la pura possibilità dell'abbandono e della defezione, in ogni istante dell'Età del Figlio. Non solo la creazione patisce nell'attesa, ma lo Spirito stesso, “con gemiti inesprimibili”, attende la risposta al Dono-di-grazia che ha rivelato. Come afferma Pascal, Cristo è ancor oggi in agonia e lo sarà fino alla fine del mondo, in attesa della rivelazione della Gerusalemme celeste: precisamente per questo occorre stare svegli fino a che giungerà il momento opportuno.

Il *colloquium salutis* costituisce per Cacciari la sfida seria del cristianesimo che risulta sempre nella sua essenza una «faccenda pericolosa per gli smidollati»<sup>302</sup>: la fede è certezza di una *notitia* che rimane tuttavia inquietamente rivolta al proprio Inizio e alla propria Fine, la cui Parola è *nell'*Inizio, che in essa mai trova piena soluzione. La sedazione dell'angoscia – che in ogni caso appare straripante nei circuiti contorti delle esistenze – non può essere per il filosofo la via affidabile del

---

<sup>301</sup> ID., *Dell'Inizio*, cit., p. 645.

<sup>302</sup> S. KIERKEGAARD, *Timore e tremore*, in *Opere*, Sansoni, Firenze 1972, p. 50.

credente maturo: anzi, la sua rimozione o il suo mascheramento non sono altro che frustrazione inautentica di quel desiderio che dovrebbe animare ogni ricerca del vero, del bene, del bello. Temere il passaggio attraverso l'ignoto, nella tetra incapacità di una vita senza rassicurazioni, significa perdere semplicemente se stessi, negandosi ogni possibile varco all'Impossibile che ogni cosa fa ek-sistere.

La promessa di salvezza e la *potentia oboedientialis* che essa suscita non può pre-comprendere o anticipare la Verità del suo compimento. Nulla assicura l'esito dell'apocalisse: cosa troverà il Figlio al suo ritorno?

Cacciari invita non solo la Chiesa, ma anche la ricerca teologica ad abitare questo spazio incerto e dinamico, a non dismettere l'indole di una fede e di una ragione sensibili ai passaggi dello Spirito, indisponibili a trovare semplicemente rifugio nelle astratte determinazioni e fissazioni del logos. La fede è agonica non solo perché sempre commista ad *apistia*, in relazione a un Dio ignoto che si rivela senza coerenza: ma anche perché sconvolge la *sapientia*, nell'ombra scandalosa e folle della croce<sup>303</sup>. La fede autentica è quella che giunge a scoprire che ciò che sta cercando è ciò che non si può dire, cioè l'Inoggettivabile: è d'altra parte proprio questa scoperta che la spinge a restare in una umilissima ostinazione *in speculo et aenigmate* (1 Cor 13, 12).

Proprio questa *insistenza nell'inesprimibile* è per Cacciari la fede: ogni tentativo di rischiaramento totale, così come ogni esigenza di prova stringente rimangono decisivi proprio nel loro stesso fallire. Quello che l'anima trova alla fine del suo itinerario non è «ciò di cui nulla può pensarsi grande», ma «ciò che è più grande di tutto ciò che può essere pensato» (Anselmo d'Aosta, *Proslogion*, XV). Quello che l'anima incontra non è semplicemente l'Ignoto, ma ciò che eccede ogni determinazione del pensare, il Ni-ente del poter-essere puro, che abbraccia in sé Essere ed enti; la Cosa ultima che rende possibile che qualsiasi cosa sia, il Semplice, la singolarità che non sopporta fissazioni di nomi.

In questo orizzonte la filosofia si fa *istanza critica* della stessa teologia, tesa a indicare alla stessa sapienza teologica l'inattingibilità del Principio, l'arduo problema

---

<sup>303</sup> «La fede è opera divina, ma dura soltanto perché in ogni istante sostenuta da Dio, e perciò in ogni istante il *pistós* è anche *apistós*. L'*agón*, il certamen, la lotta fra *pístis* e *apistía* si rinnova, incessantemente, e sta al fondamento di quella preghiera che il credente, che *non* è mai "buono", esprime come sua propria: "credo; adiuva incredulitatem meam"» (M. CACCIARI, *Dell'Inizio*, cit., p. 577).

che è pensare la sua originaria Libertà, insieme alla sua decisione di creare e alla libertà che destina alle cose create. Il suo compito allora appare simile a quello socratico: essere come un tafano che infastidisce un cavallo di razza, potente e pieno di dignità ma un po' pigro, perché non ceda alla tentazione di sprecare le sue migliori energie. Cacciari, nel movimento antinomico del suo non-sapere, sembra porsi nei confronti della ricerca teologica con identico stile e postura: nella tragica e ironica consapevolezza di non possedere comunque, anche nel suo fare-segno, alcuna precisa risposta. In questo senso «la filosofia che *conosce se stessa* conosce di essere l'occhio del cieco – l'occhio di chi sa il “mistero” della cosa, di chi lo *pensa* in ogni istante del suo esprimersi come l'Inesprimibile»<sup>304</sup>.

Il filosofo sa bene che il suo discorso non potrà mai collocarsi nel *punto* dell'Inizio, ma proprio per questo invita sempre dall'Inizio a pensare. Lo stesso vale per la teologia, che è chiamata a interrogarsi sulle proprie assunzioni, sul carattere ipotetico della sua rappresentazione del Deus-Trinitas, sull'insondabilità della sua compossibilità. La teo-logia non può in questa visione essere semplicemente la narrazione di un già rivelato, di una verità soltanto presupposta, di un Inizio già dispiegato nel processo divoratore della storia, ma è chiamata alla *philia* im-possibile con la filosofia, poiché è dal loro intrecciarsi-contraddirsi che può alimentarsi il vero *diaporein* che è il pensiero.

Ogni giudizio rammemora il taglio (*Ur-teil*, *krísis*) immemorabile che ci ha “diviso” dal fondo-non-fondo dell'anima. Filosofia e teologia sono altrettanto incapaci di predicarne l'essenza – e altrettanto esistono proprio in forza di tale ignoranza, *svuotandosi* instancabilmente degli idoli tutto-risposta, dell'oceano delle rappresentazioni e delle visioni del mondo<sup>305</sup>.

Seguendo la via plotiniana e anselmiana, Cacciari crede che solo la preghiera possa infine far pervenire all'armonia, aprendo al contatto con il divino, seguendo le tracce di un'immediatezza perduta e tuttavia ritrovata nell'unità fra distinti. La preghiera sa esprimere l'*inopia* del nostro discutere e mai dimentica il “taglio” dal quale anch'essa ek-siste. Nella sua sete inesauribile, nella sua ricerca perpetua del Volto

---

<sup>304</sup> Id., *Della cosa ultima*, cit., p. 447.

<sup>305</sup> *Ivi*, p. 105.

«essa insegna che l'inesprimibile *si dà*»<sup>306</sup>: non si può dire, ma forse lo si può ascoltare<sup>307</sup> perché è spazio di una presenza pura. Una profonda *potentia oboedientialis* è necessaria per dare espressione alle cose: dal silenzio la parola trae la sua definizione, nel silenzio trova il suo limite, facendo segno all'*ek-* del suo esistere. Nonostante si confessi privo di quell'istinto infallibile e orante che alimenta la ricerca appassionata di Anselmo, Cacciari considera il *Proslogion* l'esempio più alto e significativo della tensione verso l'Inaccessibile, proprio nel contraccolpo doloroso che rivela la miseria delle argomentazioni e dell'intelletto sottile:

*ma, per quanto abbandonato, io voglio vedere te; io posso fare del mio abbandono il vuoto dove accoglierTi, dove comprenderTi. Ma come comprenderTi? Soltanto come ciò che supera lo stesso pensare. Comprendo che Tu sei "ciò" che non è nulla di ciò che possiamo trovare; che tutto ciò che possiamo esprimere non sei Tu*<sup>308</sup>.

---

<sup>306</sup> *Ivi*, p. 457.

<sup>307</sup> *Ivi*, p. 404.

<sup>308</sup> *Ivi*, p. 456.

## CAPITOLO 3

### 16. Presupposto e rappresentazione

La dimensione tragica della filosofia di Cacciari – ma insieme il suo compito ineludibile, la sua ragione d'esistere – si esprime nel tentativo di dire l'Inesprimibile, di mostrare l'Irrappresentabile, di conservare l'eterna tensione fra rivelazione e mistero, al fine di contrastare l'idea di un ordine necessitato, pre-vedibile, che in sé rinserra ogni cosa.

La decisione del pensiero deve perciò rimanere fedele a quest'istanza antidogmatica e critica nei confronti di ogni facile risoluzione dialettica, di ogni conclusività obiettiva, che ponga l'Assoluto come idea/realtà concettualizzabile. Lo stigma del pensare risiede nell'insormontabile differenza tra immagine e Presupposto, tra linguaggio ed Inizio, tra pensiero e *ápeiron*. La filosofia di Cacciari vuole essere l'espressione del pensare come dramma: fin nella sua rappresentazione discorsiva. In altri termini, nel campo di esercizio della *ratio* mette in scena l'esperienza – esaltante e tragica, meditante e febbrile – alla quale l'azzardo del pensiero si consegna.

La tentazione della ragione occidentale, da Socrate in poi, direbbe Nietzsche, è stata proprio quella di rimuovere il fondo oscuro di questo *pólemos* in cui essa vive: pericolo permanente, ma anche sostanza vitale del suo esercizio di chiarificazione. Forse vi aleggia qualcosa dello spirito di Lev Šestov, amico e interlocutore di Nietzsche, e del suo *unum argumentum*: la perdita della drammatica salvifica, in favore della totale contrazione sulla mera conoscenza, è la vera tragedia della modernità filosofica.

In ogni modo l'autentico lavoro del pensiero, in Cacciari, si concentra su questa ineludibile croce del logos: la domanda sull'Inizio. La domanda sprofonda nell'abisso. Non si tratta semplicemente di risalire a un fondamento inconcusso, per sempre assicurato. Né di ricongiungersi con l'origine storicamente attingibile delle cose. E neppure concentrarsi nel puro accoglimento-ascolto di un *Revelatum* che appare nel tempo. L'*ethos* dell'indugio e dell'insistenza sull'Inizio è dimora

perplessa del filosofare, «resistere *pensante*»<sup>309</sup>: non cerca – e non sopporta – agevoli conciliazioni di una qualche certezza in cui semplicemente abitare, una volta concluso il lavoro. L'*esercizio spirituale* di Cacciari riveste incessantemente i tratti di un gesto di emancipazione da ogni contenuto presupposto: insonne depurazione – formale e categoriale – del pensiero, con l'obiettivo di una re-visione del mondo. Passione fredda, in certo modo: esercitata con strenua vigilanza nei confronti di ogni accomodante *syn-ballein*, che risparmia sulla fatica del concetto. Ragione al calor bianco, semmai: che mette ogni concetto alla prova del suo punto di fusione. Sulla scia metodica di Weber, guidato dal *daímon* husserliano dell'*epoché*, il filosofo<sup>310</sup> intende mettere in questione le assunzioni tradizionali dell'interrogazione dell'Inizio, in un percorso di “ascesi intramondana” in cui la realtà delle cose non può più concepirsi «come prodotto teleologico dell'Io» (E. Husserl, *Lezioni su Fichte*, 1917)<sup>310</sup>.

Con onestà intellettuale che affronta impavida la disperazione delle crepe che si aprono nella visione naturalistica del mondo, Cacciari desidera riaprire un orizzonte autentico dell'interrogare, consapevole dei limiti e delle aporie del pensiero stesso che, solo, può assumersi la responsabilità di questa impresa. L'impresa dà nondimeno a pensare, perché entro i limiti stessi del logos intende scavare la roccia. La tesi forte del filosofo è che la verità, nei cui confronti il desiderio non deve in ogni caso cedere, è paradossale: e come tale deve essere articolata. Soltanto il pensiero può farsi carico del carattere aporetico di una verità che si porta oltre la convenzione d'uso delle opposizioni formali: dicotomia vero-falso, libertà-necessità, unità-molteplicità. L'impossibile pensiero dell'Inizio deve lavorare in una dimensione affrancata persino dai normali vincoli del principio di non contraddizione.

Nella volontà di mantenere una distinzione insuperabile fra la *fede* e il *sapere*, che mai si fondono in uno stesso itinerario – senza per questo sciogliersi dal loro intimissimo legame – la filosofia di Cacciari procede per *ypó-thesis*, nel senso proprio dello “stare-sotto”, al di qua della soglia istituita della *teo-logia* o della *teo-*

---

<sup>309</sup> M. CACCIARI, *Geo-filosofia dell'Europa*, cit., p. 161.

<sup>310</sup> ID., *Della cosa ultima*, cit., p. 14.

*sophia*<sup>311</sup>. Per questo la sua via speculativa vuole essere una “disciplina dell’anima”: educazione ascetica alla soglia, iniziazione al sacro timore dei confini. L’apertura sapienziale consente a questa via filosofica la spregiudicatezza del confronto diretto con la ricchezza insuperabile del linguaggio – del mistero, persino – della fede. Nella fede, infatti, colta nella sua provocazione più alta, la disposizione a sondare la relazione fra l’Uno e molteplice, fra Identità e differenza, fra Principio e Creazione, è a suo agio.

*Dell’Inizio* rappresenta l’opera in cui Cacciari si è impegnato con più profondità e sistematicità nel confronto con la tradizione filosofica e teologica cristiana; per la sua forza speculativa, l’ampiezza e il rigore dei riferimenti e l’originalità dell’interrogazione costituisce senz’altro un *unicum* nel panorama filosofico attuale, capace di porre alla stessa riflessione teologica contemporanea questioni e itinerari inediti.

Anche le vie classiche al cominciamento vengono attraversate diaporeticamente, creando un effetto di sovvertimento e di sorpresa capace di mettere alla prova e di spaesare le trattazioni tradizionali delle questioni teologiche fondamentali: *De Deo Uno et Trino, De anima, De praedestinatione*. Non per nulla la sua opera speculativa ha suscitato e continua a suscitare un vivace dibattito anche fra i teologi, che trovano nei suoi temi, nel suo linguaggio e negli autori frequentati uno spazio di confronto effettivo, a partire dalla necessità delle questioni poste, dall’inquieto rigore del suo argomentare e dalla sua stessa volontà di entrare in un dialogo vero. Grazie anche alla sua sistematica (e naturale) disposizione alla contraddizione.

Nonostante l’impianto speculativo formalmente *a-teistico* (o, come afferma Bertolotti, forse proprio perché sembra pensare da un luogo in cui l’alfa privativa non

---

<sup>311</sup> Come afferma efficacemente il teologo Bruno Forte, la «*thesis* è intravista, non posseduta: evocata, anzi riconosciuta nella voce “*clamans in deserto*”, proveniente dall’assoluta “eremia”, abisso insondabile, immemorabile memoria, presso la quale si può solamente “stare” in una lunga *scholé*, non negligente indugio del pensare. E se nel Libro Primo questa *scholé* è critica dell’idea di Inizio, per “dimostrarne” l’indimostrabilità. La non riducibilità a concetto o a ente dominabile, nei Libri Secondo e Terzo (*Mnemosyne. Il tempo, il fare; L’età del Figlio*) lo svolgersi del testo è come una disciplina dell’anima, un’educazione “ascetica” a non varcare il confine, a lasciarsi raggiungere dal “lampo” che acceca e ammutolisce del Verbo, alla cui Croce si può solo restare “appesi” in una sorta di “stasi” crocefissa, di “agonia” prolungata, che è lotta, veglia, speranza, memoria, anticipazione dell’impredicabile “*éschaton*”» (B. FORTE, *Dell’Inizio: in dialogo con Massimo Cacciari*, in *Sui sentieri dell’Uno*, cit., p. 274-75).

è mera negazione)<sup>312</sup>, il filosofo veneziano sa di fatto interrogare laicamente il discorso teologico, nell'intenzione di separarsi metodicamente da ogni rappresentazione di Dio, ponendosi come fuori-luogo, «proprio per poterlo di nuovo incontrare – nelle forme, nei nomi e nelle congetture che l'Adveniens soltanto custodisce»<sup>313</sup>. Il compito del pensiero si realizza precisamente liberando l'Assoluto dalle sue immagini logiche e apofatiche, tese a ridurlo a mero fondamento dell'intelletto. In ogni caso, come già Del Noce ha messo in evidenza, *l'Europa o Cristianità* è da sempre lo spazio di un dialogo-*pólemos* fra le tradizioni platoniche, mistiche e cristiane e l'ateismo, confronto acceso e perpetuo che vede nella comprensione razionalistico-scientifica della natura e nell'idealismo classico il punto di concentrazione e di espansione di una cultura *etsi Deus non daretur*<sup>314</sup>.

Il filosofo, si può dire, non può conoscere alcun Nome di Dio, mentre è possibile e giusto che sappia quelli dell'idolo, per poterli sempre di nuovo teoricamente dissolvere.

Precisamente alla luce di tale volontà critica e purificatoria, si tratta di un ateismo che non arretra rispetto alla questione di Dio e alla possibilità della sua nomina, pur portandosi radicalmente oltre le categorie della metafisica classica, verso quell'imprensabile Inizio da cui ek-siste Dio stesso. Dopo tutto, per molte vie, persino contrapposte, in quella regione finisce pur sempre per affaticarsi il desiderio più profondo del pensiero. Che, si può dire, è l'Inevitabile. Si può affermare che per Cacciari *questo* significa ultimamente pensare: impossibilità di decretare alcunché oltre le proprie possibilità e, nello stesso tempo, avere kantianamente coscienza che, entro questo stesso limite, vi è una naturale disposizione a trascendersi, proprio nel

---

<sup>312</sup> Cfr. I. BERTOLETTI, *Massimo Cacciari. Filosofia come a-teismo*, cit., pp. 41-67. Bertolotti lo definisce *a-teismo trascendentale*, indicandolo come un nuovo paradigma di filosofia della religione, in cui l'Unicità dell'onnicompossibile come ulteriorità universale si declina storicamente in rivelazioni contingenti, che recano in sé l'ombra del non, della non definitività e particolarità della propria verità, sempre aperte a un nuovo modo possibile del Presupposto.

<sup>313</sup> M. CACCIARI, *Il problema dell'ateismo in Del Noce*, in «Paradosso» 6 (1994), p. 206.

<sup>314</sup> Cfr. A. DEL NOCE, *Il problema dell'ateismo*, Il Mulino, Bologna 2010, con postfazione di M. CACCIARI, *Sulla critica della ragione ateistica*, pp. XXIX-LXV. Cacciari sembra fare paradossalmente proprio il principio guida del sistema hegeliano, secondo il quale la filosofia, in quanto scienza del sapere, non può determinare alcun Dio né può presupporlo [«Der Philosoph hat gar keinen Gott und kann keinen haben» (J.G. FICHTE, *Rückerinnerungen, Antworten, Fragen*, in *Gesamtausgabe* Bd. II/5, Frommann Verlag, Stuttgart-Bad Cannstatt 1979, p. 130)].

riflettere sulla propria condizione finita: «che cosa resta da *pensare* – s’interrogava Valery – se si sopprime la parola “Dio”?»<sup>315</sup>.

## 17. Libertà e Indifferenza in questione

Il tratto sfuggente di un memorabile che non si lascia mai fissare, che come all’Ultimo così all’Inizio non accetta alcuna determinazione, è il punto di confronto che appare in maggiore evidenza nel dialogo del teologo Bruno Forte con *Dell’Inizio* di Cacciari<sup>316</sup>.

La questione al centro del dialogo fra il teologo e il filosofo resta ovviamente l’«impredicabile “thesis”»<sup>317</sup> dell’Inizio: pensato in quella radicale Indifferenza che Cacciari intende fermamente slegare da ogni carattere di causalità e di produttività, come anche dalla necessità di ogni dialettica idealistica, grazie all’abissale carattere di com-possibilità come garanzia di una perfetta libertà. È in questa abissale apertura del Possibile – al di là di Hegel ma anche dello stesso Schelling – che Forte scorge un eccesso raziocinativo, una conversione necessitante della libertà, che per essere tale deve giungere infine a rinnegare se stessa, a esporre la sua fedeltà, a far vacillare l’irrevocabilità della chiamata e dei doni divini (Rom 11, 29): che mette capo al compiacimento di Dio nel Figlio prediletto (Mc 1, 11). Forte rivolge a Cacciari, su questo punto, il suo interrogativo di fondo: se «veramente indicibile è l’Inizio, non è forse un dirlo il catturarlo in assoluta In-differenza? E se Deus-Trinitas è dionisianamente invocato come *yperoúsie*, *ypérthee*, *yperágathe*, non è prigioniero per Lui la schellinghiana dialettica della libertà?»<sup>318</sup>. Già dire Inizio è per Forte una delimitazione: così come “divina Indifferenza” tradisce, a ben vedere, la sua natura onnicompossibile. Il teologo sostiene che l’unica possibile via per nominare l’Inizio sia quella che “Egli stesso” si dica, si riveli – pur negandosi – nella verità della croce. La Parola-Figlio è la sola a poter indicare il silenzio del Padre, come suo sfondo generativo, come suo grembo originario: «Partendo dalla rivelazione del Figlio si

---

<sup>315</sup> M. CACCIARI, *Sulla critica della ragione ateistica*, cit., p. LIX.

<sup>316</sup> B. FORTE, *Dell’Inizio: in dialogo con Massimo Cacciari*, in ID., *Sui sentieri dell’Uno. Saggi di storia della teologia*, cit., pp. 274-283.

<sup>317</sup> *Ivi*, p. 275.

<sup>318</sup> *Ivi*, p. 279.

perviene al Padre: partendo dal fatto che questa rivelazione è la Parola eterna detta nella storia, si perviene al divino Silenzio, da cui essa procede, con cui essa è uno e da cui essa si distingue»<sup>319</sup>.

È l'autocomunicazione d'amore del Deus-Trinitas ciò che fa la differenza: sbilancia l'astratta indeterminatezza dell'Inizio – sia pure come vibrante oscillazione dell'intero possibile – rimandando l'Inizio al Mistero insondabile della rivelazione del Padre. Nascosto nel suo Silenzio, il Padre ha donato se stesso nella libertà e gratuità della eterna decisione per la Parola. Bruno Forte è convinto che la filosofia di Cacciari, che mai vuole rimuovere il legame profondo che lega *Mnemosyne* e *Lethe*, in cui anche il demone meridiano cerca la sua ombra, non sia tra quelle disposte, in nome della indicibilità dell'Inizio, al puro congedo del pensiero dal pensiero, che cerca conferma nella decostruzione rassegnata di ogni *topos* speculativo della tradizione<sup>320</sup>. Né pensa di assimilare il progetto di Cacciari alla deriva postmoderna della pura disseminazione dei significati: così che, sciolta ogni tramatura del logos, lo svuotamento di ogni pensiero del limite si tramuti magicamente in una nuova *chance* per il post-soggetto della contemporaneità. Non manca tuttavia di rilevare la presenza di un'aura di cupa necessità che, nell'orizzonte aperto di Cacciari, incombe paradossalmente sul *topos* della non-necessità che destina gli uomini: precisamente laddove nel loro ek-sistere costituiscono il non dell'Inizio, come in un atto di contrazione e autonegazione dell'Originario. Il pensiero s'irrigidisce – cioè non si stupisce più, ma per così dire si traumatizza – di fronte all'arrischio radicale dell'uomo, alla sua esposizione fatale a uno sfondo onnicompossibile, dove la stessa *agápe*, che si dona e lo chiama, conserva in sé, dall'Inizio, il suo possibile doppio. E dunque, il suo perfetto contrario.

La revoca sempre possibile della decisione che dona la Vita – appesa alla croce del Figlio ma anche alla libertà con cui l'uomo, *capax divini*, risponde – apre a un *éschaton* indecidibile, che in nulla assicura del Dono-di-grazia. Tutto resta sospeso a

---

<sup>319</sup> *Ivi*, p. 271.

<sup>320</sup> «Soltanto una superficiale lettura potrebbe ignorare la forza speculativa che sta sotto le pagine di Cacciari e indovinarvi l'inquieto fallimento delle visioni totalizzanti del Moderno e il conseguente (ma poi veramente "conseguente"?) nichilismo di taluni "post-moderni". Orfani dell'Ideologia. Non è questo il registro e lo spessore dell'opera: non la rinuncia a pensare, ma il supremo sforzo del pensiero la anima, e se il limite è raggiunto e appassionatamente proclamato dinanzi all'Inizio indicibile, ciò avviene solo a prezzo del più alto esercizio della ragione [...] *Dell'Inizio* dimostra come non "debolezza del pensiero", ma forza e vigore vadano portati nell'agone più bello!» (*Ivi*, pp. 277-278).

una libertà indifferente, *ab-soluta* rispetto a qualsiasi promessa di fedeltà, a qualunque buona notizia. È nel confine sottile che separa la fede dall'incredulità che si gioca, per Forte, la cosa: dall'Inizio alla Fine. È proprio di fronte alla soglia inoltrepasabile che si pronuncia il decisivo e *tremendum* interrogativo lucano, che accompagna simbolicamente l'intera indagine sul Presupposto: «Ma il Figlio dell'uomo, quando verrà, troverà la fede sulla terra?» (Lc 18, 8).

In conclusione, Forte invita Cacciari a compiere il passo, verso quell'Indifferenza che è Libertà che lascia liberi, proprio nel suo essere Dono-di-grazia, nella fedeltà irrevocabile del suo custodire.

Proprio la distanza dalle tradizionali categorie teologiche che pensano l'Inizio come Origine e come Padre definisce secondo Giovanni Trabucco<sup>321</sup> l'orizzonte del pensiero del Presupposto cacciariano. Il teologo veneziano solleva la questione critica dal punto di vista del rapporto e dell'intreccio dei saperi, così come si svolge entro la filosofia di Cacciari.

Trabucco nota come Cacciari, nel suo ripensamento e oltrepasamento del neoplatonismo e della *Spätphilosophie* di Schelling, ponga Dio stesso *en arché*, dunque pensi l'Inizio prima di Dio. La conseguenza evidente, che d'altro canto è implicazione di metodo nella via speculativa cacciariana, è che l'assolutezza della rivelazione – e dunque del percorso teologico che ne deve esibire criticamente la pertinenza – giunge solo più tardi, in seconda battuta, rispetto al discorso filosofico: venendo in questo modo ad assumere un ruolo di mera supplenza, di preconstituita dipendenza da un'ontologia speculativa. Questo approccio non permette alla teologia di esibire la propria evidenza, né di essere riconosciuta nella sua singolarità: essa è riconsegnata alla sua autonomia, ma il gesto sancisce al tempo stesso la sua estrinsecità<sup>322</sup>.

Da pensare è, invece, proprio la relazione fra Inizio e rivelazione: nella loro differenza, ma non nella reciproca separatezza. Se l'Inizio rimane il Ni-ente abissale nella sua pura omni-compossibilità, la rivelazione «non può che tornare ad essere, come in Schelling, un processo che si realizza; la storia di Dio è uno dei possibili

---

<sup>321</sup> G. TRABUCCO, *Dalla crisi all'inizio. Massimo Cacciari, un percorso filosofico*, in «Teologia», 17 (1992), 155-181.

<sup>322</sup> Cfr. A. BERTULETTI, *L'assolutezza della verità e l'evidenza della fede*, in «Teologia», 16 (1991) e ID., *Sapere e libertà*, in AA.VV., *L'evidenza e la fede*, Glossa, Milano 1988.

articolarsi dell'Inizio; e con essa la storia dell'uomo»<sup>323</sup>. Il rischio per Trabucco, in altri termini, è quello di saldare il *Deus Revelatus* con la storia, il Deus-Trinitas con le Età del mondo: fino al punto di antropizzare Dio, annullando la stessa possibilità di una storia umana dell'uomo.

Non denunceremo, certo, la paradossale deriva in un processo in sé concluso in un autore che ha fatto della sua emancipazione dalla dialettica dell'Iniziante il motivo stesso della sua ricerca sul Presupposto. Eppure, proprio in ragione della pregiudiziale separatezza fra la metafisica dell'Inizio e la storia di rivelazione, anche la filosofia di Cacciari rischia – inaspettatamente – di riportare la rivelazione all'eventualità di essere divorata dal processo, al quale inizialmente è estranea. L'aporia emerge nel fatto che, se la rivelazione rimane estranea all'orizzonte dell'Inizio, è già deciso che essa sta fuori anche dalla capacità di istituire una libertà capace di riconoscerla e accoglierla<sup>324</sup>. Infine, una rivelazione che sta fuori dalla pura libertà dell'Inizio sta puramente e semplicemente fuori dalla libertà. Dalla sua, in primo luogo. E pertanto, da ogni altra.

Si può in questo senso affermare che la *contra-dictio* cacciariana, che abbraccia il *Possess* di ogni reale, non riesca del tutto a districarsi dalla volontà di potenza del logos rappresentativo e della sua disposizione naturale alla de-finizione: tale è l'aporia di un pensiero che decide comunque di dire l'Inizio, laddove ogni logos e ogni *nomos* si mostrano, da subito, semplicemente impossibili.

Cacciari sceglie certo consapevolmente di abitare ugualmente tale contraddizione: si può dire che è precisamente questa l'*intentio profundior* della sua via speculativa, in cui filosofia e tragedia abitano lo stesso spazio del *dissós logos*. Egli sa bene, come Edipo, che nessuna forma può fissare l'*ápeiron*, nessun nome può definirne i confini, nessun discorso può determinarne il destino. È infatti proprio in tale stato di impotenza e di sbigottimento che la Presenza assente annuncia se stessa, si ri-vela, così che il logos possa fare realmente esperienza della differenza, dell'impossibilità di darne ragione. Nello stesso tempo, proprio così si dà la possibilità che l'Inattingibile si mostri: persino in quanto impossibilità di tutte le possibilità. In

---

<sup>323</sup> G. TRABUCCO, *Dalla crisi all'inizio*, cit., p. 177.

<sup>324</sup> Anche l'itinerario speculativo di Pareyson, secondo Trabucco, «finisce col negare la differenza stessa che pure la sua ontologia della libertà istruisce compiutamente come il frutto di un radicale percorso ermeneutico» (*Ivi*, p. 178).

modo che l'Inizio accolga in sé – fra tutti i possibili e impossibili – anche il pensiero come una sua reale possibilità: incluso il pensiero di ciò che è im-possibile pensare. Il *De possess* deve dunque accogliere anche tale possibile impossibilità del filosofare, che anzi si riconosce tale precisamente nel suo esporsi a tale oscillazione, sporgendosi fino alla sua stessa negazione.

Tuttavia, l'oltrepassamento di ogni logica dell'identità rischia proprio in questo senso una ricaduta nella negazione di ogni riconoscimento possibile e dunque l'affermazione sovrana di una libertà *necessariamente* In-differente, di un *Prius* aprioristicamente onni-compossibile.

## 18. Origine apatica e misticismo negativo

All'Inizio sembra essere dunque affidato – in ogni caso – anche il destino di autocontraddirsi, segnato com'è, originariamente, da un'*atopía* inconcepibile, in cui la Custodia della gratuità di ogni apertura si rovescia paradossalmente nella chiusura di ogni altro discorso possibile.

Lo rileva Massimo Donà, nella sua analisi della via speculativa cacciariana:

lo stesso termine “in-differenza” si costruisce sulla differenza, non semplicemente negandola, ma anche, *sub eodem*, affermandola. Ogni “negato” deve essere (nel suo stesso esser negato) affermato – appunto come “negato”. Dove, ciò che prevale, anche a livello di struttura logico-formale, è appunto l'*affermazione*; ché, la negazione si dà nell'indeterminatissima forma di un “non” semplicemente preposto all'*affermato*<sup>325</sup>.

Cacciari certo sostiene che «l'impredicabilità non coincide affatto con la *via negationis*, ma con l'im-possibile affermazione, in uno, della totalità del predicabile»<sup>326</sup>. Non si può dunque pensare l'Inizio secondo una mera dialettica oppositiva, in cui l'altro possa decidere dello stesso, determinandolo in quanto non-altro. Il grembo-ricettacolo di ogni possibilità in cui tutto ciò che è e non è ritrova la

---

<sup>325</sup> M. DONÀ, *Aporia del fondamento*, Città del Sole, Napoli 2000, p. 105. Cfr. a questo proposito V. BURRASCANO, *Dell'Inizio ovvero dell'impossibile rammemorazione dell'assenza*, in <http://mondodomani.org/reportata/burrascano01.htm>, 31 gennaio 2008.

<sup>326</sup> M. CACCIARI, *Della cosa ultima*, cit., p. 76.

sua origine è infatti Ni-ente per essere tutto senza ridursi a nulla, indipendente dal suo essere potenza-atto, sempre aperto anche al Possibile che la manifestazione non sia. In questo orizzonte, tuttavia, lo stallo della *absoluta* onni-compossibilità, indifferente e ignorante rispetto alla sua stessa destinazione, è condizione di libertà solo nel senso di una perfetta indeterminazione e indecisione, in cui l'enigma dell'origine e della generazione si fa atto di de-cisione che interrompe la pura abissalità dell'indifferenziazione.

A partire da queste considerazioni, Piero Coda rileva, di nuovo, l'aporia dell'ineffabilità violata dalla decisione di espellere – pregiudizialmente – il carattere interlocutorio del divino. Il discorso sulla libertà, che schiaccia la decisione dell'Inizio sulla mera indifferenza dei com-possibili, è

discorso temerario che non rispetta più l'ineffabilità stessa che pure viene affermata dell'Inizio, e che pone nell'Inizio, che è al di là di Dio, una tenebra che è appunto il riconoscimento di quell'insormontabile ostacolo di necessità che determina l'Inizio a originare, e che permane anche quand'esso (non è un Egli!) si determini a non originare: perché sempre di accidentalità, dunque non-libertà, si tratta<sup>327</sup>.

L'aporia intransitabile e insieme inevitabile dell'Inizio cacciariano si manifesta compiutamente nella *libertà di non essere niente*: assenza di vie e destinazioni che è il tratto della sua onnicompossibilità, irriducibile a ogni *creatio* ma anche a ogni *de-creatio*. La libertà umana, come sostiene anche Trabucco, nel suo Presente agonico, porta l'intero carico – la necessità – di decidere il Futuro e la possibilità del Ni-ente dell'Inizio. La storia umana, però, viene in questo modo di nuovo riassorbita nell'Inizio: funzione interamente scontata nell'originario del possibile, e dunque privata dello spessore decisivo che il *nondum* dell'*éschaton* le attribuiva<sup>328</sup>. Il carattere di appello della manifestazione della differenza-libertà, invocazione della decisione pratica che le corrisponda, risulta dunque sotto determinato. La risposta umana alla Libertà, che esige il compimento da parte dell'uomo stesso, sembra al tempo stesso sottratta all'Originario e dedotta dall'articolarsi della Rivelazione: che

---

<sup>327</sup> P. CODA, *Intorno all'“Inizio” di Massimo Cacciari*, cit., pp. 60-61.

<sup>328</sup> «Come nel dipinto di Dürer, che Cacciari commenta, il libro aperto è di fatto un libro bianco. Cacciari sembra interessato più al fatto del dispiegarsi del libro che alle singole parole che quel dispiegarsi mostra» (G. TRABUCCO, *Dalla crisi all'inizio*, cit., p. 177).

in qualche modo la fonda necessariamente, però replicando la sua possibilità iniziale. In altri termini, quasi la patisce: «la determina lasciandosene determinare»<sup>329</sup>.

In verità, se si mantiene in campo la figura della libertà come qualità del soggetto, solo l'identità teologica del fondamento può garantire un'autentica intenzionalità all'ente: e insieme, l'indeducibilità di una verità che chiama a realmente a lottare e a decidersi per essa. Ovvero, è possibile ricondurre la libertà all'*Iniziativa* – più che al mero Inizio – che chiede (e consente, certo) di essere accolta e amata: in un modo che non si può (gnosticamente) ridurre al sapere che ne indaga (astrattamente) il Presupposto. Trabucco nota come l'esperienza dell'umano singolare e la forma testimoniale della fede siano i tratti dei quali più si sente nostalgia nell'indagine sull'Inizio e la Fine di Cacciari. Soltanto di qui, infatti, ci si può fare carico – come chiede Cacciari – della domanda cruciale che accompagna il Futuro dell'Inizio: «Ma il Figlio dell'uomo, quando verrà, troverà la fede sulla terra?» (Lc 18, 8).

Tale carattere di oscillazione indifferente – insignificante, apatica – in cui finisce per convertirsi quella che vorrebbe essere l'esposizione rischiosa – eroica e drammatica – dello sfondo Originario della rivelazione, è messo in questione anche da Elmar Salmann<sup>330</sup>.

Il teologo rileva come per Cacciari nessuno – né Eckhart, né Hegel, né Schelling, né Forte – abbia saputo reggere il pensiero dell'inattuabile Inizio come un “al di là” del Principio, della Causa, dell'Iniziatore, come Uno che nel ri-velarsi ricade nell'ombra, sottraendosi a ogni possibilità di afferramento e di previsione. Tale lacerazione può essere raccolta soltanto dal Figlio, che custodisce il Passato del Padre garantendone la libertà radicale. Salmann riconosce il fascino e la forza di provocazione che accompagna il percorso Cacciari, capace, in un ripensamento profondo del discorso classico, di impegnarsi nell'interrogazione radicale della libertà del soggetto e dell'*agon* drammatico del suo ri-velarsi, in rapporto a quel Non originario che è l'ombra eterna della creazione. Se però nella prospettiva di Forte – afferma Salmann – la figura del Padre, nel suo Silenzio inafferrabile, nello sfondo sfondante della sua libertà creatrice, rischia di conciliarsi «troppo facilmente nell'idea del dono», in quella di Cacciari «tutto rimane in bilico fino all'*éschaton* – in

---

<sup>329</sup> *Ivi*, p. 179.

<sup>330</sup> Cfr. E. SALMANN, *La natura scordata*, in *Presenza di Spirito. Il cristianesimo come gesto e come pensiero*, Ed. Messaggero, Padova 2000, p. 306-323.

una fede che geme nell'attesa, che non trova pace né consolazione, e ancora meno una conciliazione con Dio e con se stessa»<sup>331</sup>.

Da una parte, dunque, la gratuità del donare divino rischia di rimuovere ogni ambivalenza e ogni drammatica; dall'altra, la dialettica fra Uno e essere diviene straziante, insopportabilmente in tensione tra indifferenza del Presupposto e rivelazione, verità e libertà, rappresentazione e icona, escatologia e compimento. Ogni momento vive all'ombra della sua negazione, fuoriuscito com'è dall'Inizio, dalla rottura e dalla scissione. Questa è la sua sensazione: «Vi aleggia un vento forte che pulisce l'aria, ma rende il cammino del pensiero anche tortuoso, a volte perfino arbitrario. Ove tutto è aporetico, niente porta da nessuna parte, e il pensare gira attorno a se stesso e tende a logorare il Logos della tradizione che prima aveva rievocato con tanto impegno»<sup>332</sup>. A Salmann appare nel suo impianto di fondo una «filosofia da tramontana o da bora fredda», forte e speculativa, che proviene dalle alture nietzscheane e wittgensteiniane. Il teologo è in ogni caso convinto che la «gnosi agnostica» di Cacciari sappia effettivamente rianimare il mistero, alleggerendolo dalla sostanzialità metafisica e dalla sua «concezione incrostata dell'essere»<sup>333</sup>: certo sempre trattenendosi, nel suo fideismo laico, sulla soglia della pura ipotesi proprio mentre da esso prende congedo.

Né l'esclusivo paternalismo né il misticismo negativo si mostrano insomma in grado, per Salmann, di custodire la necessaria dialettica dell'Origine e del Padre, che possa preservare la libertà di entrambi e l'amore che alimenta il loro *agon*. La verità della *Passio Dei*, nel senso soggettivo e oggettivo del genitivo, continua ancora ad animare la speculazione di Cacciari, come in costante tensione verso la risposta a una domanda impossibile: è precisamente la tenuta e l'insistenza di tale interrogare a rappresentare una delle più potenti e interessanti provocazioni contemporanee anche per la teologia, che desideri ancora e sempre *quaerere Vultum Suum*, sostenendo come Giobbe il silenzio che segue il suo invocare. L'Indifferenza non può essere tuttavia custodia possibile dell'amore, nemmeno nel suo spirito onni-avvolgente e toti-accogliente. L'agápe non può quindi trovare una sua vera collocazione: fra l'Inizio e il Padre la sua consistenza risulta infine assai volatile e scarna.

---

<sup>331</sup> *Ivi*, p. 309.

<sup>332</sup> *Ivi*, p. 312.

<sup>333</sup> *Ivi*, p. 307.

Qui una parola diversa dell'essere attende l'ascolto. Quella cioè di un Aperto che è condizione originaria di una libertà d'essere che non pre-dispone, ma è disponibile a tutto fino a morire, perché la libertà sia per tutti.

La domanda dei teologi incalza l'insostenibile dialettica di tale Apertura aperta del possibile. Non solo, come afferma Forte, perché in questa direzione Cacciari cattura paradossalmente l'Inizio nelle maglie di un'innominabile *Lethe* che è pura Indifferenza originaria, delimitandolo dunque in tale nominazione assoluta. Si potrebbe chiedere, ulteriormente: l'Inizio è rivelazione radicale di Tutto e Ni-ente, oppure è possibile nominarlo come non-ancora-rivelazione?

Il fatto è che Cacciari non ammette che l'infinita possibilità del *Prius* si riduca a una sola destinazione, ma *esige* che essa rimanga aperta a ogni possibile de-generazione, così come a ogni altra manifestazione. Vincenzo Vitiello, in dialogo con Cacciari<sup>334</sup>, interroga la sostenibilità di tale tensione – che ci rende così prossimi all'Impossibile, in cui la nostalgia divina implica una *decreatio* sempre nell'ombra, in cui la Vita è dunque esposta al rischio della propria contrazione. Il rischio dell'Uno, dell'assolutezza dell'identità gnostica, costituisce l'impossibile *contradictio contradictionis* che nega l'originaria compossibilità come sua possibilità estrema, «rappresentata dall'Identità che “salva” la contraddizione dall'essere se stessa, dall'essere identica con se stessa»<sup>335</sup>.

A partire da tale distanza – sia da Hegel sia da Schelling, dove l'Indifferenza sta nel rischio estremo della Differenza, dove l'Uno-Uno, pensando secondo le ipotesi del *Parmenide* platonico, non sta necessariamente con l'Uno-Molti – Vitiello mette in questione la possibilità del darsi del tempo nella Vita intradivina. Il Deus-Trinitas, infatti, nella distensione dei suoi tempi aionici – Passato, Presente, Futuro – vive eternamente la minaccia di una possibile implosione, in quanto costantemente sospeso alla nostalgia dell'Inizio: ciò «comporta l'estrema contraddizione del Futuro che cancella il Tempo. Il Tempo da venire, come il Tempo che viene, come il Tempo che è già venuto. *Domani potremo non essere mai stati*. Nel Tempo la cancellazione del tempo»<sup>336</sup>.

---

<sup>334</sup> V. VITIELLO, *L'im-possibile. Discutendo con Massimo Cacciari*, in «aut aut» (1991), n. 245, pp. 45-55; cfr. anche ID., *In apparenti armonie*, in «Filosofia politica», 2, vol. 13 (1999), pp. 281-287.

<sup>335</sup> *Ivi*, p. 55.

<sup>336</sup> *Ibidem*.

È precisamente a partire da questo confronto che a nostro parere si mostra l'imprescindibilità degli interrogativi che la filosofia di Cacciari mette in campo rispetto alla possibilità di una teologia del Logos, entro la quale si pone radicalmente la questione del rapporto fra Inizio e rivelazione dell'essere e, ancora più originariamente, fra essere e libertà. La questione della libertà è d'altra parte un passaggio decisivo verso la comprensione autentica del miracolo cristiano: e del mistero che ne abita la più intima essenza. Senza libertà risulta infatti impossibile pensare il Deus-Trinitas e la realtà del suo legame con l'uomo e con il mondo. La stessa verità cristologica, senza libertà, diverrebbe mera icona individuale e temporale dell'Assoluto, apparizione storica destinata a scomparire, in quanto rappresentazione dialettica dello Spirito nel tempo determinante ogni espansione e donazione, costringente, in ultimo, ogni resurrezione. Lo stesso credere – e amare e sperare – umano, senza libertà, perderebbero immediatamente il loro senso, la loro densità ontologica, la loro stessa qualità morale, la loro forza fondatrice di *societas* e di storia, istitutrice del diritto e dell'ethos civile in ogni spazio di convivenza umana.

## **19. Il trascendentale della pura esposizione**

L'interrogazione, a questo punto, non può che investire il significato stesso di tale apertura dell'Aperto, di tale libertà liberata da ogni cogenza e contingenza, come *spazio atopico* necessario di ogni rivelazione, in cui l'infinita possibilità è insieme la sua stessa im-possibilità. La domanda deve concentrarsi precisamente sul nesso diretto che lega libertà e rivelazione: unica possibilità per uscire dall'incongruenza alla quale conduce la sofisticazione di una separazione originaria che dovrebbe garantire l'apertura dell'aperto e il positivo della manifestazione senza pregiudizio reciproco. E' del resto – almeno questo – il punto di convergenza dell'intenzione di Cacciari e delle ragioni della critica.

Definiamo anzitutto il punto di sovrapposizione. L'interrogativo essenziale investe il miracolo stesso della libertà: spinto nella direzione della pura e *ab-soluta* onni-compossibilità, esso si trova rischiosamente avviluppato in una paradossale cogenza all'indifferenziato, quasi premuto da un'ingiunzione a essere ni-ente: possibilità

radicale dei contrari, contro ogni volontà di definizione. Quale logos può arrischiarsi in tale abissale indecisione, che rifiuta la logica della rappresentazione, ma anche quella della originaria disposizione, senza subito svuotarne – o deciderne – immediatamente il significato, senza pronunciarsi, effettivamente rispetto a una sua determinazione? Libertà è parola che decide, indirizza la generazione di senso: come pura assenza di orientamento è priva di significato anche come apertura. Per salvare la libertà del Principio, nella sua assoluta onnicompossibilità, Cacciari rischia di fare dell'Aperto il regno della necessità che non sopporta di essere scalfita. L'*ápeiron* eterno senza qualità è il volto rovesciato – ma ugualmente immutabile – dell'*Ipsum Esse subsistens*, nella sua mera *omni-potenza* senza volto e senza affezioni, disposto a tutto, oppure a niente: nella pura indifferenza delle alternative. Quale libertà lo fa uscire da lì?

Nella perfetta anestesia del possibile, che lega a sé il ni-ente così come ogni altra determinazione entitativa, l'Abisso perde i tratti del *Mysterion* per farsi sfondo arbitrario e insieme necessario di un Assoluto eternamente scisso – sciolto – nella sua stessa indifferenza a se stesso.

L'Indifferente a ogni differenza non è mai stato Inizio, né lo sarà mai. Per essere nominato Inizio non dovrebbe custodire entro sé almeno la potenza della sua esposizione, il darsi puro della comunicazione? La radicale possibilità di rivelazione – l'Inizio, nell'assunto cacciariano non può essere più che questo – non significa forse almeno comunicabilità? Senza la disposizione a esporsi, nemmeno l'Abisso si lascia pensare come Abisso. Per meno di questa differenziazione irrevocabile, il puro orizzonte del possibile è revocato. Qualsiasi Apertura – fosse pure il semplice *dire chaos*, nell'etimologia proposta già da Heidegger – è almeno questo. Un movimento *fra* il nulla e l'essere, un puro *Übergang* del senso, per cui si tratta semplicemente di lasciare che l'Assoluto si esponga.

*Abyssus abyssum invocat*: l'abisso può essere anche non esposto, cioè rimanere aperto a qualsiasi possibilità, non fagocitabile nella catena successiva degli effetti, irriducibile alle infinite produzioni della sua generatività. Ma senza la sua propria disposizione al possibile o impossibile è soltanto *flatus vocis*, non pensiero radicale. E di nuovo, il *flatus vocis* attesterebbe che la disposizione agisce: e ha già deciso, in

perfetta libertà, contro la *ybris* del pensiero che la revoca in dubbio, nella pura impotenza del suo effetto.

Ma occorre proseguire oltre. Quale rapporto si pone fra *affectus* e *Abgrund*?

Soltanto infatti se possiamo pensare all'originaria *pro-tensione* dell'Inizio come indirizzata in ogni caso dall'intenzione assolutamente libera di un *affectus* che si rivolge verso l'altro, è possibile oltrepassare la pura necessità autoidentitaria della metafisica della sostanza e della sua immutabilità autoreferenziale e precostituita. Fra l'immutabile e il mutabile, il necessario e il contingente, il possibile e l'impossibile, una ontologia della libertà radicale deve mettere in campo l'alternativa del disponibile e dell'indisponibile, che in alcun modo si lascia sovrapporre o risolvere nelle altre coppie ontiche della libertà. Non intendiamo con questo identificare l'idea di libertà come semplice decisione di produrre l'ente, come presupposto di emanazione dell'essere. Ciò che si dà a pensare, nella dialettica affettiva del disponibile e dell'indisponibile, è una libertà che non è né cieca Necessità né vuota Apertura. Il chaos non è l'Inizio, come il logos non è l'Origine: si tratta cioè di oltrepassare un'ontologia della derivazione sostanziale, che sta sotto il segno della mera opposizione aporetica (chaos-inizio), come anche sotto quello della mera identità formale (logos-origine).

La generazione del Figlio è premessa e promessa della creazione: l'assolutezza della libertà è tutta nella libertà dell'Assoluto che si espone nella creazione della possibilità dell'altro-da-sé, in virtù della possibilità che sta iscritta nella generazione dell'altro-di-sé.

Un'ontologia dell'esposizione promettente dell'Assoluto consente di individuare il principio dell'essere nella *pro-tensione* – non autoaffermativa, dunque non contraddittoria rispetto alla disposizione – del generare. L'amore qui lavora senza pregiudizio dell'assolutezza (l'essere assoluto è *pro-tensione* affettiva della generazione che non annienta la disposizione generatrice), e senza svuotamento della libertà (la *pro-affezione* in cui l'Assoluto si espone, si rivolge in ogni caso alla libera corrispondenza cui è destinata). In tale direzione non ci troveremmo già presi nell'abbraccio del Primo *absolvens*, separato o esaurito nell'attuazione della libertà. Il pensiero lascia apparire il *trascendentale dell'esposizione assoluta*, quale sfondamento originario dell'autoreferenzialità dell'essere: non assicurato dalla

metafisica, non mediato dalla dialettica. È questa la condizione incondizionata della possibilità del possibile, il presidio della permanente e non contraddetta apertura dell'aperto.

L'Abisso dell'Inizio di tutti i contenuti e gli atti comunicabili, disponibili, destinabili tutto può essere o non essere, fuorché l'Incomunicabile, l'Indisponibile, l'Indestinabile. Questo radicale ex-porsi, rispetto ad ogni mero im-porsi e auto-porsi, è ciò che fa la libertà e la differenza *tra* l'Aperto e il mero In-differente. Non è l'atto d'essere insuperabilmente e immediatamente richiuso su se stesso; non è il ritiro nell'indifferenziato come figura costitutiva del possibile mai realmente dato. Per meno della *vibrazione* che attraversa abissalmente l'equazione dell'essere-vivente e dell'essere-disponibile, non diviene nemmeno possibile pronunciarsi riguardo all'Abisso del possibile. Si può affermare, oltre Cacciari, che questo movimento, questo tremare, questa corrente nel reale corrisponda in certo modo a ciò che proprio Hegel desiderava pensare come darsi puro della negatività: non nel tentativo di fondare o rappresentare il Tutto, ma come esperienza della potenza dell'esposizione, della divisione o dell'abbandono di sé. Iscrivendo in questo modo l'assoluto nel presente, e insieme assolvendo il presente da ogni assolutizzazione.

In ogni caso, l'ambivalenza del puro possibile diviene infatti insopportabile e impensabile, radicalmente inattingibile, oltre il limite della sua comunicabilità, semplicemente chiusa nella sua impossibilità. Non sarebbe l'Inizio di Tutto, ma il puro Non-Inizio di ni-ente, grembo assolutamente sterile per la formulazione di qualsiasi domanda, intransitabile anche per il *dissós logos* più esperto nelle strazianti oscillazioni dell'onni-compossibile.

Il *Possest* della disponibilità-di-sé in vista del far essere altro, in questo senso, non si riduce a una mera posizione dell'Alterità, né a un mero rispecchiamento dell'Identità. Il mistero inarrivabile da pensare, se proprio ci si vuole inoltrare nell'Abisso dell'*iniziazione* del divino, è il movimento *fra i due*, che insieme si assolve da entrambi: questo è d'altro canto il mistero della generazione, che sta oltre l'essere dell'Uno, come sta oltre il puro sedimento dell'essere, facendo tremare ogni fissazione e sporgere ogni sussistenza.

## 20. L'Aperto e la salvezza dell'ente

È poi necessario interrogare il tema dal punto di vista della consistenza reale di ciò che procede a partire dal Principio, e cioè l'ek-sistenza che è il mondo degli enti, il *pragma touto* che è il molteplice storico che abita effettivamente lo spazio-tempo terrestre.

Cacciari insiste nell'affermare che l'inalienabile singolarità di ogni ente si salva precisamente in quanto appartiene all'*Unum* da cui e in cui si trova a cadere: non abbandonato, non semplicemente separato da esso come essere senza destino, come finito mortale generato ed espulso dal grembo indifferente dell'essere. Anzi, ogni ente diviene in questa visione *icona* che, nel suo esistere irrevocabile, nel suo tempo di vita, indica sempre verso l'imprendibile Inizio da cui tutto proviene, verso quell'Apertura «che concede loro di essere, che dona loro libertà»<sup>337</sup>.

Gianni Vattimo rivolge a Cacciari a questo proposito una critica che sottolinea la complessiva astrattezza del suo pensare originario: il non-iniziante, evento reale e gratuito e non-logicamente deducibile che corrisponde al suo Inizio, non consolante ma responsabilizzante, rimane a suo parere ultimamente oscuro: irrelato alla storia, in quanto «dramma divino che passa sopra la nostra testa»<sup>338</sup>, inadatto a motivare alla prassi e dunque incapace a muovere l'azione. A tale accusa di misticismo, a cui si associa anche Antonio Negri riferendosi tuttavia alla prima produzione del filosofo<sup>339</sup>, Cacciari risponde confermando la natura senz'altro non rivoluzionaria del suo *theorein*, ma insieme rivendicando l'essenzialità di quelle che lui definisce le "forme del fare": il cui senso è destinato a sfuggire, condannando l'azione alla sterilità, se non si porta alla luce l'enigma della loro generazione.

La questione, come già visto, appare già dall'Inizio segnata da un'ontologia del onnicompossibile che fatica a rendere ragione della costitutiva possibilità *ex-positiva* del *Prius*, sempre a rischio di una sua possibile *krisis* – e dunque della costitutiva oscillazione a cui tutto ciò che è dall'Inizio sembra destinarsi.

---

<sup>337</sup> M. CACCIARI, *Quale Dio? Paralipomeni a Della cosa ultima*, cit., p. 115.

<sup>338</sup> G. VATTIMO, *Questioni a Cacciari*, in «Filosofia e teologia», anno VII, n.1, gennaio-aprile 1993, p. 144.

<sup>339</sup> A. NEGRI, *Simplex sigillum veri. Per la discussione di Krisis e di Bisogni e teoria marxista*, in «aut aut», settembre 1976, pp. 180-195.

La negazione dell'Originario affettivo<sup>340</sup>, ossia, nel nostro codice, della disponibilità del Presupposto come possibilità di ogni altra possibilità, lascia irrisolta la questione della generazione del Figlio e della creazione del mondo, che si definiscono – in tutte le loro implicazioni di senso per la storia – soltanto a partire dal senso dell'Inizio. Il Presupposto è originariamente *ex-posto* nella generazione del Figlio. Di qui viene il suo puro essere *dis-posto* per la creazione dell'altro da sè. L'abisso è l'affezione che avvolge l'ex-posizione e la dis-posizione: non il vuoto o il pieno, il possibile o l'impossibile dell'essere che essa fronteggia o signoreggia nella sua abissale libertà. La solida evidenza paolina e giovannea di questo libero legame – è *questo il Possesst* – sovrasta con irriducibile evidenza, in teologia, le dispute storicamente accumulate dalla tradizione di scuola, come anche dalla modernità filosofica del trascendentale, sulla differenza ontologica. La filosofia stessa, del resto, ha incominciato il suo cammino di approssimazione verso questo *aliud non aliud* – luogo-non-luogo e tempo-non-tempo – della *divina ex-positio* e *dispositio* dell'amore (Derrida, Nancy, Žižek, Cacciari stesso). In questa prospettiva, il dispiegamento del nucleo cristologico dell'evento di rivelazione si trova certamente in rotta di collisione con un'ontologia speculativa che non sia in grado di mostrarne la pensabilità: sia nei termini della sua propria singolarità (ossia come evento incoordinabile con la pura apertura del possibile), sia nell'ordine della sua propria assolutezza (ossia come evento non giustapposto all'inizialità dell'origine, bensì radicato nella disponibilità che le è intrinseca: teologicamente, a motivo dell'esposizione di Dio nella generazione del Figlio).

Cacciari respinge d'altro canto ogni «discorso sulla disposizione fondamentale dell'ente»<sup>341</sup> in quanto destina necessariamente l'Inizio a un legame con la totalità degli esistenti, e dunque ne compromette l'assolutezza e libertà, riducendolo alla ragione d'essere di ogni cosa che è. Pensare l'*ápeiron* dell'Indifferente rimane l'unica via, a suo parere, per dire l'Inizio senza affermarne alcun nome, senza farlo corrispondere al fondamento della relazione.

---

<sup>340</sup> Cfr. P. SEQUERI, *La metafisica e l'ordine del senso*, in «Teologia», 2 (2011), pp. 159-171; ID., *Nur einer ist der "Gut" (Mt 19, 17). Theologie der Affektion als Umkehr der Ontologie*, in E. ARENS (a cura di), *Aesthetik trifft Theologie*, Herder, Freiburg-Basel-Wien 2012, pp. 46-74.

<sup>341</sup> M. CACCIARI, *Della cosa ultima*, cit., p. 74.

Il valore di tale provocazione sta nel fatto che essa impegna la teologia a pensare diversamente l'Inizio trinitario: cioè a pensarlo fuori dall'astrattezza dell'indistinta equivalenza del divino sostanziale, che occulta il singolare dinamismo della libertà che lo abita in termini personali. La libertà deve attraversare per intero le *persone* e la *natura* del divino, per usare la terminologia teologica tradizionale. Questo "più che necessario" trinitario dovrebbe tuttavia evitare di investire risolutivamente la libertà nella specificazione della qualità personale, in tensione con un pensiero della natura divina che sarebbe invece governato dalla pura e semplice necessità dell'*Ipsum Esse*, astrattamente identico a se stesso. Come pure dovrebbe evitare di portare il pensiero ontico della libertà nel cuore dell'identità della sostanza, richiudendolo immediatamente nei termini di un'astratta autoreferenzialità del soggetto. Questo significherebbe risolvere la libertà assoluta del divino nei termini di un semplice rispecchiamento della sua propria natura: che neutralizza a priori ogni purezza e ogni storia dell'affezione *epekeina tes ousias*.

In entrambi i casi, la libertà è rimossa, l'evento è già esaurito nel suo inizio, il compimento è pensabile soltanto come ripetizione dell'origine. È appunto la verità iscritta nell'obiezione di Cacciari, che la motiva indicando l'astratta coincidenza di Dio e Inizio come radice di questa inevitabile deriva.

Alla luce della disamina condotta sin qui, appare però anche la criticità della sua *pars construens*, non abbastanza al riparo dal rischio di riassorbire, passo dopo passo, precisamente l'impianto di quella astrazione; sia pure *sub contrario*, e per via negativa. L'aporia – che in tal caso non è più suscettibile del fecondo percorso di attraversamento, da parte di un pensiero diaporetico, perché le sue possibilità si esauriscono nella sua specularità all'obiezione – interessa il confronto con Cacciari: ma, in generale (e con speciale utilità, dato che il pensiero di Cacciari ne esplora tutte le feconde virtualità), con l'intera via schellinghiana.

La figura della libertà deve a questo punto essere pensata radicalmente, fino al suo fondo. La libertà non è nella formale *radicalizzazione del possibile*, ma nella sostanziale *disposizione del disponibile*. La libertà è il *prius* dell'intenzionalità che istituisce il senso, non il *prius* remoto del suo arbitrio, in sé perfettamente insensato. In realtà, la libertà non è nel carattere "intatto" dell'inizio, o nel carattere "compiuto" della fine. È nel "tocco" che dà inizio in termini di destinazione: ovvero che,

destinando, dà inizio. O, meglio: è nel punto del passaggio – che è poi il punto della singolarità – che si iscrive la sua possibilità più propria. È per questo che è necessario pensare ontologicamente la libertà, sin dall’Inizio. Una libertà che si accende – o giace onticamente – al di fuori della sua iscrizione in questo punto, nella separazione dall’orizzonte del senso, non si accende semplicemente. La libertà dell’indifferenziato è perfetta indifferenza alla libertà. In tal caso, il possibile e la libertà si ignorano perfettamente, non hanno alcuna possibilità di comunicazione: l’*ápeiron* non è *ápeiron*, la libertà non è libertà, la materia non è materia, lo spirito non è spirito. Non solo non c’è vita, ma non c’è neppure il suo *prius*.

L’assunzione cacciariana della rivelazione cristiana come problema ha dunque il merito di porre alla teologia questioni nodali, dalle quali la teologia stessa forse non si farebbe spontaneamente interrogare. E tuttavia il pensiero dell’Inizio non può divenire – come il filosofo vorrebbe – esegesi filosofica radicale della rivelazione cristiana, perché essa intende portarsi oltre la soglia che, nella sua prospettiva, separa filosofia e teologia.

L’esegesi di Cacciari mira a restituire il senso più originario della libertà, che la stessa idea della rivelazione non può contraddire, senza inibirsi l’impiego teologico: ossia oltre quella istituzione classica (greca) della *differenza ontologica* che decide fra il legame assoluto (*skandalon*), istituito dall’Inizio biblico, e l’illegalità assoluta, custodita nell’Indifferenza originaria. L’oltrepassamento del pensiero dell’Inizio come *Relatio non adventitia* ha infatti il senso di manifestare il tratto assolutamente esposto – non necessariamente svolto, promettente, risolto – della ri-velazione. Il Dio della tradizione biblica, a cui Cacciari fa riferimento come rappresentazione/personalizzazione suprema dell’Inizio nella tradizione occidentale (anche se a suo giudizio decisa, ossia creduta e filosoficamente pre-giudicata, mai ancora del tutto compresa e interrogata nella sua problematicità), può essere realmente riscattato nel suo scandaloso e inaudito manifestarsi rispetto all’antico *mithologhein*. L’irrompere divino, manifestazione del suo essere-geloso, del suo «trasporto ardente» e del suo «anelito incoercibile», espressioni «di un’affezione così violenta da far ribollire l’animo»<sup>342</sup> è per Cacciari sintomo del suo essere costitutivamente *legato* alla sua creatura, *preso* in un Patto inaudito – che nulla

---

<sup>342</sup> M. CACCIARI, *La prima Parola*, cit., p. 39.

giustifica, che niente fonda – che per sempre lo *stringe* in un «amore che non gli dà tregua»<sup>343</sup>: ebbene, tale Dio non impone una soluzione fideistica. Ma neppure ha necessità di essere decostruito e reso fluttuante, come in una sorta di ondeggiamento senza fondo e sfondo, nell'orizzonte del possibile puro, che gli garantirebbe la novità della sua radicale esposizione al gioco aperto della libertà e dell'evento.

## 21. Tempo della decisione: teodrammatica

L'inspiegabile atto d'amore che la rivelazione cristiana pone come apertura d'essere di ogni possibile diviene – come concreto possibile-della-libertà, non come astratta libertà-del-possibile – il *disponibile originario* al quale il Deus-Esse rimane logicamente fedele. Non per logica del necessario preconstituito al possibile, né per indifferenza del possibile preconstituito alla libertà. Semplicemente, il Deus-Esse rimane eternamente presente nella sua decisione di essere – per sempre – disponibile all'offerta che scaturisce dalla sua disposizione originaria (la generazione del Figlio come vettore im-pre-pensabile del senso della libertà) per la disponibilità del legame creaturale (il senso liberamente attribuito alla libertà originaria di generare).

Di qui il suo appello – non destinazione coatta – agli uomini perché rimangano nell'alleanza, perché si fidino della promessa e accolgano il patto senza farsi idoli [«Tu amerai il Signore Dio tuo con tutto il cuore, con tutta l'anima e con tutte le forze» (Dt 6, 5)]: questo sì, resta aperto a ogni risposta, anche all'eventualità del diniego, alla fuga all'indietro verso una non-libertà più rassicurante. Perché l'uomo è l'antagonista, il fronteggiante, colui che domanda del male, che chiede rispetto e invoca libertà, in quanto generato nella libertà.

Il Figlio corrisponde nella *teo-logica* di Cacciari alla forma inaspettata e inaudita del divino, vera *novitas* rispetto alle passate e molteplici manifestazioni del dio, alfa e omega della nostra Età, nel culmine della sua morte e resurrezione.

Gli dèi di Pilato, teofanie malinconiche che sanno di non essere uniche e di trapassare, si scontrano con l'*amen* del Figlio, che vince la morte, che interrompe, lui l'ultimo, l'ennesimo dei sacrifici, con la misura impossibile della sua libertà. Il Figlio

---

<sup>343</sup> *Ivi*, p. 41.

è, nella teologia del filosofo, colui che abbatte i confini, che sradica dalla casa, che apre le porte degli ovili, disperdendo il gregge troppo al riparo. Il nome per “dirlo” è soprattutto l’amore, perché lotta per un’immagine d’uomo che forse abbiamo perduto o che «mai ha avuto potenza di esistere. Questo impossibile egli ama – è il suo amore»<sup>344</sup>. Ma l’uomo si sente vecchio, dice Nicodemo, e con fatica vuole rinascere. Tuttavia, quello che accade nell’ora del Figlio, non è semplice conciliazione, non è compimento assoluto. Cacciari si propone di mostrare che il suo svuotamento, il suo farsi simile agli uomini, rimanga l’*ambitus* delle nostre contraddizioni. Nella sua *kenosi*, il Figlio continua a ospitare Nicodemo e Pilato, perché il suo sopraggiungere non cerca quell’unità che decida a priori la storia, nemmeno nella sua stessa croce. Passato memorabile e Futuro sempre possibile costituiscono per il filosofo il Logos del Figlio, la sua vicenda drammatica, che nessuna gnosi dell’apparenza e della finta passione può mettere in ombra.

Si può tuttavia osservare che la teologia sa già per suo conto dell’effettiva fuoriuscita del *farsi carne* del Figlio dalla circolarità della pura pre-determinazione. La teologia è consapevole del fatto che non è questo il senso della destinazione del Figlio. Il racconto biblico, d’altronde, mostra con evidenza la sua estraneità ad ogni dialettica triadica del Padre del Figlio e dello Spirito. L’idea della circolarità trinitaria (la *pericorese*) come matrice di una storicità necessaria o di una processualità formale, in cui ogni vicenda è già decisa, in cui il dado è già tratto, non è in ogni senso teologia delle Scritture, senz’altro non quella di Paolo e di Giovanni. Si può persino affermare che l’affrancamento dalla *ratio* illuministica e ultimamente idealistica trova uno dei suoi punti d’innesto proprio nella presa di distanza da un orizzonte di comprensione dischiuso dall’ermeneutica della rivelazione ebraico-cristiana chiamata a dare vita, storia e destinazione al puro rispecchiamento – e rispettivamente proiezione – del Logos di Dio e del mondo dell’uomo: platonismo meramente rovesciato, messo in atto dal dispositivo moderno della conciliazione razionalistica.

---

<sup>344</sup> ID., *Dell’Inizio*, cit., pp. 538-539. E perché dunque, si chiede Cacciari per bocca di Ponzio Pilato in un dialogo immaginario con Nicodemo, chiama i discepoli se davvero sovrumana è l’immagine umana che incarna, se troppo dure sono le sue parole, se scandaloso è l’amore che annuncia? «Ma ne avrà bisogno lui? È questo che vuoi dirmi, vero? E allora esige la propria condanna. Mai gli uomini hanno sopportato e mai supporteranno chi vuole imporre loro l’impossibile, chi crede di scorgere in loro l’immagine di qualcosa che infinitamente li supera, che ne travolge la rassicurante miseria. Costoro devono morire perché, molto semplicemente, impediscono di vivere. A ragione gli uomini metteranno sempre a morte chi vorrebbe a morte condannarli» (*Ivi*, p. 539). Cfr. ID., *Ponzio Pilato. Cos’è la verità*, Bompiani, Milano 2007.

La filosofia positiva schellinghiana converge nella ricerca di un pensiero che sappia mostrare in altro senso l'assoluto del cristianesimo. A questo riguardo la volontà di Cacciari di affidare la possibilità del compimento dell'Originario al "tempo della decisione" inaugurato dall'Età del Figlio può costituire un'istanza (tragica) di rigorosa interrogazione per il futuro del cristianesimo.

L'effettività storica dell'evento cristiano non corrisponde, infatti, per la stessa teologia credente, a un'esperienza semplicemente manifestativa o espressiva della verità, di cui si fa semplice icona-figurativa, immagine-simbolo disponibile per qualsiasi allegoria. È in atto infatti una "teodrammatica", nei termini di Balthasar. La vicenda di Gesù – la *fenomenologia cristiana* del divino – istituisce il carattere decisivo dell'effettività decisionale della libertà, precisamente perché costituisce ontologicamente la qualità teologale del suo rapporto al mondo. È in essa che la dottrina trova il suo ineludibile referente. È precisamente grazie a essa e in essa, che il pensiero della fede attinge, realizza, incorpora i tratti della singolarità e della libertà, nella *parresia* imprevedibile del suo accadimento cristologico. Nessuna presupposta metafisica della persona o della sostanza, né alcuna implementazione trascendentale della libertà e dell'essere possono sostituire l'evento cristologico. Il sapere a priori ha una potenza desertica, perché nel suo argomentare, nella stringenza del suo dedurre, non può incontrare «cosa in sé davvero *vivente*»<sup>345</sup>. In questa direzione, infatti, l'esteriorità e la differenza della creazione, come l'attesa escatologica che abbraccia in sé la libertà nella destinazione di ogni esistente, si svuotano di significato in una sovrana oggettivazione e cosalizzazione del Logos originario che diviene Telos, già da sempre deciso, dell'epoca presente e ancora a venire. E la dimensione del mistero assume i tratti di una edificante sovrastruttura retorica o di una devota tensione ornamentale. La pre-destinazione di Cristo, come anche la destinazione in Cristo, non si lasciano dedurre da qui. A questo proposito è messo bene in luce da Cacciari:

Il Cristo non è qui o là, non procede secondo il tempo del nostro prevedere, lungo i luoghi dove ci "aspettiamo" di incontrarlo. La *parousía* del Figlio è "come la folgore (*astrapé*)" (*Mt.*, 24, 27), anzi, come balenante baleno, "astrapé atrápousa" (*Lc.*, 17, 24).

---

<sup>345</sup> ID., *Dell'Inizio*, cit., p. 135.

Sfolgorante era già l'aspetto dell'Angelo che rovescia la pietra del sepolcro e annuncia la Resurrezione (*Mt.*, 28, 3). Nello stesso modo della Resurrezione avviene anche la *parousía*: luce incatturabile e imprevedibile, che travolge i "calcoli" dei falsi profeti<sup>346</sup>.

La croce stessa perde valore nel suo essere *kenosi* saputa di un itinerario pre-determinato. La rimozione della potenza della morte di Cristo, nella sua consistenza reale, nel suo accadere indeducibile, corrisponde per Cacciari al tradimento della qualità *staurologica* della teologia stessa, autenticamente trafitta, nel suo cuore pulsante, dalla contraddizione di un Dio che si fa altro da sé, in se stesso. Dunque nemmeno la rivelazione nella morte di croce, in cui Dio si è dato il suo nome, corrisponde per Cacciari a evento "perfetto", risolto in se stesso, semplice espressione della vita intradivina, manifestazione eterna del Padre, che ne rischiarà compiutamente ogni mistero<sup>347</sup>: la *kenosi* e la passione perderebbero la loro effettiva miseria carnale, trasfigurandosi, come era necessario, nella più alta affermazione dell'universale. L'esperienza di Cristo non può allora farsi semplicemente figura della rivelazione divina, come momento pre-determinato del progetto sovratemporale del mondo<sup>348</sup>. Proprio perché non corrisponde a una scena del divino di valore puramente simbolico, ma ne è la forma costitutiva, la libertà consegnata del Figlio fa entrare Dio stesso, sigillandone la verità, nella drammatica del suo essere-libero. L'evento mondano di Dio nel Figlio diviene così, precisamente nella sua disponibilità imprevedibile, la marcatura assoluta della sua rivelazione. Si può affermare, anche al di là di Cacciari, che il fuoriuscire del Logos come dono, la sua esposizione senza garanzie anche al rischio dell'inospitale, non renda meno divina la forza e la forma della sua espansione: al contrario, ne manifesta il tratto, ne racconta l'irreversibile, originaria disposizione. Nello stesso tempo, la sua estroflessione generativa intreccia con l'altro un'intimità ugualmente irreversibile – un'alleanza

---

<sup>346</sup> *Ivi*, p. 616.

<sup>347</sup> «Dio è perfettamente l'Altro da sé perfettamente morendo; questa morte va intesa *sine glossa*. È morte reale e reale morte di Dio. [...] Ma non dobbiamo restare *disperati* dinanzi ad essa, appunto perché ci è dato *saperla*. Questo snodo è decisivo: la morte di Dio è *a priori* iscritta nell'idea del divino posta all'inizio. Prova ontologica della morte di Dio!» (*Ivi*, p. 192).

<sup>348</sup> Così si esprime Donà: «Ché, se si fosse trattato [...] di un necessario passaggio inscritto nella storia eterna del Signore – ovvero di una sua semplice figura –, quella carne non potrebbe più essere considerata "vera" carne. In essa si sarebbe in tal caso manifestato certamente il Padre, ma non il Figlio – di sicuro non il Figlio dell'uomo. E Gesù avrebbe dovuto limitarsi a ri-cordare di aver vinto il mondo (Cf. Gv 16, 33)» (M. DONÀ, *Il volto di Dio, la carne dell'uomo*, in P. CODA - M. DONÀ, *Dio-Trinità. Tra teologi e filosofi*, Bompiani, Milano 2007, pp. 38-39).

eterna –, in cui la differenza resiste rocciosamente, in modo da far essere l'esteriore, nella densa materialità della sua effettiva *ek-sistenza*. La drammatica dell'incarnazione in cui anche Balthasar ha immerso il suo pensiero – sebbene nello spirito anti-tragico che, come vedremo, ne assicura il senso –, ospita pur sempre (e per sempre, fino alla consumazione) lo scandalo reale e spaesante di una morte del divino nel crocifisso, di una ascensione della carne nel risorto, di un annuncio ancora e sempre rifiutato del Dio-agápe, che destabilizza la storia: del mondo e, in certo modo, anche del cristianesimo stesso, fino al compimento e al giudizio (che acquista il suo senso precisamente in rapporto a un permanere dell'Aperto fino al compimento della decisione, di cui soltanto il Padre – neppure il Figlio – sa l'ora: perché è l'ora in cui si compie per intero il processo abissale della generazione dell'umano da Dio, di cui specificamente il Padre “prende atto”). È nella sua propria singolare passione che il Figlio si distingue, si pronuncia e corrisponde liberamente alla propria essenza, nella quale è Uno-col-Padre, precisamente non-essendo-Padre.

## 22. La via cristiana e l'enigma della destinazione

Nell'intera storia del Figlio – dal *prius* della generazione immemorabile, all'*éschaton* della signoria del mondo storicamente costituito – si svolge il dramma delle Età del mondo, il loro intreccio storico e insieme eterno<sup>349</sup>.

Nell'*agonia* stessa del Figlio, che dona se stesso fino alla morte, si gioca il Passato del Padre: di tutta la fede e di tutta l'incredulità, di tutta la speranza e di tutta la disperazione, di tutto l'amore e di tutta l'ostilità lungo l'asse del futuro del Padre che deve venire. Il Figlio “si pianta” nel mezzo di questa dialettica della creazione, a presidio della non-estraneità – anzi dell'attiva partecipazione – di Dio alla storia della decisione. Lo Spirito la percorre, senza avere in alcun modo una età propria o un luogo proprio, in alternativa all'ubiquità del Figlio.

---

<sup>349</sup> Balthasar aveva addirittura abbozzato, negli anni '50, un progetto di “teologia della storia” in cui l'intero svolgimento della storia salvifica e mondana si iscriveva – precisamente in quanto storia della libertà, della *sua* destinazione e del *suo* compimento – nell'orizzonte dell'*eidos* del Figlio: del quale Gesù Cristo è, nella sua differenziale unicità, l'*eikon* e il *pleroma* (ossia l'archetipo). Cfr. H.U. VON BALTHASAR, *Teologia della storia: un abbozzo*, Morcelliana, Brescia 1969.

La conciliazione è certamente finale, proprio perciò è temporalmente sempre sospesa al presente del Figlio, che decide il senso ogni volta: ossia in ogni decisione. Il Figlio sopporta fino alla fine – questo è il patire abissale, l'ultima, *infinita tribolazione* – l'eventualità più estrema, quella cioè di “non trovare fede sulla terra” al suo ritorno. *Non* sopporta però – e questo è il fondamento di quella sua radicale sopportazione, già iscritta nella morte in croce per l'amico come per il nemico – l'arrischio della sua revoca da parte del Padre, per sempre chiuso e sigillato nella concretezza irrevocabile dell'evento (in cui il Logos è già fuoriuscito dall'astrattezza simulata della sua mera indifferenza, che non può essere, per la libertà del Figlio, semplice e liberante possibilità).

L'eventualità sempre aperta del suo rifiuto, invece, ovvero lo spazio di ciò che manca al compimento della sua passione, è il presente condiviso del suo legame con i suoi: la loro condivisione è il *sacramento* di quella permanente sopportazione del rischio permanente dell'affezione di Dio, che rimane iscritto nella storia fino alla fine. Lo esprime apertamente Cacciari: «Il Figlio è “*pathetós*”, è *senza finzione* sofferente, poiché non dimentica, ma, all'opposto, manifesta, la Verità del puer-servus. [...] Il Figlio non libera affatto, semplicemente, dal *patheîn*, ma chiama a patire con lui»<sup>350</sup>. Questo tratto introduce, in rapporto alla perdurante missione del Figlio, al tempo della Chiesa. Cacciari stesso porta in campo questa corrispondenza, sulla cui interpretazione si può condurre un'ultima verifica della compatibilità teologica (cristiana) del discorso radicale sull'Inizio.

Lo *skandalon* del cristianesimo abita le pieghe sottili di tale dialettica senza garanzie, se non quella della originaria disposizione di Dio. Nella irrequieta dialettica di Cacciari, però, l'evento attesta questa disposizione (dalla quale peraltro non può essere teologicamente dedotto): al tempo stesso, l'indifferenza iniziale rimane sempre più forte, e intatta. Di nuovo, dunque, Cacciari attinge giustamente il carattere originario e indeducibile della libertà assoluta dall'evento e non da una ragione precostituita del possibile. Però usa questo logos della libertà, conquistato tramite l'evento (e il suo svolgimento trinitario), *contro* l'evento: vietandogli la capacità di *convertire* il valore di indifferenza della libertà originaria, in quello di disponibilità radicale.

---

<sup>350</sup> M. CACCIARI, *Dell'Inizio*, cit., p. 547.

Una tale conversione, in effetti, nel registro dell'ortodossia teologica, in cui la generazione eterna del Figlio è il principio dal quale scaturisce l'invenzione di una relazione creaturale la cui qualità si decide affettivamente – ossia nel registro ontologico della libertà d'amore, e non in base ad uno stato di necessità/possibilità meramente ontico – può darsi al pensiero senza che la libertà ne venga svuotata.

In altri termini, la stimolante dimostrazione dell'insufficienza della classica onto-teologia sostanzialistica, che lascia evaporare il nesso fra origine e libertà, nell'indistinto della sovrapposizione automatica fra sostanza spirituale e libertà assoluta, prova *troppo*. Essa infatti, nell'intento di stanare ogni residuo "attualismo" di una libertà congelata nell'attribuzione essenzialistica dell'identità originaria, consegue la fissazione del teorema di una originaria e perenne "inattualità" della libertà medesima. L'atto d'essere, infatti, la converte spontaneamente in necessità. In questa direzione, impone lo svincolamento del pensiero dalla libertà iscritta nell'essere dell'evento, fino alla sua radice ultima, il cui nome proprio è Indifferenza. A quel punto, paradossalmente, l'intera storia – e Dio in essa – non fa alcuna differenza. Ne deriverebbe, coerentemente, la doverosa indifferenza della storia nei confronti dell'Inizio. Da ciò non può generarsi infatti più alcun mistero entusiasmante, né slancio per l'avventura, né lotta per l'emancipazione o l'attaccamento al senso, né invocazione per la custodia e il riscatto della libertà. L'Inizio, qui, non è più semplice Indifferenza, è concreta Indisponibilità.

Non è un Dio potenzialmente "amabile" o potenzialmente "ostile" che deve essere indagato, e portato fuori dall'ambiguità dell'Abisso della libertà: l'Inizio di Cacciari si mostra come pura anaffettività, condannato dunque – solo per questo – a non iniziare nulla, né onticamente, né ontologicamente, né eternamente né storicamente. Non ha Logos, ossia nessuna intelligenza per sorgere dalla sua irragionevole nullità. Non ha Pneûma, ossia nessuna affezione per increspare e far vibrare la sua perfetta indisposizione.

Dal confronto con la deriva potenzialmente antifrastica dell'appassionata indagine di Cacciari viene una conferma importante, per la filosofia come per la teologia.

Il mistero della destinazione, in effetti, non emerge – come problema della libertà e del senso – dall'interrogativo sull'origine. Anzi l'interrogativo sull'origine non sorgerebbe neppure se non emergesse, nel cuore di una storia lacerata fra

l'ingiunzione della necessità e l'incertezza della libertà, l'evento che interrompe il flusso dei possibili e l'indifferenza degli opposti, facendo balenare l'orizzonte di una destinazione che invita la libertà di dirigersi verso il suo *kairós*, di prendere in mano l'intero volume delle proprie affezioni, di dare un senso e un invio alle proprie pulsioni, di «non cedere sul proprio desiderio», come direbbe Lacan, appena se n'è avuta la percezione. Quando la domanda si forma, è perché “la via” è tracciata. Senza “la via” l'essere sarebbe solo l'Inizio indifferente alla disponibilità di se stesso, cioè il Nulla senza interrogativo del possibile. Anticamente, agli esordi, il cristianesimo si chiamava semplicemente così: “la via”. Cacciari rappresenta l'estrema sollecitazione a pensare la priorità dell'*enigma della destinazione* rispetto all'*abissalità dell'originario*. La libertà dell'Inizio vale infatti per sempre: ossia per l'essere esattamente come per il nulla. È infatti nella *distensio temporis* che si gioca il *drâma* della relazione fra presente e Figlio, fra Inizio e promessa. La teologia balthasariana ci apparirà profondamente impegnata, dal principio alla fine, proprio su questo.

Cacciari lega croce e resurrezione alla drammatica estrema di una testimonianza *per niente*, di un offerta di sé *per nessuno*. Punto cruciale, davvero, di un seme di Parola che muore effettivamente nel campo e di cui non si possono conoscere i frutti, se non alla fine dei tempi.

Nella perdurante tensione tra fede e incredulità, fra attesa e rassegnazione, fra creazione sempre ancora in atto e ritorno all'Inizio abissale, in cui si agita ogni creatura in quanto *pistòs ápistos* di questa Età, il volto del Risorto ci prega di accoglierlo, di rispondere al suo annuncio di vita, come lui stesso è stato risposta alla parola del Padre, senza nascondere le ferite che questo comporta. Nessuna perfetta conciliazione, nessun compiuto risanamento, ma una dischiusura di ogni possibile che è un costante indicare all'eterno Futuro, è la croce del Figlio. In caso contrario, il presente diventerebbe il già *decisivo* di ogni futuro, in un circolo prevedibile che priva di ogni speranza e attesa. La *parousía* è invece luce inafferrabile, baleno improvviso, Presente dell'apocalisse, rivelazione della giustizia, ma insieme, paradossalmente, tempo incompiuto sempre ancora a-venire, nella tensione verso l'Ultimo giorno.

Questo tempo incompiuto è il tempo della Chiesa. La Chiesa, afferma Cacciari, ha il compito preciso di tenere aperto lo spazio della possibilità di corrispondenza per la

libertà del Figlio, che si gioca tutto nell'azzardo della sua disponibilità: senza assicurazione predeterminata della risposta. La Chiesa ha il compito, di *essere-spazio* della comprensione, di *essere-tempo* dell'iscrizione della Parola, perché si faccia racconto degli uomini. La Chiesa è stata chiamata per prima a custodire l'attesa, a ospitare *nell'*attesa, testimoniando che l'estrema misura di libertà del Figlio è il non-ancora dell'uomo.

### 23. Indifferenza iniziale vs affezione originaria

La solitudine della figura del Figlio, segno della sua libera e intima pre-disposizione, tiene aperto lo spazio una volta per sempre per questa evenienza: ossia per l'eventualità, sempre possibile, che qualcuno corrisponda davvero al suo annuncio, secondo la sua straordinaria misura di agápe.

La sua vita che non si può trattenere, che sposta il macigno davanti al sepolcro, che interrompe il circolo antico del sacrificio e del necessario ripetersi della giustizia del cosmo, è *teleía agápe* (1 Gv 4, 18): è cioè testimonianza di quello che *potrebbe* essere e ancora non è, dell'*impossibile* visione escatologica, del compimento sempre ancora aperto alla revoca, alla sua negazione, al di là di ogni costrizione a rivelarsi e attuarsi. È vero infatti che, se pure lo Spirito già abita in noi, perché il tempo nascosto fin dalla fondazione del mondo è compiuto, tuttavia c'è un tempo che resta, non ancora *perfectus*, impossibile da immaginare. Il *nomos* di agápe è ormai annunciato e operante, poiché l'Agnello ha già aperto i sigilli e tutto da lui è già giudicato: ma ancora si invoca pazienza e speranza, resistenza e dedizione per nulla, nel tempo della decisione. Come afferma Heidegger, ciò che è adesso importante decidere non è l'attualità dell'*Adveniens*, non è il già del suo essere-evento, ma il *come* noi ci rapportiamo a esso, la qualità della nostra tenuta<sup>351</sup>. L'iniziazione è in effetti avvenuta: ma come corrispondere personalmente alla *parousía*, come restare fedeli all'evento-Gesù, nella solitudine nel proprio presente?<sup>352</sup>

L'ignoranza dell'*Adventus* dunque permane. Ma non solo per noi. Cacciari indica oltre: nemmeno il Padre sa – la *divina ignorantia* dell'Inizio, la *divina ignorantia*

---

<sup>351</sup> M. HEIDEGGER, *Fenomenologia della vita religiosa*, Adelphi, Milano 2003, p. 196.

<sup>352</sup> M. CACCIARI, *Tempo della decisione*, cit., pp. 5-12.

della Fine. Il senso della Destinazione rimane un mistero a Lui stesso, dal momento che essa è *novitas* imprevedibile, senza assicurazioni, accoglienza reale della decisione dell'uomo nella sua effettività.

Cacciari insiste dunque fino all'ultimo nel suo interrogare, nel conservare la polarità: il *doppio* che la *parousía* sa dischiudere, ma non può chiudere. La salvezza non può essere già decisa, nella necessità di una pre-determinazione universale, di una restituzione del tutto alla grazia originaria, senza che nulla possa deviarne il corso soteriologico. L'imitazione del Figlio, allora, sarà soprattutto imitazione del suo domandare, della sua coscienza inquieta di stare *fra* ritorno e apocalissi, *fra* il grido sulla croce e la sua fedeltà fino alla fine.

In questa radicale apertura della destinazione storico-filiale Cacciari propone una questione decisiva, a noi pare, alla riflessione teologica contemporanea. Oltre le ricomposizioni semplificatorie, oltre la categoria di necessità incapace di custodire la libertà dei soggetti, tale Aperto del Regno incalza la teologia a una maggiore saggezza del tempo, a una più radicale sensibilità per le epoche, a un effettivo atteggiamento credente. L'agire storico dei soggetti acquista realmente un'effettività insuperata, mai presupposta e sempre *in itinere*: il tempo della decisione, nella durezza della sua solitudine tragica, chiama a raccolta le passioni migliori dell'anima affinché l'essere sia invece che il nulla. Nel vuoto di assicurazioni, nella *sola* speranza che ci sarà ancora fede nell'ultimo giorno, ciascuno è chiamato a una responsabilità radicale, così che ogni atto non solo decide di sé, ma anche dell'eternità in quanto tale. La prospettiva che l'Inizio dischiude ha in sé un potenziale antropologico unico, capace di forgiare, sulla scia di Bonhoeffer, un cristianesimo adulto senza puntelli, in grado di resistere al *conatus* dell'epoca e di assumerne in sé – disattivandola, perdonandola, persino benedicendola – ogni inclinazione malevola.

Nondimeno, l'insistenza di Cacciari provoca una contro-domanda altrettanto radicale. Cosa veramente significa che anche per il Padre “il senso della destinazione rimane un mistero”?

È senz'altro possibile nominare la sorpresa del mistero dell'origine, che scaturisce sorgivamente nel suo stesso grembo senza venire da altrove e senza rappresentare la possibilità di nessun altro, se non di Dio medesimo. La destinazione, invece, è per il

Padre il luogo del perfetto riconoscimento di ciò che l'eterna affezione di agápe comporta, nel suo protendersi oltre Dio stesso. Poiché agápe non coincide con la mera indifferenza del possibile, né con la necessaria potenza dell'atto, essa "sa" già da sempre "chi è il Figlio" e "chi è figlio". Nello stesso senso, essa da sempre "sa" del suo poter essere tema di ri-sentimento e di non-corrispondenza, dal momento che precisamente questo è il registro dell'affezione che, senza libertà in atto, non è nulla e non può nulla. Come riconoscerebbe, senza questo sapere, la "solitudine" del Figlio? E come riconoscerebbe, altrimenti, il compimento del suo pro-tendersi, nella corrispondenza di una agire filiale? Solo il Padre è detentore in proprio di *questo* sapere. Il Figlio lo sa, infatti, nella forma di un sapere filiale che sa di sé nel riconoscimento del Padre, e non in virtù della propria auto-corrispondenza.

La possibilità di questo riconoscimento del sapere dell'affezione originaria, proprio del Padre, dal punto di vista filiale, si può percepire nella prossimità incondizionata e nella relazione fraterna. L'effetto del Figlio: agápe e Chiesa. È per questo che lo spazio e il tempo della Chiesa rappresentano, oltre che una *possibilità* sempre aperta, una *promessa* sempre disponibile.

È sempre possibile il ritrarsi della dedizione e lo sciogliersi del legame, permane tuttavia l'orizzonte in virtù del quale è im-possibile confondere semplicemente questa duplice forma di revoca con il puro ritorno all'indifferenza iniziale, che riconquista una sua purezza di libertà, al riparo della presa del logos (che la contraddice) e del nomos (che la giudica). «Il mondo – dice Cacciari – è aggrappato alla sua "storia", al di là di ogni suo esser-giudicata. Perché il mondo rifugge disperatamente dal riconoscersi nel *kairós* della decisione? Perché è sordo all'apocalisse?»<sup>353</sup>. Balthasar volgerebbe lo sguardo verso il male radicale: il rifiuto – inspiegabile dal logos e ingovernabile dal nomos – dell'amore, dell'agápe di Dio. L'intenzione di Cacciari potrebbe sembrare infine, nella sottolineatura del carattere abissale e accecante di questo punto, impensabile e ingovernabile. Il suo intento sembra quello di assicurare la soluzione – o meglio, la legittimazione – dell'enigma, teorizzando la dis-soluzione ontica del reale dal vincolo di una tessitura (del logos e del nomos) che comprometterebbe la purezza della libertà, custodendone la luce

---

<sup>353</sup> *Ivi*, p. 10.

oscura dell'in-decisione. Della libertà, infine, la diaporetica di Cacciari non sa – e forse non vuole sapere – altro.

Come afferma Givone, forse è l'idea stessa di libertà «il *telos* mancato della filosofia moderna»<sup>354</sup>. In questa prospettiva, si può dire lo stesso della teologia contemporanea, che pure vi si è applicata generosamente nell'ultimo mezzo secolo.

Pensare il mistero della libertà, che differisce radicalmente nella generazione del Figlio e nella creazione dell'uomo, e nondimeno compone affettivamente le due nell'Uno (a cominciare dall'ascensione del Figlio Gesù), è compito appena abbozzato dalla teologia moderna. La sfida a pensare le aporie messe in campo dal *logos en arché* non può – non deve – essere tenuta a distanza. *Pneûma* – lo spirito, la libertà, la forza generatrice e rigeneratrice – viene da lì, non da sè. Rimane il fatto che, di fronte alla libera disposizione del Figlio, al suo modo inaudito di offrirsi una volta per tutte e per sempre, il puro tratto formale dell'omni-compossibile perde vigore: qualcosa si mostra più forte dell'indifferenza, *altro* ri-vela la libertà immanente al suo gesto, nel corso drammatico della sua vicenda, rispetto al possibile del successo e del fallimento. La differenza istituita nel suo vivere e nel suo morire è invenzione di un segno ugualmente polemico nei confronti di una prevedibile rivelazione del già stato, come anche nei confronti di una indifferente esposizione del poter essere altrimenti<sup>355</sup>.

Piero Coda rileva opportunamente che la considerazione del Figlio nel gioco speculativo *Dell'Inizio* porta con sé, nonostante l'evidente dipendenza dalla forma cristologica che rende possibile *quel modo* dell'interrogazione filosofica, un tratto di indistinzione e di indifferenza nel complesso delle molteplici forme del sacro e della rivelazione del divino.

Il *doppio* del poter-non-essere che il simbolo filiale porta con sé – i regni mondani che il Figlio poteva scegliere, la potenza che aveva facoltà di mostrare, l'abbandono del Padre come ultimo gesto – espone la croce a un'ambivalenza così radicale che essa perde le ragioni stesse della sua “crucialità” per l'interrogazione drammatica della libertà totalmente esposta che essa incarna. Il “totalmente esposta” di questa

---

<sup>354</sup> S. GIVONE, *Fra necessità e libertà*, «Iride», 7, 1991, p. 232.

<sup>355</sup> Cfr. G. MOIOLI, *L'“Escatologico” cristiano. Proposta sistematica*, Glossa, Milano 1994; S. UBBIALI, *L'evento e il definitivo. Per una teologia dell'Escatologico*, in «La Scuola Cattolica», 118 (1990), pp. 507-530; ID., *L'uomo e la speranza. La radice escatologica della storia della libertà*, in «Rivista liturgica», 131 (1994), pp. 344-362.

libertà, infatti, è la forma stessa di agápe, non la riserva della sua perfetta indeterminazione. Per meno di questa, la radicalità di quella esposizione non ha nome: dato che l'assoluto indifferente, o il mero possibile, sono problematici come nomi della libertà, ma certamente inconcepibili, come già Salmann rilevava, come nomi di agápe. La stessa natura di agápe, che spiega l'abissalità della sua drammatica nella tessitura stessa di Cacciari, perde semplicemente senso, equiparata al suo opposto. La problematicità di questo esito, che nell'evento di agápe appare in modo trasparente, riconduce pur sempre, secondo Coda, alla temerarietà dell'assunto iniziale: ossia l'idea che la purezza dell'Inizio, come *prius* della libertà, comporti la sua perfetta sovrapposizione con l'assoluto arbitrio dell'onnicompossibile *Grund* che precede Dio stesso come sua tenebra, in quanto *ápeiron* insondabile rispetto al quale ogni determinazione è già subito svuotata di peso e ricondotta allo spazio della pura accidentalità, dunque parafrasi del nulla (il rischio sempre possibile – anche in Dio stesso – della de-creazione, dell'*annichilatio*): dove non c'è neppure affetto – disposizione, o invocazione, almeno – per “l'invenzione” dell'essere, da giustificare almeno il nome: Inizio<sup>356</sup>. Così conclude Coda: «In questo senso, la tesi sull'Inizio di Cacciari si mostra intrinsecamente contraddittoria se messa in relazione con la libertà dell'Ultimo (per nulla simbolica!), e palesa una carenza di più radicale approfondimento speculativo»<sup>357</sup>.

#### 24. L'agápe oltre la dialettica dell'Aperto

L'Agápe eterno che fonda la relazione trinitaria è il cuore della singolarità cristologica, che supera ogni orizzonte meramente dialettico, entro in quale

---

<sup>356</sup> È la rimozione del concetto stesso di *persona* – il referente senza il quale l'idea stessa di libertà perde totalmente il proprio ordine di riferimento, il suo *princeps analogatum* – che Cacciari, secondo Coda, non prende abbastanza sul serio. In assenza di questa “mediazione” la domanda sulla libertà, propriamente, non si instaura neppure. La riduzione della lunga e ricca elaborazione cristiana del dogma trinitario e cristologico, viene di conseguenza. La sottovalutazione della portata speculativa di questo affinamento ontologico della teologia, che solo superficialmente può essere confuso nel crogiuolo monoteistico dell'onto-teologia, finisce per riavvicinare paradossalmente il filosofo al suo interlocutore polemico di elezione. Ovvero, la riduzione che Cacciari considera più temibile e necessitante per il pensiero dell'Inizio e del Deus-Trinitas, ossia quella della dialettica hegeliana. Cfr. P. CODA, *La via del negativo e la Trinità. Per una risposta alla “sfida” hegeliana*, in «Asprenas», 36 (1989), pp. 315-330.

<sup>357</sup> M. CACCIARI, *Dell'Inizio*, cit., p. 61.

l'arrischio e l'abbandono del Padre e del Figlio aprono uno spazio di reciprocità e libertà che Cacciari tende a ridurre o a non valorizzare compiutamente. Si potrebbe comunque aggiungere che, anche dal lato del pensiero del *patetico*, che lo stesso Cacciari enfatizza nella sua valorizzazione anti-hegeliana e anti-metafisica della *drammatica* della libertà, la ricerca del filosofo, lascia aperta una deriva di semplificazione (potenzialmente involutiva).

Nella trattazione della verità antinomica e dell'intimo dramma che la croce ri-vela, Cacciari indebolisce l'accento inaudito e la qualità singolare di questo stesso *agon intradivino*, che ha lasciato ferite nella carne e nel sangue del Figlio – e dunque nello stesso Deus-Trinitas. Sembra rimanere infatti un residuo di astratta astoricità, un fondo di idealità neoplatonica nel modo cacciariano di affrontare il *pathein* reale di quel figlio dell'Uomo che muore rispecchiando/fronteggiando direttamente il Padre. Il donarsi del Figlio si decide *nell'incontro coi singoli*, si intreccia alla trama reale degli accadimenti, si spende nello spazio comunitario. Non è semplicemente in attesa dell'interlocuzione fraterna: la reale "fuoriuscita" dell'essere filiale dalla sua pura "forma divina" si decide in essa (Fil 2). L'evento non è un semplice "solo a solo", un mero "a tu per tu" con il Padre, in attesa di corrispondenza. È nella corrispondenza e nel tradimento che perdura la libertà del Figlio. Ed è in vista di entrambe che continua la passione della sua attesa, tramite il mondo dei discepoli che compongono, originariamente, l'evento e la rivelazione del suo senso.

Una paradossale necessità che fa appello alla libertà sembra tessere enigmaticamente il rimando all'obbedienza/rappresentanza teologale dell'uomo Gesù. Come fosse, *en arché*, una divina libertà che fonda il logos di una divina-necessità-dell'umana-libertà di Gesù.

La lettera ai Filippesi – che già Schelling considera il *Grundtext* del cristianesimo – dice bene il senso della libertà del Figlio, che si svuota delle sua divinità, decidendo di non essere più solo Dio per una necessità libera o per una libertà necessaria, e di farsi simile all'uomo: non c'è divoramento nel processo, né possibilità di annullamento della sua vicenda reale, ma evento sistolico di umanizzazione e di abbassamento, in cui anche il Cristo esperisce realmente cosa significhi per lui essere figlio, nella sua propria singolarissima vicenda di uomo. La drammatizzazione cacciariana sembra come sottrarsi alle condizioni concrete del racconto evangelico,

in cui vive un sapiente incontro di volti, di nomi, di enigmi e di patimenti. Bisognava che bevesse il calice amaro della passione «Però non ciò che io voglio, ma ciò che vuoi tu» ( Mc 14, 36). La vicenda dell'ex-posizione del Figlio è ascesa in cielo per sempre, segnando in eterno la stessa Vita intradivina: la vita, la passione, la morte e la resurrezione del Figlio ora abita nel mistero delle relazioni divine, “insediando” in essa in modo assoluto le lotte e le ferite, la possibilità del fronteggiamento, la voce e i silenzi degli uomini, l'ospitalità e il rifiuto coi quali è stato accolto nel tempo. Lo stesso Deus-Trinitas *tiene presente* per sempre questa drammatica della persona divina del Figlio, che è quel Gesù-Parola di Dio, voce di uno che grida il suo abbandono, che salva e guarisce, che prega e ammonisce, che ama e consola. L'umano è accolto nel divino precisamente attraverso le avventure del figlio dell'uomo, che non considerando un tesoro geloso la sua uguaglianza con Dio, sceglie il confronto-conflitto, sceglie di essere scelto e deciso e non semplicemente patito come la necessità di un imperativo morale o di una prescrizione senz'anima. In questo orizzonte anche l'umano è *incluso* integralmente e per sempre nella vita del Deus-Trinitas, ne diviene il tratto inquieto e ultimamente indisponibile persino a Dio stesso, incontenibile e non-decidibile, fino alla fine.

È alla luce di questa apertura di libertà che decide di accogliere *nella propria natura* il gesto imprevedibile del singolo uomo – ogni decisione storica alla fede, ogni gesto di agápe ma anche ogni oltraggio e rinnegamento (Pietro!) – che lo stesso *Adveniens* acquista il suo senso compiuto. Da ora in poi, ogni libertà – anche quella divina – trova nel suo evento il proprio *discrimen*: in questo Egli è il definitivo, dal momento che ciascuno, da ora in avanti, è chiamato a decidersi alla luce del suo essere-umano, del suo stile credente, del suo stare con gli uomini, del suo modo di amare.

Attraverso la vicenda del Figlio, il suo vivere, patire, morire, risorgere, ascendere in cielo, lo stesso Padre si trova *ex-posto*: si può affermare che lo stesso Deus-Trinitas, già eternamente e misteriosamente *dis-posto* – porta ora dentro la propria vita le ferite di Gesù che diviene, una volta e per sempre, il Mediatore assoluto e definitivo, l'unico Nome possibile del divino cristiano.

L'apertura dell'impossibile Inizio di Cacciari appare in ogni caso una provocazione assai interessante nel momento in cui marca il senso aperto della Destinazione. Essa sfugge infatti a ogni logica precomprensiva, a ogni possibilità di anticipazione

puramente tipologica, a ogni dogmatica indiscretamente visionaria intorno agli ultimi tempi. È una drammatica, infatti, ciò che è in gioco. La *kenosi* e la vicenda stessa di Gesù, il suo ora e la sua proclamazione del Regno attendono in questo senso, fino all'ultimo giorno, la risoluzione del loro enigma – il senso della loro libertà. Il tempo, entrato nell'essere per l'iniziale vibrazione dialettica dell'affezione di Dio, quando ritorna al suo abisso iniziale non è più lo Stesso. L'estensione della generazione eterna alla pro-tensione che ne avvolge la creatura fa sì che l'Inizio non sia più quello di prima. Non lo sarebbe, comunque, anche nell'ipotesi paradossale che tutto torni nel puro passato di un nulla di fatto, per quanto riguarda la corrispondenza a quella pro-tensione, oltre il Figlio. Anche ove la fede mancasse sulla terra, il divino terrebbe *presente* – comunque – ogni ogni tremito inquieto della singolarità in cerca di senso. L'insistenza con cui Cacciari distingue fra aspettativa e promessa dà alla teologia effettivamente da pensare. Istruttivo è persino l'eccesso della sua concentrazione sull'Inizio e sull'Ultimo, che perde la destinazione. Ossia il modo in cui si intrecciano la libertà e la necessità del senso. L'enfasi con la quale la stessa riflessione filosofico-teologica si è concentrata sull'Inizio e sulla Fine, senza pensare a fondo il passaggio della generazione del Figlio attraverso la creazione e la destinazione in guisa di affezione irrevocabile di Dio, mostra forse ora la necessità di un più rigoroso approfondimento. Pensare l'eterna generazione divina non è la stessa cosa che pensare l'intatta autoreferenzialità dell'Inizio. E pensare l'eterna disposizione dello Spirito non è la stessa cosa che pensare la predestinazione della Fine. L'evento cristologico, nel mezzo della storia della destinazione, sottrae alla loro inevitabile astrazione il pensiero dell'Inizio, non meno che quello della Fine. La teologia di Balthasar, che non elude affatto la pratica filosofica del pensare-Dio, si è impegnata a lungo su questo. E proprio sullo sfondo della tematica dell'Inizio e dell'Abisso, di inaugurazione ultimamente schellinghiana – troppo a lungo rinchiusa nella liquidazione teosofica del logos, attribuita all'enfasi irrazionalistica del tardo romanticismo – essa impone ora di fare i conti con un'affezione divina senza la quale il logos medesimo è impensabile. Istruiamo dunque un “dialogo impossibile” fra la via teologica balthasariana e la via diaporetica di Cacciari, cogliendo nel teologo – praticamente l'unico della sua generazione – lo sfondo di un serrato confronto con lo sfondo della problematica

speculativa dell'Originario. Tale discorso, in effetti, trova il suo svolgimento più sistematico nella *Theologik*, dove sembra svolgersi in un divergente-accordo più o meno esplicitato nel cono d'ombra dell'ultimo Schelling. La teologia esce qui dalle secche di un eccessivo indugio nel confronto ossessivo con la ragione critica e con l'onto-teologia razionalistica: dal quale ormai è stato tratto tutto il bene e il male possibile. Il confronto con le prospettive speculative tra loro certamente eterogenee, si può anche dire dissonanti, di Massimo Cacciari e di Hans Urs von Balthasar, muove dalla convinzione che la loro via filosofico-teologica post-idealista rappresenti un radicale, seppur divergente esercizio di cristianesimo, grazie al quale l'interpretazione ontologica – e non semplicemente mitica o simbolica – dello stesso annuncio cristiano è indirizzata a mostrare le sue virtualità – non solo ermeneutiche – di pensiero forte di Dio, dell'uomo e della costituzione reale del mondo.

Se il presupposto balthasariano è naturalmente disposto a una comprensione cristiana dell'origine e della destinazione del senso, anche la filosofia antinomica di Cacciari, come abbiamo visto, considera lo spazio culturale, teologico e antropologico inaugurato dal cristianesimo una chiave non meramente euristica per ricomporre significati e grandi racconti volatilizzati nella liquidità postmoderna. Per il filosofo la sua lingua e il suo annuncio costituiscono, al contrario, una vera e propria *chance* per nulla obsoleta di elaborazione teorica e storica dello spazio-tempo attuale, e per ripensare *ab origine* le condizioni di possibilità del presente e del futuro dei soggetti. Il suo legame con il cristianesimo sembra avere i tratti del destino e della necessità, come se non potesse pensare l'essere e la storicità senza ripercorrere la sua storia, non potesse esporre la logica senza attraversare le relazioni entro il Deus-Trinitas, non potesse parlare di amore senza guardare alla *teleía agápe* del Figlio.

In questo orizzonte, i due autori mostrano una speciale consapevolezza e un'ossessiva insistenza nel considerare l'Inizio e la Cosa ultima come figure connesse tra loro da una libertà originaria, la cui abissalità e imprevedibilità diviene lo spazio di una radicale apertura del reale. In tale apertura, l'esistenza e la storicità dell'essere, intese come dimensioni originariamente costitutive del possibile e non semplicemente come sinonimi della caducità e della finitezza, assumono un valore imprescindibile per la stessa realtà e pensabilità dell'Assoluto.

Parte Terza

# **Il pro-veniente di Agápe**

**Logos dell'amore in H. U. von Balthasar**

## CAPITOLO 1

### 1. Eredità comune, sfondo dialettico

Le due vie speculative classiche dell'Occidente che cercano l'unità dell'inizio e del compimento – la via plotiniana all'Uno originario, con il suo processo di emanazione di spirito e mondi, e quella hegeliana dello Spirito che si sviluppa e si ritrova mediante la dialettica del mondo storico – si trovano dunque animate e ri-considerate a partire da interrogativi nuovi. Esse vogliono essere sostanzialmente ripercorse, infatti, attraverso la loro radicale dissociazione dal modello (onto-teo-logico) di verità nel quale si sono assestate. E in tal modo, ricuperate nella pertinenza del loro interrogativo, al di fuori dell'astrattezza verso cui l'orizzonte antico-metafisico (platonico) le ha condotte, in campo antropologico e teologico.

È in tale direzione che le due vie speculative di Cacciari e Balthasar svolgono l'interpretazione ontologica implicita nel cristianesimo. Il nostro interesse primario era sollecitato, in prima istanza, proprio dalla tesi – in diverso modo comune a entrambi – della speciale attualità della verità cristiana per la costruzione di un nuovo itinerario del pensiero dei fondamenti. Il nucleo del cristianesimo configura infatti per questi svolgimenti quella parola opportuna per il passaggio culturale attuale in grado di scardinare sia il discorso illuministico della Modernità sia la deriva della disseminazione e decostruzione postmoderna. Se la parabola speculativa di Cacciari rappresenta un'espressione avanzata di autocomprensione delle contraddizioni immanenti del moderno e del contemporaneo – letterario e filosofico –, che il filosofo analizza, assume, rilancia, Balthasar sembra offrirsi paradossalmente come una reazione teologica *ante-litteram* alla sua diaporetica. Se è consentito esprimersi in questo modo, è come se il teologo avesse previsto l'orizzonte tragico dell'Inizio cacciariano – in effetti l'aveva effettivamente intravisto, nella speculazione schellinghiana –, rispondendo nella *Teologica* alla sua fondamentale aporia.

L'interesse speciale dei loro percorsi – tanto distonici nei presupposti, nella forma speculativa e nello stile letterario, quanto in sintonia nell'insistenza sulle questioni di

fondo e nei riferimenti – risiede altresì nel fatto che il loro punto di concentrazione è la necessità di una radicale ripresa dell'ontologia: in un senso certamente più affine, ancorché post-heideggeriano, a quello della tradizione ontologica e metafisica classica, che non a quello della svolta linguistica o della decostruzione fenomenologica. I due Autori sostengono, con inconsueta fermezza, che il fenomeno umano e quello mondano, l'intreccio dei loro rapporti, delle forme e delle forze del loro costituirsi, si illuminano e possono cogliersi solo se li si interpreta ontologicamente. Il ripensamento delle condizioni dell'esistenza, dei tempi ed eventi del mondo ha come condizione necessaria la riconduzione dell'effettività mondana all'originaria matrice del suo essere ospitata e destinata nell'orizzonte di un radicale poter-essere altrimenti e di un radicale poter-non-essere così.

La domanda sulla possibilità dell'essere, in rapporto al nulla, si accende così di una nuova intonazione: la presa ontologica dell'interrogativo si rivolge, proprio in vista del rendere ragione del reale – possibile e nondimeno radicalmente non-possibile e persino im-possibile –, alla questione abissale di un Presupposto e di un Inizio che non si lasciano semplicemente trascrivere nel linguaggio dell'essere (ovvero nei termini di una concettualizzazione dell'Assoluto che muova dal suo semplice essere-dato).

La provocazione mira dunque a ripristinare il realismo ontologico dell'essere nella sua forma più radicale, che riguarda appunto l'effettività dell'ente mondano. E nondimeno, non può non entrare in rotta di collisione con una lettura convenzionale e schematica del modello creazionistico, che interpreta l'essere dell'ente *per causas*, ossia come semplice effetto di un ente già dato.

Il confinamento della creazione nella logica della mera causalità, secondo un paradigma che sempre più si è venuto irrigidendo nello schema naturalistico della produzione e del ricalco dell'idea della cosa, si trova infatti nel panorama contemporaneo troppo rischiosamente allineato con la visione scientifica dell'oggettivazione materiale e dell'agire tecnico. La critica dell'egemonia di questo modello e dell'indotto che esso ha generato nel modo stesso di pensare, accomuna molte prospettive del pensiero contemporaneo e rappresenta un elemento di sostanziale acquisizione anche all'interno del pensiero teologico occidentale (quello orientale, dal canto suo, ha sempre tradizionalmente respinto – e persino

esplicitamente contrastato – questa semplificazione). La maggior parte delle correnti filosofiche attualmente vitali e molte voci dell'attuale critica della cultura attribuiscono a questa egemonia la sostanziale estenuazione della questione del senso. La perdita del senso stesso della storia – la percezione della “fine della storia” è significativamente venuta in campo come evidenza connessa alla “fine della metafisica” – appare strettamente connessa al prevalere di un'accezione utilitaristica e strumentale dell'idea di destinazione dell'essere, in linea con la prospettiva ontologica iscritta in una ideologia esclusivamente orientata dall'idea del produrre e del riprodurre oggetti e funzioni.

Il risalimento razionalistico al *fundamentum inconcussum* e alla causa suprema della produzione dell'ente, inteso nella prospettiva classica e moderna dell'ontologia, sembra aver perso l'efficacia concettuale e l'energia speculativa che appaiono necessarie per contrastare l'egemonia del modello tecnico-scientifico sull'idea di origine e destinazione delle cose. A maggior ragione, l'eredità di quella tradizione appare dotata di strumenti concettuali inadeguati a illuminare l'estetica e la drammatica dell'evento cristiano, in cui una Libertà irrevocabile, non solo inizia e destina un mondo Altro da Sé, ma *lascia-essere* l'esistente nella effettività del suo darsi e nell'autodeterminazione del suo farsi, affidando alla Parola del Figlio la testimonianza della sua verità e gratuità nella storia. Come già Heidegger si esprimeva in *Identität und Differenz*, davanti al Dio-causa l'uomo non riesce a danzare o a fare musica: ma altrettanto difficilmente piega le ginocchia e si mette a pregare.

Naturalmente, quella che abbiamo preso in considerazione nel confronto con Balthasar non è l'unica voce teologicamente “fuori-luogo” che resiste alla deriva, consegnando la *Grundfrage* all'archivio dei reperti obsoleti della storia del pensiero. Quella di Cacciari resta indubbiamente, nel panorama contemporaneo della *Überwindung* della metafisica classica messa in campo da Heidegger, una delle figure filosofiche che assume come proprio il compito universale del pensare l'Originario. La questione dell'Assoluto non è affatto tramontata, se si intende il tema nella prospettiva della domanda sul senso dell'umana avventura nello spazio di un mondo finito e di una storia a termine. E dunque, la domanda sulla necessità di pensare l'anomalia di un esistere effettivamente intenzionato al senso, fra gli estremi

dell'essere e del nulla. La domanda sul senso è, infine, domanda sulla destinazione che immediatamente si riverbera nell'interrogativo sull'origine. In questa direzione, sulla scia della teologia di Balthasar, il "miracolo della creazione" assume la sua densità e realtà alla luce di una rivelazione che si innesta decisamente nella storia, così che l'estremamente oggettivo si intreccia, come direbbe Rosenzweig, all'estremamente soggettivo: il darsi fattuale del mondo degli enti, nel suo peso e nella sua effettività, si trova dunque estaticamente preso in una origine e in una vicenda cifrata, che chiede il rigore di una comprensione insieme attonita e audace, in grado di convertire il punto di vista razionalistico o, all'opposto, insuperabilmente apofatico del pensiero occidentale.

La ricerca teorica di Balthasar e di Cacciari intende portare alla luce l'ontologia implicita nel cristianesimo, che la ragione della modernità non è stata in grado di decifrare, di argomentare e di comunicare nella sua singolarità propulsiva. Di questo sviluppo l'epoca postmoderna sembra sentire – più o meno consapevolmente – la necessità: perlomeno là dove non vuole semplicemente rassegnarsi allo smarrimento della mancanza di fine e di risposta al perché – cioè al nichilismo, nella definizione nietzschiana – a cui l'Occidente sembra per molti aspetti indirizzato. In questo passaggio epocale, in cui la *koiné* filosofica non esita a rimuovere il cristianesimo come visione del tempo, come identità vissuta, come pratica sociale e come prospettiva antropologica, il filosofo italiano insiste nel ribadire la sua portata *ontologica*, come antidoto decisivo all'orizzonte di chiusura, di irrigidimento, di autocentramento, ma anche di avvicinamento al nulla, che già Nietzsche profetizzava più di un secolo fa.

Nel panorama contemporaneo, Massimo Cacciari sembra accettare la sfida culturale e sociale del tempo precisamente a partire da qui: cioè dalla convinzione che occorra attraversare criticamente la tradizione del cristianesimo per rianimare e ripensare, rivelandone volta a volta le intime antinomie, i nodi cardine dell'origine e della libertà, della soggettività e dell'agire storico, della costruzione della comunità e della sua possibilità di futuro, sullo sfondo di un Inatingibile nei confronti del quale non bisogna forzare il linguaggio. È infatti solo all'ombra di storie originarie di trascendenza e immanenza, di libertà e necessità che è dato narrare vicende storiche

di affetti e legami o avventure civili di responsabilità e di lungimirante ideazione politica.

## 2. Latenza teologica di Schelling

Nella sua ultima produzione, che trova la sua sistemazione teoretica più ampia e strutturata in *Dell'Inizio* e in *Della cosa ultima*, Cacciari mette in gioco come abbiamo visto una forma di razionalità diaporetica, che affronta le questioni di fondo dell'ontologia classica – dalla domanda sull'originario all'attesa escatologica nel tempo che resta – in fecondo colloquio dialettico con il sapere della fede. È proprio attraverso questo dialogo irrisolto che la ragione filosofica si trova innervata fin da subito, sulla scia dell'ultimo Schelling, dalla *virtus* simbolica di un logos mitico-poetico. A motivo del suo insistere nell'interrogazione più rischiosa e abissale, quella che punta lo sguardo, sapendo di rimanerne ferito, nell'Inizio onnicompossibile «da che le cose sono», Cacciari esplora i canali sotterranei – occlusi o sbiaditi – di fede e sapere.

L'interesse che la posizione schellinghiana suscita, in ordine alla possibilità della nomina di Dio nell'epoca del declino della metafisica, appare decisivo e appassionante, perché concentra l'attenzione su una teologia del legame fra la creazione del mondo e la generazione del Logos, in cui il mondo stesso si trova a essere condizione di attuazione di Dio come libertà e agápe.

Il primato che Schelling assegna alla riflessione filosofica intorno alla religione e alla mitologia, che segna l'inizio e la fine del suo percorso speculativo – dal *Tentamen criticum et philosophicum* e *Über Mythen* alla sua “filosofia positiva” – si fonda sul tratto caratteristico che connota il suo idealismo dialettico: solo il fenomeno mitico o l'esperienza religiosa sono in grado di ospitare e nominare l'Assoluto, perché in essi finito e infinito si compenetrano costitutivamente nel particolare, si incarnano nella fatticità storica. Un'imponente tradizione filosofica si è alimentata, nella prima metà del Novecento, alla sorgente dell'originario schellinghiano, da Bloch a Florensky, da Rosenzweig a Heidegger e Jaspers. In Italia, alla riflessione di Pareyson e della sua scuola si affiancano, più recentemente, Vitiello e appunto Cacciari, che si

propongono, nella loro rispettiva differenza di impianto teoretico e di percorsi teologici, come interlocutori particolarmente sensibili alla possibilità di sfruttamento della chiave speculativa tardo-schellinghiana.

Il confronto della teologia con l'eredità idealistica ha del resto già segnalato negli ultimi decenni la sua vitalità, anche sul piano delle possibilità di un nuovo confronto con il suo programma. Tale confronto si porta oltre i limiti della tradizionale lettura apologetico-comparativa fra metafisica idealistica e metafisica classica, muovendosi più liberamente verso la rilevanza strategica della interpretazione "dinamica" dell'Assoluto, in ordine all'obiettivo epocale del ri-pensare Dio, nella prospettiva di una rivelazione-come-evento di Dio nella storia. Il nuovo interesse per una filosofia che si pone in ascolto della rivelazione storica, nell'intento di riabilitare la fecondità di un pensiero non essenzialistico del logos e non sostanzialistico dell'Assoluto, contribuisce a suo modo al rinforzo della nuova *Schelling-Forschung*. I percorsi di Balthasar, di Kasper, di Salmann, di Forte, di Sequeri, di Coda mostrano in vario modo, diretto o indiretto, il carattere propulsivo di questo nuovo approccio.

La nuova disposizione critica verso il varco ontologico che Schelling prepara e approfondisce – che lo libera dal suo inevitabile e riduttivo insediamento nella triade idealistica, che ha ispirato la ricerca di una sorta di sistema dei sistemi – spinge a una frequentazione della sua ultima filosofia come passaggio verso un oltre post-idealistico.

Di fatto, questa apertura privilegia la ricerca di una articolazione ontologica della nominazione divina in cui la relazione con la storicità e la coscienza si trovano radicate nel grembo di un intrinseco divenire di Dio. Il *Systemprogramm* schellinghiano, al di là delle specifiche appropriazioni filosofiche, abita la condizione, come direbbe Žižek, di *vanishing mediator* a cavallo delle epoche: da un lato, volto verso lo spirito di sistema idealistico, mai del tutto abbandonato; dall'altro, verso una nuova filosofia del religioso, in particolare del cristianesimo, le cui forme rivelative e i cui costrutti ontologici alimentano un pensiero del logos trascendente che riconosce l'irriducibilità speculativa della vita. Il concetto della ragione è in questo modo costretto – *juxta sua propria principia* – ad aprirsi allo stupore di un'abissalità dell'origine *altra* dal logos medesimo, la quale, proprio venendogli incontro, lo lascia attonito, irrisolto, estenuato. E soprattutto, lo

rispinge all'indietro rispetto alla sua pretesa autocostitutiva. Lo scacco della fondazione razionale di questa dialettica non lascia tuttavia che il logos semplicemente arretri e si spenga: il patimento che esso attraversa nel suo stesso avvilitamento è in realtà occasione di intuizioni profonde, che sospingono e riabilitano il logos stesso in un altro sfondo.

La filosofia e la teologia nel percorso di Schelling si trovano esposte allo sgomento e all'entusiasmo di un'esperienza estetica e drammatica in cui l'originario religioso nutre forze e tensioni intrinseche alla storicità e alla paticità dell'essere-vivente, nella ricerca di un diverso sistema che «sia abbastanza forte da poter reggere alle prove della vita, che non corra il pericolo di impallidire lentamente davanti ai grandi oggetti proposti dalla realtà, ed infine di volatilizzarsi in un fumo vuoto»<sup>358</sup>. Nello stesso tempo, è la realtà stessa della storia che diviene lo spazio assoluto della manifestazione di Dio che nella libera generazione del Figlio dispiega dinamicamente i suoi tratti di incondizionatezza, di incorruttibilità, di immobilità. In altre parole, si fa “il Vivente”, origine di ogni verità e libertà. Nelle *Ricerche sull'essenza della libertà umana* Schelling offre una straordinaria visione dell'Essere assoluto, che oltrepassa la pura e astratta identità con se stesso. Se infatti è razionalmente possibile pensare Dio secondo la logica dell'identità, è però molto difficile pensarlo nello stesso tempo vivente e generante: ossia, potremmo dire in una chiave più esplicitamente teologica, radicalmente capace – in se stesso – di agápe e libertà. Si profila in tal modo, all'interno della stessa tradizione filosofica dell'approdo razionale all'Essere-Dio, un definitivo superamento del protocollo razionalistico ereditato dalla modernità. Il deismo settecentesco ha indubbiamente avuto il merito di rendere autonoma l'affermazione razionale di Dio, fornendole un criterio discriminante nei confronti di ogni deriva pseudo-mistica e sentimentale della parola sul divino. Il contraccolpo, com'è ormai assodato, ha tuttavia congelato l'affermazione del divino dentro la cornice di un immaginario *more geometrico*, vincolato all'idea astratta di un Essere remoto, estraneo, anaffettivo (Motore del mondo, Architetto supremo, Principio ultimo delle catene causali). Un Dio certamente sempre più lontano dall'attestazione storico-biblica e dal centro effettivo

---

<sup>358</sup> F.W.J. SCHELLING, *Filosofia della rivelazione*, cit., p. 440.

del cristianesimo stesso, dove è Gesù Cristo la Parola, il Volto, la Verità del Dio vivente.

Se infatti le avventure del pensiero filosofico – e ancor più teologico – appaiono a molti ormai sbiadite e afasiche nell'orientare i soggetti nel loro esserci e nel loro agire, ciò accade precisamente – nota già Schelling – perché filosofia e teologia non sono più «all'altezza delle grandi esigenze della vita»<sup>359</sup>, incapaci, sul piano razionale e speculativo, di rappresentare una risposta significativa all'incombere inquietante del nichilismo. «Ma la vita alla fine ha sempre ragione»<sup>360</sup>.

Oltre la metafisica dell'Ente sommo *extramundanum*, ma anche come alternativa all'idea razionalistica di un Assoluto privo di forma, sempre identico a se stesso, risucchiato in tutta la sua vitalità e reso astrazione pallida e esangue, il Dio schellinghiano corrisponde alla storia reale dello Spirito, al racconto teogonico e cosmogonico nel quale natura e idea si trovano originariamente intrecciate. La spettralità delle prospettive passate si anima in Schelling della storia viva, mitica e biblica, di Dio e degli uomini, *poiesis* straordinaria, creazione assoluta di una vicenda insieme temporale ed eterna. L'appassionante ricerca di Schelling di una ermeneutica e di una ontologia della libertà, in cui è precisamente il sapere del simbolo e del mito ad aprire all'incontro fra ragione e rivelazione, diviene ricerca di un senso per il reale e di un senso in quanto posto da Dio. Il farsi immanente di Dio nello spazio dell'essere e agire storicamente, nell'*empiria* della vicenda contingente, indirizza positivamente la teologia all'ermeneutica del raccontarsi e al simbolizzarsi divino, grazie alla quale la disponibilità all'ascolto della Parola diviene immediatamente pensante, filtrando attraverso l'*intentio* del logos<sup>361</sup>. Tale urgenza narrativa e simbolica si accompagna attualmente alla ferma consapevolezza che il modello di ragione autofondativa non possieda linguaggio, dialettiche, forme, movimenti e percorsi adeguati per tale impresa epocale di ripensamento teologico e antropologico, che chiede un approccio radicalmente nuovo al tema della natura, della materia, della

---

<sup>359</sup> *Ivi*, p. 441.

<sup>360</sup> *Ibidem*.

<sup>361</sup> Il rapporto originario fra Assoluto e libertà, afferma Sequeri nella sua analisi del pensiero di Pareyson, costituisce radicalmente la genesi e la destinazione dell'esperienza: «Dunque l'ascolto della ragione la indirizza a pensare dentro quel nesso, mediante la pratica ermeneutica dei racconti di rivelazione che rendono presente l'assoluto del rapporto fra essere e libertà, tutte le sue figure costitutive. In concreto, ciò significa pensare fin dentro l'essere-Dio di Dio, il nesso con i luoghi dell'esistenza in cui emergono tratti dell'agire/patire di Dio nei confronti dell'essere e del nulla» (P. SEQUERI, *Ontologia della libertà e struttura della fede*, cit., p. 146).

sostanza estetica e drammatica, ma anche sociale e politica, del mondo della vita. Lo spazio del mito viene a corrispondere a un'ontologia delle possibilità assolute, delle determinazioni infinite e dei nessi dell'Assoluto e del mondo, che chiedono, laddove ancora latenti, di venire decisi e realizzati dalla coscienza nella libertà nelle vicende della storia. Il mito è racconto della conversione dall'ignoto al noto, dall'abisso allo svelamento: in contrasto con ogni ottimismo e sentimentalismo teosofico, tuttavia, tale *metanoia* risulta impresa difficile e scoperta traumatica, così che il passaggio dalla dialettica alla mitopoiesi, in cui pensiero e racconto si troveranno a parlare l'uno la lingua dell'altro, è per ora soltanto, come lo fu per Schelling, preannuncio e anticipazione<sup>362</sup>.

La *Spätphilosophie* schellinghiana offre dunque alla filosofia e alla teologia del cristianesimo una sponda assai feconda per l'elaborazione di un pensiero sensibile alla resistenza e alle increspature della realtà: opera dunque una svolta – che a molti studiosi e critici assume attualmente significati epocali da cui non arretrare – grazie al legame con l'esperienza e alla storicità intesa come carattere costitutivo del conoscere, come antidoto alle esigenze autarchiche e anestetiche della ragione e alla pretesa atemporalità sia dello spirito di sistema moderno sia del fluido (anti)materialismo post-moderno. Nello stesso tempo, nel suo fare appello all'incondizionato della verità di Dio e alla sua libertà, è offerta una valida antifrasi nei confronti della deriva nichilista, nonostante tale verità resti l'abisso imprevedibile e indisponibile rispetto a ogni stringenza concettuale. In questa direzione, Cacciari mostra la sua tensione eminentemente platonica: anche nel suo itinerario il mito sembra corrispondere in filigrana alla logica che lo innerva e che si rivela una possibile articolazione significativa di problemi insolubili. Come afferma Lévi-Strauss<sup>363</sup>, il mito permette di dare forma logica a un'*impasse* che fa segno all'Impossibile, ponendosi in opposizione a ogni pratica ortopedica che tentasse di educarne l'omni-(im)potenza.

---

<sup>362</sup> Cfr. W. HOGREBE, *Prädikation und Genesis. Metaphysik als Fundamentalheuristik im Ausgang von Schellings "Die Weltalter"*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1989, pp. 14 ss.

<sup>363</sup> C. LÉVI-STRAUSS, *La struttura dei miti*, in *Antropologia strutturale*, Il Saggiatore, Milano 1966, p. 242.

### 3. Abbattere i bastioni, abitando la soglia

L'eredità di Hans Urs von Balthasar, in certo modo acquisita nella sua impostazione generale, è lontana dall'essere compiutamente indagata nelle sue molte articolazioni, anche nei distinti problemi che attengono all'affinamento e all'elaborazione costruttive delle categorie impiegate. Ci limitiamo qui a individuare due tratti centrali del dispositivo balthasariano che sollevano interrogativi strategici per l'evoluzione della questione che essi stessi suscitano. In certo modo, sono anche punti problematici che chiedono una più concreta determinazione del loro senso preciso. In primo luogo, il nostro interesse in un confronto con la prospettiva di uno dei teologi più significativi del Novecento nasce dal fatto che Balthasar sembra anticipare alcuni possibili *itinerari mentis ad Deum* che risultano promettenti e sintonici rispetto alle domande che anche la filosofia di Cacciari pone radicalmente sul campo. Balthasar ha infatti profondamente sondato, in qualche modo precorrendo i tempi (teologici), indicazioni favorevoli al superamento della *koiné* attuale dell'indebolimento e della frammentazione dell'essere e del pensiero. In particolare, l'elemento di confronto con l'ontologia di Cacciari è costituito dall'atteggiamento convergente di interrogazione della contemporaneità, precisamente alla luce del pensiero "anacronistico" dell'originario; in secondo luogo, tale posizione riporta entrambi sulle tracce dell'idealismo tedesco, il cui movimento speculativo risulta ancora assai fecondo per un ripensamento e una rivitalizzazione della domanda sull'Origine e sulla Destinazione del divino, dell'uomo, del mondo.

«Come possiamo rimanere fedeli al Vecchio nelle nuove condizioni? Solo in questo modo possiamo generare qualcosa di veramente Nuovo»<sup>364</sup>. Tale interrogativo pascaliano risuona *in actu exercitu* fra le pagine di Balthasar fin dai suoi studi giovanili sui Padri greci – Ireneo, Origene, Gregorio di Nissa, Massimo il Confessore. Il suo interesse per i loro scritti, maturato nel clima appassionato e problematico della *querelle* sulla *nouvelle théologie* e del suo spirito di rinnovamento teologico ed ecclesiale, non ha il senso di un ritorno semplicemente nostalgico o di un tentativo di riesumazione antiquaria, che alla teologia neo-scolastica vada a sostituire una teologia neo-patristica. Mettere in luce la profonda ricchezza del

---

<sup>364</sup> S. ŽIŽEK, *Credere*, cit., p. 91.

pensiero dei Padri, conosciuta all'epoca solo embrionalmente, significa per il teologo aprirsi a un cristianesimo rivolto agli spazi incondizionati delle genti, ancora capace di sperare per tutti.

Il loro pensiero non può essere trasposto senza modificazioni per il nostro tempo. [...] Occorre che tutto sia assimilato e modificato partendo da fondamenta che solo così restano vive. [...] E allora i Padri ci sembrano più vicini allorché ci accorgiamo (ad una certa profondità, è vero) che la lotta da essi intrapresa è quella stessa che anche noi accettiamo<sup>365</sup>.

È soprattutto il paradosso di una verità singolare, storica e insieme universale ciò a cui Balthasar si affeziona attraverso i Padri. La teo-cosmologia dell'antichità diviene per Balthasar lo spazio creativo per il ripensamento teologico di un orizzonte cristiano liberato dai bastioni difensivi eretti nei confronti delle dialettiche del mondo moderno, vivificato a partire dalle sue energie fontali, reso nuovamente attuale e vibrante dallo spirito originario che sa ancora custodire le intuizioni fondamentali del mistero del pulsante cristianesimo<sup>366</sup>. Il suo appello alle voci antiche del rinnovamento e della rigenerazione muove dalla convinzione profonda che «una verità che continui solo ad essere trasmessa, senza essere ripensata a fondo, ha perso la sua forza vitale»<sup>367</sup>.

In tale moto benjaminiano di ritorno alle potenzialità passate perché riattivino le loro energie nel presente – nella ripresa, cioè, di quei passaggi ed eventi luminosi che nella storia del cristianesimo sono stati successivamente traditi, offuscati, rimossi – si

---

<sup>365</sup> H.U. VON BALTHASAR, *Liturgie cosmique: Maxime le Confesseur*, Aubier, Paris 1947, pp. 7-8.

<sup>366</sup> «La fedeltà alla tradizione non è ripetizione e trasmissione letterale di un messaggio trasformato in tesi filosofiche e teologiche, quanto piuttosto "l'atteggiamento di riflessione intima e lo sforzo di audace creazione, preludio necessario della vera fedeltà spirituale". È questo atteggiamento d'invenzione creativa, che sostanzia la viva tradizione della chiesa e di cui non era capace una teologia ripetitiva: "Per restare fedele a se stessa e alla sua missione, essa [la chiesa] deve incessantemente fare uno sforzo d'invenzione creativa. Di fronte ai Gentili, che dovevano entrare nella chiesa erede della sinagoga, Paolo ha dovuto inventare. Altrettanto hanno dovuto fare i Padri greci di fronte alla cultura ellenista, e s. Tommaso di fronte alla filosofia e alla scienza araba. Anche noi non abbiamo altra via da fare di fronte ai problemi di oggi". In particolare, la letteratura patristica è paragonabile al "giornale intimo, che la chiesa ha scritto quand'essa aveva diciassette anni", e cioè nel periodo della sua adolescenza spirituale: è un tempo passato e rimane passato, ma è da recuperare il suo spirito, la sua intuizione di fondo, "il suo gesto creativo" (H.U. VON BALTHASAR, *Présence et Pensée. Essais sur la Philosophie Religieuse de Grégoire de Nysse*, Beauchesne, Paris 1942, Avant-prepos, VII-XII)» (R. GIBELLINI, *La teologia del XX secolo*, Queriniana, Brescia 1999, p. 254).

<sup>367</sup> H.U. VON BALTHASAR, *Abbatere i bastioni*, Borla, Torino 1966, p. 46.

anima il *futur antérieur* della teologia di Balthasar. Nella sua visione la storia non procede infatti secondo una legge di mera evoluzione lineare: è questione di differenza e di ripetizione, di memorie, di rilanci e di fedeltà che a ogni epoca chiedono di avviare un nuovo corso del tempo. Di conseguenza, il presente si fa generativo solo nel suo legame con il passato, cosciente di quelle promesse, idee e visioni che il passato stesso ha alimentato e che ancora rimangono senza attuazione.

In questo orizzonte di riflessione attraverso le epoche, anche al discorso ecclesiologico viene offerta un'opportunità inedita di ripensamento audace delle sue prospettive e delle sue pratiche, alla luce di un legame creativo con la tradizione che incalza la comunità credente e la invita a riscrivere, a ogni nuova età della storia, il grande racconto cristiano da cui ha avuto origine. La chiesa viene per questo chiamata a una nuova "osmosi" con il proprio tempo, a una mobilitazione culturale e spirituale tesa a superare quegli arroccamenti, quelle chiusure di principio e quelle precomprensioni dogmatiche che necessariamente generano e rigenerano divisioni di mondi e lacerazioni nell'umano.

L'esperienza antica e moderna del pensare illumina Balthasar in questa volontà di "abbattere i bastioni", di penetrare le pieghe della storicità in una partecipazione reale ai moti inquieti e alle nostalgie dell'uomo contemporaneo, alle sue aspirazioni e al punto di fuga della sua identità. Il teologo invita in particolare il cattolicesimo a non temere la libertà, in quanto è la religione della libertà: precisamente per questo, in uno spazio ecclesiale che vive di rigido dottrinarismo e di vuoto dogmatismo, che si ripara dietro a strutture impermeabili all'autocomprensione, poste a presidio dell'esistente, lo spirito sarebbe destinato a una graduale opacità o a un progressivo spegnimento. Il superamento di una concezione tendenzialmente naturalistica della chiesa come apparato giuridico-organizzativo, nella sua connessione con la teologia razionalistica moderna, viene da lui elaborato alla luce dell'icona di una chiesa vivente, in cui ancora risplende «la preziosa sostanza dell'antica città»<sup>368</sup>: da questa immagine occorre a suo parere ripartire per ripensare il mistero dell'io e di Dio dentro la storicità delle vicende umane, in quella disposizione sorpresa e creativa delle origini, verso la quale occorre di nuovo farsi sensibili.

---

<sup>368</sup> ID., *Il cuore del mondo*, Piemme, Casale Monferrato 1994, p. 5.

Nel dischiudere questo orizzonte Balthasar manifesta la sua insofferenza nei confronti della perdita della domanda sulle esperienze di verità che la vita stessa instruisce ed espone, effetto della riduzione razionalistica messa in atto sia dal positivismo scienziato sia dal tendenziale astrattismo della neoscolastica di riferimento, che mostrano ormai anche tutta la loro corrispondente aridità logica.

Sull'onda del moto riflessivo innescato dalla *nouvelle théologie*, fiorita nei decenni centrali del Novecento intorno alla figura di Henri de Lubac, Balthasar mette in questione l'impostazione razionale-sistematica di stampo neotomista allora ancora dominante in ogni ambito del pensiero teologico, incontrando nella teologia patristica un approccio speculativo e spirituale di grande respiro e attualità per la comprensione e il dialogo con il mondo entro cui si trova a pensare. Non per un mero desiderio di attualizzazione né di modernizzazione del messaggio cristiano, ma nella consapevolezza che soltanto nel ritorno alle voci e alle esperienze generative della verità del cristianesimo, e dunque soltanto nel rigoroso e appassionato risalire alle fonti della rivelazione sia di nuovo possibile pensare teologicamente e vivere evangelicamente, al di là di ogni astratta rivendicazione dogmatica e di ogni asfittica chiusura ecclesiale. È dunque dal grembo iniziale della riflessione cristiana che Balthasar sa di poter attingere la possibilità creativa per una teologia possibile, aperta alle questioni urgenti della storicità e dell'antropologia, sensibile al *kairós* del suo tempo, precisamente a partire dal fulcro espansivo della domanda su Dio.

L'intuizione di fondo che gli studi antichi alimentano entro la sua riflessione non è dunque una questione archeologica o filologica, ma uno slancio creativo e un approccio effettivo sul contemporaneo capaci di favorire, proprio grazie alla frequentazione delle fonti patristiche, un incontro inaudito e fecondo tra la rivelazione e la cultura del tempo, teso a riaccendere le questioni essenziali intorno all'uomo, alla storicità, alla ricerca di Dio. «Il nostro occhio, ridotto ormai ad un insieme di faccette, come ommatidi di insetti, è adattato al quantitativo, allo sbriciolamento operato dalla divisione; siamo diventati analisti del mondo e anche dell'anima, e non siamo più in grado di cogliere la totalità»<sup>369</sup>.

Balthasar intende restituire alla domanda iniziale della filosofia – perché c'è, in generale, qualcosa invece che niente – il suo radicale stupore. Lo sguardo analitico e

---

<sup>369</sup> ID., *Gloria. Un'estetica teologica. I: La percezione della forma*, Jaca Book, Milano 1975, pp. 16-17.

frammentato delle scienze che si applicano all'analisi della trama necessaria delle connessioni, dei funzionamenti, dei calcoli positivi, in vista delle infinite previsioni e replicazioni possibili, ha infatti progressivamente rimosso la potenza della domanda. Nello stesso tempo, Balthasar riconosce che anche la teologia a lui contemporanea appare esposta a una tale deriva entomologica e intellettualistica, faticosamente disposta alla comprensione reale del mondo presente, refrattaria alla dialettica storica, alla fenomenologia degli eventi, al dialogo rigoroso con la cultura del tempo<sup>370</sup>. Nel suo “splendido isolamento” la dottrina di scuola non poteva in alcun modo alimentare in se stessa la speciale consapevolezza balthasariana nei confronti della presenza di *lógoi spermatikói* – di cui i Padri avevano, al contrario, profonda coscienza – nelle diverse *Weltanschauungen* che hanno contribuito alla costruzione dello scenario culturale e umano di tutte le epoche<sup>371</sup>.

La teologia del suo tempo, a suo parere, non si mostrava realmente cosciente del passaggio di epoca che la attraversava. Nella sua concettualità razionalistica e nel suo linguaggio autoreferenziale non poteva percepire la propria immersione nella postmodernità in avanzamento, che lentamente scavava da dentro ogni possibile leggibilità non-positivistica del mondo. Balthasar, al contrario, nell'affermazione convinta del *primato della realtà* come principio di metodo teologico, pur nella sua “inattualità consapevole” (sebbene non regressiva), ha la profonda e inquieta coscienza di vivere e pensare in età post-cristiana, alla fine di una modernità che «non potrà mai più essere ingenuamente pre-cristiana»<sup>372</sup>. Questa condizione *tra* le epoche, si può dire, esprime la sua particolare contemporaneità, il suo essere dentro-

---

<sup>370</sup> ID., *Die Gottesfrage des heutigen Menschen*, Herold, Wien 1956. In rapporto a questa speciale sensibilità della teologia balthasariana rispetto al legame fra fede e cultura come chiave d'accesso privilegiata per la comprensione di tutto il suo itinerario cfr. R. SALA, *Dialettica dell'antropocentrismo. La filosofia e l'antropologia cristiana nella ricerca di H.U. von Balthasar: premesse e complimenti*, Glossa, Milano 2002. «La teologia necessita di un *apprezzamento critico* piuttosto che di un *disprezzo acritico*. Balthasar fu maestro nel saper apprezzare tutti i frammenti di verità presenti in ogni pensatore, teologo o filosofo, cristiano o non cristiano. Tutto può e deve essere utilizzato come un prezioso tassello per costruire l'armonioso mosaico della pienezza cattolica della verità. Fu forse la sua *più grande* convinzione di pensatore cattolico» (*Ivi*, p. 11).

<sup>371</sup> Sono i semi di verità disseminati nello spazio immenso dello spirito umano: «non di certo nel senso che dottrine ed opinioni che si escludono a vicenda possano avere una partecipazione identica a questo Logos ovunque diffuso (dovrebbe altrimenti contraddirsi di continuo), bensì nel senso che visuali meno vaste si integrano in visuali più ampie» (H.U. VON BALTHASAR, *La mia opera ed epilogo*, Jaca Book, Milano 1994, p. 97).

<sup>372</sup> A. SABETTA, *Teologie della modernità. Percorsi e figure*, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 2002, p. 419.

e-fuori il proprio tempo, che viene a mostrarsi precisamente per questo maggiormente leggibile.

La riflessione sull'epoca, dove l'avanzare accelerato del dominio tecno-scientifico del mondo si lega a una progressiva vita culturale *etsi Deus non daretur*, conduce il teologo svizzero al riconoscimento dell'opportunità radicale che essa offre al pensiero teologico. Non si tratta infatti soltanto di affrontare la sfida posta dalla secolarizzazione e dal conseguente esaurimento dei riferimenti metafisici della tradizione; Balthasar ritiene, al contrario, che occorra accettare il travaglio della crisi della ragione metafisica moderna come invito necessario alla rigenerazione del logos, alla riapertura di ingressi teorici dimenticati nel loro nascere, al recupero di categorie teologiche differenti, in grado di proporre non solo nuove grammatiche della comunicabilità della rivelazione, ma anche di innestare prospettive in grado di restituire alla *notitia Dei* la sua radicale intenzione realistica. Il teologo non è d'altro canto soltanto alla ricerca di un pensiero del cristianesimo: desidera, infatti, pensare *dal* cristianesimo. Ciò significa, in una spregiudicata, assoluta contro-tendenza (anche rispetto alla situazione odierna), credere nel cristianesimo come generatore di pensiero e non solo come dottrina teologica, come orizzonte morale o come esperienza di un incontro personale e di vita comunitaria. Nella ricerca balthasariana – si può dire in misura anche maggiore rispetto ai teologi contemporanei – la fede in Cristo è certamente anche tutto questo: tuttavia, il suo sforzo teorico appare teso a sprigionare il logos cristiano dall'inaridimento manualistico e dottrinalistico proprio in nome di un *pathos* e di un *ethos* che a quello stesso logos appaiono profondamente, inestricabilmente intrecciati. Per disegnare, in questo movimento, le coordinate di un nuovo umanesimo, alla luce di una fenomenologia delle forme storiche e sociali capace di assumere la complessità drammatica dell'esistenza senza reticenze o precomprensioni astratte.

Balthasar non propone a questo scopo un mero ritorno al passato, nel frattempo investito dal sospetto della falsa coscienza e frantumato dalla “filosofia col martello”: il suo futuro anteriore, come si è detto, intende fare spazio all'affiorare del *novum* a partire dall'evento fondatore, da quella singolarità universale in cui la *forma* si è data una volta per tutte per farsi contemporanea per sempre.

Il teologo si rivela così l'iniziatore di una modalità del pensare che tenta di istruire una relazione diretta fra le forme di nominazione dello specifico cristiano (in particolare il discorso cristologico e trinitario) e la drammatica della storicità come carattere fondamentale dell'essere del mondo, che in ogni modo si mostra alla ricerca di un compimento, di una destinazione, di una sintonia ulteriori. In questa ricerca, d'altra parte, il legame con la complessità del tempo presente è ineludibile e chiama la stessa riflessione teologica ad abitare in profondità e lucidità nella trama sensibile delle vicende della propria epoca, entro la quale soltanto può riprendere a tessere i suoi fili.

La questione più radicale con cui è necessariamente chiamata a confrontarsi, a suo parere, l'esperienza teologica contemporanea è precisamente la sua antifrasi storica più decisiva: la "morte di Dio". Balthasar è convinto che l'evento annunciato da Nietzsche sia la cifra della situazione culturale ed esistenziale del suo tempo; d'altra parte, la lucida coscienza di trovarsi ai lembi estremi di un'epoca si accompagna alla convinzione profonda che sia una benedizione vivere in tempi interessanti.

Sulla scia di Bulgakov, Balthasar legge la condizione presente alla luce della primordiale disappropriazione divina, in cui il Padre genera il Figlio e lo abbandona a se stesso: in questo movimento di donazione, che non trattiene nulla per sé, viene posta *ab aeterno* una distanza infinita assoluta, entro cui tutte le altre possibili distanze, rotture e abbandoni del mondo finito possono essere inclusi e compresi. «Nell'amore del Padre si trova una rinuncia assoluta ad essere Dio solo per se stesso, un lasciar andare dell'essere divino e, in questo senso, una (divina) a-teità (naturalmente dell'amore), che non è lecito confondere in nessun modo con l'a-teismo intramondano ma che tuttavia fonda (superandola) tale possibilità»<sup>373</sup>. Nella divisione fra il Padre e il Figlio, il Padre dona non tanto qualcosa che ha quanto tutto ciò che è al Figlio: «Questo totale dono di sé, che il Figlio e lo Spirito rispondendo ripeteranno, significa qualcosa come una *morte*, una prima radicale *kenosis*, se si vuole: una super-morte, che si trova come aspetto di ogni amore»<sup>374</sup>. In questa "super-morte" di Dio, in questa eterna separazione *in* Dio stesso sono raccolte e custodite tutte le divisioni e le kenosi del mondo: è in essa che viene resa possibile – custodita e amata – ogni altra separazione, «sia pure la più amara e più oscura». La

---

<sup>373</sup> H.U. VON BALTHASAR, *TeoDrammatica. IV. L'azione*, Jaca Book, Milano 1986, p. 301.

<sup>374</sup> ID., *TeoDrammatica. V. L'ultimo atto*, Jaca Book, Milano 1986, p. 72.

perdita di Dio del tempo post-metafisico e post-cristiano diviene per il teologo occasione irrinunciabile di una domanda radicale, in cui genitivo soggettivo e oggettivo entrano in una paradossale, reciproca comunicazione: intrecciando il mistero abissale del Deus-Trinitas con la situazione presente, la rivelazione cristiana diviene l'orizzonte capace di salvare la finitezza dal dolore insensato e dalla definitività della morte, proprio nel tempo del disincanto<sup>375</sup>.

In questa linea, la sua *theologia crucis* corrisponde a una vera e propria ermeneutica della modernità, profondamente cosciente dei varchi e delle ombre che interrompono, sbilanciano, mettono in crisi ogni domanda su Dio che si produca alla luce di certezze deduttivistiche o a partire da principi a priori, del tutto incapaci di sentire e comprendere – e dunque di orientare e accogliere – la drammatica dell'esistenza reale.

#### **4. Filosofia e teologia: passaggio d'epoca**

La crisi che investe la coerenza del sistema teologico in quanto costruzione di un intelletto separato dal mondo – naturale e storico – apre per Balthasar la possibilità di pensare la teologia non più come dottrina ma come *attività* che coinvolge ogni essere nell'inquietudine del senso.

Come insegna Ireneo, è la stessa verità biblica che rende necessario uno stile ecclesiastico attento e partecipe – ma non per questo semplicemente adattato – al corso del mondo, consapevole del fatto che non si dà annuncio e nemmeno profezia – e dunque verità – senza gettatezza (l'heideggeriana *Geworfenheit*), senza cioè quella condizione fondamentale dell'esistenza che apre la passività dell'esserci a un mondo che lo precede e a un campo più vasto che lo determina: «Ogni teologia cristiana è condizionata dalla situazione: essa non sarebbe altrimenti teologia di una rivelazione storica»<sup>376</sup>. La Modernità diviene dunque in Balthasar *opportunità kairologica* di un confronto del cristianesimo con il nuovo orizzonte antropologico, nel quale l'affermazione di una libertà senza vincoli, la filosofia del sospetto e la

---

<sup>375</sup> Cfr. G. NOBERASCO, *Il compimento della libertà singolare*, in «Teologia», 3 (2011), pp. 478-481.

<sup>376</sup> H.U. VON BALTHASAR, *Gloria. Un'estetica teologica. II. Stili ecclesiastici*, Jaca Book, Milano 1978, p. 22.

razionalizzazione del mondo rivelano un'altra scena del soggetto, manifestandone il lato notturno, le complessità innominate, le contraddizioni e i varchi perturbanti, le risposte mancate, le destinazioni incerte<sup>377</sup>.

Se il contributo balthasariano al Novecento teologico appare indiscutibile, solo recentemente alcune analisi critiche del suo pensiero hanno portato alla luce la tensione effettivamente presente nel suo itinerario verso una elaborazione più propriamente filosofica, che nella trilogia della *Teologica – Verità del mondo, Verità di Dio e Lo spirito della verità* – mostra una diversa volontà sistematica e una più lucida consapevolezza, senza che tale impulso sia poi sfociato in una filosofia della religione o in una esplicita teologia filosofica<sup>378</sup>.

Nella sua convinzione della inadeguatezza dell'approccio neoscolastico ai temi fondanti il discorso teologico e antropologico, e dunque nel suo rifiuto di ogni ancoramento residuo ai preambolari della metafisica classica, Balthasar si può considerare uno dei teologi del Novecento che ha cercato di assegnare con più

---

<sup>377</sup> Cfr. R. SALA, *Dialettica dell'antropocentrismo*, cit., pp. 23-80; A. TONIOLO, *La teologia crucis nel contesto della modernità. Il rapporto tra croce e modernità nel pensiero di E. Jünger, H.U. von Balthasar e G.W.F. Hegel*, Glossa, Milano 1995, pp. 85-156. 221-247: «Nell'epoca moderna viene rotto l'incantesimo del mondo e dell'assoluto stesso, "le tenebre e gli abissi della creazione vengono proiettati nei fondamenti divini... oramai è Dio che reca in se stesso la contraddizione" [H.U. von Balthasar, *TeoDrammatica. I*, cit., pp. 48-49]. Il conflitto tra libertà umana e quella divina viene acuitizzato, diventa il centro dell'esistenza ed è alla luce di questa dialettica che affiorano le questioni centrali della teologia: "Dio è inerme davanti al no dell'uomo? E in che rapporto sta questa divina impotenza con l'abbandono di Dio che ha raggiunto il Figlio di Dio sulla Croce?" [H.U. von Balthasar, *TeoDrammatica. I*, cit., p. 50]. Ciò che nella vecchia teologia era ai margini, in periferia, acquista ora, nel *kairòs* moderno e attuale, centralità e spessore» (*Ivi*, p. 102). Anche P. Henrici considera la teologia balthasariana come "teologia della cultura europea", generata nello spazio spirituale dell'Europa dall'antica Grecia fino al Novecento. Cfr. P. HENRICI, *La Trilogia di Hans Urs von Balthasar. Una teologia della cultura europea*, in «Communio», 199 (2005).

<sup>378</sup> «Può darsi che la questione dei fondamenti filosofici in Balthasar sia senza risposta filosofica perché, sull'esempio di San Paolo, egli non conosce altro fondamento che Cristo (cfr. 1Cor 3, 11). Naturalmente Balthasar riconosceva la necessità della filosofia per la teologia. Ma forse volle mantenere la tensione tra teologia e filosofia per preservare la totale novità di questo ordine personale rivelato nella kenosi, quella di Cristo e in fondo quella della Trinità» (G. NARCISSE, *I fondamenti filosofici*, in R. FISICHELLA (a cura di), *Solo l'amore è credibile. Una rilettura dell'opera di Hans Urs von Balthasar*, Lateran University Press, Roma 2007, p. 73). Narcisse parla a questo proposito di una "analogia invertita" alla luce della quale l'ordine personale divino diviene il fondamento dell'intero sistema e dell'essere stesso e dunque è la teologia a fondare ultimamente il discorso filosofico: «Per questo la domanda iniziale potrebbe essere rovesciata: quali sono i fondamenti teologici della filosofia di Balthasar?» (*Ivi*, p. 74). Cfr. M. PARADISO, *Nell'intimo di Dio. La teologia trinitaria di Hans Urs von Balthasar*, Città Nuova, Roma 2009. La ricerca di Paradiso si concentra sulla ricostruzione storico-genetica e poi teoretico-speculativa della teologia trinitaria balthasariana, nell'intenzione specifica di evidenziare l'infrastruttura filosofica che sostiene la sua riflessione teologica. Una interessante e puntuale ricostruzione della filosofia di Balthasar è offerta da G. FALCONI, *Metafisica della soglia. Sguardo sulla filosofia di Hans Urs von Balthasar*, Città Nuova, Roma 2008.

decisione qualità filosofica alla ricerca teologica, nell'impegno formale di raccogliere in una chiave nuova le virtualità positive della teologia e filosofia classiche, così come esse si sono delineate nelle loro vie antiche, nelle scuole medioevali e nell'approccio moderno, in particolare idealistico. Nella sua prospettiva teorica globale Balthasar intende il fondamentale obiettivo – ormai sostanzialmente acquisito nella teologia contemporanea – di oltrepassare l'orizzonte estrinsecista del *duplex ordo* come un vero “filosofare nella fede”: che tiene fermo lo sguardo sulla via teologica del pensiero. L'opposizione preconcepita fra la ragione e la fede, pur nella consapevolezza delle loro rispettive forme e articolazioni, lascia lo spazio a un esercizio di *comprensione* in cui rivelazione e ragione si fanno reciprocamente permeabili, nell'intrascendibile storicità di entrambe. Nel loro rapporto, afferma Balthasar, «non si danno punti o superfici neutrali», dal momento che «il mondo, come oggetto di conoscenza, è da sempre inalveato in questa sfera sovranaturale, e così anche il potere conoscitivo dell'uomo si trova analogamente da sempre sotto il prefisso positivo della fede o negativo dell'incredulità»<sup>379</sup>. Non è sua intenzione concludere che in prossimità di limiti determinati la filosofia esaurisca il suo compito e debba ritrarsi, in maniera puramente negativa (come Cacciari effettivamente teorizza), lasciando silenziosamente voce alla fede. Balthasar è convinto, in un approccio agostiniano, che nel suo intrecciarsi con la teologia, la filosofia venga piuttosto “liberata” nel teologico. Rimane per Balthasar la positività dell'atto intimo, proprio, della dimensione filosofica (*intelligo ut credam*), che è tuttavia originariamente proiettato al di là di se stesso (*credo ut intelligam*)<sup>380</sup>.

Balthasar si pone così a distanza sia da un'assunzione filosofica inconsapevole dei dati della fede – come a suo parere è avvenuto in Platone o Aristotele; sia da una riconduzione demitizzante e secolarizzante delle verità sovranaturali all'immanenza di una filosofia razionale – illuministica, idealistica, esistenzialistica, neopositivistica che sia. Il teologo si decide, al contrario, a descrivere «la verità del mondo nella sua prevalente mondanità, senza tuttavia escludere la possibilità che la verità in tal modo

---

<sup>379</sup> H.U. VON BALTHASAR, *Teologica. I*, cit., p. 34.

<sup>380</sup> Cfr. E. PRZYWARA, *Analogia entis-metafisica. La struttura originaria e il ritmo cosmico*, Vita e Pensiero, Milano 1995, p. 75.

descritta contenga certi elementi di derivazione immediatamente divina, sovranaturale»<sup>381</sup>.

La critica balthasariana nei confronti del pensiero teologico si dirige verso i due percorsi speculativi che a suo parere hanno segnato le tappe della ricerca moderna dell'Assoluto, che appaiono dunque le più caratterizzanti e sintetiche: la via cosmologica, che ha guidato la comprensione della rivelazione nell'epoca antica e medioevale, e la via antropologica, che ha segnato i tentativi di nominazione di Dio dell'epoca moderna<sup>382</sup>. Si possono indicare i riferimenti centrali di questa biforcazione fondamentale: da una parte, il cosmocentrismo immanentistico di Spinoza; dall'altra, la rivoluzione copernicana di Kant. L'una, seguendo una via verticale dal contingente al necessario, dalla finitezza all'infinito, ha a suo parere progressivamente esaurito la differenza ontologica, riducendo Dio a un Ente assoluto, compimento della catena degli esistenti, subito esaurendo il "miracolo mirabile" che è l'essere come tale e da se stesso. Per questa via, il *Summum Ens* diviene il margine estremo di una genealogia interminabile, di un ordine complessivo di cause, che non conosce salti o interruzioni, primo motore senza transitorietà e temporalità, inattingibile e inappellabile inizio della molteplicità delle cose. La via antropologica, assumendo l'umanità nella sua apertura infinita e indeterminata e nel suo slancio spirituale, è invece a sua volta ricaduta in una giustificazione soggettivistico-trascendentale della rivelazione che, imponendo al cosmo il proprio *kalon* e il proprio ritmo<sup>383</sup>, ha pensato Dio *sub specie humanitatis*.<sup>384</sup> In questo caso, se da un lato l'uomo conquista lentamente dignità di interlocutore non solo possibile ma anche privilegiato dell'Assoluto e, come già accade in Anselmo, avvia un vero e

---

<sup>381</sup> H.U. VON BALTHASAR, *Teologica. I*, cit., p. 34.

<sup>382</sup> ID., *Solo l'amore è credibile*, Borla, Roma 1991, pp. 17-32.

<sup>383</sup> ID., *Gloria. Un'estetica teologica. V: Nello spazio della metafisica. L'epoca moderna*, Jaca Book, Milano 1991, p. 548.

<sup>384</sup> Balthasar fa notare come in tale riduzione cosmologica e formale la forma della bellezza necessariamente si esaurisca, così che «non rimane più posto per la meraviglia [...], ma rimane spazio al massimo per l'ammirazione» (*Ivi*, pp. 547-548). Come afferma Gilbert, con «l'aiuto di queste due vie esclusive, cosmologica e antropologica, lo spirito percorre due cammini differenti, ma successivi, verso l'intelligenza degli enti. Queste due vie rimandano l'una all'altra; l'esteriorità cosmica fa appello all'interiorità spirituale; il senso dell'universale astratto è corretto da quello dell'esistenza individuale e del suo dramma. La linea verticale e quella orizzontale si intersecano, senza che vi sia nessuna ragione del loro legame; esse sono come due pilastri di un ponte, che hanno significato per l'arco che suggeriscono, ma che sono incapaci di costituire da se stessi; l'arco si aggiunge in sovrappiù, come l'amore che permette ai pilastri di comunicare» (P. GILBERT, *L'articolazione dei trascendentali in H.U. von Balthasar*, in *Saggi di metafisica*, Pontificia Università Gregoriana, Roma 1995, pp. 142-143).

proprio fronteggiamento nei confronti di un Dio che vuole sentire e non solo dedurre<sup>385</sup>, dall'altro la *ratio* diviene progressivamente lo strumento di misurazione della verità del cristianesimo, il criterio decisivo per una religione naturale, nei limiti della sola ragione. Il passaggio dal criticismo kantiano al rovesciamento feuerbachiano appare a Balthasar in questa linea del tutto consequenziale. Nello stesso tempo, annota Balthasar nelle sue riflessioni sulla parabola metafisica della modernità, la bellezza del mondo e la rivelazione dell'onnipotenza vengono progressivamente sussunte in una spiegazione meccanica dell'universo, la sola che risulti corrispondente alla dignità del sapere. In ogni caso, lo stesso Cacciari ritiene che l'esito onto-teologico risponda soprattutto all'innata esigenza del soggetto di trovare un fondamento a se stesso, della sua origine e della sua destinazione, e derivi ultimamente «dall'eros che ci sospinge sempre a *saperci* perfettamente, a *fruire* di noi stessi, a ritrovarci *integri* Narcisi»<sup>386</sup>.

Lo slancio teorico della riflessione filosofica balthasariana si dirige propriamente verso l'approfondimento del nesso fra filosofia e teologia con l'obiettivo di superare sia la deriva razionalistica e onto-teologica che, riducendo l'essere all'ente, pensa Dio come ultimo anello della catena causale, sia l'esito antropologista, in cui l'evento del cristianesimo diviene mero fenomeno della coscienza, deducibile a priori dalle forme conoscitive della soggettività.

Il paradigma classico del concetto di verità subisce – soprattutto nella *Wahrheit der Welt* – una sorta di conversione e di riforma, che intende oltrepassare la nozione della corrispondenza (*adaequatio intellectus et rei*), per recuperarne il senso antico di *alétheia* e di *revelatio*: la verità assume i tratti del non nascondimento, dell'uscita dalla *lethe*, dal buio e dal non-essere, in senso eminentemente ontologico, non solo logico o gnoseologico<sup>387</sup>. «La verità può dunque in una prima descrizione essere

---

<sup>385</sup> Il vero e proprio incremento teorico che si produce nella seconda parte del *Proslogion*, attraverso l'ipotesi della coerente integrazione "estetica" dell'*unum argumentum* («Perché Dio, che si presenta a me nel pensiero come l'Onnipresente, non è presente alla mia sensibilità?») è particolarmente enfatizzato nel contributo di P. SEQUERI, *L'ordine degli affetti. Per un'estetica della redenzione*, in «Hermeneutica» (2003), pp. 157-170.

<sup>386</sup> M. CACCIARI, *Della cosa ultima*, cit., p. 128.

<sup>387</sup> Nell'*Inserimento nell'opera complessiva* con cui si apre *Verità del mondo*, Balthasar esprime esplicitamente tale intenzione: «Nel primo volume che qui si presenta si procede in prevalenza filosoficamente. L'essere finito viene indagato nelle sue strutture di verità [...]. In questa indagine il lettore incontrerà forse qualcosa di meno solito, qualcosa di impercettibilmente uscito di vista a cominciare dall'antichità ed anche dalla patristica, ma che si può senz'altro giustificare in retrospettiva sulla grande tradizione» (H.U. VON BALTHASAR, *Teologica. I*, cit., p. 19).

definita come la svelatezza, scopertura, non chiusura, non nascondimento (ἀ-λήθεια) dell'essere»<sup>388</sup>. L'influsso della analisi heideggeriana emerge con evidenza già nel linguaggio adottato da Balthasar per indicare il carattere manifestativo della verità, in cui i tratti del disvelamento e del velamento risultano ultimamente indissociabili, avvicinandolo a una prospettiva che si potrebbe definire di ontologia fenomenologica<sup>389</sup>.

Massimo Cacciari, come abbiamo visto, insiste – pur fino al limite della ricaduta nella gnosi arcaica – nella considerazione dell'ombra, del silenzio e del *non* che accompagnano ogni manifestazione, cogliendo il senso antinomico della *re-velatio*. Essa evoca infatti la sovrana libertà dell'essere che si concede all'apparire, ritraendosi altrettanto sovraneamente. Questo è, propriamente, *bellezza*, in quel lessico. Non l'adeguazione e la conciliazione dell'enigma dentro gli schemi della necessità logica alla portata del pensiero e dell'azione. Si tratta proprio, al contrario, dello sconfinare della logica della sua libertà nei confronti di tale riduzione ingenua, in quell'incantamento che la totalità dell'apparire porta in campo. Il linguaggio del semplicemente dicibile ed equi-valente, della *Klarheit* senza profondità, non fa per Cacciari che rimuovere e liquidare il Presupposto che, in ogni caso, si mostra. Nella tensione che tale apertura indicibile genera si ri-anima continuamente la pietà del pensare che, sulla scia di Wittgenstein, può vivere soltanto nella differenza del Mistico, gettando via ogni scala.

La solennità di questa meraviglia – in cui risuona lo stupore della ragione della *Spätphilosophie* schellinghiana – deve essere conservata, come gesto filosofico *permanente* e intrinseco a ogni domanda, congettura, deduzione. Anche per Balthasar tale significato della verità sembra assumere un ruolo privilegiato, laddove si impegna a pensare l'unità di velamento e svelamento per dire l'essenza manifestativa di Dio al riparo da ogni astratta ricaduta onto-teologica, che trova in *Herrlichkeit* la sua trattazione più elaborata. Dal canto suo, il teologo pensa infatti la questione della trascendenza divina come manifestazione nella finitezza di una eccedenza in cui si palesa la presenza intima di Dio, che non cessa mai di tramandarsi restando allo

---

<sup>388</sup> *Ivi*, p. 41.

<sup>389</sup> La traduzione francese del 1952 della *Verità del mondo* intitola l'opera balthasariana proprio *Phénoménologie de la vérité. La vérité du monde* (Beauchesne, Paris 1952), mentre la nuova edizione, condotta sull'edizione del 1985 e pubblicata nel 1994 traduce il titolo letteralmente da quella tedesca: *La Théologique. La Vérité du monde*, Culture et Vérité, Bruxelles 1994.

stesso tempo intramandabile, come «un retroterra da scoprire via via»<sup>390</sup>. Nello stesso tempo, la verità che nel frammento è svelata poggia sul fondo dell'essere, mostrandosi per quello che è, nella sua singolarità esistente: se, da una parte, è aperta a una dischiusura infinita, a un trascendimento non misurabile, dall'altra non si apre all'abisso di un Ni-ente indifferente, che la lascia in balia di una (im)possibilità sempre fungente. Anche nella *Theologik* balthasariana si apre comunque, come vedremo, una dimensione più ampia dell'essere che lo scava al suo interno, una “santa indifferenza” del Principio e del fondamento, sospesa alla disponibilità eterna del Figlio<sup>391</sup>, che indica al di là di se stesso. Lo svelarsi dell'essere, il suo uscire dal nascondimento, il suo essere-noto «per chiunque lo riconosca nel suo svelamento»<sup>392</sup> non è per il teologo l'unico tratto dicibile della verità. L'idea di verità come dischiusura, che rivela la profondità dell'essere negli enti, il *mysterium* dell'effusivo auto-irradiarsi dell'essere, già intuito dai filosofi antichi, perviene a rendersi “comprensibile” soltanto quando, dallo spazio della rivelazione biblica, traspare dalla libertà assoluta di “Dio”, in forma spirituale e personale. I verbi *relucere*, *resplendere* esprimono tautegoricamente, nella sapienza antica, quella presenza nascosta-rivelata del divino nella natura che in Maister Eckhart e in Cusano diventa non solo un brillare ma anche un parlare del Padre attraverso il Figlio, nello Spirito, entro lo spazio analogico dei segni sensibili: le cose vengono così concepite come *intentiones* di un Dio che nella creazione comunica liberamente se stesso.

Non si tratta in ogni caso per Balthasar solo di *alétheia*, ma anche di *emeth*, cioè di consistenza, fidezza, credibilità dell'esistente che appare. A differenza dell'onnicompossibile *Prius*, vacillante fra poter essere e poter non-essere, fra apertura e chiusura, fra Chaos e Kosmos, la libertà onnipossente del Presupposto resta per Balthasar indiscutibilmente affidabile: corrisponde alla «apertura disigillata

---

<sup>390</sup> H.U. VON BALTHASAR, *Teologica. I*, cit., p. 46.

<sup>391</sup> A. Ghisalberti sostiene che non «c'è uno sfondo ignoto alle spalle dell'essere, che rimette in discussione ciò che è conosciuto, ma la conoscenza della verità è affidabile, è consistente, chiude alla cattiva infinità di una ricerca indefinita e incerta» [A. GHISALBERTI, *Dal trascendentalismo metafisico alla metafisica trascendentale*, in A. GHISALBERTI (a cura), *Mondo, uomo, Dio: le ragioni della metafisica nel dibattito contemporaneo*, Vita e Pensiero, Milano 2010, p. 10]. Occorre tuttavia notare che nel pensiero balthasariano traspare al riguardo un'ambivalenza che, come vedremo, sembra essere l'effetto della sua irrisolta e problematica recezione dell'idealismo tedesco, specificamente schellinghiano: proprio la questione abissale “intorno all'Inizio” spinge l'incompiuta riflessione filosofica del teologo a una “meta-ontologia affettiva”, molto interessante per la teo-logia.

<sup>392</sup> H.U. VON BALTHASAR, *Teologica. I*, cit., p. 42.

di una vera infinità di possibilità e di situazioni feconde»<sup>393</sup>, insieme alla promessa di verità e connessioni ulteriori.

L'idea della libertà come “vero Inizio” che l'idealismo di Schelling pensa con assoluto vigore nella sua *renovatio* della filosofia della autocoscienza, si converte per il teologo nel primato di una disponibilità incondizionata, di un'Origine affidabile, da cui ogni cosa ritaglia il suo essere. Una trasparenza imprendibile e una fideità immemorabile è la vera esperienza dell'originario per Balthasar. È la coscienza di un'appartenenza a qualcosa di “sempre più grande”: che d'altra parte si manifesta, senza a sua volta poter essere appreso. Devono dunque tenersi ferme due cose, affinché i poli metafisici estremi dell'eternità dell'essenza e della materialità dell'esistenza non si fissino come dure quanto astratte alternative: il dentro-sopra di essenza ed esistenza e l'idea che fra essenza ed esistenza si dia una relazione che rimanda oltre se stessa. “Apertura” – attesa e promessa – indica una verità che è sempre segno di un “fuori” impensabile nella sua assolutezza: mai dicibile, cioè, oltre una relazione. Il divino, sia nell'abissalità del Deus-Trinitas sia nella sua economia manifestativa, non vuole bastare a se stesso, ma “brama” l'altro da sé, desidera il mondo, in un donarsi inattingibile che invoca, plotinianamente, uno sguardo semplice e un ascolto sensibile rivolti alle sue tracce nel mondo. È infatti dall'esteriorità delle cose che per Balthasar la trascendenza si palesa: nessuna autocoscienza potrebbe produrre da sé alcuna presenza, ma soltanto ospitare la sua operante e intrattenibile energia nell'immanenza fenomenica. «Sempre la realtà donata sarà più grande della capacità di ricezione e sempre una parte dell'adempimento consisterà nel riconoscere questa eccedenza del presente, oltre ogni presente questa ricchezza carica di futuro, genitrice di futuro, dell'eterno essere»<sup>394</sup>. Di conseguenza, nella dialettica fra essere e fenomeno che la prospettiva balthasariana persegue, il mistero diviene una proprietà perenne della stessa verità, indeducibile e inesauribile, anche a se stessa. Il logos si esprime entro lo spazio comprensivo della verità, funziona all'interno del suo campo d'azione inesauribile che abbraccia ogni esistente e ogni discorso possibile. Non si tratta dunque della possibilità di un afferramento conclusivo della trama dell'essere, poiché non «esiste

---

<sup>393</sup> *Ivi*, p. 43.

<sup>394</sup> *Ivi*, p. 195.

una geografia limitata del paese della verità»<sup>395</sup>. Nello stesso tempo, Balthasar riconosce che non «esiste nessun'altra conoscenza di Dio diversa da quella trasmessa dalla contingenza del mondo, ma non c'è n'è nessuna che potrebbe portare immediatamente a Dio quanto questa»<sup>396</sup>: la nettezza di questa affermazione mostra quanto per Balthasar Dio si riconosca come «fondamento primissimo della nostra esistenza»<sup>397</sup>, ma non certamente attraverso una intuizione dell'infinita e immisurabile verità divina – che non è mai possibile al soggetto: è infatti soltanto attraverso la percezione della propria contingenza, della propria finitezza, del proprio costitutivo essere-nel-mondo che si può velatamente e implicitamente dischiudere la presenza di una identità assoluta, come principio di unità e di realtà delle cose.

Nella sua *ricerca fenomenologica della verità*, già elaborata sistematicamente nella prima stesura di *Wahrheit der Welt* (1947), che poi costituirà il primo volume della *Theologik*, teologia e filosofia risultano certo indissociabili: la razionalità filosofica è chiamata a essere aperta all'*indecifrabile* che struttura il reale, al suo tratto svelato e affidabile, a non farsi sfuggire il segreto sovranaturale dell'essere che invade nelle sue forme e forze la trama delle cose finite, immerse come sono nella “luce crepuscolare” della rivelazione divina. La teologia, a sua volta, non può non includere il discorso metafisico e l'elaborazione ontologica che le diverse correnti filosofiche hanno proposto nel corso dei secoli.

Non si tratta di un mero discorso preambolare, né dell'assunzione di un sistema metafisico specifico. Balthasar è alla ricerca di una *terza via*: in cui filosofia e teologia vivano una circolarità radicale a partire dalla via analogica-catalogica che lega Dio e mondo ontologicamente, in un rigoroso “lavoro d'insieme”, in una profonda apertura reciproca. La questione, in tutta la sua problematicità, è la ricerca di una ragione capace di captazioni sottili e di risalimenti opportuni, a partire dalla *Gestalt* del mondo costitutivamente intrecciata alla luce dell'imprevedibile verità cristologica e trinitaria. Nel darsi effettivo e vitale delle cose traspare infatti il mistero trinitario che nella sua trascendenza immanente struttura ogni cosa creata e che si è rivelato storicamente nell'esistenza effettiva di Gesù il Nazareno. In questa linea il discorso filosofico intorno alla struttura dell'essere si trova naturalmente

---

<sup>395</sup> H.U. VON BALTHASAR, *La mia opera ed Epilogo*, cit., p. 30.

<sup>396</sup> *Ivi*, p. 55.

<sup>397</sup> *Ibidem*.

assorbito in quello teologico, senza che quest'ultimo lo possa semplicemente esaurire in se stesso. «Il nostro pensare ed amare dovrebbe, come raggi Röntgen, penetrare attraverso la carne delle cose e mettere a nudo in esse l'osso divino. Perciò, ogni pensatore deve essere un uomo religioso»<sup>398</sup>.

In un percorso ascendente e discendente, il principio-Rivelazione plasma il lavoro del logos. Si tratta ultimamente della proposta di una via metafisica che desidera in ogni modo farsi sensibile alla fatticità del reale, alla datità immanente dell'essere, attraverso uno sguardo teorico già profondamente permeato dall'*apriori* teologico: la verità degli enti finiti si trova per Balthasar costitutivamente effetto di una trascendenza che nella loro figura rifulge, alla luce di un approccio teologico-fondamentale in cui fede e ragione perdono ogni differenziazione precostituita.

## 5. Percezione della forma: bellezza del vero

Balthasar punta all'elaborazione di una filosofia cristiana condotta in base alla fede che dalla bellezza – «alla quale non osiamo più credere e di cui abbiamo fatto un'apparenza per potercene liberare a cuor leggero»<sup>399</sup> – si volge alla ricerca dell'«essere di ogni essere», radice fungente di ogni realtà.

In termini idealistici, si potrebbe dire che la questione centrale per il teologo è pensare la rivelazione dell'Assoluto nella storia, cioè il manifestarsi dell'infinito nel divenire contingente delle cose: la dicotomia fra sensibile e sovransensibile, fra natura e soprannatura viene attraversata dalla *diagonale* di una forma che lascia intra-vedere quel costitutivo intreccio di trascendenza e immanenza che sostiene la realtà. Si annuncia, in questa direzione, un movimento arcano nel vasto campo dell'essere che non si lascia interpretare né in un senso monistico né in un senso dualistico, e che struttura la verità nella sua essenza rivelativa. La forma, secondo l'ipotesi che già Hegel elabora nella *Fenomenologia dello Spirito*, è il manifestarsi, è il darsi dell'essenza, è quel *Selbstbewegung* intrinseco alla sua natura che la spinge alla propria esposizione. La forma si storicizza in una vicenda di figure differenti al cui centro è Cristo, in cui la forma si attua compiutamente in una *Erscheinung* assoluta.

---

<sup>398</sup> ID., *Il chicco di grano. Aforismi*, Jaca Book, Milano 1994, p. 34.

<sup>399</sup> H.U. VON BALTHASAR, *Gloria. I.*, cit., p. 10.

Pensare il legame di somiglianza e insieme di dissomiglianza che esiste fra finito e infinito significa per Balthasar custodire la densità del finito insieme all'alterità dell'infinito "sempre più grande" nel loro nesso accomunante, sebbene divergente rispetto a ogni identificazione<sup>400</sup>. «Questa è la singolare situazione dell'uomo: se egli ragiona onestamente, coscienziosamente, può "pensare" Dio unicamente come un qualcosa di completamente diverso dall'essere terreno, ma tuttavia, qualora gli si manifestasse, non può immaginarselo che come una specie di superiore compimento del principio cosmico e antropologico»<sup>401</sup>.

Seguendo l'intuizione di Erich Przywara (*Analogia entis*, I-II, 1952), Balthasar ritiene che la questione metafisica fondamentale del suo tempo sia quella di individuare il nesso intrinseco di manifestazione e trascendenza, nei fenomeni medesimi. Il nucleo teorico della teologia balthasariana può essere indicato nella volontà di rileggere e recuperare radicalmente il rapporto tra incondizionato e molteplicità condizionata degli enti, fra pensiero dell'assoluto e pensiero della contingenza della realtà empirica nell'ottica della reciprocità delle libertà e soprattutto, come vedremo, nel tentativo speculativo di riabilitare una metafisica dell'essere come *agápe*. La capacità del teologo di «far saltare ogni verità finita, filosofica, in direzione di Cristo» si unisce all'«arte della *trasposizione* chiarificatrice»<sup>402</sup>, nella linea di Maréchal, Sertillanges e Przywara. In questo senso Balthasar è profondamente teologo: rimane infatti nel tempo assolutamente convinto del fatto che la filosofia, nel suo corso secolare, sia sempre stata attratta, consciamente o inconsciamente, nel solco della Rivelazione, anche quando vi si è esplicitamente opposta. L'idea di *correlazione* (che Przywara associa alla teologia dialettica, ma proviene da Hermann Cohen), ha segnato Balthasar e il suo spirito dialettico nella connessione tra rivelazione e filosofia, fede e cultura.

La filosofia di Balthasar si può perciò definire profondamente "apologetica", dal momento che nella sua prospettiva ogni pensare autentico, nella sua essenza, non può

---

<sup>400</sup> La formula conciliare risuona continuamente della prospettiva di Przywara, che può essere considerata un'ermeneutica filosofica di questa stessa enunciazione: "*Inter creatorem et creaturam non potest tanta similitudo notari, quin inter eos maior sit dissimilitudo notanda*" (H. DENZINGER, *Enchiridion Symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, 432).

<sup>401</sup> H.U. VON BALTHASAR, *Solo l'amore è credibile*, cit., p. 48.

<sup>402</sup> ID., *Von den Aufgaben der katholischen Philosophie*, in «Annalen der Philosophischen Gesellschaft der Innerschweiz» 3 (1946-47), n. 2-3, p. 9. Cfr. ID., *Regagner une philosophie à partir de la théologie*, in *Pour une philosophie chrétienne. Philosophie et théologie*, Parigi-Namur 1983, pp. 175-187.

che generarsi dal cristianesimo stesso. Se anche le differenti visioni filosofiche emergono da una molteplicità di idee e problemi e da un contrasto delle cose, tendono in realtà a un'unità di cui la teologia si sente testimone. Tale *apriori* teologico esprime la libera corrispondenza che si istituisce fra *analogia fidei* e *analogia entis*, sullo sfondo di un'assunzione radicale e antignostica del mondo come luogo consistente e reale del manifestarsi della verità.

In questa linea, il teologo vede automaticamente sciogliersi e frantumarsi l'intera dialettica del pensiero nel momento in cui osa fissare lo sguardo sul mistero abissale della *gloria* divina, senza tuttavia che tale frantumazione conduca a una rottura, a una differenza assoluta fra Dio e creatura, e infine al silenzio di un discorso apofatico. Nella visione balthasariana risuona l'interrogativo posto da Plotino nella seconda *Enneade*: «Come potrebbe esistere il nostro mondo se lo si tagliasse fuori dal mondo intelligibile?»<sup>403</sup>. Il sentire e il pensare vanno da qui indirizzati verso la percezione di un nuovo ritmo, verso il presentimento di un punto di incontro possibile fra i dissomiglianti. La violenta reazione barthiana nei confronti dell'*analogia entis* – da lui considerata “invenzione dell'anticristo” – rimane in ogni caso il principio regolativo, ovvero l'antidoto sempre presente nei confronti di ogni eccessivo positivismo della rivelazione, teso a ridurla a mero fenomeno naturale, benché primordiale, oggettivisticamente ed esigenzialmente posto e pensato. La dissomiglianza sovraoltre ogni cosa resta la cifra balthasariana che inabita e abbraccia la scena molteplice dei fenomeni del mondo.

In uno “stato di eccezione” analogico si può affermare che l'ente esprime sempre qualcosa dell'essere; non si può però dire, nello stesso senso, che l'essere si esprime in esso. La potenza esplicativa dell'essere nei riguardi dell'ente (in cui convergono, differenziandosi, Tommaso, Hegel, Heidegger) non si esaurisce nella corrispondenza biunivoca con l'ente, che estinguerebbe la “gloria” del mistero sovrano, ma anche l'“estetica” dell'irriducibile singolarità dell'ente, nel corto circuito infecondo di

---

<sup>403</sup> PLOTINO, *Enneadi*, II, 9, 16, Bompiani, Milano 2000, p. 317. Sulla scia di Przywara, si tratta del superamento dell'alternativa fra parmenidismo ed eraclitismo. L'*analogia entis* si fonda sulla realtà di un “Sempre”, di una immobilità piena di vita che, in quanto fondamento e causa, si contrappone al “sempre” della mobilità perenne di un movimento perenne. Questo Sempre è il luogo esclusivo della verità (bontà, bellezza) esemplare. La sfera della creaturalità, contrapposta a questa sfera (divina) del principio d'identità, possiede l'essere (onticamente) e (noeticamente) la verità (bontà, bellezza) nella misura in cui, oltrepassando se stessa, fa riferimento a questa sfera superiore. L'analogia si giustifica, in altri termini, come un partecipante riferirsi-al-di-sopra.

un'intimità fusionale. Nell'essere si è accolti, ma anche abbandonati a se stessi (Böhme e Hölderlin): «tutti noi insieme non siamo una sufficiente spiegazione dell'essere; esso è libero di mostrarsi in modo infinitamente diverso, di far luce a infiniti altri. Tuttavia: che cosa sarebbe la luce se nessuno la vede?»<sup>404</sup>.

Risulta di conseguenza impossibile sia porre un'alternativa drastica, sia identificare i due, in una conciliazione finale che corrisponderebbe a una reciproca indifferenza o alla pura vuotezza dell'originario. Il mistero della *exousia* di una irradiazione originaria, che risolve il mondo nell'identità, come quello di una kenosi originaria, che lo differenzia paradossalmente in virtù dell'essere-mortale, non sono per Balthasar risolutivi. Solo in una *oscillazione* fra essere ed enti si mostra la realtà libera e sciolta, nella sua luce di apertura non costretta e che nulla costringe, come una grazia (che il teologo, all'interno della differenza Dio-mondo, nominerà semplicemente come amore). In ogni modo, anche al di là della tendenza “teopanica” (barthiana) che assegna esclusivamente a Dio ogni causalità e realtà effettiva, è *nella* realtà creaturale che si apre lo spazio della rivelazione divina. È così necessario immergersi «nelle misteriose strutture dell'essere creato»<sup>405</sup>, in cui soltanto viene effettivamente a espressione la *forma*.

«Chi vede di più ha ragione»<sup>406</sup>: la pressione a possibili trascendimenti del dato reale per la razionalità diffusa possiede da subito – e per Balthasar ciò vale soprattutto per l'apologetica religiosa corrente – un tratto sospetto, contro cui si rilanciano argomenti in ogni modo plausibili. Laddove non le si opponga un riduzionismo positivista senza appello, la rinuncia a un presunto “vedere di più” potrebbe apparire un giusto silenzio nei confronti di un fondamento dell'essere pluriforme e problematico, o una sapiente cautela verso un inverificabile che non offre illustrazioni ulteriori. Balthasar, al contrario, ritiene che la realtà finita non sia un cosmo in sé chiuso, riposante in se stesso, ma rimanga sempre un enigma che rimanda oltre sé: «Mai una cosa è un puro dato di fatto»<sup>407</sup>. Ogni visione obiettivante o immanentistica del mondo, così come è stata istituita e sostenuta dalla tradizione speculativa razionalistica moderna, rappresa in una concettualità astratta, vuota di

---

<sup>404</sup> H. U. VON BALTHASAR, *Gloria*, V, cit., p. 569.

<sup>405</sup> H.U. VON BALTHASAR, *Teologica*, I, cit., 14.

<sup>406</sup> ID., *La mia opera ed epilogo*, cit., p. 115.

<sup>407</sup> ID., *Teologica*, I, cit., p. 62.

mondo e in una ricettività cieca nei confronti del senso, non è *capax mundi*, in grado cioè di cogliere la verità dell'essere reale, la cui misura e idea abita sempre in un'eccedenza imprevedibile.

Il nostro occhio, però, si è progressivamente reso insensibile alla profondità sostanziale che attraversa il mondo. Questa evacuazione è stata alimentata, da una parte, da un riduzionismo scientifico che insiste sulla dimensione ultima dell'immanenza come grembo effettivo delle energie mondane: la staticità di una *mathesis* universale tende infatti ad assorbire in sé ogni elemento, nell'indifferenziato di una finitudine senza spessore; dall'altra, da una visione spiritualistica del mondo, incapace ugualmente di rivelarsi all'altezza del *thaûma* che l'essere-corpo può suscitare. Tale deriva de-realizzante, che nella odierna virtualizzazione trova il suo compimento perfetto, è ora giunta a svelare il suo segreto nucleo antifrastico: si mostra infatti come effettiva reazione dialettica all'immagine del mondo prodotta dal razionalismo moderno, come il doppio di un mondo progressivamente ridotto a uno stato di cose, a un orizzonte monodimensionale di semplici-presenze oggettivate, retto da una trama geometrica di leggi causali e di dispositivi per prevedere, dominare, assoggettare, senza un'ulteriorità da indagare e attendere. Nello stesso modo, l'attuale deriva spiritualistica, nel suo "porsi fuori", nella sua gnosi di fondo, nella sua complessiva disincarnazione, non fa che perpetuare, nell'illusione di oltrepassarlo, di sconnettersi semplicemente da esso, un mondo che funziona nell'universo della circolazione e dello scambio, della pura moneta equivalente, destituito di consistenza e separato da qualsiasi intimità con l'essere.

Balthasar osserva una realtà divenuta impermeabile, refrattaria al desiderio di raccoglimento dei soggetti, così che difficilmente vengono invitati a fare memoria o a essere grati, cioè a essere realmente sé nel legame e nel riconoscimento reciproco. La scienza, nel suo occhio entomologico che vede solo i frammenti, non può che separare, astrarre, ciò che nella vita è con-cresciuto, concreto e originariamente unificato: non vede le cose alla luce di una forma, non le vede generarsi e rigenerarsi in tensione con l'idea.

In effetti, il predominio di una logica calcolante, anestetica e astratta appare a Balthasar – cresciuto alla scuola di Dionigi l'Areopagita e di Plotino insieme a quella

di Goethe, di Schelling, Guardini e di Barth<sup>408</sup> – come il più grande pericolo: resistere alla razionalizzazione omologante della natura significa infatti, per il poeta come per il teologo, lottare «a un tempo per l'autentico cosmo e per Dio: entrambi stanno o cadono insieme»<sup>409</sup>.

Non è certo possibile dedurre il condizionato dall'incondizionato, né passare semplicemente dalla captazione delle tracce del mondo all'essere divino. Forse, per dire di più, bisognerebbe attraversare il pericoloso affondo che da Spinoza giunge fino alla filosofia della natura di Schelling, naturalmente rimanendo ben consapevoli, come Balthasar non manca a suo modo di ricordare, del prezzo che questa apertura impone alla teologia cristiana. Si potrebbe, a questo punto, utilizzare la terminologia spinoziana: il frammento è *espressione* del tutto, come il tutto si offre e insieme si occulta nel frammento, senza mai esaurirsi in esso. Sulla scia di Leibniz e di Schelling, Balthasar afferma che il particolare è specchio dell'universo, indice di una produttività – di un motore *interno* – di cui la scienza vede soltanto la parte superficiale, il lato esterno. L'intenzione schellinghiana che sembra dunque animare, con le dovute distanze, anche l'estetica di Balthasar nella sua considerazione speculativa della realtà, è quella di ricondurre la natura all'ideale, senza per questo negarne l'incondizionatezza: in entrambi, la volontà di mettere in crisi la visione oggettivistica del mondo, che vede gli elementi come materia inerte e la natura come mero serbatoio a cui attingere, si coniuga con l'assunzione di un "empirismo superiore", grazie a cui nella realtà, che mai può essere ridotta a cosa, resta sempre una «traccia nascosta della libertà»<sup>410</sup>.

Non si tratta di un raddoppio romantico – idealistico o sentimentale – dei meri dati di fatto. In un mondo ormai semplicemente saturo di cose, perfettamente manipolabile perché divenuto sommamente privo di mistero, trapassato da un primo e un secondo illuminismo, Balthasar desidera recuperare la densità dell'esperienza dell'essere nel manifestarsi concreto del suo *plus* inafferrabile, nella linea anselmiana dell'*intellectus fidei*: in quello stupore davanti all'*Id quo maius cogitari nequit* che ci

---

<sup>408</sup> Nel primo volume della *Dogmatica*, Barth palesa il rischio anche della teologia di perdere la dimensione del mistero (K. BARTH, *Kirchliche Dogmatik I/2*, TVZ, Zurigo 1938, pp. 136 ss., pp. 187 ss., pp. 520 ss.), così come il suo discepolo Jüngel (cfr. E. JÜNGEL, *Dio, mistero del mondo. Per una fondazione della teologia del crocifisso nella disputa fra teismo e ateismo*, Queriniana, Brescia 1982).

<sup>409</sup> H.U. VON BALTHASAR, *Gloria*. V, cit., p. 337.

<sup>410</sup> F.W.J. SCHELLING, *Primo abbozzo di un sistema di filosofia della natura*, Cadmo, Roma 1989, p. 105.

permette almeno di non assolutizzare nulla di finito – nemmeno lo spirito *versus* il corpo: «già molto se sappiamo che nessun essere finito, anche già realizzato, si è messo nell'essere da sé»<sup>411</sup>.

Balthasar rilegge così la stessa posizione tomista, per sfuggire agli estremi opposti dell'immagine pura – immanente, che concentra in sé ogni senso possibile – e il concetto puro – in cui l'esperienza sensibile deve subire una necessaria purificazione, per giungere a una perfetta evidenza razionale: *In Boethium de Trinitate*, Tommaso infatti afferma non solo *intelligibilia per sensibilia*, non solo *intelligibilia in sensibilibus*, ma anche *intelligibilia intra sensibilia*. Tale posizione indica che il sensibile non è solo il *per*, cioè il tramite necessario per raggiungere il mondo intelligibile, ma è anche l'*intra*, cioè uno spazio circoscritto, all'interno del quale soltanto diviene effettivamente possibile la conoscenza del mondo intelligibile. Solo una certa “confessione” delle cose conduce ad esso. Non si dà per Balthasar, come per Tommaso, alcuna conoscenza intuitiva, diretta e positiva, dell'intelligibile, che è al contrario sempre indiretta, discorsiva, negativa: essa infatti si muove misurando l'orizzonte del mondo sensibile, guardando in trasparenza attraverso tutti i fenomeni, in una prospettiva ultimamente apofatica.

«Tutta intera la nostra conoscenza di Dio resta rigorosamente ridotta all'interpretazione di segni mondani»<sup>412</sup>. Nelle cose create, in forza dell'immanenza della gloria di Dio che da esse si irradia, si deposita «una promessa che è un immediato annuncio di Dio. Dio parla da esse, Dio trae chi contempla a sé attraverso di esse, Dio per così dire si sporge fuori da questi occhi sul mondo per guardare immediatamente l'incanto dalla bellezza delle cose»<sup>413</sup>.

In Dio – e soltanto nella dismisura di Dio – si ritrova la misura totale del mondo che è, e che a noi si mostra per adombramenti: solo in Lui vi è adeguazione completa, conoscenza perfetta dell'essenza di tutte le cose. Presso Dio la realtà è svelata. Alla luce di questa consapevolezza, lo sguardo del soggetto indagante si riconosce abbreviato, impotente, imperfetto, perché percepisce che le cose sono sempre più di quello che appaiono: «Per vedere obiettivamente le cose come le cose sono in verità, questo soggetto deve imparare e cercare di vederle come esse sono davanti a Dio, per

---

<sup>411</sup> H.U. VON BALTHASAR, *Gloria. V*, cit., p. 120.

<sup>412</sup> ID., *Teologica I*, cit., p. 233.

<sup>413</sup> *Ivi*, p. 235.

Dio e in Dio»<sup>414</sup>. Balthasar definisce questa densità interna – trascendentale – dell’essere la sua *intimità*: «Non esiste essere esistente che non disponga di una intimità, per quanto accennata e rudimentale»<sup>415</sup>.

In termini weberiani, non è possibile alcun disincanto, alcuna razionalizzazione del mondo: nessuna indagine scientifica saprà infatti mai giungere a questo nucleo caldo dell’essere, perché la realtà rimarrà sempre incantata, svelata e insieme velata, necessariamente sempre più ricca e complessa di ogni sapere possibile. Il “dentro” rimane per Balthasar avvolto da un “velo impenetrabile”, e il soggetto è destinato a vedere le realtà viventi «come veri miracoli»<sup>416</sup>. Tale mistero dell’essere, «che ha bisogno di riservatezza» impedisce che esistano soltanto meri stati di fatto controllabili e oggettivabili, senza distinzioni: non c’è significativo che possa fissare il darsi dell’essere, né alcuno sguardo che possa abbracciare il suo manifestarsi.

La fenomenologia balthasariana del mondo creato desidera prendere avvio dalla verità «a noi nota, dei nostri incontri col reale»: metodo meno pregiudiziale, a parere del teologo, rispetto a quello che esclude a priori la possibilità di una divina rivelazione. Tale percorso non intende però condurre il pensiero metafisico verso un esito irrazionalistico: lo stupore della ragione<sup>417</sup>, effetto del darsi inaspettato, eccedente dell’essere, di fronte a cui il soggetto si trova coinvolto, sbilanciato, *estasiato*<sup>418</sup>, si accende di fronte a un mondo di segni e di forme rivelative la cui verità non risulta semplicemente nel/del mondo, ma rinvia a un orizzonte

---

<sup>414</sup> *Ivi*, p. 64.

<sup>415</sup> *Ivi*, p. 88.

<sup>416</sup> *Ivi*, p. 90.

<sup>417</sup> R. Vignolo considera lo stupore come “esperienza estatica” il *leit-motiv* della struttura filosofica della teologia balthasariana, «il filo rosso che non solo unisce storicamente i suoi due più significativi contributi speculativi distanti tra loro quasi un ventennio, ma si pone come il principio teorico basilare per la sua teologia fondamentale e per il suo *Ansatz* estetico» (R. VIGNOLO, *Hans Urs von Balthasar: Estetica e singolarità*, Istituto Propaganda Libreria, Milano 1982, p. 150). La categoria dello stupore salvaguarda sia l’autonomia della ricerca filosofica, sia la sua apertura verso una sua “trasposizione teologica”. Questa considerazione appare molto utile ai fini della nostra ricerca: già Luigi Pareyson metteva in evidenza come il passaggio dalla filosofia negativa alla filosofia positiva in Schelling – autore a nostro parere assai significativo per il teologo svizzero – fosse reso possibile dalla *ragione estatica e stupefatta* di fronte al puro esistente [Cfr. L. PAREYSON, *Lo stupore della ragione in Schelling*, in «Informazione Filosofica», 4 (1991)]. Se in Schelling tale passaggio ha i tratti di una propria svolta, ci sembra comunque interessante notare l’affinità dello sfondo e del raccordo possibile fra filosofia e teologia che Balthasar e Schelling individuano nella categoria di stupore.

<sup>418</sup> Cfr. G.C. PAGAZZI, *La singolarità di Gesù come criterio di unità e differenza nella Chiesa*, Glossa, Milano 1997; A. SCOLA, *Hans Urs von Balthasar: uno stile teologico*, Jaca Book, Milano 1991, pp. 29-45.

che affonda le sue radici nelle strutture più interiori dell'essere, per attraversarlo come un lievito, per percorrerlo come un soffio e aroma onnipresente. È non solo impossibile, ma sarebbe una follia, voler bandire e sopprimere con tutti i mezzi questo aroma della verità soprannaturale della natura, quasi che questa fosse possibile ricostruirla nel suo stato di natura pura<sup>419</sup>.

In tale «mondo di captazioni piuttosto che di chiusure»<sup>420</sup>, si può dire con Deleuze, non si danno spazi neutri, monodimensionali: tutto è plotinianamente geroglifico, simbolo in azione, come attraversato da una forma irriducibile, da una differenza immanente, da una verità che inalvea il tutto. In questo orizzonte, il soggetto conoscente, attento al riverbero dei fenomeni, impara a capire che «tutte le cose “significano”»<sup>421</sup>, insieme al fatto che non occorre forzare la ricerca del che cosa esse esattamente significhino.

L'inizio della *via estetica* enfatizzata da Balthasar è semplice e radicale: è essenzialmente la via veramente capace di non «interrompere il discorso delle cose che vogliono esprimersi»<sup>422</sup>.

## 6. I trascendentali: la lotta con il *chaos*

Anche nel commento cacciariano a *La passeggiata* di Walser emerge questo senso di casuale miracolo che il mondo sa riservare al *Wanderer* post-romantico. Nel suo “dire di sì” a ogni immagine – di vita, di natura, di silenzio, di morte –, in molteplici impressioni, situazioni, incontri, colui che passeggia va alla ricerca dell'eterno nel caso, che lo sorprende lungo lo scabro terreno percorso in istanti caduchi ed effimeri. Nonostante la sua aurea sfuggente e ignara, anche la passeggiata di Walser invoca una sua redenzione, pur nel tempo della *finis Austriae* senza illusioni: «Chiede una ricerca per la quale manca la Parola. Nel tempo del nihilismo, la “gloria” delle cose non è che un lampo intrattenibile, che ne squarcia per un istante il divenire»<sup>423</sup>. In

---

<sup>419</sup> H.U. VON BALTHASAR, *Teologica. I*, cit., 34.

<sup>420</sup> G. DELEUZE, *La piega*, Einaudi, Torino 1990, p. 123.

<sup>421</sup> H.U. VON BALTHASAR, *Teologica I*, cit., p. 147.

<sup>422</sup> *Ivi*, p. 115.

<sup>423</sup> M. CACCIARI, *Dallo Steinhof. Prospettive viennesi del primo Novecento*, cit., p. 192.

effetti è di questo – e Cacciari non può spingersi oltre – che la terra chiede espiazione: cioè dell'impotenza dello sguardo a fermarsi, a guardare al di là delle presenze sottili e dei fasmi momentanei che potrebbero invece indicare “di più”. Non c'è segno di trascendenza o esperienza di estasi nell'illuminazione profana e casuale – come un umido fluido che avvolge e dissolve le forme – che sorprende il viandante di Walser. C'è forse soltanto lo stupore beato e sentimentale, privo di angoscia, di fronte a un mondo che è al posto del nulla.

Balthasar non appartiene senz'altro a questa *Stimmung* dell'epoca: riconoscendo in un certo senso il “peccato di insensibilità” che investe ogni soggetto, afferma il suo personale sì alla vita e al tempo, precisamente attraverso la realtà delle forme. In *Verità del mondo*, alla fine della sezione “Verità come mistero”, sente che l'unica via che può permettergli di nominare e approfondire la misteriosa immanenza del vero è precisamente la dottrina dei trascendentali: a partire dall'evidenza del *pulchrum*, che è già subito puro rilucere del vero e del buono, essa sembra infatti garantire per Balthasar «l'approccio più adatto ai misteri della teologia cristiana»<sup>424</sup>.

È stata a suo parere la dissociazione dei singoli trascendentali a produrre progressivamente la loro marginalità metafisica: come afferma il teologo, uno «dei frutti del razionalismo moderno è stato quello di chiudere il campo della verità in un presunto isolamento puramente teoretico. Così il territorio del buono e del bello è finito al di fuori di ogni controllo conoscitivo ed è stato abbandonato all'arbitrio soggettivo comunque atteggiato, oppure a un mondo privato della fede e del gusto»<sup>425</sup>. La visione unitaria della realtà si è in questo modo dilacerata, spezzata, alienata: il percorso della riflessione, se così si può hegelianamente affermare, è giunto al suo definitivo svuotamento. È ciò a cui oggi effettivamente si assiste: la conseguente disseminazione dei significati, la frammentazione delle storie e la proliferazione incontrollata di immagini<sup>426</sup>, nel nostro tempo profondamente legate

---

<sup>424</sup> H.U. VON BALTHASAR, *La mia opera ed epilogo*, cit., p. 117. Cfr. S. SAINT-PIERRE, *Beauté, bonté, vérité chez Hans Urs von Balthasar*, Cerf, Paris 1998.

<sup>425</sup> H.U. VON BALTHASAR, *Teologica I*, cit., p. 33.

<sup>426</sup> P. Sequeri è convinto che proprio questa epidemia dell'Immaginario, che rende i soggetti incapaci di abitare il mondo lasciandosi contaminare dalla sensibilità dell'umano, sia «la questione cruciale dell'estetica: in cui si decide l'ospitalità (o l'inospitalità) del mondo per lo spirito. Se la giustizia del senso non è già nella sensibilità dei corpi, non c'è etica di regole, o verità di formule, che possano ripristinarla. E se non transita nelle nuove facoltà dell'immagine e dell'immaginazione, non c'è eccitazione del *pathos* che possa arginare il nichilismo del *logos* e dell'*ethos*. E questa è l'odierna crucialità di una antropologia filosofica (e teologica) dell'icona» [P. SEQUERI, *Introduzione*, in P.

alla trasformazione virtuale del mondo, rappresentano in un certo senso l'effetto, come lo stesso Hegel nella sua *Logica* aveva annunciato, della parabola illuministica della ragione, che è giunta nel nostro tempo a gettare la sua ultima maschera.

Il desiderio balthasariano di recuperare uno sguardo solare sul mondo imbocca dunque la via dei trascendentali, sfidando gli asfittici “conflitti fra le facoltà”, per aprirsi a un ordine di conoscenza e di esperienza che pone l'uomo «analogamente da sempre sotto il prefisso positivo della fede o negativo dell'incredulità»<sup>427</sup>.

È senz'altro il percorso speculativo elaborato in *Herrlichkeit* ad avere avviato questa traiettoria, nell'esigenza di pensare unitariamente il reale a partire da una forma, da una struttura fondamentale dell'essere inteso come *apertura e donazione*, in cui il legame fra finito e infinito, fra particolare e universale trovi una sua radicale evidenza. Il sensibile, sulla via di Tommaso, rappresenta dunque un principio assolutamente vincolante, e contemporaneamente anche un principio mediante il quale si va oltre, via-da, verso (*über hinaus*)<sup>428</sup>. Non si tratta, d'altra parte, di assumere l'estetico nel suo tratto (walserianamente) transitorio: la recezione filosofica e religiosa della critica di Kierkegaard – che ha contribuito alla sua identificazione con lo “stadio estetico” dell'esistenza, disegnato sulla falsariga del libertino colto e inconsistente – e l'elaborazione filosofica dello stesso Blondel, prendono in effetti le mosse dall'atteggiamento estetico della vita, ma per farlo evolvere, attraverso lo smascheramento delle sue contraddizioni, verso l'opzione religiosa (e cristiana). Non si tratta neppure, dall'altro lato, in linea con la filosofia della modernità romantica, di esaltare la sfera dell'estetico verso una trascendenza della vita che si emancipa dal momento logico ed etico (Schiller, Goethe) e, infine, anche da quello religioso (Burckhardt, Nietzsche). Per Balthasar l'estetica non è transizione ma *diagonale*, che congiunge logico ed etico.

È soprattutto l'idealismo schellinghiano, in cui si delinea una estetica «come nessun'altra dell'età moderna»<sup>429</sup>, ciò che più che risuona esplicitamente nella

---

SEQUERI (a cura di), *Esteriorità di Dio. La fede nell'epoca della “perdita del mondo”*, Glossa, Milano 2010, p. VIII].

<sup>427</sup> H.U. VON BALTHASAR, *Teologica I*, cit., p. 34.

<sup>428</sup> Cfr. E. PRZYWARA, *Analogia entis*, cit., p. 184; «sed quia ex his quae sensus apprehendit, mens in aliqua ulteriora manuducitur, sicut etiam sensibilia intellecta manuducunt in intelligibilia divinorum» (TOMMASO D'AQUINO, *De veritate*, q.10. a.6, ad. 2).

<sup>429</sup> H. U. VON BALTHASAR, *Gloria. V*, cit., p. 504.

prospettiva balthasariana. Non certo nella linea di una “filosofia della gloria”, ma come “filosofia dell’arte”:

l’indifferenza estetica tra finito e infinito, tra Dio che appare nel mondo e il mondo che è trasparente in ordine a Dio, diventa per Schelling la vera e propria chiave della religione, poiché la differenza *nell’indifferenza* consente la costruzione della religione storica: estetica come apparire dell’infinito nella forma finita (o natura) è “mitologia”, religione precristiana; estetica come penetrazione del finito nell’infinito è “rivelazione”, religione cristiana (e filosofia religiosa)<sup>430</sup>.

Nel sistema di Schelling, come in quello hegeliano, il bello raggiunge di nuovo – dopo la sua estinzione nella modernità e in Kant – una dimensione trascendentale, così che verità e bellezza divengono modalità reciprocamente fungibili dell’Assoluto. Tra finito e infinito, però, si stabilisce una sorta di indifferenza estetica: Dio appare nel mondo, il mondo è trasparenza di Dio. A questo riguardo, è interessante notare una puntualizzazione di Balthasar che rivela un suo debito fondamentale: l’attuale interesse della metafisica per il nesso fra estetica e religione che Schelling elabora nell’*opus postumum* gli appare infatti come una ricapitolazione, una ripresa di quanto ha svolto nel primo volume di *Gloria* (“Visione della forma”); nello stesso senso, considera la prospettiva estetica schellinghiana «come esposizione “idealistica” dell’affermazione di fondo»<sup>431</sup> del suo stesso programma teologico.

Questo interesse rappresenta per il teologo un vero e proprio *kairós*, che lo impegna precisamente a pensare la distinzione fra una “conciliazione” in senso cristiano e una “mediazione” filosofica verso l’identità. Per questo scopo, non è a suo parere sufficiente – anzi è assai fuorviante – lo scivolamento verso una semplice teoria teologica dell’estetico. Balthasar ritiene che sia invece necessaria la radicalizzazione metafisica di una estetica teologica della rivelazione.

Nelle sue conclusioni a riguardo della vicenda del rapporto fra estetica filosofica e metafisica, Balthasar fa riferimento al forte nesso con la teologia. In primo luogo, egli afferma che il bello è in contatto con quel “centro tra spirito e sensibilità” che non risulta afferrabile né mediante una scienza dell’armonia razionale dell’oggetto,

---

<sup>430</sup> *Ivi*, p. 505.

<sup>431</sup> *Ivi*, pp. 505-506.

né attraverso il puro scarto del genio soggettivo, nella sua intuizione originale e creativa. Il suo punto di connessione si trova nello “splendore della forma” che si manifesta sovra-intenzionalmente alla “sapienza del cuore”. In secondo luogo, la bellezza è centro attrattivo di un *eros* trasformato da *charis*, “amabilmente pulsionale”, che lascia intravedere l’abisso dell’amore come origine e destinazione di ogni cosa. Né dunque *l’art pour l’art*, né il prodotto razionalmente funzionale: lo scarto creativo si deve ricomporre con l’istanza della pro-creazione. La bellezza inesplicabile esteticamente e artisticamente, tuttavia, incomincia ad apparire là dove si apre una specie di “stato di sospensione” di ogni cosa nell’essere, dove appunto non c’è necessità neppure della necessità e neppure vuota libertà della libertà. Perché è l’apparire della grazia.

## 7. La diagonale teologica dell’estetica

«Un lampo di grazia si trova in ogni cosa bella»<sup>432</sup>: nella sfera dell’esperienza mondana armoniosa, espressione di un accordo profondo – che ha per il teologo nella sinfonia la sua forma più chiara – risplende la traccia della vita intradivina e di quello sfondo originario che abbraccia ogni cosa. «L’attacco mediante l’estetica può sembrare insolito, arbitrario, ma è ciononostante l’unico che rende giustizia alla realtà obiettiva. Solo questo attacco può cogliere il divino in quanto tale, senza doverlo intorbidire mediante relazioni finalistiche verso il cosmo e verso l’uomo»<sup>433</sup>. In primo luogo, *Gloria* rappresenta il tentativo di elaborare una teologia cristiana alla luce del terzo trascendentale (il bello, dopo il vero e il bene), che un tempo permeava potentemente la teologia, e la cui rimozione costituisce per il teologo una perdita grave per la vitalità del pensiero cristiano nel suo insieme. Si tratta di agire in controtendenza rispetto alla deriva che ha spinto il bello su «una carreggiata laterale, tranquilla e poco frequentata»<sup>434</sup>. Balthasar intende riportarlo sulla strada principale, ma non come mera sostituzione dell’articolazione del momento logico ed etico della teologia: è a suo parere necessario riabilitare, per così dire, la pari dignità

---

<sup>432</sup> H.U. VON BALTHASAR, *La mia opera ed epilogo*, cit., p. 129.

<sup>433</sup> *Ivi*, p. 67.

<sup>434</sup> *Id.*, *Gloria. I*, cit., p. 3.

dell'estetico, anche in vista della necessaria compiutezza dell'ordine teologico della conoscenza.

Balthasar, in secondo luogo, vede in tale prospettiva la via più feconda alla transizione dell'epoca che, nel suo rinnovamento della sapienza antica, è chiamata ad essere «più che un rinascimento», come antidoto a «una scolastica diventata cieca per il mistero dell'essere»<sup>435</sup>. L'indebolimento dell'estetico, a dispetto dell'importanza che ha poi cercato di riacquisire nella modernità avanzata, ha infatti prodotto nel tempo i suoi effetti, influenzando pesantemente anche sulla necessaria consistenza del momento conoscitivo e di quello pratico del sapere della fede. La perdita del principio di attrazione del bene, a motivo della dilagante razionalità strumentale e calcolante, ha corrisposto nell'epoca presente a una progressiva disaffezione per l'etica, che non si può effettivamente pensare e sviluppare in modo condiviso alla luce di meri obiettivi di efficienza e di una ragione estranea al senso. La natura del bene, e ancor più la verità della rivelazione divina del senso ultimo, non si lasciano infatti iscrivere nel dispositivo di un'astratta coerenza funzionale, né nel principio intellettualistico dell'adeguazione dell'intelletto alla cosa. In verità, è nel disinteresse di un sentimento e di un apprezzamento estetico che si mette in opera l'antifraresi radicale alla ragione strategica e formalistica del “tempo dell'efficienza”; ed è proprio nella bellezza e nella sua energia di legame che metafisica ed etica possono trovare il loro congiungimento.

Balthasar sceglie in terzo luogo la via della bellezza come arco teso fra verità cosmologica e bontà antropologica, che lega a sé il reale alla sua forma, la contingenza all'eternità, la dimensione storica e l'epifania della sua radice profonda, il polo oggettivo dell'evento e quello soggettivo dell'unità originaria della coscienza. La via cosmologica e la via antropologico-trascendentale vengono in questo modo attraversate dalla diagonale dell'estetica, la sola per Balthasar capace di custodire il *factum* della rivelazione, di rispettare cioè l'oggettività della forma manifestativa dell'opera di Dio e insieme di convocare originariamente a sé la tutte le potenze dell'anima. Nella via estetica, la forma della bellezza vive un legame costitutivo con il fondamento, così che la verità si manifesta contemporaneamente in superficie e in

---

<sup>435</sup> ID., *Gloria*. V, cit., p. 202.

profondità, alla luce di una struttura originaria dell'essere, comunicativo nella sua stessa essenza<sup>436</sup>.

La bellezza come apertura del discorso teologico viene a costituire una via possibile verso la nominazione di Dio che, oltrepassando la logica classica del risalimento al *Fundamentum inconcussum* o alla Causa prima di tutte le cose, volge il pensiero verso la sorgente stessa dell'essere, il cui fondo diviene abissale<sup>437</sup>, perché corrisponde alla stessa comunicazione senza fondo, senza causa, senza necessità<sup>438</sup>. Per questo si può affermare che «la filosofia di Balthasar, espressamente e in continua sottolineatura, sia una filosofia dell'essere»<sup>439</sup>, orientata verso l'oggettività, la gloria di un *Actus essendi* che ri-vela se stesso donandosi. L'esistente, nella sua partecipazione all'essere e insieme nel valore assoluto della sua particolarità, è avvolto di conseguenza da un mistero che, afferma Balthasar, costituisce «la premessa fondamentale del fatto che la rivelazione delle cose e la loro conoscenza non ha subito il carattere di una noia invincibile»<sup>440</sup>.

---

<sup>436</sup> Osserva Sequeri: «La tesi balthasariana nella sua formulazione più compiuta è ormai nota e, nella sua sostanza, assai semplice: l'assunzione della prospettiva estetica assicura alla teologia il primato dell'oggetto trascendente (la rivelazione di Dio), la forma esperienziale della sua apprensione (la contemplazione della singolarità di Gesù), il rinvio all'unità originaria della coscienza (cui corrisponde la possibilità di una fenomenologia della verità)» [P. SEQUERI, *La Musa che è la Grazia. Il musicale e il teologico nei "prolegomeni" all'estetica teologica di H.U. von Balthasar*, in «Teologia» 15 (1990), p. 105].

<sup>437</sup> H.U. VON BALTHASAR, *Teologica. I*, cit., p. 220.

<sup>438</sup> «Due accostamenti si offrono, che finiscono per convergere in unità: uno è quello personalistico-dialogico, perché nessun io ha la possibilità ed il diritto di violentare concettualmente la libertà del tu che gli si fa incontro, di dedurre a priori e di comprendere a priori il suo comportamento. Un amore che mi è donato, posso "intenderlo" sempre e solo come un miracolo, non posso manipolarlo empiricamente o trascendentalmente, neppur conoscendo il carattere comune della natura umana: perché il tu resta sempre l'alterità a me contrapposta. La seconda concezione consiste nello stato estetico, che rappresenta accanto alla sfera del pensiero ed a quella dell'azione, una terza sfera non riducibile a una delle precedenti. Nell'esperienza che si fa di una superiore bellezza, cosa che non posso supporre, dedurre o spiegare attraverso nulla che sia intrinseco a me – essa non può essere che così com'è: in questa forma sta la sua necessità. Ma questo richiamo è valido solo in quanto, come nell'amore fra gli uomini incontriamo l'altro come altro, che nella sua libertà non può essere da me costretto, violentato, così nell'intuizione estetica è impossibile una riconduzione della forza che si manifesta alla propria immaginazione, alla propria fantasia. "L'intendimento" di ciò che si rivela non è, in entrambi i casi, una riduzione di questo, un suo assorbimento in categorie della conoscenza che lo costringano e gli si impongano: né l'amore nella libertà della sua grazia né il bello nella sua assenza di ogni determinazione finalistica possono "essere manipolati" (Rilke), almeno attraverso un'esigenza del soggetto. Una simile riduzione a "esigenza" significherebbe diffamare e profanare cinicamente l'amore con l'egoismo; soltanto se viene riconosciuta la pura grazia dell'amore, colui che ama può manifestare la sua compiuta realizzazione attraverso tale amore» (H.U. VON BALTHASAR, *Solo l'amore è credibile*, cit., pp. 42-43).

<sup>439</sup> P. HENRICI, *La filosofia di Hans Urs von Balthasar*, in LEHMANN K. - KASPER W. (a cura), *Hans Urs von Balthasar. Figura e opera*, Piemme Casale Monferrato 1991, p. 330.

<sup>440</sup> ID., *Teologica. I*, cit., p. 146.

La bellezza, nella sua circolarità con gli altri trascendentali, è il nome di tale verità indisponibile, «l'inspiegabile irradiazione attiva del centro dell'essere dentro i piani d'espressione dell'immagine, un'irradiazione che si delinea nell'immagine medesima e che gli comunica una unità, profondità e pienezza che è più di quanto l'immagine come tale contiene. È infine quanto conferisce alla verità il permanente carattere di una grazia»<sup>441</sup>.

L'intero mondo delle immagini intorno a noi, nella finitezza delle determinazioni, nella singolarità delle evenienze, diviene così un «unico campo di significati», impossibile da concettualizzare rigorosamente, dal momento che l'irradiazione attiva dell'essere nelle diverse espressioni fenomeniche non si sottomette ad alcuna ricomposizione formale. È sempre un tratto nuovo di bellezza ciò che appare come qualità della rivelazione nelle cose: «Ad ogni nuovo incontro con questo mistero, esso è intatto e salvo, e resiste a ogni analisi»<sup>442</sup>. In linea con l'invito hegeliano, occorre infatti andare a fondo (*zu-grunde-gehen*). Il teologo afferma, in una precisa terminologia schellinghiana, che nessuna ricognizione e analisi potranno mai venire a capo «di questo residuo incomprensibile»<sup>443</sup>. C'è sempre un «resto indivisibile»<sup>444</sup> che resiste a ogni appropriazione, refrattario a ogni conciliazione definitiva fra pensiero, linguaggio e verità dell'essere, a ogni pacificazione finale fra finito e infinito. Si può dire allora, con Walter Benjamin, che la bellezza resta nella sua essenza indisvelabile, custodita nel suo segreto (*Geheimnis*), come la verità, da un velo divinamente necessario, perché il bello non si volatilizzi<sup>445</sup>. È la velatura della grazia, che salva ogni cosa dal suo cadere inevitabile nell'insignificanza e nell'inapparenza.

È la questione dell'originaria – e originale – accensione della manifestazione divina del bello, come articolata trasparenza della *gloria Dei*, che consegue la sua insuperabile concentrazione nella *forma Christi*. Le due figure non si lasciano né dedurre da una teoria generale dell'essere, né pensare “dal basso”, come attuazione sovraeminente di una qualche rivelazione della bellezza nella forma intramondana. Nondimeno, Balthasar non pensa affatto a una alternativa.

---

<sup>441</sup> *Ibidem*.

<sup>442</sup> *Ivi*, p. 145.

<sup>443</sup> *Ivi*, p. 147.

<sup>444</sup> Cfr. S. ŽIŽEK, *The Indivisible Remainder: an Essay on Schelling and Related Matters*, cit.

<sup>445</sup> Cfr. W. BENJAMIN, *Angelus Novus*, Einaudi, Torino 1995, pp. 163-243.

Il trascendentale del *pulchrum*, inseparabile e costitutivo di ogni essere reale, indica la modalità d'irradiazione della bellezza/gloria divina che si offre gratuitamente al soggetto credente in quell'unità espressiva, quella rappresentazione contratta (*Gestalt*) che rende percepibile l'assoluto nel mondo. Dal contesto generale, intuiamo che "forma" non è semplicemente l'essenza intelligibile e neppure l'evidenza sensibile: non si tratta per Balthasar di rivelare una immagine, di dare luogo a una rappresentazione o di definire una essenza. La forma è quella figura plastica, quell'unità della realtà che si incontra con l'io nella profondità del suo mostrarsi, in quella "conoscenza spirituale" in cui le immagini divengono forme fenomeniche, dinamiche, geroglifiche, in cui l'essenza si trova rappresa. È precisamente in questa esperienza di comunicazione gestaltica che si attua per il teologo la vera *Bildung* umana, in un guardare intramondano *attraverso* i fenomeni. Percezione significa quella disposizione a vedere le cose belle che esistono in trasparenza, nel loro contatto con il divino, senza per questo poter giungere a una *visio* di Dio: la via estetica resta per Balthasar un ingresso antignostico insuperabile, anche laddove la via catalogica del fondamento la oltrepassa nel segno della verità trinitaria di cui ogni ente è riflesso<sup>446</sup>.

---

<sup>446</sup> Come osserva Vignolo, «a colui che non vede la bellezza non è possibile venire in aiuto con altre spiegazioni; a chi non può vedere ciò che appare nel mondo, nessuna prova di Dio può servire» (R. VIGNOLO, *Hans Urs von Balthasar: Estetica e singolarità*, cit., p. 178). Cfr. M. PARADISO, *Nell'intimo di Dio*, cit., pp. 198-205.

## CAPITOLO 2

### 8. Logos divino ed estetica figurale

La forma risplende nella sua assolutezza e nella sua irriducibilità sia nelle attese di senso del soggetto, sia nella evidenza oggettivabile della manifestazione: il fenomeno è infatti in grado di farsi intendere universalmente da sé, grazie alla sua intrinseca capacità di irradiazione, senza il vincolo di condizioni soggettive precostituite. Nello stesso tempo, non si tratta certamente di una luce statica e chiara che si impone sovranamente senza appello alla libertà e al riconoscimento soggettivi. D'altro canto, il punto essenziale rimane il fatto che la figura che ci incontra storicamente emana da se stessa la sua "luce decisiva", ed è convincente in sé. Il problema capitale resta per Balthasar proprio questo: «in che modo l'assoluto può rendersi – definitivamente – presente in una forma di vita effimera e finita?»<sup>447</sup>. Se da una parte, dunque, il soggetto è chiamato ad aprirsi alla percezione della forma che si dà nel reale, è evidente che il teologo intenda soprattutto sfuggire a ogni ricaduta trascendentale. Non è il polo soggettivo sintetico la condizione di possibilità della *Gestalt*: ogni forma di kantismo, per quanto concepita esistenzialmente, manca il fenomeno e lo falsa. È invece la forma che avvolge il soggetto, come una grazia che lo precede e lo supera infinitamente, «che dona piuttosto la vista, proporziona l'occhio all'oggetto mostrato»<sup>448</sup>. Di conseguenza, le condizioni soggettive della percezione – di *quella* percezione (*Wahrnehmung*) –, per quanto ampie e imprescindibili, «non possono tuttavia entrare mai e poi mai nella costituzione dell'evidenza oggettiva, condizionarla o semplicemente sostituirla»<sup>449</sup>.

Nell'impostazione del primo volume di *Gloria*, è per il semplice fatto che Dio si è fatto uomo che si è data una corrispondenza tra lui e le forme universali del pensiero e della percezione di ogni uomo esistente. Si potrebbe anche parlare, nota il nostro teologo, di "corpo della rivelazione", riferendosi a un esplicito uso neotestamentario:

---

<sup>447</sup> H.U. VON BALTHASAR, *La mia opera ed epilogo*, cit., p. 147.

<sup>448</sup> ID., *Gloria. I*, cit., p. 161.

<sup>449</sup> *Ivi*, p. 435.

è il *somatikos* in cui «abita corporalmente tutta la pienezza della divinità» (Col 2, 9), l'immagine del tempio in cui pone una tenda la gloria di Dio, che Gesù riferisce a se stesso (Gv 2, 21), o la realtà della Chiesa che è il suo corpo (Ef 1, 23; Col 1, 18.24). Con la dovuta prudenza, anche a questo riguardo, simili espressioni non possono in ogni caso essere intese per Balthasar in modo semplicemente figurato, dal momento che il corpo di Cristo resta il punto fondamentale di riunione di tutte le cose dell'universo (Ef 4, 16)<sup>450</sup>.

In ogni caso, pur con la loro presenza immanente nelle essenze e strutture di ogni ente, i trascendentali portano con sé «qualcosa della libertà e della profondità misteriose, che contraddistinguono l'atto con cui Dio risolve di rivelarsi. E poiché la Rivelazione dovette essere per Dio l'inizio della donazione di sé alle creature, l'essere creaturale come tale conserva il carattere dell'incoativo»<sup>451</sup>. Attraverso la *Gestalt*, dunque, il soggetto è introdotto nella vita dell'essere, nella sua intimità, in una polarità di trascendenza e immanenza, grazie alla quale «in diversi gradi di chiarezza, risplende, in ogni singolo ente, il tutto dell'essere»<sup>452</sup>.

La diagonale metafisica della luce, dell'immagine e della visione, che diviene *methodos* rivelatore di una trasparenza dell'essere attraverso tutti i fenomeni, di un manifestarsi del mistero abissale dell'essere dagli esseri del mondo<sup>453</sup>, intende dunque garantire sia il primato della Rivelazione in un senso non razionalistico o dottrinalistico, sia la forma d'esperienza della sua percezione e l'evidenza soggettiva

---

<sup>450</sup> Cfr. a questo proposito M. NERI, *Il corpo di Dio. Dire Gesù nella cultura contemporanea*, Dehoniane, Bologna 2010. «La possibilità ontologica di una verità di Dio ha una sola via per realizzarsi in una forma che sia l'adeguazione di sé: quella di concretarsi nell'essere-qui di un corpo che viene liberamente vissuto come spazio di quella possibile verità. [...] Ciò che il cristianesimo non può non tenere fermo per riferimento all'eventuale costitutivo di Dio che è Gesù, costasse anche il costante ribaltamento dei suoi capisaldi più cari, è che la verità della manifestazione non può essere semplicemente affermata secondo l'ordine logico-grammaticale della parola, bensì deve essere vissuta nell'ordine esistenziale che è il corpo in esercizio» (*Ivi*, pp. 49-59).

<sup>451</sup> H.U. VON BALTHASAR, *Rivelazione e bellezza in Saggi teologici. I. Verbum Caro*, Morcelliana, Brescia, 1985, p. 109.

<sup>452</sup> ID., *Gloria. IV*, cit., p. 34.

<sup>453</sup> «La bellezza è di fatto nient'altro che l'emersione immediata di ogni essere fondato dal suo fondo senza fondo. È la trasparenza, attraverso tutti i fenomeni, dell'arcano sfondo dell'essere. In questo la bellezza è anzitutto la immediata rivelazione dell'eccedenza indominabile quanto a rivelazione in ogni rivelato, dell'eterno sempre-più, che si trova nell'essenza dell'esistente stesso. Non è soltanto la semplice corrispondenza tra essenza ed apparizione ciò che suscita il compiacimento estetico, ma la verifica interamente incomprensibile che l'essenza appare realmente nell'apparizione o fenomeno (che non è però l'essenza), ed appare come un'essenza che è eternamente più di essa stessa e che dunque non può mai apparire definitivamente. Ma proprio questo non apparire appare. Proprio questo eterno comparativo si esprime nel positivo» (H.U. VON BALTHASAR, *Teologica. I*, cit., pp. 220-221).

della fede come un essere abbracciati, un lasciarsi-rapire, che fa vibrare le corde più sensibili della coscienza.

La formulazione di Balthasar, che ha sempre presente l'evento rivelatore, incrocia questioni e categorie centrali della ricerca fenomenologica – husserliana *in primis* –, a partire dal rapporto soggetto-oggetto o dal richiamo alla questione della forma passiva dell'apprensione cosiddetta antepredicativa del dato<sup>454</sup>. Come di consueto, nonostante l'evidente affinità della problematica inerente all'uso teologico delle categorie di percezione e di evidenza, Balthasar non si confronta direttamente con la problematica fenomenologica dell'essere-dato e della sua apprensione nell'intreccio di *eidos* e idealità. Le ragioni di questa autonomia della riflessione teologica sono, in generale, esplicitamente indicate. Il punto di vista teologico è direttamente interessato alla tematica del rapporto fra dimensione immanente e dimensione trascendente del dato cristologico-cristiano, dove appunto è in gioco la riconoscibilità della gloria di Dio nella figura mondana.

L'estetica balthasariana rivela in questo senso la sua intenzione profonda, che è quella di rielaborare e di svolgere il primato insuperabile della rivelazione e del riconoscimento della verità: in linea con la teologia barthiana, il *prius* assoluto della manifestazione oggettiva insieme alla costitutiva apertura dell'uomo all'origine si legano nell'*Einsicht* di un Indicibile, di una distanza tuttavia sempre fungente, di una *excedentia* che non si può nominare ulteriormente<sup>455</sup>. Questa misteriosa eccedenza, corrisponde per Balthasar all'«estremo riempimento del simbolico vaso del mondo da parte del contenuto di Dio»<sup>456</sup>, nei confronti del quale ogni cosa deve farsi trasparente, recettiva, accogliente. Tale filosofia della gloria, che pensa un essere che “sorregge penetrando”, è tesa alla salvaguardia della differenza in una chiave non onto-teologica in grado di custodire l'antecedenza della libertà divina. «La differenza ontologica coincide, nel pensiero di Balthasar, con la libertà di Dio. Anzi, la libertà è il nome della differenza, la categoria che definisce e preserva la differenza»<sup>457</sup>. La

---

<sup>454</sup> «L'accordatura del soggetto senziente ed sperimentante con l'essere è posta quindi ancora prima di ogni distinzione tra esperienza attiva e passiva» (H.U. VON BALTHASAR, *Gloria. I*, cit., p. 226).

<sup>455</sup> Tale tensione fra evidenza manifestativa, ricerca della verità e inesauribilità del vero viene più volte affermata da Balthasar: «Resta la *excedentia* e così l'inconoscenza, e comprendiamo questa *excedentia*, oppure, che è lo stesso, sappiamo che non si conosce Dio e questa è l'ultima cosa del sapere umano di Dio» (H.U. VON BALTHASAR, *Teologica II*, cit., p. 87).

<sup>456</sup> ID., *Teologica I*, cit., p. 234.

<sup>457</sup> G. FALCONI, *Metafisica della soglia*, cit., p. 117.

fondazione in Dio di un essere non riducibile ad alcuna necessità rinvia dunque a un' *estrema libertà*, che non potrebbe appartenere né all'essere stesso (in quanto non-sussistente), né all'essenza esistente (in quanto essa si ritrova ogni volta già costituita nella sua essenzialità). In una linea assolutamente schellinghiana, in sintonia soprattutto con la tarda speculazione del filosofo idealista, Balthasar afferma che per «la creatura non esistono altre fondazioni ultime se non quelle della sovrana libertà di Dio»<sup>458</sup>.

D'altra parte, proprio questa stessa radicale purificazione dell'interesse (noetico ed etico) che assicura la libertà della manifestazione rischia di riprodurre la valenza regressiva del tradizionale modello della verità come oggettivo rispecchiamento. L'adozione del registro estetico ha indubabilmente una potenzialità unica e inedita nel sostenere il carattere radicalmente ostensivo della verità e l'istanza teologica nella sua indeducibile evidenza, insieme concentrandosi sul tratto di persuasivo, gratuito e inesauribile splendore della manifestazione. E l'intenzione soggiacente al dispositivo balthasariano è certamente quella di contrastare l'immagine anaffettiva e dispotica della verità nella sua forma classica (sia razionalistica, sia dogmatica). La pura ricettività soggettiva in nome di una decisività della luce che è convincente in sé si espone d'altro canto troppo facilmente alla ricaduta in un protocollo ancora più oggettivistico della verità rispetto a quello della struttura fenomenologico-metafisica classica. L'evidenza della manifestazione tende infatti a saturare lo spazio della coscienza, il cui compito rimane infine quello di farsi per essa guscio recettivo e vaso trasparente, affinando sapientemente il suo *sensorium*. La via estetica rischia in questo senso di contrarre il polo soggettivo del riconoscimento, che si trova ultimamente assoggettato all'esposizione della forma che liberamente e gratuitamente si dispiega. È forse alla luce di questa consapevolezza che nella *Teodrammatica* Balthasar pone al centro la dialettica fra libertà finita e infinita, in cui la relazione fra Dio e mondo, fra libertà e verità, si distende temporalmente in relazione alla figura e alla vicenda cristologica e alle sue conseguenze, irriducibili ad astratti principi filosofici senza tempo. E che, soprattutto nella *Teologica*, apre il

---

<sup>458</sup> H.U. VON BALTHASAR, *Teologica I*, cit., p. 239. Cfr. SCHELLING F.W.J., *Ricerche filosofiche sull'essenza della libertà umana e gli oggetti ad essa connessi*, cit.

discorso metafisico a quel «mistero della profondità, dell'intimità, dell'inestimabile preziosità dell'essere»<sup>459</sup>, che desidera restare mistero e miracolo a se stesso.

Questa profondità dell'essere, inoggettivabile e abissale, che tiene in alla vita ogni cosa in quanto sua origine e destinazione, è precisamente la realtà dell'amore.

## 9. L'amore credibile: logica di *agápe*

In questo orizzonte si può intuire il motivo per cui la singolarità universale di Gesù Cristo corrisponda per Balthasar al luogo paradigmatico in cui risplende e insieme viene profondamente compresa la forma. Solo nell'evento cristologico diviene infatti possibile e necessaria una conveniente fenomenologia della *dedizione*, attraverso la quale intuire qualcosa della verità di ogni cosa.

Soltanto una certa semplicità dello sguardo<sup>460</sup> – vale a dire uno «slancio d'incontro» e una «vigile apertura»<sup>461</sup> alla verità – può lasciarsi veramente trafiggere dall'irradiazione graziosa e superessenziale del mistero dell'amore, rivelatosi in modo definitivo precisamente in un uomo, Gesù Nazareno, *apax eph'apax* in cui, una volta e per sempre, si fa disponibile l'accesso alla verità di Dio e dell'uomo. La posizione di Balthasar a questo proposito è netta: «A gloria di Dio è stato creato il mondo, per essa e verso essa sarà anche salvato. E solo chi, colpito da un raggio di questa gloria, avrà un sentimento incoativo per ciò che è l'amore che non ha scopo, potrà giungere ad avvertire la presenza dell'amore divino in Gesù Cristo»<sup>462</sup>. È tuttavia precisamente a causa della sua singolarità e libertà senza misura che *non* è possibile dare fondamento alla *Gestalt Jesu*: essa rinvia unicamente al mistero della sua stessa esistenza di Figlio, all'annuncio e alla testimonianza del suo ministero storico, fino al silenzio del mistero pasquale. Balthasar indica in Gesù Cristo l'ineducibile *archetipo* (*Un-Gestalt* antifrastica, nella sua Croce) di ogni altra forma visibile dell'Invisibile. In lui infatti si realizzano un accordo intimo, una

---

<sup>459</sup> H.U. VON BALTHASAR, *Teologica. I*, cit., p. 211.

<sup>460</sup> Cfr. H.U. VON BALTHASAR, *Con occhi semplici*, Morcelliana, Brescia 1970; ID., *La semplicità del cristiano*, Jaca Book, Milano 1987; ID., *La fede dei semplici in Spiritus Creator*, Morcelliana, Brescia 1983. Cfr. P. HADOT, *Plotino o la semplicità dello sguardo*, Einaudi, Torino 1999.

<sup>461</sup> H.U. VON BALTHASAR, *Teologica. I*, cit., p. 113.

<sup>462</sup> ID., *La mia opera ed Epilogo*, cit., p. 67.

rappresentazione contratta e un'unità definitiva talmente espressivi da realizzare il legame sublime tra mistero di Dio e mistero del mondo, per la salvezza del tutto.

L'incarnazione del Logos attrae a sé l'intero *cosmos* degli enti: il grande corpo della natura è stato pensato protologicamente ed escatologicamente nel *Verbum-caro* che raccoglie in se stesso il mistero più profondo di ogni essere. Passando attraverso la singolarità intrascendibile della *forma Christi*, ogni fenomeno subisce una necessaria incrinatura e un inatteso sbilanciamento, come in una profonda trasfigurazione. La sua estrema, incomparabile misura di libertà e dedizione è infatti, paradossalmente, l'unica prospettiva possibile entro cui le cose del mondo si mostrano in tutta la loro verità e pienezza. Come direbbe il filosofo sloveno Slavoj Žižek, l'impercettibile x che decide l'unicità irripetibile di Gesù Cristo, che distingue ontologicamente Cristo da ogni altro soggetto, apre un varco nell'essere, produce una piega sostanziale nel soggetto credente. Tale scarto impercettibile, tale vibrazione ontologica che appare definitivamente nell'*Ecce homo*, manifesta infatti quell'eccesso della vita umana che non fa mai coincidere il soggetto con se stesso, senza il quale tuttavia la stessa vita umana mai potrebbe reggersi, generare, amare<sup>463</sup>.

La percezione della forma manifesta qui, attraverso la finitezza, anche il dissesto e la mancanza costitutive della vita creata, unitamente alla *giustizia* nella quale ogni realtà e soggettività desiderano essere riconosciuti e accolti. La luce del *pulchrum* fa balenare infatti un senso ulteriore nelle crepe del mondo – il gemito del creato (Rom 8,18) – che proprio nel suo spettro si fanno improvvisamente visibili: ogni singolarità appare finalmente nella sua nudità, nel suo essere-esposta ai movimenti dell'essere, nell'inquietudine del suo passare e trapassare nel tempo, al di là di ogni determinazione e fissazione pregiudicata.

Non basta in ogni caso per Balthasar rendere giustizia alla realtà. Si tratta infatti di amarla. È solo nell'amore che la realtà appare semplicemente per quella che è, nella sua finitezza e imperfezione, nella sua consistenza effettiva e singolare: «Lo sguardo creativo dell'amore soltanto può commisurare all'oggetto quella misura e può porgergli quello specchio che contiene la sua definitiva e perciò obiettiva verità,

---

<sup>463</sup> Cfr. S. ŽIŽEK, *Credere*, Meltemi, Roma 2005, p. 142.

perché anche lo sguardo con cui Dio contempla le sue creature non è lo sguardo giudicante della giustizia, ma è lo sguardo amoroso della misericordia»<sup>464</sup>.

Precisamente perché l'amore è il tratto fondante della verità, il cui sapere si può solo testimoniare, *fare* la verità significa per Balthasar essere espressioni viventi – in parole e opere (o in azioni e discorsi, direbbe la Arendt<sup>465</sup>) – di tale sfondo originario, che a sua volta trascende l'essere, la conoscenza, la verità stessa. Il soggetto sensibile e recettivo, cioè capace, nei limiti che abbiamo segnalato, di fare esperienza di una presenza che traspare dalle cose del mondo ma che non si lascia designare e afferrare, è colui che non desidera disporre del reale ma mettersi al suo servizio: «La prima lezione che l'esistenza impartisce al soggetto è quella della dedizione, non della dominazione interessata»<sup>466</sup>. Si inizia infatti a intuire qualcosa del mondo e dell'uomo quando si comprende «la posizione originaria della creatura spirituale non come impulso, ma come disponibilità al servizio»<sup>467</sup>. Il *prius* non corrisponde al desiderio libidico, alla volontà di potenza, alla spinta aggressiva all'acquisizione, in quanto indifferente *conatus* al godimento: nel cuore della realtà Balthasar vede brillare, come sua attitudine più segreta, una originaria *affezione* per l'essere che sembra precedere ogni impulso.

Questo è l'enigma che fonda per Balthasar ogni autentico sguardo sull'apparire degli enti, che è insieme il fondamentale principio della partecipazione: in nome di questo principio diviene possibile cogliere l'evento dell'incarnazione e di intravedere nella croce non solo la morte di Dio e la sconfitta del Figlio, ma la sovrabbondanza e la sovraverità della rivelazione nella storicità del suo accadere singolare<sup>468</sup>. Il “Logos nella carne” conferisce infatti carattere decisivo alla creazione, così che il rapporto fra archetipo originario e mondo creato non si può interpretare platonicamente come degradazione, sbiadimento, evanescenza progressivi ma come *commercium*, in quanto la sua immagine, come forza miracolosa e segno prodigioso (*Bild*), conferisce

---

<sup>464</sup> H.U. VON BALTHASAR, *Teologica. I*, cit., p. 80.

<sup>465</sup> H. ARENDT, *Vita activa*, cit., pp. 128-132.

<sup>466</sup> H.U. VON BALTHASAR, *Teologica. I*, cit., p. 73.

<sup>467</sup> *Ivi*, p. 256.

<sup>468</sup> Cfr. P. ROUSSELOT, *Gli occhi della fede*, Jaca Book, Milano 1977. Balthasar fa riferimento al testo di Rousselot nel primo volume di *Gloria* (pp. 160-162), notando tuttavia come la prospettiva del gesuita francese rimanga ultimamente kantiana, nel suo privilegiare l'aspetto soggettivo della *percezione*, laddove l'estetica teologica balthasariana insiste sull'oggettività della *forma*.

figura ed essenza a ogni cosa, che proprio *nella* sua luce può così riconoscersi nella sua verità essenziale.

Né la via antropologica né la via cosmologica potrebbero in alcun modo per Balthasar veri-ficare tale forma assoluta: solo una logica *agapica* può vedere attraverso le cose, intuendo la verità nella/della storia. L'*analogia entis* trova nel Figlio il proprio cardine, la propria universalità singolare e concreta: nella sua kenosi, in tutta la sua sensibile e visibile umanità, l'autoaffermazione e autodedizione di Dio (Gv 14, 19) trovano la loro propria apparizione obiettiva (*Erscheinung*).

La verità cristiana, nel suo nucleo essenziale, si rivela per Balthasar il compimento definitivo e insieme il termine di dipanamento della ricerca cosmologico-metafisica e teologica di ogni tempo, nella sua capacità unica di raccogliere i frammenti della sapienza antica, secondo il principio patristico a lui caro dei *semina verba*. Precisamente per questo essa diviene credibile<sup>469</sup>. La storia della metafisica dovrebbe essere a suo parere rivisitata come storia dell'amore metafisico, che soltanto nel cristianesimo per Balthasar trova il suo punto di concentrazione e di espressione compiuta, capace di irraggiarsi nei secoli e di illuminare di luce nuova e definitiva il darsi presente, passato e futuro degli eventi. È senz'altro dal suo discepolato alla scuola dei Padri, insieme alla sua passione per la letteratura, per l'arte, per la filosofia antica e moderna, che prende vita la concezione balthasariana della verità cristiana, concentrata sull'evidenza originaria di *Dio che è amore e nient'altro*<sup>470</sup>, amore che appare percepibile in sé, che si rivela all'uomo-nel-mondo nella *forma* e nella luminosità della sua bellezza, a uno sguardo ancora capace di cogliere un senso totale, di intuire la struttura fondante l'intera realtà<sup>471</sup>. Il cristiano, poiché crede

---

<sup>469</sup> R. GIBELLINI, *La teologia del XX secolo*, cit., p. 256. «La concezione cosmologica dell'antichità, permeata dall'idea del divino, includeva sempre, comunque, un concetto di Dio; la sua era la raffigurazione di un mondo concepito come un qualcosa di sacro, raffigurazione e concezione cui mancava soltanto – dal punto di vista formale – un “centro”. Quando questo centro si introdusse, le forze cosmiche dell'amore trovarono in modo sommo il loro adempimento e compimento nell'agápe divina, cui secondo l'Areopagita spetta il titolo di vero *eros* e che è causa e centro di tutte le forze d'amore che agiscono nell'universo» (H.U. VON BALTHASAR, *Solo l'amore è credibile*, cit., pp. 11-13).

<sup>470</sup> H.U. VON BALTHASAR, *La mia opera ed Epilogo*, cit., p. 146.

<sup>471</sup> Nel presentare la sua imponente *Trilogia (Gloria-Teodrammatica-Teologica)* Balthasar afferma: «Perché si chiama *Gloria* la prima parte di questa sintesi? Perché anzitutto si tratta di prendere visione della rivelazione in genere di Dio [...] Ciò significa: Dio viene primariamente non come maestro per noi (“vero”), non come “redentore” con tanti scopi per noi (“buono”), ma per mostrare e irradiare Se stesso, la gloria del suo eterno amore trinitario, in quella “assenza di interesse” che il vero amore ha in comune con la vera bellezza» (*Ivi*, pp. 66-67).

all'assoluto dell'amore di Dio per il mondo, «è tenuto a leggere l'essere nella sua differenza filosofica come segno dell'amore»<sup>472</sup>, per vivere alla luce del suo inafferrabile e pervasivo mistero: inafferrabile proprio nella sua pervasività – perché non è l'amore a essere in noi, ma noi a essere nell'amore. In un tempo dimentico dell'essere e di Dio, la testimonianza del pensiero cristiano deve a suo parere guidare, attraverso il suo fuoco, questa metafisica universale.

### 10. Eros e agápe: oltre l'alternativa

Le prospettive filosofiche che la cultura occidentale ha elaborato nel corso dei secoli hanno certamente assegnato all'amore una posizione centrale. In Platone e nel neoplatonismo, in particolare, eros diviene energia propulsiva di legame fra tutte le cose, “demone mediatore” fra immortali e mortali. In quanto sintesi di opposte nature, l'amore corrisponde al vincolo cosmico (*copula mundi*), condizione di possibilità del contatto fra mondo sensibile e sovrasensibile e della ricerca di quell'intero dell'essere che si configura come Bene assoluto<sup>473</sup>.

In tale prospettiva, alla luce dell'immemoriale sapienza erotica dell'umano, si tratta di iniziare il desiderio a un cammino di *askesis/extasis* verso la generazione nel Bello e il possesso del Bene per sempre, fino alla fusione con l'Uno (*henosis*), fuggendo da sé e dalle proprie individuazioni fugaci. La tradizione spirituale che trae dagli esercizi antichi dell'anima la sua linfa vitale, che si fonda su una esigenza ontologica di immortalità, invita a abbandonare se stessi all'Ineffabile privo di volto, a perdersi nella Fonte dell'essere, per essere invasi dalla Vita dell'Uno. Balthasar ritiene che, entro questo affascinante orizzonte, l'originaria intuizione d'amore venga però in qualche modo oltrepassata, semplificata, sublimata in quella «apersonale mistica dell'unità»<sup>474</sup> in cui la fuga «da solo a Solo» non necessita più della mediazione del mondo creato. Il teologo è convinto, di conseguenza, che non sia possibile recuperare la verità originaria dell'amore attraverso l'esperienza estatica, erotica e fusionale di

---

<sup>472</sup> H.U. VON BALTHASAR, *Gloria. IV*, cit., p. 579.

<sup>473</sup> Cfr., L. ROBIN, *La teoria platonica dell'amore*, Milano 1973; G. KRÜGER, *Ragione e passione. L'essenza del pensiero platonico*, Vita e Pensiero, Milano 1995; G. REALE, *Eros demone mediatore. Il gioco delle maschere nel Simposio di Platone*, Bompiani, Milano 2005.

<sup>474</sup> H.U. VON BALTHASAR, *Teologica. I*, cit., p. 18.

un cammino unicamente ascendente che, accesi nella realtà sensibile-corporea, conduce l'amante verso l'amore di ciò che è immutabile ed eterno, fino al Bene in sé. A questo riguardo, Balthasar rimane convinto che la *Geistesgeschichte* europea abbia potuto fare autentica esperienza del nodo drammatico dell'affezione e della donazione più nei tragici greci che nella spiritualità filosofica ellenica e tardoellenistica – con la quale soprattutto, d'altra parte, il cristianesimo ha dialogato<sup>475</sup>. La tradizione post-plotiniana, in ogni caso, ha a suo parere progressivamente indebolito l'energia visiva dello “sguardo geroglifico”, ricco di forme e presenze reali, che si incontra in Plotino e in Proclo e la potenza intermedia, e quindi insuperabilmente aporetica, dell'eros platonico (*metaxy*) – sempre in tensione fra astuzia e miseria, fra identità e differenza, fra la verità e la sua maschera. Balthasar nota come la fuga verso l'Uno si sia configurata nella riflessione successiva sempre più come perdita del sé nell'omogeneità dell'Unico indifferenziato, nell'Indistinto che nel sapere assoluto idealistico ritrova a suo parere la sua evoluzione storico-dialettica, sebbene ugualmente “totalitaria”.

Non si tratta, a questo punto, di stabilire semplicemente una differenza sistematica fra eros greco e agápe cristiana, secondo cui quest'ultima si realizzerebbe, come sostiene l'ampio studio di Anders Nygren, in un percorso discendente, che da Dio giunge agli uomini come grazia, come dono che deve a sua volta essere condiviso, offerto al proprio prossimo, per poi ritornare alla sua origine<sup>476</sup>. Questa posizione radicalmente disgiuntiva ha effettivamente condizionato, nel suo dualismo presupposto, la successiva comprensione dell'amore, ponendo una distinzione perentoria fra passione erotica umana e amore spirituale cristiano, quest'ultimo da

---

<sup>475</sup> ID., *Gloria. IV*, cit., pp. 97-98.

<sup>476</sup> Cfr. A. NYGREN, *Eros e Agápe. La nozione cristiana di amore e le sue trasformazioni*, EDB, Bologna 1990, testo di riferimento per la trattazione storico-biblica del tema. Nygren ha ricostruito la vicenda dell'uso del concetto nel corso della letteratura teologica cristiana, affermando innanzitutto la necessità di distinguere radicalmente la nozione biblica di Agápe come grazia dal concetto greco di Eros come ricerca ascensionale verso il mondo ideale. Già Cornelio Fabro, nella sua introduzione agli *Atti dell'amore* di Kierkegaard (1983), ha messo radicalmente in discussione tale distinzione assiomatica, e nella stessa linea critica si pone la trattazione più recente del tema (Benedetto XVI, Söding, Angelini), che interpreta la dicotomia sostenuta da Nygren come espressione della posizione apologetica del primato luterano della fede sull'amore. Tale visione si mostra a questi autori ultimamente incapace di comprendere il legame necessario fra le forme originarie “passive” dell'affezione e quelle “attive” della dedizione, fra i moti del desiderio e la gratuità della *caritas*, fra *eros* e agápe, che la stessa attestazione scritturistica rivela. Cfr. la sintesi illuminante di G. ANGELINI, *Eros e agápe. Oltre l'alternativa*, Glossa, Milano 2009.

intendersi come dono incondizionato di Dio a ogni creatura a cui è possibile accedere *sola fide*.

Nella prospettiva balthasariana la dialettica di eros e agápe assume un significato più radicale: e al tempo stesso, decisamente “oltre l’alternativa”. La sua qualità eminentemente ontologica, infatti, gli assegna una centralità inedita, fondativa, nel tentativo teorico di collocare un’originaria energia di legame al fondo dell’essere.

Filosofia e teologia, metafisica e cristianesimo, si potrebbe dire, trovano il loro lacaniano *point de capiton* in agápe, dove ogni contrapposizione o dualismo aprioristici vengono accolti/annodati in una nuova costellazione che, come in uno stato d’eccezione simbolico, allenta le tensioni e distende i legami, senza rimuovere le differenze che stanno sul campo. Come afferma Alain Badiou<sup>477</sup>, il discorso cristiano (specificamente paolino) non corrisponde alla sintesi fra tradizione greca e giudaica, ma alla diagonale che le attraversa e le articola: il suo scopo è quello di tracciare una *figura terza* del discorso – dopo quello greco, che si fonda sull’idea di sapienza, e mira alla giusta inclusione del singolo nell’ordine del Tutto, e quello giudaico, che ha nella profezia il suo *humus* vitale e dipende dalla logica dell’eccezione e dell’elezione – che inaugura un nuovo rapporto con la verità, identificata con l’evento di Cristo. Il filosofo antico e il profeta giudaico sono superati trasversalmente dalla figura inaudita dell’*apostolo*, che non proclama saggezza o invoca miracoli, ma annuncia la sola forma di vita possibile – quella secondo lo Spirito, che vince la morte – secondo il comandamento di agápe. La vita vera, come dice il poeta Rimbaud, è infatti soltanto quella che l’amore struttura.

Balthasar si pone su questa diagonale di *amor* convinto che solo attraverso la sua universale matrice ogni esperienza giunga finalmente e autenticamente alla sua ora di leggibilità (*Jetzt der Lesbarkeit*, secondo l’espressione benjaminiana). Lungo questa traiettoria, l’amore viene a indicare il primato assoluto della gratuita e inesauribile automanifestazione di Dio e, più radicalmente, il principio di *disponibilità assoluta* entro cui Dio stesso agisce e si muove. L’agápe si rivela in quanto principio ontologico e teologico, cifra della divinità di Dio e, corrispondentemente, dell’umanità dell’uomo che cerca la propria verità nella storicità della sua esistenza.

---

<sup>477</sup> Cfr. A. BADIOU, *San Paolo. La fondazione dell’universalismo*, Cronopio, Napoli 1999; ID., *St. Paul, Founder of the Universal Subject*, in J. CAPUTO-L. MARTÍN ALCOFF (ed.), *St. Paul among the Philosophers*, Indiana University Press, Bloomington 2009, pp. 27-28.

In linea con i titoli della sua *Theologik*, agápe è verità del mondo e di Dio, nello Spirito. «Solo l'amore è credibile»<sup>478</sup> precisamente in quanto corrisponde alla struttura dell'evento della Rivelazione e alla struttura antropologica che ad esso si riferisce nel momento in cui desidera la propria effettività e il proprio più intimo riconoscimento. Di conseguenza, «la Rivelazione va letta non formalmente soltanto come "Parola", ma contenutisticamente come amore assoluto. Soltanto così si può parlare in senso neotestamentario»<sup>479</sup>.

È precisamente questa intuizione balthasariana dell'*originaria affettività* divina, come principio fondante la via cristiana della nominazione di Dio, ciò che risulta a nostro parere ancora da pensare.

Nonostante il tratto fondante del divino cristiano – l'agápe – sia stato enfaticamente ripreso dalla stessa teologia fondamentale recente, tanto che la credibilità divina della manifestazione appare ormai inscindibile dalla forma ultimamente trinitaria dell'amore, non sembra infatti corrispondere, nell'ambito della teologia filosofica, un aggiornamento concettuale corrispondente della classica ontologia del fondamento assoluto. In tal modo, lo scarto fra l'accentuazione della teologia trinitaria e l'articolazione trascendentale dell'Originario affettivo dell'essere espone la parola cristiana su Dio a qualche eccesso di nominalismo. La via teologica balthasariana sembra d'altro canto almeno indicare una direzione possibile verso una nominazione dell'Assoluto effettivamente ospitale nei confronti di una dialettica dell'Origine e della Destinazione assolute, entro cui logos e agápe giungano a parlare l'uno la lingua dell'altra.

In primo luogo si può affermare, in linea con la *Dei Verbum*, che non solo la manifestazione di Dio nel Figlio – sua Parola, Immagine, Espressione – corrisponde a una comunicazione d'amore, in cui genitivo soggettivo e genitivo oggettivo dicono sia la *Revelatio qua creditur*, sia la *Revelatio quae creditur*; si deve infatti anche

---

<sup>478</sup> Nonostante questo (*Solo l'amore è credibile*, cit.) sia il testo balthasariano in cui compare in modo più evidente il tema di "Dio come amore", come centro pulsante dell'annuncio cristiano, tale questione non diviene in questa opera occasione di una riflessione teologico-filosofica effettiva, di un ripensamento speculativo efficace intorno al fondamento *agapico* e affettivo del *Logos* divino. È, in realtà, il percorso della *Teologica* lo spazio riflessivo in cui Balthasar si impegna con più consapevolezza nel tentativo di giustificare la dimensione essenzialmente affettiva entro la quale soltanto è possibile la nominazione di Dio e del suo rapporto con l'uomo e il mondo. Anche in questa opera, come vedremo, la prospettiva di una sistematizzazione puntuale e conclusiva della questione rimane comunque aperta e problematica, come domanda che attende tutt'oggi di tornare a essere oggetto di approfondimento e di attenzione teologica.

<sup>479</sup> H.U. VON BALTHASAR, *Solo l'amore è credibile*, cit., p. 47.

aggiungere che è la stessa intima disposizione dell'“uditore della Parola” a decidere il senso della verità teologica del cristianesimo. Per Balthasar è innanzitutto una pura questione di *met-hodos*: nessuna verità sarebbe intelligibile senza l'amore, che non si aggiunge, come complemento affettivo e contemplativo – se non meramente consolatorio – a una ricerca che fonda sulla propria razionalità ed evidenza la sua affidabilità e certezza. Nella via cristiana alla verità il pensiero diviene effettivamente movimento di affetti, così come tutte le forze dell'anima sono convocate nel centro irradiante dell'agápe divina. È infatti l'apertura della volontà il senso supremo di ogni *ratio*, che giunge a comprendere che amore e verità sono indisciungibili e che l'esistenza per sé trova il suo compimento unicamente nel movimento della comunicazione: «Anzi, essere-per-sé e comunicazione sono addirittura la stessa unica cosa; formano insieme l'unica indivisibile illuminazione dell'essere. Ma ciò significa che il senso dell'essere sta nell'amore e che dunque anche la conoscenza è spiegabile unicamente mediante l'amore e per l'amore»<sup>480</sup>.

L'amore diviene per Balthasar la *misura* della verità, la chiave per aprirsi al suo svelarsi, la condizione di possibilità del suo stesso darsi, perché corrisponde allo stesso spazio generativo del vero e dell'essere. L'egoismo, che non conosce l'amore, semplicemente ignora, perché non può attingere al senso pieno dell'essere e della verità, fine di ogni volontà di sapere. In questo senso Spinoza poteva affermare, seppure in un orizzonte molto diverso, che le passioni tristi mancano di intelligenza: l'intensità d'esistenza, cioè il gradiente di vita di cui ciascuna singolarità è espressione, perde la propria potenza nell'isolamento e nella passività degli affetti<sup>481</sup>. La gioia e la tristezza indicano la proporzione di attività o di passività di un modo umano. Quando si prova della gioia, si avverte di essere un frammento di intensità: di vivere cioè, qui e ora, la produttività che coinvolge il tutto e di prendere parte alla donazione di senso che circola ovunque nella sostanza. Spinoza afferma che si percepisce l'eternità quando si sperimenta la partecipazione a questo unico campo di variazione e di intensità, che fa nello stesso tempo intuire, misticamente, la verità del reale. La potenza della sostanze è infatti circolazione ininterrotta, superamento dell'individualità, fecondità che attraversa l'esistente proiettandolo in avanti,

---

<sup>480</sup> ID., *Teologica. I*, cit., p. 114.

<sup>481</sup> Cfr. B. SPINOZA, *Etica dimostrata secondo l'ordine geometrico*, Bollati Boringhieri, Torino 1992, parte III, pp. 95-156.

spingendolo a mettere in comune la propria potenza nel *continuum* di una reciproca attivazione. Nella tristezza dell'isolamento e del non-amore, al contrario, le capacità relazionali si inaridiscono e la passività si impadronisce del vivere. Per questo ogni regime dispotico necessita della tristezza degli assoggettati, passivi e deboli nella loro potenza di agire, pensare e amare. In essa, infatti, il circuito gioioso che muove le forme e le forze del mondo si blocca, occludendo ideazioni e relazioni, così che la mente risulta infine semplicemente incapace di capire, cioè di percepirsi come elemento di una esistenza più vasta e di una realtà incontenibile: di cogliere dunque la struttura del tutto, in quella pienezza di visione che genera vita vera e saggezza eterna<sup>482</sup>.

Anche Balthasar va in questa direzione, mostrando la circolazione affettiva che è il logos: la conoscenza non è infatti solo un sapere, ma è la reazione a un contatto, la presa di un incontro, la forma propria di un legame.

### **11. Incontri, influssi e influenze *en agápe***

L'interesse speculativo dell'intuizione *sistemica* di Balthasar sta nell'aver messo in discussione la debolezza *sistemica* accumulata dalla cultura cristiana nei confronti dell'intelligenza delle forze: criticando nello stesso tempo l'enfasi tradizionalmente espressa rispetto al razionalismo della forma.

Balthasar ha infatti compreso che senza una teoria positiva e una elaborazione raffinata della dottrina della potenza (come *Macht*, non solo come *Möglichkeit*) la teologia stessa non possiede semplicemente logos per dire Dio nell'irruzione della sua Grazia; e neppure nomi per indicare l'*energheia* come agire dello Spirito (la teologia orientale fa la differenza, su questo). In tale sostanziale afasia, le verità fondamentali della rivelazione di Dio nella storia divengono stati di eccezione – come i miracoli e la mistica – di una normalità delle forme chiamata persino, in

---

<sup>482</sup> Cfr. G. DELEUZE, *Cosa può un corpo. Lezioni su Spinoza*, Ombre corte, Verona 2007. «Gli affetti gioiosi sono come trampolini, possono far superare di slancio cose che, quando si è tristi, sembrerebbero insuperabili. Spingono a formare idee comuni tra i corpi. Ci si può riuscire o meno, ma quando funziona l'intelligenza aumenta. [...] Una cosa ci fa fare dei progressi proprio lì, in un punto specifico. Una piccola gioia locale ci ha fatto fare uno scatto in avanti. Ancora una volta ci serve una mappa: in che punto quel quid mi ha sbloccato? Una piccola gioia ci proietta in un nuovo universo di idee concrete. Esse lottano contro gli affetti tristi e li spazzano via» (*Ivi*, p. 58).

ambito teorico, a vigilare affinché il discorso cristiano non scada in uno stato di esaltazione (come istituendo, kantianamente, un apposito tribunale per ogni eventuale *Schwärmerei*). Per Balthasar è necessario correre questo rischio: chi non ama può senz'altro avere conoscenze rigorose e precise, ma perde lo sguardo sulla realtà intera, destinandosi a orizzonti ristretti. La «verità piena si raggiunge soltanto con l'amore, soltanto colui che ama può avere uno sguardo vero per la verità»<sup>483</sup>.

L'amore è per Balthasar ciò che assicura all'idea di verità la possibilità di non chiudersi, di non pensarsi come adeguazione compiuta a una fatticità senza mistero. Se la forza conoscitiva del logos non si apre a tutte le possibilità e intensità del comprendere, se stabilisce una propria soglia affettiva ridotta, in alcun modo per Balthasar può avvicinare l'uomo, inchiodarlo alla questione fondamentale, interrogarlo sul senso del proprio essere. Se la verità viene strappata dalla bellezza e dagli affetti, gli «argomenti in suo favore [...] hanno esaurito la loro forza di conclusione logica: i sillogismi cioè ruotano secondo il loro ritmo prefissato, come delle macchine rotative o dei calcolatori elettronici che devono sputare un determinato numero di dati al minuto, ma il processo che porta alla conclusione è un meccanismo che non inchioda più nessuno e la stessa conclusione non conclude più»<sup>484</sup>.

Del resto, non si dà evangelicamente intelligenza delle cose se non come atto d'amore. Né il vero logos teologico viene al mondo senza pathos, perché è nell'affezione che tutto è stato generato. Ogni possibilità logica e gnoseologica deve dunque per Balthasar convergere verso l'inattuabile agápe divina come dimensione rivelativa della creazione, al di là di ogni estrinsecismo astratto e teoreticismo formale.

La riscoperta del pensiero patristico – la vera sapienza come filosofia cristiana non solo per il contenuto veritativo, ma anche per la forma epistemica – va rimessa in assetto con il logos e restituita alla sua capacità di creare *koinonía tes aletheias*. Una prospettiva concreta e affascinante, che ristabilisca la piena dignità culturale di quell'antica capacità “cattolica” di leggere la presenza (riconosciuta o semplicemente ricercata) del medesimo centro in ogni esperienza – irradiante nell'ambito delle molteplici espressioni culturali, storiche, psicologiche dell'umano (*omnia probate*,

---

<sup>483</sup> H.U. VON BALTHASAR, *Teologica. I*, cit., pp. 114-115.

<sup>484</sup> ID., *Gloria. I*, cit., p. 11.

*bonum tenete*). Un simile orizzonte sapienziale della ragione critica deve contribuire all'elaborazione di un metodo teologico che intenda superare la deriva verso la concettualità astratta del razionalismo neotomista: aprendo la teo-logia a un'ontologia del reale in grado di reggere il confronto col pensiero – col logos – al di là di ogni aprioristica assunzione ideologica.

In linea con la teologia agostiniana, anselmiana, origeniana ma anche tomista, Balthasar rimane convinto che senza la buona disposizione della volontà non si dia conoscenza, che non si possa davvero sapere ciò che non si ama, ciò che non convoglia a sé le migliori qualità dell'anima e della mente. «Un amore che pretende per sé tutte le forze dell'anima, tra cui il pensare e il conoscere. Un rapporto di conoscenza che non fosse al servizio dell'amore, non potrebbe avere, all'interno della teologia, nessuna pretesa di essere una parte della sua logica. [...] Nella teologia la forza conoscitiva viene richiesta per un'impresa che la oltrepassa, come afferma Paolo con efficacia incomparabile: «Conoscere l'amore di Cristo, che supera ogni conoscenza»<sup>485</sup>.

È innegabile che tale concezione trovi le sue radici, oltre che nella personale e originale attitudine creativa del teologo svizzero e nella sua appassionata ripresa dei Padri e della teologia monastica, nella sua vasta cultura artistico-letteraria, soprattutto nei suoi approfondimenti del mondo culturale germanico, nella sua produzione filosofica, poetica e artistica<sup>486</sup>. D'altra parte, ci pare altrettanto chiaro che esistano delle strette affinità tra la critica della *nouvelle théologie* all'inacidimento di una teologia affidata pressoché interamente al lavoro della ragione concettuale-discorsiva e la tesi di Balthasar della insufficienza di una nozione di verità puramente logico-razionale. «Un rapporto di conoscenza che non fosse al servizio dell'amore, non potrebbe avere, all'interno della teologia, nessuna pretesa di essere una parte della sua logica»<sup>487</sup>.

È importante ricordare, a questo proposito, come sia stato soprattutto l'incontro con la mistica Adrienne von Speyr (1940) – come lui stesso dichiara perentoriamente<sup>488</sup>

---

<sup>485</sup> ID., *Teologica. II*, cit., p. 19.

<sup>486</sup> Si consideri, a questo proposito, l'estetica kantiana, la poesia di Hölderlin, di Goethe, la riflessione di Hegel e di Schelling (cfr. H.U. VON BALTHASAR, *Gloria. V*, cit., pp. 271 ss. e pp. 459-524).

<sup>487</sup> H.U. VON BALTHASAR, *Teologica II*, cit., p. 18.

<sup>488</sup> Nel ripercorrere il vasto itinerario della sua produzione teologica, Balthasar riconosce la sua dipendenza radicale nei confronti di Erich Przywara. E aggiunge: «Ma ancora più decisivo fu il

in più occasioni – ad aver lasciato l'impronta decisiva e indelebile sia sulla sua vicenda esistenziale sia sul proprio pensiero teologico. Balthasar ha persino indicato l'influenza della dottoressa calvinista convertita al cattolicesimo – i cui scritti sono il prodotto di un sostanziale esercizio di dettatura che il teologo ha meticolosamente trascritto, compilato e redatto «in ventisette anni di stretta collaborazione»<sup>489</sup> – come principio ermeneutico fondamentale della propria opera, così che è impossibile non considerare la profonda interdipendenza spirituale, esistenziale e teologica fra i due autori<sup>490</sup>. Balthasar si riconosce in ogni caso profondamente debitore del costante dialogo e dettato religioso intrapresi con la mistica svizzera, soprattutto in rapporto a quell'atteggiamento di dedizione e obbedienza che è lo sfondo generatore delle intuizioni, delle meditazioni, dei commenti spirituali alla Scrittura e delle esperienze di immedesimazione che Adrienne ha desiderato profondamente condividere con lui nel corso di molti anni. Il «puro essere-lontano-da-sé» di cui si è alimentata la vocazione speciale della von Speyr trova infatti nel Figlio il suo archetipo e la sua misura: Cristo manifesta al mondo, nella sua obbedienza al Padre e alla luce della regola dello Spirito, il mistero della vita trinitaria come carità. La disponibilità incondizionata e la «reciproca obbedienza d'amore», che si autocomprende come semplice trasparenza al servizio che Dio a ciascuno richiede, hanno avuto nell'amore trinitario e in quello di Cristo per la Chiesa e il mondo la loro fonte e la loro destinazione. Precisamente in questa apertura, generata fin dalla fondazione del mondo, è chiamata a giocare, secondo Adrienne, l'intera esistenza cristiana. Di fatto, in questo mistero «noi viviamo, ci muoviamo e siamo»<sup>491</sup>. Come lei stessa si

---

legame con l'opera in gran parte ancora non pubblicata di Adrienne von Speyr, che io vedo nascere e cominciare dal 1940 e che a poco a poco vado editando e con la quale i miei libri corrispondono nella lettera e nel contenuto» (H.U. VON BALTHASAR, *La mia opera ed Epilogo*, cit., p. 30). Vedremo come riguardo alle questioni teologiche più decisive di Balthasar – in particolare quella del trascendentale dell'amore – l'influenza della von Speyr risulta decisiva, forse più di quanto finora la critica abbia voluto ammettere. Per un'analisi della loro vicenda umana, spirituale ed ecclesiale cfr. M. PARADISO, *Il blu e il giallo. Hans Urs von Balthasar e Adrienne von Speyr. Un'avventura spirituale*, Effatà, Torino 2009.

<sup>489</sup> H.U. VON BALTHASAR, *La vita, la missione teologica e l'opera di Adrienne von Speyr*, in B. ALBRECHT (a cura di), *Adrienne von Speyr: Mistica oggettiva*, Jaca Book, Milano 1975, p. 9.

<sup>490</sup> Cfr. P. MARTINELLI, *Adrienne von Speyr e la mistica cristiana*, in «Humanitas», 63 (4), 2008) Morcelliana, Brescia, pp. 566-581; H. U. VON BALTHASAR, *La vita, la missione teologica e l'opera di Adrienne von Speyr*, in A. VON SPEYR, *Mistica oggettiva*, Jaca Book, Milano 1975, pp. 9-73; P. RICCI SINDONI, *Adrienne von Speyr. Storia di un'esistenza teologica*, Sei, Torino 1996.

<sup>491</sup> Nell'introduzione alla raccolta di scritti di Adrienne *Mistica oggettiva*, Balthasar racconta le esperienze visionarie e carismatiche della mistica, che lasciavano impronte dolorose sul suo corpo già provato, e insieme si trasformavano in una «fecondità del tutto sorprendente». Così scrive il teologo:

esprime, «ogni vera carità è un movimento così semplice che non si può distinguere se proviene da Dio o ritorna a Dio, se è un andare oppure un ritorno»<sup>492</sup>.

La sensibilità teologica giovannea – alla quale si è ispirata la comunità a cui Balthasar e la von Speyr hanno dato vita – costituisce l'*humus* spirituale che genera e rigenera il loro comune progetto di vita e di pensiero, basato sui consigli evangelici e sulla radicale percezione di quell'amore di Dio che, nella complessa drammatica dell'esistenza, mette sempre di nuovo l'uomo al sicuro riportandolo alla sua origine. Non è possibile dissociare la concentrazione trinitaria balthasariana e il fuoco della carità attorno a cui il suo pensiero si genera dalla presenza pensante e sensibile, fino all'estremo, della mistica Adrienne, dalla cui esperienza spirituale, carismatica e biblica è stato abbracciato e sostenuto per lungo tempo. Entro questa spirale della carità, d'altra parte, la sua riflessione teologica resterà sempre sospesa e attratta. E come tenuta in vita.

## 12. Il Figlio, esegesi (infinita) del Padre

Balthasar si muove nella convinzione che la *gnosis* autenticamente teologica si costituisca come esperienza – e non solo conoscenza – di una realtà che supera l'*intelligere* formale, a cui ogni ragione semplicemente speculativa deve subordinarsi. In un'ottica blondeliana, la logica astratta del conoscere deve farsi logica della vita, decisione morale di fronte al Logos assoluto: «Fare la verità» (Gv 3, 21; 1Gv 1, 6), «essere nella verità» (Gv 3, 19; 18, 37; 1Gv 2, 21), «camminare nella verità» (2Gv 4-6) sono espressioni che fanno segno a un grembo dell'essere entro cui ogni cosa acquista il suo senso, in quanto ogni realtà viene sperimentata, creduta, saputa e decisa alla luce di un orizzonte immemorabile di disponibilità entro cui Dio stesso si dispiega come Trinità. «Il Logos totale in ordine al quale il credente prende la sua decisione, è una vasta sfera di logica trinitaria, che in qualche maniera

---

«Sulla stessa linea è situato il fatto che lei ricevette il compito di ripensare cristianamente partendo dalla sfera della agápe pura, attraverso il processo dell'incarnazione, la sfera dell'eros e così, conformandosi all'idea fondamentale di Paolo, di spiegare il rapporto uomo-donna partendo dal rapporto tra Cristo e la Chiesa (senza sublimazioni, nella loro sessualità autentica e creata)» (H.U. VON BALTHASAR, *La vita, la missione teologica e l'opera di Adrienne von Speyr*, cit., p. 52).

<sup>492</sup> A. VON SPEYR, *La vita dello Spirito Santo*, in B. ALBRECHT (a cura di), *Adrienne von Speyr: Mistica oggettiva*, cit., p. 191.

dev'essere sperimentata, per riconoscere la verità nel suo ascolto e obbedienza (2Gv 1; 1Gv 4, 16; Gv 8, 32), per “saperla” (1Gv 2, 20-21 ecc.) e per orientarvisi»<sup>493</sup>.

La *via eminentiae* che si prospetta dunque nell'*itinerarium mentis ad Deum*, il cui percorso oltrepassa ogni visione teoretica, viene come superata e travolta dall'inadeguabile “sempre più grande” della rivelazione dell'amore divino (Ef 1, 17-19). Se è pur vero che «le frecce di tutti i concetti e vocaboli precipitano prima della meta»<sup>494</sup> nel tentativo della nominazione di Dio, la via teologica balthasariana non intende arrestarsi al silenzio. Non appena si inoltra nella semplicità del racconto biblico, il potente complesso della teologia negativa non può infatti non mutare di segno: il silenzio estatico (*sige, hesychia*) si trasforma per Balthasar in un altro silenzio, quello dell'adorazione del dono di grazia che conduce alla teologia cristiana dell'incarnazione di Dio, all'«umana spiegazione del Padre mediante suo Figlio»<sup>495</sup>, a un'affermazione che tiene-presenti e insieme oltrepassa tutte le possibili negazioni e afasie. L'intera riflessione balthasariana della *Teologica* sembra muoversi ultimamente fra questi due diversi silenzi.

Balthasar non pensa, al contrario di André Neher<sup>496</sup>, che Dio nella Bibbia non sia riuscito a spiegarsi. Non crede infatti che ciò che resta sia soltanto «un negativo-positivo “puet-être”, può darsi, forse: “penosa insicurezza” (poiché “l'impossibile è possibile”: Auschwitz) o sicurezza: “Non c'è nulla di così orribile che non potrebbe affiorare nel mondo e nella storia, nulla di così nobile che non possa avverarsi nella coscienza e nelle opere”»<sup>497</sup>. Lo sfondamento messo in atto dalla prospettiva della *Teologica* balthasariana non desidera portarsi semplicemente oltre il discorso, verso un misticismo irrazionalistico come “uscita” dal logos: vuole farsi, al contrario, ripensamento *del* logos e *nel* logos, chiamando in causa un rapporto realmente

---

<sup>493</sup> H.U. VON BALTHASAR, *Teologica. II*, cit., p. 22. Dal momento che il principio della passione corrisponde alla parola decisiva di Gesù Cristo, la cui verità e regalità si compiono sulla croce, l'annuncio stesso della verità perde necessariamente il carattere astratto e teorico dell'enunciazione di una dottrina o dello svelamento di un'idea e assume il modello della *testimonianza* come fondante la qualità reale della manifestazione del vero. «Rendere testimonianza è per principio ormai di più che non semplicemente affermare qualcosa; include in sé un impegno personale, un pagare di persona per ciò che si afferma. Perciò Cristo ha definito la sua “esegesi” ([Gv] 1, 18) del Padre non altrimenti che una testimonianza, e più precisamente, come accennato, non mediante pure parole della cui verità si risponde, bensì con le “opere”» (*Ivi*, p. 8).

<sup>494</sup> *Ivi*, p. 91.

<sup>495</sup> *Ivi*, p. 89.

<sup>496</sup> A. NEHER, *L'exil de la Parole*, cit. 148-149.

<sup>497</sup> H.U. VON BALTHASAR., *Teologica. II*, cit., p. 97.

*affettivo*, che prenda nello stesso tempo decisa distanza da ogni deriva proiettiva o meramente libidica. L'amore non è per il teologo infatti pensabile fuori dalla verità: è proprio l'auto-dischiudersi dell'essere e del conoscere – che sono già “dentro l'amore” – a nominare la verità.

Nel suo proposito di inoltrarsi nel *numinosum*, Balthasar è certo perfettamente consapevole della follia intrinseca al gesto: «Nessuna filosofia religiosa umana ha un respiro sufficiente a intraprendere la frase di Giovanni: “Dio è amore”»<sup>498</sup>.

E tuttavia la sfida assume anche per lui, come per Cacciari, i tratti dell'inevitabile. L'“entrata giovannea” a cui si affida *Verità di Dio*, secondo volume della trilogia *Teologica*, non intende semplicemente tradire l'avvertimento continuo, da Eunomio a Hegel, che dissuade la via del concetto dalla sua eterna volontà di sapere e dire Dio nonostante Dionigi, Heidegger o Barth; né tuttavia desidera inclinare il pensiero verso l'apofatismo di una teologia negativa, che invita gli uomini a coprirsi il volto a ogni Suo passaggio (Es 33, 20). Balthasar si espone alla dialettica e alla teodrammatica di un rapporto fra finito e infinito, fra nominazione e silenzio, entro le quali il *quaerere Deum* dirige l'uomo verso quella *via eminentiae* nella quale il Dio cercato è sempre sopraoltre ogni cosa. La stessa von Speyr insiste sulla radicale differenza di un Dio «sempre maggiore», che soltanto nel Figlio trova la sua spiegazione, la sua difesa, la sua manifestazione e nello Spirito la memoria sempre nuova della sua «profondità inesauribile»<sup>499</sup>. In ogni caso, il teologo è convinto che nella storia del pensiero e dell'esperienza religiosa di ogni tempo l'ambito primario della teologia negativa, nella sua lucida affermazione dell'Incomprensibile o dell'Inaccessibile, abbia abitato e continui ancora ad abitare soprattutto la ricerca extrabiblica di Dio – zen, buddhista, neoplatonica o agnostica che sia –, che il cristianesimo, in nome del Verbo, è chiamato a mettere in questione e ultimamente a superare<sup>500</sup>.

La Parola, infatti, non è più in esilio, nel Figlio. È proprio a partire dalla Rivelazione nel/del Verbo che Balthasar elabora la sua *Teodrammatica*: «Venne fra la sua gente, ma i suoi non l'hanno accolto» (Gv 1, 11). Tutto il vangelo di Giovanni rappresenta

---

<sup>498</sup> ID., *Teologica. III. Lo Spirito della Verità*, Jaca Book, Milano 1992, p. 408.

<sup>499</sup> ID., *Teologica. II*, cit., p. 6.

<sup>500</sup> Cfr. A. BERTOLDI, *Hans Urs von Balthasar: un pensiero sfidato dal silenzio. Silenzio e ineffabilità di Dio*, in “Rivista di Ascetica e Mistica”, 64 (1995).

per il teologo lo svolgimento, riletto da Balthasar attraverso la sua personale «strumentazione drammaturgica»<sup>501</sup>, di questa dialettica fra libertà divina infinita e libertà umana finita, fra comunicazione e incomprendimento, fra la rivelazione e il suo scarto, il suo enigma, il suo velamento. Proprio alla luce di questo legame inquieto si apre effettivamente la scena del dramma, si svolge cioè il gioco reale delle esistenze in cerca del proprio riconoscimento e compimento. È la dialettica fondamentale del desiderio, che chiede la propria soddisfazione nel contatto con il reale, nonostante sappia che da essa verrà insieme la sua propria estenuazione. La visione di Dio faccia a faccia non lascia infatti in vita nessuno (Es 33, 20).

È di nuovo Schelling a offrire a Balthasar un motivo di riflessione, nella sua paradossalità: «O nessun antropomorfismo in nessun luogo, e allora anche nessuna concezione di un Dio personale e agente consapevole e intenzionale, oppure un antropomorfismo illimitato, una piena e *totale* (escluso l'unico punto dell'essere necessario) umanizzazione di Dio. Questo è quanto si vergognano di ammettere coloro che vorrebbero volentieri essere considerati filosofi di mestiere... Essi dicono: Dio *deve* assolutamente essere sovrumano. Ma se ora egli volesse essere umano, chi... potrebbe aver qualcosa da opporre? Se egli stesso discende da quell'altezza e si *rende comune* con la creatura, perché dovrei io volerlo mantenere con la forza a questa altezza? Perché dovrei *io* abbassarlo con la concezione della sua umanità, se lui stesso si abbassa?»<sup>502</sup>

A partire da tale *analogia relations* – da una somiglianza cioè che si dà sempre alla luce della “grande dissimilitudine” fondamentale – è precisamente il Figlio incarnato la vera icona dell'Invisibile (Col 1, 15) a cui occorre guardare per interpretare il

---

<sup>501</sup> R. DIODATO, *Il tragico della libertà*, in F. BOTTURI (a cura di), *Soggetto e libertà nella condizione postmoderna*, Vita e Pensiero, Milano 2003, p. 254.

<sup>502</sup> F.W. SCHELLING, *Brief an Eschenmayer* (1812), in *Werke*, I, 8, pp. 167-168, cit. in H.U. VON BALTHASAR, *Teologica. II*, cit., pp. 58-59. Il «Verbo incarnato è “venuto nella sua proprietà” (1, 11), dunque non va semplicemente in terra straniera (come dice Karl Barth), bensì in un paese di cui conosce la lingua: non soltanto l'aramaico galileo, che il bambino impara a Nazareth, ma più a fondo la lingua della creatura in quanto tale. La logica della creatura non è straniera alla logica di Dio; la si potrebbe paragonare a un dialetto, la lingua pura del quale viene parlata presso Dio; ma il paragone zoppica, perché Gesù può far brillare nelle immagini e nelle parabole terrene l'archetipo divino. Il fatto che presso gli uomini ci sarà bisogno per la comprensione della sua lingua del dono dell'unico divino Spirito, non cambia quanto si è detto; Gesù non è una verità immaginata, ma è la pura verità, perché egli presenta nella forma mondana la spiegazione adeguata di Dio il Padre» (*Ivi*, p. 71). Balthasar critica in questa direzione la dottrina analogica di Eric Przywara, alla luce della quale “in tanta similitudine” fra Dio e la creatura si afferma la sempre “maior dissimilitudo”. Balthasar interpreta ultimamente l'“allo pros allo” come un “contro”, come una distanza infinita tra i due che vanifica ogni possibilità di elaborazione di una cristologia accettabile.

mistero divino: è lui, infatti, il personaggio del dramma in cui storicamente, *eph'apax*, le due libertà, umana e divina, si ricompongono. Nel mistero della sua missione, che è il mistero della sua singolarità universale in quanto archetipo dell'umano più autentico, si apre lo spazio per un esercizio di libertà capace di indicare un senso e una destinazione per tutti. Nella trilogia la prospettiva cristologica si mostra indisciungibile dalla circolarità trinitaria delle Persone divine, in un intreccio indissolubile in cui la vicenda umana di Cristo diviene immediatamente il riflesso della gloria divina, che lo Spirito rende comprensibile al mondo. Il dramma del Figlio fa dunque segno al movimento drammatico che si svolge in Dio stesso: la Croce è evento trinitario, che tocca la *koinonía* fra i divini, incuneandosi fra Dio e Dio, in una condivisione di sofferenze che lo Spirito sigilla nel suo essere-vincolo.

Nello spazio del pensiero cristiano diviene dunque necessario «gettare uno sguardo nel mistero del Logos»<sup>503</sup>, ovvero sondare l'enigma abissale della verità divina, dal momento che essa stessa ha deciso di comunicarsi, di farsi corpo, casa ed espressione nel Figlio. Il Verbo corrisponde per Balthasar al «fondo primo della creazione di Dio» (Ap 3, 14), all'originaria Immagine divina, alla sua Parola uscita dal silenzio<sup>504</sup>. È alla luce del suo essere primo irraggiamento e impronta (*Charakter*) di Dio<sup>505</sup>, che Giovanni può dire che tutto «è stato fatto per mezzo di lui e senza di lui niente è stato fatto. E ciò che è stato fatto era in lui vita» (Gv 1, 3-4).

Il Figlio è dunque l'espesso, il generato e insieme l'esplicatore del Padre nella forma mondana: «Dio nessuno l'ha mai visto: proprio il Figlio unigenito, che è nel seno del padre, lui lo ha rivelato» (Gv 1, 18). È Lui l'interprete autentico, il mediatore assoluto, al di fuori del quale non si dà alcun altro accesso alla verità divina. Il Figlio, comunque, non è soltanto spiegazione del Padre, ma soprattutto spiegazione dell'amore del Padre: il dono del Figlio al mondo è espressione compiuta dell'amore di Dio per il mondo, la forma originaria e definitiva della dedizione e la testimonianza compiuta della vera Vita, nel segno di *agápe*.

<sup>503</sup> ID., *Teologica. II*, cit., p. 109.

<sup>504</sup> IGNAZIO DI ANTIOCHIA, *Epistola alla Chiesa di Magnesia*, 8, 2.

<sup>505</sup> H.U. VON BALTHASAR, *Teologica. II*, cit., pp. 53-72.

Ma noi abbiamo già visto che il Figlio altro non rivela se non la bontà o amore o grazia del Padre, così che nella sua spiegazione totale mediante la sua vita, morte e resurrezione – e unicamente qui! – Dio si chiarisce come “amore” (1Gv 4, 8) [...] *Charis* e *alétheia* si possono d’ora in poi chiamare in un solo respiro: “Noi contemplammo la sua gloria... piena di grazia e di verità” (Gv 1,14)<sup>506</sup>.

La Parola che si fa carne non è per Balthasar una verità teorica in senso astratto, ma una verità che si può percepire nella sua evidenza, perché è la Parola che si è fatta presente (1 Gv 1,1), è la gloria nella sua autoevidenza. In ogni caso, non si tratta soltanto dell’apparire dell’essere, ma dell’evidenza di *agápe*, che è grazia della verità, esteriorità del Logos, *pléroma* (Col 2,9) che include e illumina ontologicamente ogni verità intramondana.

Lungo questa traiettoria, Balthasar afferma il primato assoluto della verità cristologico-trinitaria su ogni altro giudizio possibile, oltrepassando ogni astratto formalismo e ogni concezione rappresentativa del vero. Il «principio della passione» decide effettivamente la qualità del discorso cristiano, che in Gesù crocifisso vede il suo archetipo: non si tratta semplicemente di dichiarare un concetto, ma di rendere testimonianza alla verità, fino a morire. Essere testimoni del *verum* e del *bonum* non può più, da quel momento, limitarsi ad affermare qualcosa: significa offrire se stessi, legarsi alla storia del mondo, entrare nel dramma dell’*ek-sistentia*. Nella dedizione incondizionata che l’evento-Cristo mette in opera l’Assoluto trova la sua epifania definitiva e la verità la sua pienezza: nell’«anti-forma» della sua morte di croce, in cui la Persona del Figlio dona liberamente se stessa – questa è la “grazia” – avviene la vera *Erscheinung* di Dio. La forma originaria della potenza trova qui il suo significato più proprio, in quella radicale “inversione messianica”, grazie a cui la forza si manifesta pienamente nella debolezza e l’amore diviene il compimento autentico dell’essere. Ciò corrisponde effettivamente a una delle più potenti visioni/rivelazioni paoline: «quando sono debole, è allora che sono forte» (2 Cor 12, 10).

Il cuore cristologico della teologia balthasariana si apre così a un’ontologia trinitaria che rivela la verità di ogni ente reale, che nella libertà “fuori misura” originariamente

---

<sup>506</sup> *Ivi*, pp. 6-7.

iscritta nell'evento-Cristo e nella forza *kenotica* della croce trova il suo paradigma e il suo riconoscimento<sup>507</sup>. Non si tratta però di un semplice percorso ascetico che prepara all'accoglienza indiscriminata del negativo, quasi esaltazione della debolezza come estinzione di ogni reattività; si tratta di fare luce sull'intenzionalità divina e di lasciarsi ultimamente raggiungere dalla decisione cristologica, entro cui esistere significa abbandonarsi per lasciare l'altro libero di decidersi.

### 13. L'abisso dell'infinito disvelamento

La rivelazione evangelica diviene paradigma ontologico e antropologico che ha nella kenosi divina – paterna e filiale – la sua *Um-Welt* fondante, nel segno di quella dedizione-donazione che desidera offrire la sua potenza-nella-debolezza a favore dell'altro. L'Aperto, qui, è fonte di vita, non mero principio di estenuazione. La sua esposizione rimane rischiosa, perché non rinunciataria e imbelle («Ma io vi dico di non opporvi al malvagio; anzi, se uno vi percuote la guancia destra, tu porgigli anche l'altra», Mt 5, 39). Del resto, lo stesso compimento della libertà finita in quella infinita – come gioco reciproco per cui l'una, quella divina, è fondamento dell'altra proprio nel suo agire libero e gratuito (quello prospettato nella *Teodrammatica*<sup>508</sup>) – implica per Balthasar un fronteggiamento reale. Non dispotico da parte di Dio, non servile da parte dell'uomo. L'evento-Cristo rivela la profondità del fondo dell'essere da cui si genera ogni libertà finita, senza per questo costringerla: Balthasar parla di *in-flusso* o, sulla scia di Ireneo, di *suasio*: «Questa (come Agostino spiega classicamente in *De spiritu et littera*) non è né coazione né seduzione da fuori, bensì

---

<sup>507</sup> Cfr. G. NOBERASCO, *Il compimento della libertà singolare*, cit., pp. 480-492. «Il rapporto tra libertà e compimento definitivo che si stabilisce nella morte non può essere definito secondo le categorie finito-infinito perché il tempo dell'uomo non si qualifica più come inadeguato, mancante, rispetto alla pienezza atemporale divina: poiché Gesù ha vissuto fino in fondo la temporalità umana, questa è, nella sua mortalità, il tempo in cui l'uomo può essere se stesso. [...] in Cristo la logica trinitaria si rende attuale nella vicenda di tutti: il discorso sulla morte si traduce innanzitutto in un *morire nella vita/morte di Cristo*» (Ivi, pp. 481-482). Cfr. Anche J.-H. TÜCK, *Der Abgrund der Freiheit. Zum theodramatischen Konflikt zwischen endlicher und unendlicher Freiheit*, in STRIET M. - TÜCK J.-H. (hg.), *Die Kunst Gottes verstehen. Hans Urs von Balthasars theologische Provokationen*, Herder, Freiburg i. Br. 2005, pp. 82-116.

<sup>508</sup> ID., *Teodrammatica. III. Le persone del dramma: l'uomo in Cristo*, Jaca Book, Milano 1983.

liberazione della libertà più interiore del cuore umano, la quale consiste precisamente nell'amore verso Dio e verso il prossimo»<sup>509</sup>.

Nella dialettica fra svelamento e velamento la Rivelazione mantiene sempre un residuo indisvelabile che non si lascia fissare, determinare o sussumere nella forma del concetto. La *Offenbarung als Liebe* balthasariana si espone infatti senza garanzie alla drammatica delle libertà finite, al diniego, alla svista, a ogni possibile e tenace contrasto. Come nell'icona della *Resurrezione* di Piero della Francesca, anche il Cristo risorto, nella dignitosa e diritta maestà di «ogni fibra del corpo», può trovare ai piedi del suo sarcofago vuoti sguardi perduti, corpi spossati nel sonno, incapaci di vegliare anche un'ora soltanto<sup>510</sup>. Se nel Risorto si esprime la misura estrema dell'amore e della libertà – *id quo maius cogitari nequit* – non è dato sapere se tale *excedentia* sarà compresa da alcuno. «Ma il Figlio dell'uomo, quando verrà, troverà la fede sulla terra?» (Lc 8,18).

Non si tratta per Balthasar di affermare un principio logico-soteriologico universale, che rimuove dalla vita e dalla morte ogni elemento drammatico, mostrando di conseguenza l'irrelevanza della storicità e della libertà dei singoli alla luce di una verità onniabbracciante, che conduca infine a sperare per tutti. Balthasar non giunge, d'altro canto, neppure all'esito incerto e inevitabilmente sospeso che la diaporetica cacciariana profila. Lo sfondo inindagabile di una disponibilità originaria del bene, del bello e del vero sembra infatti nella sua teologia complessivamente attutire ogni finale, ipotetica, abissalità ni-entificante.

Rimane pur vero che fra la trasfigurazione e la croce la verità di Dio si svela e nasconde alla coscienza credente in un movimento oscillante in cui la realtà dell'amore non giunge mai a riposare in se stessa, a mostrarsi nella sua elementare bellezza. Solo in una dimensione di mistero si illumina infatti possibile l'esperienza di agápe. Così avviene, nota il teologo, in ogni relazione umana: «Se chi ama avesse coscienza di aver raggiunto fino all'orlo ogni cognizione e ricognizione dell'oggetto del suo amore, questa coscienza sarebbe il segno non ingannevole che il suo amore è arrivato alla sua fine»<sup>511</sup>. L'amore, come Gesù, parla infatti in parabole. Non c'è amore nello svelamento compiuto: nella chiarezza senza chiaroscuri si apre lo spazio

---

<sup>509</sup> ID., *La mia opera ed epilogo*, cit., p. 132.

<sup>510</sup> Cfr. M. CACCIARI, *Tre icone*, cit., pp. 31-42.

<sup>511</sup> H.U. VON BALTHASAR, *Teologica. I*, cit., p. 208.

per il possesso e la disposizione dell'altro, non per il fiducioso abbandono in cui soltanto la donazione reciproca può alimentarsi. Questo rispettoso pudore è "ciò" che la *Trinità* rubleviana forse racconta, nel colloquio sovra-essenziale fra le Persone, entro il quale ciascuna dona agápe secondo la propria natura. È nella quiete aionica della vita intradivina che si cela per Balthasar il mistero di ogni appassionata e incerta storia mondana, poiché nel suo *pléroma* è da sempre tutto compreso. E tutto ciò che esiste riflette, per chi ha occhi che vogliono vedere, la forma assoluta di tale impossibile pace. «Perché solo dove c'è mistero c'è profondità, c'è apertura e possibilità per la venerazione»<sup>512</sup>. Fra fede e amore esiste per Balthasar un legame costitutivo: il sapere dell'amore è una questione di ri-velazione, come il discorso mistagogico di una donna (esperta di generazione), Diotima di Mantinea, nel *Simposio* di Platone, aveva già profondamente compreso. Ma amore non è qui, platonicamente, una divinità intermediaria fra i divini e i mortali, che innalza progressivamente il soggetto nella scala della bellezza, dall'amore dei corpi, a quello delle anime, a quello del mondo sovrasensibile fino alla visione estatica del Bene. Balthasar indica nella gloria e bontà della generazione del Figlio e del suo abbandonarsi sulla croce l'*Um-Gestalt* fondamentale di ogni altra *charis* e *alétheia*. Parlare della dialettica fra rivelazione e mistero significa annunciare che il Padre ha parlato al mondo attraverso suo Figlio e contemporaneamente dichiarare che il Figlio stesso non chiude, non risolve, non scioglie compiutamente l'enigma dell'*Esse* divino; significa affermare che il Figlio, al contrario, *apre* in primo luogo al mistero eterno del Padre, rilancia l'interrogazione stupita, espone la sua stessa *ex-sistenza* all'Abbà a cui egli si affida. La generazione di Dio, con tutto questo, rimane intrinsecamente insondabile (questo soltanto il Padre lo sa) anche per chi ne è la parola co-sostanziale. Cristo è il ri-velatore, colui che comunica agli uomini il mistero di Dio proprio nel suo essere mistero<sup>513</sup>. Il carattere costitutivo

---

<sup>512</sup> *Ibidem*.

<sup>513</sup> Balthasar fa riferimento a Karl Barth: «Dobbiamo dunque un'altra volta cominciare con Gesù Cristo, che più sopra, in altro contesto, già una volta ha saputo manifestarci la divinità mediante la sua altezza (pur in tutta la fraternità con noi), mentre con tutta la sua fraternità (pur in tutta la sua altezza) ci rivelava la sua vera umanità. Ma questa tensione mostratasi in lui e a un tempo superata è solo un punto di partenza per il riconoscimento da lui aperto nel mistero delle divine qualità d'essenza. Misteriose esse restano perché Dio è e rimane in tutto un mistero, giacché "solo adesso, mentre si apre il mistero di Dio, diventa visibile come mistero; che cosa potevamo mai sapere senza rivelazione del mistero di Dio?" [K. Barth, *Kirkliche Dogmatik*, II/1, pp. 393]» (H.U. VON BALTHASAR, *Teologica. II*, pp. 120-121).

dell'originaria *historia Jesu* per la determinazione della verità di Dio, che non rende possibile ridurre la sua umanità a uno strumento estrinseco, a un supplemento comunicativo che deve a un certo punto congedarsi dal Figlio, è decisivo per la singolarità cristiana della fede. Il Figlio è il Signore di tutti, in quanto Unigenito che libera dal male e manifestazione assoluta del Padre – «Chi vede me, vede anche il Padre» (Gv 14, 9) – che «può far brillare nelle immagini e nelle parabole l'archetipo divino»<sup>514</sup>. D'altro canto, Balthasar richiama il fatto che in Gesù Cristo non si dissolve semplicemente l'enigma dell'intima verità di Dio, al quale la fede cristiana propriamente si rivolge.

Il mistero non è in ogni caso realtà incompatibile con la verità: le è anzi proprietà immanente che la rivelazione stessa non annulla ma, al contrario, amplifica<sup>515</sup>.

Anche il Figlio, Parola originaria e definitiva del Padre, alla luce di ciò che Balthasar definisce il «comparativo giovanneo», rimanda al di là di se stesso, invia verso qualcosa di *semper major* (Gv 1, 50; 14, 28). Come anche Adrienne misticamente insiste sulla linea di Ignazio di Loyola, Dio è il tutt'altro, il sempre maggiore che, proprio nel suo nucleo più intimo e fondo – la carità – resta l'indecifrabile, come un'abissalità irraggiungibile benché radicalmente presente: *interior intimo meo et superior summo meo* (Agostino).

Non per questo lo sforzo di indagare il senso della Parola Dio risulta vuoto, dal momento che conduce alla totale libertà divina di rivelare se stesso precisamente *in quanto* incomprensibile: «I pensieri e le vie di Dio non si nascondono alla vista degli uomini, proprio ciò che viene manifestato da essi dimostra che tutti i pensieri umani non sono adeguati [...] neanche con un prolungamento senza fine»<sup>516</sup>. In ogni caso, il fondo dell'essere che tutto tiene in vita rimane pur sempre «così nascosto in bella vista sotto gli occhi di tutti»<sup>517</sup>. Ciò che mantiene un nesso tra svelamento e

---

<sup>514</sup> *Ivi*, p. 71.

<sup>515</sup> Cfr. H.U. VON BALTHASAR, *Teologica. I*, cit., pp. 143s.

<sup>516</sup> A. VON SPEYR, *Il Dio sempre maggiore*, in B. ALBRECHT (a cura), *Adrienne von Speyr: Mistica oggettiva*, cit., pp. 89-90.

<sup>517</sup> D.F. WALLACE, *Questa è l'acqua*, Einaudi, Torino 2009, p. 155. Aprendo il suo discorso per il conferimento delle lauree tenuto al Kenyon College, il 21 maggio 2005, Wallace racconta questa piccola scena: «Ci sono due giovani pesci che nuotano e a un certo punto incontrano un pesce anziano che va nella direzione opposta, fa un cenno di saluto e dice: - Salve ragazzi. Com'è l'acqua? – I due pesci giovani nuotano un altro po', poi uno guarda l'altro e fa: - Che diavolo è l'acqua?» (*Ivi*, p. 143). Risulta difficile non pensare a questo piccolo dialogo in una ideale e irrituale corrispondenza con il discorso balthasariano sull'amore: talmente essenziale, originario ed evidente nel suo essere

velamento, tra rivelazione ed eccedenza, tra parola e silenzio è soltanto la realtà dell'amore. La via sovrabbondante dell'amore (1Cor 13) sorpassa certo ogni conoscenza e sapienza (Ef 3, 19), travolgendo in via di principio mediante il «sempre più grande» della grazia divina, la possibilità di ogni discorso adeguato. Nonostante la volontà di sapere sia ciò che intimamente muove la logica del desiderio (Lacan) e l'amore sia lo spazio in cui tale volontà trova la sua più intensa espansione, la volontà non può rincorrere un'astratta, quanto antivitale, potenza del significante: l'oggetto del desiderio resiste infatti, strutturalmente, a ogni idealizzazione.

In termini idealistici, si può affermare che il sapere dell'amore non può essere pensato al modo di una rappresentazione (*Vor-stellung*), come posizione di un oggetto di fronte a un soggetto, ma come presentazione (*Dar-stellung*) e messa in scena, esposizione in quanto negazione di ogni oggettività e opposizione<sup>518</sup>. Come per il sapere non si può più parlare di presenza data, così anche per Balthasar per la realtà non si può parlare di essere come semplice-presenza, ma soltanto come insorgere, come dono della presenza. Parlare di questo mistero significa allora per il teologo raggiungere il cuore stesso dell'essere, toccare quell'intimità del reale che desidera però restare a se stessa un miracolo: «L'amore, che è il senso e il fine di tutte le cose, non insiste a penetrare se stesso eliminando il mistero. È un mistero sostanziale al punto che rimane un miracolo a se stesso»<sup>519</sup>.

Ciò accade perché precisamente l'amore, come afferma anche Hegel nelle *Jugendschriften*, è potenza unificatrice, ma non attraverso la forza dell'intelletto: l'intelletto unifica il molteplice attraverso connessioni concettuali, che vengono prodotte per astrazione, e dunque mantengono la scissione fra concetto e molteplicità

---

fondamento della vita, della generazione e delle generazioni, da restare nascosto, in bella vista, sotto gli occhi di tutti.

<sup>518</sup> «L'amore esclude ogni opposizione» (G.W.F. HEGEL, *Die Liebe*, in *Frühe Schriften*, cit., p. 246), perché ogni opposizione è separazione e in questa divisione rinasce il dominio, la distanza e l'oggettivazione. In questo famoso frammento sull'amore, il giovane Hegel interpreta l'amore come sentimento, ma non in un senso psicologistico o meramente romantico: «L'amore è un sentimento, ma non un sentimento singolo (*sie ist ein Gefühl, aber nicht ein einzelnes Gefühl*)» (*Ibidem*): ogni parzialità, e dunque ogni opposizione, viene superata in nome di un sentire che attraversa e tocca la vita intera, fino a diffondersi nella varietà infinita dei sentimenti per ritrovarsi nella sua propria unità unificante. L'amore unifica, dunque, grazie al sentimento, ma non a un sentimento singolo, empirico, arbitrario, meramente spontaneo e fisiologico, e nemmeno grazie alla somma dei sentimenti. In quanto vincolo ed elemento unificatore dei viventi, l'amore presuppone insieme unità e molteplicità, e dunque corrisponde a quell'unione di unità e separatezza, identità e differenza, che è il nome dell'intero.

<sup>519</sup> H.U. VON BALTHASAR, *Teologica. I*, cit., p. 211.

unificata. L'amore unifica, ma nemmeno attraverso la ragione (aristotelica, kantiana, fichtiana) che resta un dover essere, infinitamente differito, mai perfettamente guadagnato, intriso di malinconia<sup>520</sup>: questo stato di cose sembra infatti configurare, sotto ogni aspetto, un mondo di esteriorità, entro cui la vita non riesce a sentire se stessa, ma si ritira nel proprio isolamento, spostandosi perpetuamente da un termine all'altro, da un luogo all'altro, in un desiderio continuo di rispecchiamento, senza che in nulla possa realmente trovare se stessa, raccogliendosi in un'unità di senso. In tale orizzonte di «perpetuo mobile», la vita non può sollevarsi verso il significato ultimo, tanto che, insieme alla morte del significato, anche la morte stessa conosce la possibilità di perdere ogni significato.

Per questo la verità e il mondo vitale – anche quello della religione e della moralità – devono essere collocati «in un involucro più sensibile» (*in eine sinnlichere Hülle*)<sup>521</sup>, dal momento che devono essere accolte e apprezzate dalla sensibilità, cioè dalla singolarità. Ciò significa percepire l'attrazione di una realtà resa inafferrabile e insieme promettente proprio dall'enigma dell'amore: che la desidera e insieme la respinge, nell'impossibilità di una compiuta, pacificata significazione. Entro tale sfondo rinviante e indicibile che ci attrae e insieme ci allontana, che dunque non porta l'equilibrio a ogni costo ma *béance*<sup>522</sup> che mai può essere colmata, il discorso trinitario di Balthasar osa comunque fissare lo sguardo sul mistero della differenza intradivina, illuminando l'intima relazionalità che abita abissalmente il cuore stesso di Dio. Non si tratta allora di affidarsi a un nuovo dato, a un nuovo senso determinato, a una materia, a una superiore oggettività. Si tratta, invece, di lasciare che nell'amore la vita senta la vita e che dunque l'Assoluto stesso si esponga. La vita potenziata da questa cor-rispondenza è vita privata dall'estraneità, vita denudata, presente a se stessa nel momento della sua perdita nell'altro da sé.

---

<sup>520</sup> G.W.F. HEGEL, *Die Liebe*, cit., p. 246.

<sup>521</sup> ID., *Fragmente über Volksreligion und Christentum*, in *Frühe Schriften*, cit., p. 24.

<sup>522</sup> La *béance* è per Lacan mancanza a essere, concetto centrale nella sua teoria psicoanalitica, che designa lo scarto incommensurabile tra l'*ex-sistere*, cioè il venire al mondo del soggetto, e il legame originario con il corpo materno: la fuoriuscita dal legame duale e fusionale con il desiderio della madre, e la separazione che a essa fa seguito spinge il soggetto a ricercare incessantemente l'altro, ossia quell'altra parte che possa offrirgli una sensazione di completamento. In questo caso si può riferire all'impossibilità di una compiuta significazione dell'Origine, dalla quale siamo strutturalmente divisi, che diviene tuttavia il centro abissale di attrazione/repulsione di ogni (im)possibile discorso e di ogni tentativo di simbolizzazione.

#### 14. Generazione: *Mysterium Trinitatis*

Il discorso teologico balthasariano non assume la prospettiva agápica nell'intenzione esclusiva di elaborare una logica della vita capace di recuperare l'essenzialità del rapporto rivelazione-creazione, alla luce di un modello di ragione concreta e affettiva che intenda superare del primato della dimensione intellettualistica della credibilità della verità cristiana. Sebbene questa tensione resti senz'altro presente e operante in tutta la sua opera, la sua prospettiva assume infatti, più speculativamente, il principio dell'agápe come evento fondante la qualità *ontologica* della rivelazione e dell'intera creazione, dunque come lo specifico cristiano della nominazione di Dio.

La ricerca del teologo sembra a un certo punto insistere con un particolare puntiglio su questo nodo, nella necessità di elaborare un pensiero più solido intorno all'Originario affettivo del Logos e al trascendentale *agapico*. Crediamo che, pur nella impostazione classicamente metafisica del discorso balthasariano, la teologia sia provocata a un ulteriore approfondimento e a una attenta rielaborazione della fecondità (pur impensabile) di questo sfondo. Il punto di forza di questo itinerario, che appare un fuoco teorico interessante nel panorama teologico attuale, sembra infatti concentrarsi in particolare sulla convinzione balthasariana che se la questione dell'affettivo e della libertà non trova il suo luogo speculativo di germinazione nell'Originario, il suo recupero cosmo-antropologico risulta necessariamente pregiudicato. La deriva tendenzialmente proiettiva, di giustapposizione estrinseca, se non di effettivo esigenzialismo diviene infatti un effetto difficilmente arginabile nell'orizzonte di una metafisica sostanzialistica o di una teologia che percorre una via antropologico-trascendentale. In un panorama tendenzialmente afasico nei confronti di tale dialettica delle forze e delle forme di agápe nella nominazione essenziale di Dio, la prospettiva balthasariana appare assai promettente per ripensare il discorso ontologico nella linea di un pensiero dell'Essere-reale come grembo originario e ospitale di tutto ciò che si dà, che si fa interrogazione dell'«eterno archetipo dell'Evento Assoluto dell'Amore»<sup>523</sup>, entro cui ogni cosa si genera e trova vita.

---

<sup>523</sup> ID., *Teologica*. II, cit., p. 32.

La teo-*logica* di Balthasar apre un orizzonte speculativo stimolante precisamente per il suo tentativo di elaborazione di un'*ontologia fondamentale* della generazione del Logos e della creazione del mondo, entro la quale la figura di agápe in quanto reale-originario-di-Dio viene intuitivamente alla luce come l'Assoluto affettivo in cui, da cui, verso cui Dio esiste e si muove. Ciò che è necessario sondare all'interno della prospettiva balthasariana è perciò la struttura filosofico-ontologica dell'Originario, che diviene *catalogicamente* il fondamento di ogni realtà creata: il mistero delle Persone divine, infatti, nella incogitabilità della loro *communio* e *pericoresis*, si riflette e si traduce, costituendola, nella realtà stessa dei trascendentali dell'essere creato<sup>524</sup>.

Dio, in sé, è l'impartecipabile. Le sue *energie* tuttavia sono accessibili alla creatura (Gregorio Palamas). E nondimeno, se pure è impossibile conoscere o misurare la maestà divina, «secondo il suo amore – perché questo amore è ciò che mediante la sua Parola ci mostra la via verso Dio – sempre noi impariamo, nell'obbedienza a suo riguardo, che Dio è colui che è tanto grande»<sup>525</sup>. È precisamente intorno al «tremendo mistero del Padre» e dunque al mistero della generazione del Figlio<sup>526</sup>, che la domanda teologica tocca il suo fondo. Proprio qui incontra, infatti, l'enigma intratrinitario delle processioni divine, in cui il donarsi reciproco dal Padre al Figlio e di entrambi allo Spirito non rispondono ad alcuna necessità, né ad alcun arbitrio, ma solo alla natura di Dio. Balthasar trova – analogicamente e catalogicamente, in asimmetrica circolarità – il fulcro di tale dinamica e dialettica intima a Dio e al mondo esistente (è la *drammatica* sempre accesa che anima il rapporto fra libertà infinita e finita, ma anche la kenosi del Padre e del Figlio) nella logica dell'amore. In questa direzione Balthasar intende portarsi oltre la dottrina trinitaria classica, dove il primato dell'unità sulla differenza delle tre persone divine – come si definisce nel modello agostiniano – rischia di offuscare la realtà di legame come verità del Deus-Trinitas:

---

<sup>524</sup> «Qui nasce il rapporto Trinità-creato, qui viene individuata la radice e la ragione ultima delle *imagines Trinitatis* nel mondo secondo il metodo analogico e catalogico e, all'interno di questo duplice movimento, il compito dell'amore che unisce, pur nella differenza, il divino e l'umano» (M. PARADISO, *Nell'intimo di Dio*, cit., pp. 19-20). Cfr. anche W. TREITLER, *Veri fondamenti di autentica teologia*, in LEHMANN K. - KASPER W. (a cura di), *Hans Urs von Balthasar. Figura e opera*, cit., pp. 231-244.

<sup>525</sup> IRENEO DI LIONE, *Adversus Haereses*, IV, 20, 1.

<sup>526</sup> Cfr. M. SERRETTI, *Il mistero della eterna generazione del Figlio. Attraverso l'opera di Hans Urs von Balthasar*, Pontificia Università Lateranense-Mursia, Roma 1998.

Dio senza la differenza delle Ipostasi non può più essere quel Dio che la rivelazione conosce: il Dio dell'amore. Ma se è proprio dell'assoluto che esista l'altro, allora questa alterità all'interno della perfetta unità di essenza è il fondamento per una possibile alterità anche per la creatura non essenzialmente una con Dio e per le sue proprie ineliminabili differenze<sup>527</sup>.

L'impegno speculativo di Balthasar si concentra perciò nel tentativo di oltrepassare una concezione dell'essere in cui sostanza e relazione appaiano sue determinazioni alternative, il cui rispettivo primato ha deciso nel corso del tempo i presupposti di metafisiche avverse. La relazionalità sostanziale che la logica dell'amore esprime ha il pregio di sciogliere questa rigida contrapposizione ontologica in cui si è bloccata la filosofia classica, aprendo a un'unità dinamica di somiglianza e dissomiglianza in cui amore è vincolo delle differenze. Si apre l'orizzonte di una ontologia della relazione, alla luce della quale comunione e donazione divengono le determinazioni assolute dell'essere, non più inteso come *Fundamentum inconcussum* ma come Unità-Legame originario. Non si tratta semplicemente, sulla scia della fenomenologia contemporanea, di pensare l'essere come dono. Balthasar sembra dirigersi, più radicalmente, verso un'apertura incondizionata, una *pro-affezione* originaria: verso l'amore, insomma, come nome proprio – intrinseco – dell'essere in assoluto. L'analogia diviene il criterio epistemologico-ontologico dell'essere trinitario, secondo l'innovativa lezione di Hemmerle: «la sostanza è la per la “transustanziazione”, per la “comunicazione”. Il che coincide con il proposito generale di ricomprendere l'essere e l'analogia in senso personale. È in questo senso che Balthasar può anche affermare, trasponendo la nota nozione trinitaria nell'antropologia, che “la creatura è *relatio subsistens*”»<sup>528</sup>.

Per questa via, come Nichols ci ricorda, «è solo quando la verità viene compresa in una via allo stesso tempo Cristologica e Trinitaria che può essere presentata come

---

<sup>527</sup> H.U. VON BALTHASAR, *Teologica. II*, cit., p. 69. Afferma su questa linea Balthasar: «Inoltre meraviglia il fascino che esercita l'analogon agostiniano tratto dallo spirito umano, il quale arriva a una esplicita autocoscienza (memoria) solo mediante proiezione di se stesso (intellectus) e mediante affermazione dell'identità di sé nella sua immagine (voluntas, amor). Ma Agostino stesso aveva intravvisto l'inadeguatezza di questo analogon nella sua applicazione a Dio» (*Ivi*, p. 139).

<sup>528</sup> Cit. in H.U. VON BALTHASAR, *Il chicco di grano*, cit., p. 21.

una verità che ha veramente pienezza»<sup>529</sup>. Il recupero della dimensione generativa del Padre e dunque dell'origine affettiva del Logos risulta infatti essenziale per ridare senso al carattere di “svelamento di amore e di grazia” che l'*alétheia* cristiana custodisce nel suo nucleo fondante.

Balthasar mette in discussione la tradizione agostiniano-tomista non solo perché, per dire analogicamente la vita intradivina, privilegia il modello della mente umana, rischiando una chiusura autoreferenziale; è soprattutto l'idea tomista di processione del Verbo – pensata nei termini di un procedere intellettuale a differenza di quella dello Spirito, che è vera processione d'amore – a risultare problematica. Balthasar ritiene infatti che dell'Essere di Dio si possa parlare a partire da quel fondo sorgivo dell'imprevedibilità dell'amore, che il Padre possiede solo in quanto donato e che al Figlio è offerto per primo. Un'ampia frequentazione della creatività speculativa iscritta nella visione teologico-patristica e soprattutto la profonda influenza di Adrienne von Speyr plasmano l'orizzonte filosofico balthasariano in un senso radicalmente teologico-trinitario. La Sostanza, si può in certo modo affermare, diviene Soggetto nel suo *stato di donazione*, senza per questo esaurirsi, plotinianamente, nel suo progressivo procedere. È per questo che la circolarità dei trascendentali trova nel *bonum* il tratto espansivo dell'essere, senza il quale «la luce della verità potrebbe dunque apparire come una luce fredda, che non rende felice nessuno, se inoltre non le si aggiungesse il calore del bene»<sup>530</sup>.

La bontà dell'essere significa proprio il *superamento* dello stare in sé e per sé, per un darsi e dirsi (*verum*) costitutivo in cui soltanto la sua profondità acquista *valore*. Solo quando il fondamento si apre, conosce per Balthasar la sua profondità: proprio nel suo auto-dischiudersi, nel suo movimento di uscita dall'in sé e per sé, in quanto luce e misura di ciò che si apre e appare, si realizza come Fondamento.

È nuovamente alla filosofia di Schelling che può ricondursi l'apertura filosofica di questa visione teologica. Il pensiero moderno ritorna a pensare Dio come vita e processo reale, come volontà e libertà di porre se stesso precisamente nell'atto della generazione. Il Dio schellinghiano è *causa sui*: non però secondo la sostanza spinoziana, ma nell'*atto* originario di auto-apertura, di affermazione di sé in vista di

---

<sup>529</sup> A. NICHOLS, *Say it Pentecost: A Guide through Balthasar's Logic*, T&T Clark, Edinburgh 2001, p. 65.

<sup>530</sup> H.U. VON BALTHASAR, *Teologica. I*, cit., p. 219.

altro, cioè come rivelazione e creazione. È infatti nella sua natura darsi, esporsi: ciò che si mostra (*pulchrum*) si partecipa, si dà (*bonum*). La verità è per Balthasar sempre scoperta dell'essere che, mostrandosi, offrendosi, rivelandosi, illumina inevitabilmente anche se stesso: «Quando il fondamento si apre e appare, diventa finalmente per questo un fondamento, qualcosa che allora finalmente acquista profondità quando misura la sua profondità»<sup>531</sup>. In linea con l'intera dialettica idealistica, l'essere diviene se stesso, trova la sua verità esteriorizzandosi. La metafora antropomorfica della generazione del Figlio, nella *maior dissimilitudo* che sempre la accompagna, diviene il paradigma eterno di ogni altra generazione possibile, il grembo originario di ogni nascita all'essere.

---

<sup>531</sup> ID., *Teologica. I*, cit., p. 216.

**15. In principio era il verbo: kenosi divina**

Il trascendentale del *bonum* esprime effettivamente – come un prius ontologico generale – la determinazione comunicativa dell’essere, come tendenza alla rinuncia al solo essere-per-sé, per cedere gratuitamente e rischiosamente all’altro (*bonum diffusivum sui*). È tuttavia il trascendentale dell’*amor* – catalogicamente pensato nella provenienza di agápe dalla generazione eterna del Figlio – che sigilla l’essenza comunicativa del bene nel segno non solo dell’espressione e d’irradiazione ma, più radicalmente, della *relazione*. «E se il donarsi del Padre al Figlio, e di entrambi allo Spirito non corrisponde né a un libero arbitrio, né a una necessità, ma all’intima essenza di Dio, allora questa intima essenza [...] può essere in ultima analisi soltanto l’amore»<sup>532</sup>. Si tratta della generazione Logos, cioè del dare o, meglio, del darsi divino: è allora possibile affermare che tale intima essenza più che una sostanza indica un atto, un movimento – più che un sostantivo, un *verbo* («In principio era il *Verbum*», Gv 1, 1). L’autoconsegna, «il darsi via da sempre del Padre» e il suo accoglimento nel Figlio e nello Spirito è ciò che per Balthasar costituisce l’imprensabile e l’inescogitabile fondamento del tutto. «La inescogitabilità di Dio è una cosa sola con la inescogitabilità del mistero del Padre, il quale non è mai stato una persona onnipotente, onnisciente, in sé chiusa, ma una che da sempre si espropria per il Figlio, e non soltanto: una che unitamente inoltre, con e mediante il Figlio, si consegna allo Spirito. Ciò che qui così si afferma è il divino essenzialmente»<sup>533</sup>.

Si può nominare tale inescogitabile come *kenosi di Dio*: il primo atto donativo intratrinitario, la prima inspiegabile autoconsegna è quella del Padre, che non trattiene per sé la sua divinità, ma la abbandona alla libertà del Figlio, che a sua volta la consegna allo Spirito, nel cerchio eterno dell’amore fra i Tre, radice prima e ultima di tutte le cose. «Noi non sapremo mai esprimere la profondità abissale

<sup>532</sup> Id., *Teologica. II*, cit., p. 118.

<sup>533</sup> *Ivi*, p. 119.

dell'autodonazione del Padre, il quale, in una eterna "sovrachenosi", si "priva" di tutto ciò che egli è e può per produrre un Dio consustanziale, il Figlio»<sup>534</sup>. Tale *Ur-Kenose* è origine di ogni teodrammatica e costituisce la chiave catalogica d'interpretazione di ogni altra kenosi divina – creazione del mondo, incarnazione e missione del Figlio –, in cui l'Altro da sé diviene reale e leggibile analogicamente alla luce della discesa del Padre, giù fino *ad inferos* nel patimento del Figlio.

In virtù di tale applicazione metodica della "analogia catalogica" tra teologia trinitaria e filosofia dell'essere, Balthasar intende dunque sottrarsi *anche* all'impossibile alternativa *analogia fidei/entis*, nell'intenzione di pensare l'infinita drammatica dell'esistenza mondana e della storia della salvezza alla luce dell'enigma impredicabile della con-discesa di Dio e dell'analogia assoluta che è Gesù Cristo, in cui Dio è disceso in modo insuperabile e unico. Ogni ente rinvia dunque per Balthasar verso ciò che ulteriormente lo fonda, e lo fonda kenoticamente (catalogicamente), come centro ospitante, pienezza escatologica, senso radicale che attrae a sé intera creazione.

In un itinerario affine – sebbene in certo modo antifrastico – a quello di Cacciari, Balthasar conduce la sua teologia trinitaria nel mistero abissale dell'amore divino, nel tentativo di elaborare una ontologia teologica, in cui lo sfondo originario come auto-apertura, donazione, pro-affezione viene a costituire l'*arché* da cui, in cui, verso cui ogni cosa si genera, si dirige, si sostiene nell'essere. Nella *Teologica*, infatti, non esita ad affermare ripetutamente che l'amore «è il nucleo adorabile di tutte le cose, ma non adora se stesso, bensì volge lo sguardo, in un inesprimibile movimento, via da se stesso»<sup>535</sup>. Il teologo, non senza pudore, sembra condurci verso una falda profonda nel cosmo, verso uno squarcio nell'essere, attraverso cui diviene possibile intravedere il fondo abissale, affidabile, nascosto di ogni cosa che è, nella sua perenne estroflessione. È il «nucleo adorabile», la sorgente inesauribile del reale, a cui tutti attingiamo per rimanere semplicemente in vita. Si tratta di quel vincolo che precede e oltrepassa ogni esistenza finita, che abbraccia tutto l'essere e che si rivela velandosi, nella sua irriducibile trascendenza immanente. E che, proprio per questo, non si può nominare senza rischio.

---

<sup>534</sup> ID., *Teologia dei tre giorni*, Queriniana, Brescia 1990, p. 22.

<sup>535</sup> ID., *Teologica. I*, cit., pp. 211-212.

L'amore inescogitabile «in assoluto, è l'assolutamente senza fondo che partecipa questa qualità a ogni cosa, ciò che, definendo meglio la sua pienezza, può essere ricordato ancora come "qualità" di Dio»<sup>536</sup>. Come afferma Lochbrunner, nella trinitaria di Balthasar «l'amore non è una delle tante a lei identiche e paritetiche qualità essenziali di Dio: tutti gli *attributa divina* sono infatti permeati dall'amore e determinati dalle ipostasi»<sup>537</sup>. Così Balthasar:

Che Gesù in genere esista è una prova del libero e tuttavia assoluto amore del Padre: "Dio tanto ha amato il mondo..." (Gv 3, 16), "se non ha risparmiato il proprio Figlio, ma l'ha donato per tutti noi, come non doveva darci con lui ogni cosa?" (Rom 8, 32). Non è detta con questo la cosa prima e più intima del Padre, da cui tutto il resto sgorga e dietro a cui non è possibile arrivare? Non è una forma di amore di quelle che conosce il mondo, ma è qualcosa che rivela l'eterno invano dell'amore del Padre<sup>538</sup>.

In sede critica, è stato pertinentemente notato un certo sbilanciamento: più che una vera e propria circolarità di agápe, nel legame trinitario disegnato da Balthasar appare una certa egemonia della univocità lineare del dono. Fra le Persone divine non sembra effettivamente esserci una "reciprocità kenotica", un movimento correlativo in cui ciascuna dona e riceve<sup>539</sup>. La stessa cosa sembra accadere nel rapporto con il mondo finito.

Nonostante questa contrazione teologica della kenosi, l'«eterno invano» dell'amore enfatizzato (patristicamente) da Balthasar potrebbe offrire una chiave interessante per la decifrazione dell'Originario nell'orizzonte di quella abissale disponibilità del reale allo svuotamento per amore: in esso può essere ospitata – e nominata – l'intera storia della salvezza. L'invano insondabile della generazione del Logos e della creazione del mondo nomina un effetto senza causalità, un'origine senza produzione, una realtà senza oggettivazione, un fondamento al di là di ogni finalità e necessità. Una *grundlose Liebe*, insomma, che corrisponde a quell'invano della creazione per il quale «nessuna creatura può dire perché è, perché in genere ci sia della realtà

---

<sup>536</sup> ID., *Teologica. II*, cit., pp. 119-120.

<sup>537</sup> M. LOCHBRUNNER, *L'amore trinitario al centro di tutte le cose*, in R. FISICHELLA (a cura), *Solo l'amore è credibile*, cit., p. 121.

<sup>538</sup> H.U. VON BALTHASAR, *Teologica. II*, cit., pp. 121-122.

<sup>539</sup> Cfr. G. GRESHAKE, *Il Dio unitrino. Teologia trinitaria*, Queriniana, Brescia 2000, p. 209.

mondana»<sup>540</sup>; così come, nell'invano della redenzione, nessuno può reclamare o esigere per sé alcun diritto o alcuna destinazione precostituita. Balthasar ribadisce, in ogni caso, che dietro all'invano dell'amore non c'è più nulla da chiedere: si può solo dire che nel suo abisso da sempre è innestato e custodito l'origine e il senso del darsi effettivo dell'essere, la cosa più giusta, l'orientamento reale di colui che cerca un significato o un compimento possibili.

Si tratta della medesima questione, a ben vedere, che pulsa al centro dello stesso criticismo kantiano, in cui la libertà appare l'imponderabile *noumenon* di un effetto senza causa, in quanto realtà che taglia il tempo e lo spazio, impossibile da dedurre ulteriormente, che regge ogni volere personale<sup>541</sup>.

Schelling ha inteso a sua volta, sulle orme di questa radicale intuizione kantiana, dare un nuovo sviluppo all'idea di libertà, espandendola a tutte le cose, pensandola come inizio vivente del tutto, anche di Dio stesso, in quanto vita e processo reale: essa, nel suo sistema trascendentale risulta «l'unico incomprendibile, insolubile – per sua natura il più privo di fondamento, il più indimostrabile, ma, proprio per questo, il più immediato ed evidente nel nostro sapere»<sup>542</sup>.

In linea con l'itinerario schellinghiano che Balthasar e Cacciari diversamente perseguono, anche il teologo pone *en arché* la Libertà: che non è tuttavia l'indifferenza onnicompossibile da cui ogni cosa ek-siste, ma è *Libertà come agápe*, come atto originario con il quale «il Padre esprime e dà via tutta la sua divinità»<sup>543</sup> generando l'altro da sé – il Figlio – in un gesto che Egli stesso non compie, in quanto *Prius* inattingibile di ogni altra relazione, generazione ed esteriorità possibili.

Tale comunicazione della natura divina nella forma dell'atto d'amore che dà la vita (generazione) e non si limita a produrla come una qualsiasi causa efficiente è per Balthasar il sigillo della rivelazione che vuol dirsi cristiana: nello stesso tempo, è indicazione radicale del fatto che, come lui stesso afferma nel terzo volume della *Theologik*, «il puro frutto dell'amore (che rinuncia al suo essere-proprio) non riposa,

---

<sup>540</sup> H.U. VON BALTHASAR, *Teologica. II*, cit., p. 122.

<sup>541</sup> Cfr. V. MELCHIORRE, *Il nome impossibile. Saggi di filosofia della religione*, Vita e Pensiero, Milano 2011.

<sup>542</sup> F.W.J. SCHELLING, *Rassegna generale della letteratura filosofica più recente*, in *Criticismo e idealismo*, cit., p. 58.

<sup>543</sup> H.U. VON BALTHASAR, *Teodrammatica. IV*, cit., p. 302.

come tale, su una spogliazione, ma è la pura positività del bene»<sup>544</sup>: l'indifferenza onnicompossibile del Presupposto si trasforma, nella riflessione ontologica balthasariana, nella prospettiva di un'apertura benevola, di una estroflessione positiva, di un dono irremissibile che sorpassa l'alternativa dell'amore come svuotamento o come pienezza/realizzazione d'essere. Tale orizzonte offre una radicale sollecitazione a ripensare profondamente la figura della donazione, sfondo tradizionale dei tentativi di interpretazione ontologica dell'amore. Agápe è per Balthasar, originariamente, generazione *nel* bene (*en arché* – prima ancora che generazione *del* bene).

È merito della lettura di E. Tourpe<sup>545</sup> aver segnalato il valore strategico di tale passaggio lapidariamente posto al cuore del dispositivo metafisico della *Theologik III*, che rileva l'inevitabile influsso esercitato su Balthasar da Ferdinand Ulrich<sup>546</sup>, la cui profondità speculativa, a suo parere ingiustamente trascurata dalla recezione filosofica e teologica, offre una chiave di accesso decisiva al nodo cruciale della questione. Effettivamente, seguendo le citazioni, i riferimenti espressi o inespressi e gli impliciti rimandi, le ultime opere del teologo sembrano scritte a sei mani: le sue insieme a quelle di Adrienne von Speyr e Ferdinand Ulrich<sup>547</sup>.

Il *leitmotiv* dell'essere-come-amore, in questa lettura, viene ultimamente a costituire l'asse portante della filosofia balthasariana: la ricchezza di tale assunzione non si dispiega soltanto lungo la direttrice kenotica, dello svuotamento-disappropriazione obbedienziale, ma si riflette nel prisma ontologico della sovrabbondanza/fecondità del reale e della dimensione nutritiva-materna del corpo-agápico dell'essere<sup>548</sup>.

---

<sup>544</sup> ID., *Teologica. III. Lo spirito della verità*, Jaca Book, Milano, p. 187.

<sup>545</sup> E. TOURPE, *La positivité de l'être comme amour chez Ferdinand Ulrich à l'arrière-plan de Theologik III. Sur un mot de Hans Urs von Balthasar...*, in «Gregorianum», 89, 1 (2008) 86-117.

<sup>546</sup> Cfr. F. ULRICH, *Homo Abyssus. Das Wagnis der Seins-frage*, Johannes-Verlag Einsiedeln, Freiburg i. Br. 1998. Sulle influenze filosofiche di Balthasar cfr. M. LOCHBRUNNER, *Hans Urs von Balthasar und seine Philosophenfreunde: fünf Doppelporträts*, Echter, Würzburg 2005.

<sup>547</sup> E. TOURPE, *La positivité de l'être comme amour chez Ferdinand Ulrich à l'arrière-plan de Theologik III*, cit., p. 88.

<sup>548</sup> Cfr. P. IDE, *L'être comme amour chez Balthasar. Approches et prolongements*, in AV.VV., *Chrétiens dans la société actuelle. L'apport de Hans Urs von Balthasar*, Magny-Les-Hameaux, 2006, pp. 259-304.

## 16. *Analogia caritatis* e partecipazione

Balthasar ripensa dunque il principio classico dell'analogia dell'essere nella luce trinitaria, trasformandolo in *analogia caritatis*: «solo l'amore è credibile» precisamente perché in esso la realtà è stata pensata e generata e dunque soltanto alla luce dei legami di agápe si articola e diviene riconoscibile.

Il Presupposto balthasariano si mostra come Libertà che dona libertà, che accoglie in sé ogni separazione e dolore – questo è pur sempre la croce del Figlio – nello spazio trascendentale di una pro-affezione più grande – lo Spirito –, come luogo-vincolo di ogni relazione, divina ed extra-divina. L'essere trinitario corrisponde in questo senso al principio-ambiente di ogni ente e l'amore, sua verità immanente, al principio logico e ontologico che struttura analogicamente la realtà. La dissomiglianza «sovraoltre ogni cosa» che inibita e abbraccia il paesaggio del mondo è la differenza di agápe, che antecede ogni determinazione finita e si riflette in ogni legame possibile, come sempre in attesa di riconoscimento. È pur sempre nella «dissomiglianza sempre più grande» che l'*analogia caritatis* dispiega ogni potenza: ma proprio per questa sua primordiale differenza, nulla della storia particolare degli esseri sfugge alla sua traiettoria. Ogni espressione d'essere e ogni punto d'intensità deve per Balthasar venir ricondotto alla sua origine teologale, in uno scambio abissale e insondabile, eppure fondante, che si pone al di là di ogni logica antropocentrica, panteistica, ontologista. Poiché «è l'amore che organizza l'uomo, non l'uomo l'amore: l'amore ne fa – anche se egli non fa che opporvisi e resistere – un suo organo»<sup>549</sup>. Come una trama fitta e sottile che regge le cose, senza poter essere propriamente captata e fissata, l'amore circola nei vasi comunicanti della rete degli esseri, vivificando ogni legame di vita.

Partecipazione e distanza sono come la sistole e diastole entro cui si dispone il ritmo dell'*analogia caritatis* nella creazione, incardinata fin dalla fondazione del mondo alla vicenda «sempre più amabile» di Gesù Cristo, «totius Patris expressio»<sup>550</sup>. Soltanto nella sua singolarità universale l'*analogon* è apparso, la cui luce come un

---

<sup>549</sup> H.U. VON BALTHASAR, *Solo l'amore è credibile*, cit., p. 134.

<sup>550</sup> TOMMASO D'AQUINO, *Super evangelium S. Joannis lectura*, 1, n. 29, cit. in H.U. VON BALTHASAR, *Teologica. II*, cit., p. 18.

bagliore si rifrange nei dettagli minuti di cui sono infinitamente innervate le storie d'amore fra umani.

L'amore originario, sempre uno-molteplice, costituisce la trama della realtà secondo le infinite relazioni che ne rinfrangono analogicamente l'assolutezza, nella dialettica sempre diversa del loro donarsi-possedersi, della loro forza-debolezza, della loro pienezza-privazione. Questo amore non corrisponde di conseguenza alla sua rappresentazione romantica, in cui ogni soggetto si perde in un'effusione o in un abbandono incosciente. Non è né etere in cui il pensiero divaga, né una densità in cui il sentimento si espande: è invece l'*ambitus* di tutta l'acutezza, di tutta la mitezza e di tutta la lucidità di cui ha bisogno il "tocco" della singolarità effettiva e attiva. Non si tratta del puro riconoscimento dell'altro, ma del riconoscimento dell'esposizione all'altro, del fuoriuscire-da-sé grazie all'altro, nel segno di una reciproca alterazione. È proprio la logica della potenza che viene attraversata e squilibrata dal passaggio attraverso agápe: solo chi sa/sente di non essere tutto può avere spazio per il sapere/sentire dell'altro. Il paradosso è che l'amore non risana affatto l'incompletezza: nell'amore, infatti, il soggetto non può semplicemente risolversi, ma percepisce di partecipare analogicamente, secondo la propria singolare misura, allo sfondo d'essere da cui ogni cosa si genera, nel bene. Ciò che agápe aggiunge, però, è qualcosa di decisivo, e cioè la consapevolezza profonda dell'essere-mancanti, senza la quale amare diventa un problema. In questo senso l'annuncio cristiano, specificamente paolino, opera una reale trasvalutazione dei valori e dei legami: con un gesto rivoluzionario, Paolo ha messo in opera l'inversione messianica del rapporto potenza/atto, alla luce della quale il messia renderà inoperante ogni potestà e potenza (1 Cor 15, 24), dichiarando come la potenza raggiunga il suo *telos* non nella forma della forza e dell'*ergon*, ma in quella dell'*asthénéia*, della debolezza<sup>551</sup>.

Da una parte, Balthasar conserva radicalmente la differenza ontologica del Presupposto, così che la precipitazione del principio-agápe nella realtà creata può rappresentare solo un'eco postuma dell'amore intradivino, della assoluta

---

<sup>551</sup> Cfr. S. ŽIŽEK, *La fragilità dell'assoluto (ovvero perché vale la pena combattere per le nostre radici cristiane)*, Transeuropa, Massa 2007. In questo senso preciso Žižek può affermare che soltanto «un essere mancante, vulnerabile, è capace di amore: il mistero finale dell'amore è perciò che l'incompletezza è in un certo modo superiore alla completezza. [...] Forse, la vera impresa del cristianesimo è elevare un Essere (imperfetto) che ama al posto di Dio, cioè della perfezione ultima. Qui sta il nocciolo dell'esperienza cristiana» (S. ŽIŽEK, *Il cuore perverso del cristianesimo*, Meltemi, Roma 2006, p. 149).

disponibilità che lega il Figlio al Padre, dell'inclinazione eterna a essere, a fare e a divenire. Dall'altra, è proprio la kenosi del Padre e la fragilità di un Assoluto che fuoriesce da sé esponendosi al mondo l'*a priori affettivo* di ogni altra possibilità di legame. In questa linea analogica di partecipazione, tesa a superare ogni estrinsecismo e dualismo fra essere ed enti pur conservando una «differenza d'amore», Balthasar osserva le molteplici forme del mondo finito nella loro primordiale inclusione nell'imprevedibile verità intradivina, e nel paradosso della unità-differenza agli inizi:

Negli abissi di questo amore è da sempre tutto innestato e custodito di quanto possa venire pensato della drammatica della storia della salvezza da parte dell'amore divino. Questa contrapposizione relativa dell'amore ("relationis oppositio") è così inconcepibile che dalla sua fecondità emerge lo Spirito Santo, per l'Ipostasi del quale noi non troviamo altra espressione adatta che un'altra volta amore: a un tempo il frutto obiettivo e l'intimissima fiamma, suprema obiettività e soggettività dell'invano dell'amore trinitario, identico all'essenza di Dio<sup>552</sup>.

Tale inconcepibilità è ciò da cui si deve partire per quel tentativo di un'ontologia dell'agápe entro cui tale disponibilità assoluta fra le Persone divine possa in qualche modo essere pensata e nominata nel suo proprio nucleo fondante, pur nell'imprendibilità della sua essenza. La logica dell'amore è per Balthasar vera logica della vita, capace di oltrepassare la via intellettualistica e anestetica del concetto, per avvicinarsi sensibilmente al «centro adorabile» di ogni cosa. Nel suo arco impossibile teso verso l'originario, il teologo osa dunque, per questa via, inabissarsi nel «fondo senza fondo» a cui ogni verità si riferisce e si colloca. «Qui il fondo dell'essere diviene abissale, perché il fondo della comunicazione altro non è che la stessa comunicazione, e questa si fonda sul senza fondo. Il fatto che però la comunicazione avviene per nessun'altra ragione che per amore della comunicazione è quanto la caratterizza come amore»<sup>553</sup>.

L'indecifrabilità ultima di tale «fondamento sfondato» che non si può ulteriormente dedurre da alcunché illumina per Balthasar un senso nuovo del vero: in questa linea

---

<sup>552</sup> H.U. VON BALTHASAR, *Teologica. II*, cit., p. 122.

<sup>553</sup> ID., *Teologica. I*, cit., p. 220

si apre allora con più decisione la sua *ontologia affettiva*, alla luce della quale l'amore risulta più originario e più ampio della verità stessa, come sfondo insondabile seppure almeno nominabile di uno spazio sorgivo del vero e dell'essere, che salva ogni cosa dalla legge innaturale della mortalità e del dissesto: «Si può allora ben dire che la verità sgorga dall'amore e che l'amore è più originario e più vasto della verità. L'amore è la ragione della verità, la ragione o il fondamento che la spiega e la rende possibile»<sup>554</sup>. L'amore non è per il teologo infatti pensabile fuori dalla verità: è proprio l'auto-dischiudersi dell'essere e del conoscere – che sono già *dentro* l'amore – a nominare la verità.

In linea con la tradizione classica, verità, bontà e bellezza costituiscono per Balthasar le proprietà trascendentali dell'essere, in reciproca comunicazione e mutuo irraggiamento, a testimonianza della «profondità inesausta» e della «ricchezza traboccante dell'essere». Ma è precisamente in nome della verità dell'essere come amore che il teologo propone una nuova articolazione della dottrina dei trascendentali, in consonanza con l'a priori totalizzante di *amor*. Un'intima e misteriosa *predominanza comprensiva*, un'antecedenza di disponibilità viene a determinare per Balthasar la natura stessa del mondo, dell'uomo, di Dio: senza che si possa d'altro canto dire di più. «Giacché che cosa è più incomprensibile del fatto che la radice dell'essere consiste nell'amore e che la sua uscita come essenza ed esistenza altro fondamento non ha se non la grazia senza fondamento?»<sup>555</sup>. Anche nel luogo della Trinità, afferma il teologo, unità, bontà, verità e bellezza divine trovano il loro punto di concentrazione e di mutua relazione precisamente nell'amore, «che rompe l'angustia del soggetto chiuso»<sup>556</sup> così che la *dilectio* possa compiersi nella *caritas*.

Un «sottofondo segreto» precede le proprietà convertibili degli enti: *verum, bonum e pulchrum* trovano la loro origine e il loro senso nell'antecedente disponibilità e apertura ontologica, in quel cerchio primordiale del *voler-bene* che è il fondo indecifrabile del *Prius* affettivo.

Il mostrarsi della verità nella forma della sua intenzione manifestativo-salvifica (estetica) e il suo darsi storico nella sua dialettica con la libertà finita (teodrammatica) vengono ricompresi nella potenza assoluta dell'*amor*, dell'aperto

---

<sup>554</sup> *Ivi*, p. 115.

<sup>555</sup> *Id.*, *Teologica. I*, cit., p. 222.

<sup>556</sup> *Id.*, *Teologica. II*, cit., p. 29.

pro-affettivo che antecede ogni *Gestalt* e ogni azione. Come Paolo dichiara ai Corinzi, se anche si possedesse ogni sapienza e intelligenza, se anche si distribuisse tutto ciò che si possiede fino al sacrificio di sé, senza agápe si è nulla (1 Cor 13). Bellezza, bontà e verità non possono di conseguenza essere assolutizzate – nel rischio di una deriva rispettivamente estetica, volontaristica, razionalistica. Agápe diviene la struttura originaria che li ricomprende, a cui ogni cosa partecipa e si riconduce nella sua verità: la differenza ontologica non può dunque che trasformarsi in *differenza agápica*, entro cui l'unità dell'amore e della forma si fa unità di visione e di atto, e dunque di sapere e di vita. «E dal momento che si parla di amore, non si potrà evitare la domanda se l'amore non potrebbe rappresentare il sottofondo segreto dei trascendentali così intimamente legati l'uno all'altro»<sup>557</sup>.

Ogni verità rimanda per Balthasar al mistero di tale comunicazione originaria, dalla quale trae il suo stesso significato come verità, così come ogni manifestazione della forma ritrova la sua motivazione assoluta nel principio di dedizione: perché «il senso dell'essere sta nell'amore»<sup>558</sup>.

## 17. Fenomenologia o metafisica di agápe?

Nella metafisica dei trascendentali l'amore acquista per Balthasar il primato assoluto, che abbraccia nella sua profondità l'essere vero. Il teologo cita a questo proposito le parole del filosofo Gustav Siewerth, al quale la sua riflessione su agápe deve molto: «L'amore è in tal modo più ampio dello stesso essere, è il “trascendentale in assoluto”, che riassume la realtà dell'essere, della verità e della bontà»<sup>559</sup>.

Il teologo svizzero, tuttavia, si tiene esplicitamente a distanza da ogni prospettiva – come quella di J.-L. Marion –, che ponga l'amore al di là dell'essere: cosciente del rischio di una possibile ermeneutica neoplatonica del suo pensiero lungo la linea classica della gnosi (che farebbe effettivamente di Balthasar il “negativo di Hegel”),

---

<sup>557</sup> ID., *Teologica. I*, cit., p. 15.

<sup>558</sup> *Ivi*, p. 114.

<sup>559</sup> G. SIEWERTH, *Metaphisik der Kindheit*, Johannes-Verlag Einsiedeln, Freiburg i. Br. 1957, p. 63, cit. in H.U. VON BALTHASAR, *Teologica. II*, cit., p. 152.

in *Theologik II* si esprime nei termini di un «sorpasso immanente»<sup>560</sup>, di un avanzamento interno, nel registro della disappropriazione e della donazione<sup>561</sup>. Balthasar, in effetti, definisce acutamente la necessità di pensare l'amore divino come dimensione abissale e inconcepibile dell'essere assoluto – non al di fuori o al di sopra di esso<sup>562</sup>. L'amore è la profondità dell'essere stesso: la prova immediata e decisiva la offre ogni fenomenologia della vita nascente che, privata d'amore, non riesce realmente a crescere, a trovare senso, a stare semplicemente al mondo. In gioco c'è la tonalità fondamentale di ogni esistenza, che tocca le corde più intime del proprio spessore in quanto soggetti. Come afferma lo psicoanalista Charles Melman, «il tono si alimenta in genere grazie alla relazione con un'istanza la cui benevolenza appare garantita, certa. Se non c'è più istanza ideale, il nostro tono dipenderà da qualcosa di aleatorio, dalle circostanze»<sup>563</sup>.

Nell'esperienza originaria con il Tu – in particolare con il sorriso della madre percepito per la prima volta dal bambino – si accende l'autocoscienza del soggetto e la sua percezione promettente della realtà, che è precisamente quell'esperienza aurorale e atematica dell'amore come «cuore del mondo». Questa esperienza, trasversale a tutte le culture e a tutte le epoche, è sempre anche un *novum* irriducibile: al trascendentale dell'autocoscienza, come al presupposto della donazione.

Il codice materno, che è necessario alla generazione come l'acqua alla vita, predispone quell'alfabeto affettivo che è pro-memoria insaturo per ogni futuro legame possibile: nei buoni legami primari che si stabiliscono nei giorni e mesi iniziali dell'esistenza, la promessa che la vita porta con sé si interiorizza, come sentimento grato dell'essere-al-mondo. Nello stesso tempo, il soggetto incorpora una

---

<sup>560</sup> Cfr. E. TOURPE, *Dialectic & Dialogic. The Identity of Being as Fruitfulness in Hans Urs von Balthasar*, in H.U. VON BALTHASAR, *Love Alone is Credible*, Ignatius Press, S. Francisco 2004.

<sup>561</sup> L'amore abissale non è dunque prima dell'essere, ma ne è come il suo atto più elevato, dove ogni comprensibilità manca (Ef 3, 19). Cfr. a questo proposito H.U. VON BALTHASAR, *Teologica. II*, cit., nota 10, pp. 117-118. Nel testo di questa importante nota, Balthasar ricorda che G. Siewerth, interpretando correttamente Tommaso (G. SIEWERTH, *Das Sein als Gleichnis Gottes*, Kerle, Heidelberg 1958), definisce il *Bonum* come auto-superamento interno dell'*Esse*. Immediatamente dopo, afferma che «solo dall'assoluta bontà di Dio è pensabile qualcosa come un non sussistente atto d'essere (per gli esseri finiti)». Dio, infatti, «non emana l'essere da un principio superiore all'essere divino, che [...] è Egli stesso l'abisso di ogni amore» (*Ivi*, p.118).

<sup>562</sup> Cfr. a questo riguardo J.M. SARA, *Forma y amor. Un estudio metafísico sobre la trilogía de Hans Urs von Balthasar*, Tesi di dottorato in filosofia, Pontificia Universitas Gregoriana, Roma 2000, pp. 237 sgg.

<sup>563</sup> C. MELMAN, *L'uomo senza gravità*, Bruno Mondadori, Milano 2010, p. 33.

sorta di fiducia fondamentale in una possibile, giusta destinazione dell'ek-sistere, per sé e per tutti. L'atteggiamento di cura e dedizione che un sorriso di madre dischiude, e che apre il mondo al figlio come in una indelebile, archetipica iniziazione, accompagnerà il soggetto come una memoria inconscia, che nessuna successiva drammatica esistenziale riuscirà mai a rimuovere completamente, come se *nulla* – cioè non-amore – fosse stato. Tale originaria intuizione, nata come promessa seminale dei primi giorni di vita, è quel campo di forze inapparente entro cui germinerà, volta a volta, ogni possibile presentimento, sogno e visione in agápe. Proprio in questo spazio simbolico di captazioni e memorie, scrigno segreto di ogni buona rammemorazione – dove, heideggerianamente, *denken*, *andenken* e *danken* si ri-trovano miracolosamente nella loro radice comune – si realizza per Balthasar la seconda nascita, psicologica e insieme teologica, del soggetto a se stesso: il risveglio della coscienza avviene precisamente, ogni volta, attraverso la percezione della presenza positiva e fondante di un Tu che amorevolmente avvolge e sostiene<sup>564</sup>. In questo ambiente iniziale di cura, generatore di pre-concezioni e presentimenti successivi, si apre incoativamente l'orizzonte di tutti i rapporti possibili, anche quello con Dio, che nell'amore materno-originario trova il grembo conveniente-accogliente per la sua rivelazione.

L'essere *in-fante*, come afferma Agamben<sup>565</sup>, ci ricorda l'archi-limite stesso del linguaggio, a cui dall'inizio ogni soggetto è destinato e che incessantemente non fa che ripetersi, quando la parola e il pensiero tentano l'impossibile nominazione/concettualizzazione di agápe. Come l'immagine dell'infanzia «accompagna trascendentalmente il linguaggio»<sup>566</sup>, così agápe accompagna trascendentalmente ogni buona nascita e permanenza nell'essere. In entrambi i casi, resta un mistero che, d'altro canto, *si mostra*, senza potere essere compiutamente simbolizzato e compreso nell'intensità del suo accadimento.

---

<sup>564</sup> H.U. VON BALTHASAR, *Solo l'amore è credibile*, cit., p. 78. Come afferma lo psicoanalista Fornari, la simbolizzazione affettiva non è freudianamente una trasgressione o una deformazione a opera dell'inconscio, ma è una *facultas signatrix* che «ha la funzione di pre-scrivere generativamente replicazioni significanti, attraverso la messa in forma e la messa in atto di segni, in base a una pre-memoria di dati e a un piano di scelte possibili, quindi insature, saturate dall'incontro del corpo e della mente con l'ambiente» (F. FORNARI, *Il codice vivente*, Bollati Boringhieri, Torino, 1981, pp. 13-14). L'inconscio corrisponde quindi a un codice generato dalla memoria filogenetica degli affetti profondi, fondamento del modo di interpretare il mondo, in una scansione "circadiana", da parte del bambino e della sua tendenza ad attribuire significati affettivi agli eventi della vita.

<sup>565</sup> G. AGAMBEN, *Infanzia e storia. Distruzione dell'esperienza e origine della storia*, cit.

<sup>566</sup> M. CACCIARI, *Dallo Steinhof*, cit., p. 135.

Non si trova, purtroppo, nella riflessione teologico-filosofica balthasariana un approfondimento che prosegua lo svolgimento metafisico dell'interpellanza affettiva dell'essere come relazione fondante del logos, in termini logicamente e ontologicamente all'altezza di questa intuizione fondamentale. La prospettiva di una fenomenologia delle forme viventi elaborata alla luce della dottrina trinitaria e dei trascendentali avrebbe costituito un elemento di decisivo slancio teorico all'interno della sua via analogica. L'ulteriore elaborazione di tale fenomenologia affettiva sarebbe stata assai utile per illuminare il rapporto fra l'esperienza religiosa e la struttura antropologica fondamentale dell'essere-figlio e, contemporaneamente, per articolare con maggiore precisione l'analisi ontologica del mistero d'amore che fonda i soggetti. Per questi accenni alla relazione io-tu, soprattutto riferiti alla dinamica relazionale fra madre e bambino, Balthasar è d'altra parte profondamente debitore della riflessione di Siewerth elaborata nella *Metaphysik der Kindheit*<sup>567</sup>. In una lettura più rigorosa e sistematica tale affondo avrebbe potuto ampliare il quadro della sua estetica trascendentale, aprendola alla ricognizione di una *sensibilità per il senso* che si genera e progressivamente matura precisamente nelle relazioni primarie, fondamentali per istruire ogni ulteriore approccio al mondo della coscienza<sup>568</sup>.

E. Tourpe fa notare come Balthasar abbia trasposto nel cuore della sua teoria del logos generato un accento persino eccessivo di «santa indifferenza»: in riferimento all'obbedienza incantata e all'indifferente disponibilità al servizio che stanno a suo parere alla radice di ogni essere e di ogni sapere<sup>569</sup>. L'atto eterno di recezione del Figlio, nella sua archetipica *potentia oboedientialis*, sarebbe per il teologo – metafisicamente o catalogicamente? – il centro che fonda ogni cosa: in questo senso

---

<sup>567</sup> Tale linea ontologica di approfondimento tesa a unire essere e amore e a rifiutare la nozione puramente teorica dell'essere (ereditata soprattutto da Suarez) prende avvio dalla riflessione portante di Rousselot per giungere fino a Blondel: ma è proprio Siewerth a rappresentare quel “soffio incomparabile” che anima l'opera di Ferdinand Ulrich e Heinrich Beck, forse gli autori che hanno seguito con più convinzione quel filo rosso spirituale capace, oltre Heidegger, di liberare il pensiero dalla sua prigione razziocinante e di aprirlo all'avventura dell'essere, alla luce di un principio di sintesi fra *actus essendi* e *affezione*. Cfr. E. TOURPE, “Thomas d'Aquin est le penseur de l'être comme amour”. *À propos de deux livres récents*, in «Revue Philosophique de Louvain», 106 (2), 363-371; F. ULRICH, *Sein und Mitmensch*, in «Salzburger Jahrbuch für Philosophie», 1974 (XIX); F. ULRICH, *Schriften vol. V. Gabe und Vergebung. Ein Beitrag zur biblischen Ontologie*, Johannes-Verlag Einsiedeln, Freiburg i. Br. 2006.

<sup>568</sup> «Il livello strettamente metafisico avrebbe dovuto incrociare probabilmente, come in una sorta di inveramento, il livello più direttamente umano. Così “sospesa” la trattazione si presenta claudicante proprio perché mancante della sua definitività, o perché la soffoca al suo interno non concedendole uno spazio di respiro» (M. PARADISO, *Nell'intimo di Dio*, cit., p. 234).

<sup>569</sup> H.U. VON BALTHASAR, *Teologica. I*, cit., p. 256.

«la forma fondamentale dell'indifferenza non è dunque solamente "ontologica" ma "cristologico-trinitaria"»<sup>570</sup>, e concentra in sé azione e passione, identità e differenza. Una tale recettiva indifferenza, assimilata all'apertura filiale che abita l'intimo di ogni esistenza, pur nel suo importante guadagno sistematico, sembra mostrare nell'orizzonte balthasariano il tratto preminente di una «passività obbedenziale», di un «consentimento assoluto», in certo modo semplicemente già deciso *ab aeterno*. In questo senso, il discorso del teologo, proprio nel suo tentativo di oltrepassare la dialettica idealistica, sembra declinare verso la necessità di un'originaria *Gelassenheit*, che trasforma la tragica offerta del Figlio in una disappropriazione *senza vera donazione* – perché senza libertà – che si realizza entro la scena fissa di un vuoto riempimento d'amore (puro splendore della forma, che si depone nel cavo di un puro rapimento del soggetto). Qualcosa di simile, infine, all'equivoca assimilazione dell'Aperto e dell'Indifferente che la critica – soprattutto teologica – ha rilevato nella costruzione cacciariana dell'Inizio. Il problema che si evidenzia – analogamente – è quello di un rovesciamento e assorbimento della vicenda filiale in una ritmica teo-*logica* precostituita del riempimento come compimento: dialettica dello spirito, ma senza generazione del logos, che precede ogni effettiva generazione nei dolori del parto, e ogni vero fronteggiamento delle distinte volontà.

Il complesso percorso compiuto nella *Teodrammatica* mostra certo la consapevolezza del problema: e l'intenzione convinta di recuperare la necessaria dialettica fra differenti libertà, dove storicità e finitudine sono realmente in gioco nella ricerca del proprio senso e del proprio compimento. La priorità invincibile dell'essere sulla soggettività, tuttavia, lascia più facilmente apparire i tratti apodittici della *con-secratio* al sacrificio rispetto a quelli del *con-sensus* al servizio.

Su questo punto esatto il radicale cristocentrismo balthasariano è rimasto come incompiuto: senza riflessione ontologica corrispondente, e dunque senza la mediazione filosofica raccomandata.

Nonostante il suo coraggioso tentativo di intrecciare filosoficamente estetica (*Gestalt Jesu*), teodrammatica (dialettica della libertà) e teologia (trascendentale dell'amore),

---

<sup>570</sup> E. TOURPE, *La puissance comme acte suprême. A propos de la "sainte indifférence" au principe et fondament de la connaissance chez Hans Urs von Balthasar*, in A.-M. JERUMANIS - A. TOMBOLLINI (a cura), *La missione teologica di Hans Urs von Balthasar* (Atti del Simposio internazionale di Teologia in occasione del centesimo anniversario della nascita di Hans Urs von Balthasar, Lugano 2-4 marzo 2005), Eupress-FTL, Pregassona-Lugano 2005, p. 152.

Balthasar sembra declinare il discorso verso un acosmico arresto del tempo, teoricamente assorbito in un orizzonte che rischia di togliere peso all'azione storica e ai personaggi del dramma. Per questa via, la sua riflessione tende a trasformare lo spazio della libertà come vocazione, in cui ogni singolo si sente interpellato a partire dalla propria particolare contingenza, in quello della libertà come condizione/dotazione dei soggetti: il senso paolino più profondo della libertà, come dono che corrisponde a un dono e lo rilancia storicamente, nell'impossibilità, anche tragica, di un suo compimento, rischia di mutarsi nella circolarità perfetta di un itinerario presupposto e assicurato, entro una visione teleologica senza escatologia<sup>571</sup>. Alla luce di questa possibile elusione del momento antropologico, si mostra nell'impianto complessivo della teologia balthasariana della fede il rischio di una riduzione o compressione del momento costitutivo della soggettività come apprezzamento – e non semplice rispecchiamento – della verità.

### **18. Eredità di Balthasar. Nuovo inizio**

Incalzata dal richiamo di Cacciari all'assunzione radicale – senza troppo rapida immunizzazione – delle implicazioni teologiche della libertà esposta del soggetto, della temporalità distesa e arrischiata della sua esperienza effettiva e pertanto della serietà drammatica della storia reale, la teologia post-Balthasar deve pur accettare di pensare fino in fondo il riempimento – il compimento, non solo lo svuotamento – divino-filiale di questo accadere. L'Attesa non deve logorare la Promessa con il suo «fino a quando»; ma la Promessa non può svuotare l'Attesa con un precipitoso «tutto è compiuto» ultimamente acosmico e astorico. Proprio come afferma Paolo: «nella speranza noi siamo stati salvati. Ora, ciò che si spera, se visto, non è più speranza; infatti, ciò che uno già vede, come potrebbe ancora sperarlo?» (Rom 8, 24).

Se infatti è vero che «il regno del mondo appartiene al Signore nostro e al suo Cristo» (Ap, 11, 15), l'oppositore continua la sua opera di desolazione e di divisione, e la creazione ancora geme e soffre, fino all'ultimo giorno. Come scrive Cacciari,

---

<sup>571</sup> Cfr. D. ALBARELLO, *L'uomo, l'evocato. Una rilettura sistematica della "predestinazione in Cristo"*, in «Teologia», 3 (2011), pp. 361-391.

«*Facta sunt – ma è nuova creazione*»<sup>572</sup>. La rivelazione cristiana dell'Assoluto espone infatti se stessa al rischio della generazione dell'altro da sé come termine di una corrispondenza *reale*, alla quale decide liberamente di affidarsi, in vista del compimento di una destinazione – di una storia nuova e inedita, dissipata o beata, sigillata o dischiusa, comunque data – che solo in quel legame diviene effettiva. La prospettiva di Cacciari, precisamente nel tentativo di smarcarsi da ogni incorporazione fagocitante dell'Uno nei confronti dei molti, si spinge cocciutamente *nella direzione opposta*, accettando l'enormità della «forza che esige la vita dell'essente»<sup>573</sup>, liberandolo da ogni decreto del tempo.

In questa direzione si può paradossalmente notare che la durezza del *Trauerspiel*, che sfiora pericolosamente l'insignificanza di ogni impresa e rischia di bloccare i soggetti nell'impossibilità di ogni passo (persino toccando l'abisso di una onnicompossibilità senza scampo), sembra riservare e emanare una misericordia più dolce e una comprensione più generosa nei confronti delle tortuose e fallibili vicende degli uomini. Pur nella sua lucidità talvolta scabra e impietosa, la sua diaporetica nutre una ironia dolorosa e insieme benevola verso le potenze e le impotenze degli esseri, che li conduce verso le infinite possibilità di condividere il mondo, provocandoli a una dimensione più intensa.

Agápe, su questo, avrebbe effettivamente molto da dire, se potesse essere pensata fino in fondo. E dall'Inizio. Il teologo appare invero piuttosto reticente a riguardo del costruito di una simile impresa: «Questo solo è possibile dire: che nell'amore intraumano si delinea come ombra prefigurativa un mistero presente nell'Origine, poiché gli amanti non si chiudono o identificano mai tra di loro, ma nella loro fecondità (comunque essa si verifichi) si aprono verso il mistero originario dell'essere»<sup>574</sup>.

---

<sup>572</sup> M. CACCIARI, *Della cosa ultima*, cit., p. 236.

<sup>573</sup> *Ivi*, p. 512.

<sup>574</sup> H.U. VON BALTHASAR, *La mia opera ed epilogo*, cit., p. 123. Marcello Neri si impegna nell'analisi critica della figura balthasariana della coscienza e della libertà nella sua struttura elementare, individuando nella relazione intersoggettiva primaria – l'apriori dialogico – lo spazio in cui il soggetto giunge alla coscienza di sé, emancipandola «dal cattivo monismo di una mera autoreferenzialità dell'io» (M. NERI, *La testimonianza in H.U. von Balthasar. Evento originario di Dio e mediazione storica della fede*, EDB, Bologna 2001, p. 188). Anche Neri, tuttavia, sostiene che tale prospettiva rimane irrisolta, mancante di una adeguata articolazione fra la struttura elementare (intersoggettiva) della coscienza storica e la sua qualità istitutiva la *fides* stessa. Cfr. E. PRATO, *Il principio dialogico in Hans Urs von Balthasar. Oltre la costituzione trascendentale del soggetto*, Glossa, Milano 2010. Alla luce del confronto con la prospettiva trascendentale rahneriana, Prato mostra in questo testo come il

Una sovra-determinazione metafisica sembra in questo senso mettere in ombra anche le intense dialettiche intraumane che la stessa testimonianza di Gesù pone definitivamente come costitutive del suo stesso annuncio. La sua singolarità assoluta, che è evento fondatore della fede cristiana, non è senza i discepoli destinati ad assumerla, né senza le donne e gli uomini a cui chiede di accoglierla, nel suo consegnarsi strutturalmente alla storia e alla ripresa memoriale di coloro che fino alla fine dei tempi avranno desiderato confessarla. La prossimità al Figlio e dei figli fra loro – questo la storia evangelica, ossia la rivelazione di agápe, racconta – non può essere in alcun modo ridotta a cifra metafisica o icona-simbolo di un orizzonte sovratemporale, ma invoca una determinatezza, un'effettività storicamente emergente, un'esteriorità del mondo – questo è pur sempre creazione – che traspare nella sua più struggente nettezza proprio nel legame fra la madre e suo figlio, fra un uomo e una donna, fra noi tutti soggetti inclusi ed esclusi in ogni storia esistente. Nel proprio condividere il mondo, nei desideri e nelle visioni della propria particolare vicenda, soggetti incomparabili restituiscono infatti clamorosamente, spesso senza nemmeno saperlo, la necessità di un pro-memoria, di una forma promettente per vivere. Nel flusso di gioia e di dolore che scorre sotterraneo sotto le loro epidermidi, gli umani conservano sempre terminazioni sensibili a quel fondo misterioso da cui traggono pur sempre la loro linfa per vivere. E infatti lo invocano, lo riplasmano, lo

---

“principio dialogico” costituisca il “filo d’Arianna” che percorre l’intero itinerario di Balthasar. Lo schema *recepto* della contrapposizione fra i due teologi appare in questa analisi ultimamente incapace di dare ragione a quell’assioma balthasariano della “positività dell’altro” e della centralità della relazione interpersonale, assunti da Prato come antifrasi al pregiudiziale oblio pre-moderno della soggettività che la recezione critica gli imputa. Anche Roberto Vignolo si chiede se non di rimozione o di oblio di tratti, ma di un «suo originario e meglio teologicamente fondato recupero, per cui l’*affectus* antimoderno sarà – nel suo complesso – da intendere piuttosto come (non acritico) anticonformismo, come rifiuto di una contemporaneità con il fiato corto, di una soggettività inconsistente» (R. VIGNOLO, *Gloria, rileggendo l’estetica teologica*, in «Solo l’amore è credibile». *Hans Urs von Balthasar, una teologia dagli spazi illimitati*, «Communio» 120 [1991], p. 42). L’idea interessante di «capovolgere Balthasar» [M. SCHULTZ, *Incontro con Hans Urs von Balthasar*, Eupress, Pregassona (CH), 2003, p. 77] intende mostrare la possibilità di leggere la sua teologia a partire dal soggetto, alla luce del superamento sia della affermazione della sostanziale anti-modernità del teologo, sia della sua intenzionale elusione della prospettiva trascendentale e della questione della soggettività. Se è vero che il recupero balthasariano del principio dialogico appare segnato da una cesura, come fosse un sentiero interrotto, la ricerca di Prato intende mostrare come tale attenzione in realtà permanga in tutta l’opera, giungendo alla fine della sua produzione «ad una decisa *polarizzazione teologica*» (E. PRATO, *Il principio teologico in Hans Urs von Balthasar*, cit., p. 226). Il punto cruciale della questione attraversa, ultimamente, il rapporto fra filosofia e teologia, che mette in luce come al principio della intersoggettività – nei limiti evidenti della fenomenologia che Balthasar ne offre – non riesca a corrispondere né un’adeguata antropologia – risucchiata, per così dire, cristologicamente – né una effettiva ontologia – assorbita, immediatamente, nella via catalogico-trinitaria e analogica dischiuse dalla rivelazione cristiana.

generano, lo ingiuriano, lo contrastano, ma pur sempre vi rimandano – questo è il Mistico – nelle infinite, visibili e invisibili trame della loro singolarità in movimento. Nel sottosuolo degli affetti, dei pensieri, dei sentimenti vive l'inespresso di una originaria pro-afezione, uno spessore condiviso di agápe e di pietà: terra promessa – o Terra Santa, come la chiama Guènon – che corrisponde alla forza spirituale del mondo che rompe la compattezza della mera sussistenza e inquieta la fissazione dell'individuale, di cui i poeti e gli scrittori – forse ancor più dei teologi e dei filosofi – sono gli ultimi custodi.

Di questo Balthasar e Cacciari hanno di certo profonda consapevolezza: non è un caso il loro straordinario abitare lo spazio metafisico della letteratura. Per una volta, il superamento del limite del concetto dovrà infine lasciarsi ospitare dalla precisione corposa della parola. L'azzardo o la mistica dello sfondamento del logos, se vuole essere veramente radicale e trascendente, deve diventare racconto, letteratura, *nuova mitologia*<sup>575</sup>: che lotta, senza esitazioni, contro il suo confinamento retorico, nominalistico, irrazionalistico. La scrittura evangelica – archetipo e prototipo del genere, vera *philosophia* – apre la strada: scompone i percorsi di esegeti del *verbum* e di teologi del *cogitatum*<sup>576</sup>. Il Logos fatto carne è elemento di squilibrio e di irrequietezza e insieme di conversione e di unità. Quello che è *en arché*, quello che viene *en parousia*. Quello che chiede dove stiamo, quando agápe è offesa. Quello che domanda se, quando verrà, troverà la fede sulla terra.

Se la filosofia di Cacciari tende intimamente, insieme a Beckett o al signor K., a disperdere ogni trama o a mostrarne l'ambiguità (Amleto) con infallibile nettezza, la teologia balthasariana si abbandona cosciente alla sensibilità di Adrienne von Speyr e alla poesia di Charles Péguy, sulle tracce di quella fideità originaria che tiene insieme ogni storia.

---

<sup>575</sup> «Per la prima volta parlerò qui di un'idea che, a quanto ne so, non è ancora venuta in mente a nessuno: noi dobbiamo avere una nuova mitologia, ma questa mitologia deve stare al servizio delle idee, deve diventare una mitologia della *ragione*. [...] Così, alla fine, illuminati e non illuminati dovranno tendersi la mano, la mitologia dovrà diventare filosofica, e il popolo razionale, e la filosofia dovrà diventare mitologica, per rendere sensibili i filosofi. Allora regnerà eterna unità fra noi» (HEGEL (?), SCHELLING (?), HÖLDERLIN (?), *Il più antico programma di sistema dell'idealismo tedesco*, ETS, Pisa 2007, pp. 25-27).

<sup>576</sup> Anche la meticolosa e interessante analisi del lessico di agápe e del suo campo semantico antico e neotestamentario elaborata dal biblista C. Doglio, che si concentra poi sulla sua singolarità cristologica, sfocia infine nell'affidamento alla parola poetica. Cfr. C. DOGLIO, *La scelta di dire agápē. Figure linguistiche dell'originario evento cristiano*, in P. SEQUERI (a cura di), *Esteriorità di Dio. La fede nell'epoca della "perdita del mondo"*, Glossa, Milano 2010, pp. 69-106.

In questa direzione l'amore viene a corrispondere al disponibile assoluto che è insieme ogni giustizia possibile, perché tutto sopporta, senza perire, perché tutto genera, senza de-generare. La sua onnipotenza non può mai in alcun modo venire scomposta dalla *rectitudo* originaria che, invano, misura tutte le cose. (Anselmo e Agostino, a volerli leggere *dopo* Balthasar, insistono sul nesso fra amore di Dio e giustizia, sull'intima essenza divina come assoluta disponibilità e com-passione, nelle sue viscere incomparabilmente distante dalla perfezione dell'intangibile Uno dei Neoplatonici, per quanto la sua ineffabilità sia luminosa). L'anteriorità dell'amore, in quanto auto-apertura dell'*Ipsum Esse* che *pre-viene* ogni azione e ogni relazione, è il grembo di ogni stupefazione ed estasi della ragione. Per questo soltanto il cristiano, secondo Balthasar, può farsi veramente sensibile al *thaûma* da cui scaturisce ogni autentica ricerca filosofica. Ed è proprio a partire da qui – dall'inadeguabile di ogni possibilità e di ogni effettività dell'essere – che anche al sapere della fede sfugge costitutivamente ogni presa e afferramento conclusivo. Tale sfondo resiste a qualsiasi simbolizzazione dal momento che ogni concetto, ogni significato e ogni giudizio operano già *entro* il suo campo d'irraggiamento. In questo senso, sulla scia di Gabriel Marcel o di Henry de Lubac, è giustificata la reticenza di Balthasar a forzarne il mistero, per trasformarlo in problema: «Nel senso che il mistero dell'amore si considera come giacente “dietro” la verità, bisogna dire che ogni verità è da ricondurre a questo mistero e che essa deriva da esso il suo significato come verità e che, ben lontana dal dominarlo spiegandolo come mistero, deve ammutolire davanti ad esso e delimitarsi»<sup>577</sup>.

Il trascendentale dell'amore, come in una sublime, kantiana *finalità senza scopo*, nella sua *oggettività senza concetto* sembra fare segno a questa necessaria funzione, nel punto esatto in cui ogni vivente diviene ogni volta effettivamente vivente. Questo punto del presente non può essere conosciuto, ma nemmeno semplicemente creduto: va in certo modo sentito, provato, sperimentato nel suo passaggio. Non si tratta di una apologia del sentimento né di una retorica della sensazione: si tratta del passaggio del senso, verso cui il logos ha da secoli terminazioni estremamente sensibili.

---

<sup>577</sup> ID., *Teologica. I*, cit., p. 220.

## 19. La teologia post-idealistica: prospettive

È precisamente in rapporto a questo alveo profondo dell'essere che la riflessione teorica balthasariana prende avvio dall'estetica e alla *Gestalt* rimane in ogni caso avvinto, come al suo indice di incarnazione, cioè di realtà. Con l'affermazione della priorità della forma della bellezza che si dona in tutti i fenomeni, Balthasar vuole sottolineare, secondo una sorta di paradossale empirismo metafisico, come proprio dalla datità dei fenomeni possa emergere la gloria di uno sfondo arcano dell'essere: tale mistero diviene infatti come la *trasparenza* attraverso ogni esistente del fondo senza fondo da cui ogni cosa si genera, che si manifesta come puro irradiare, come eccedenza inafferrabile dell'esistente. «E il fondamento appare nella sua particolare proprietà come abissalità che fonda se stessa. In quest'apparire sta il disinteresse di ogni bellezza. È il puro irradiare del vero e del bene per puro amore di sé, è il riposare e il fluire in se stessa della comunicazione, una gioia sospesa e non descrivibile»<sup>578</sup>.

Il compiacimento estetico ed estatico che la percezione di tale forma non può non suscitare nel soggetto che se ne lascia toccare deriva dalla corrispondenza mai perfetta fra apparizione ed essenza del fondamento che si svela realmente, senza tuttavia mai esaurirsi nel suo manifestarsi. Il resto che mai può apparire definitivamente, che ancora riposa nella *lethe*, corrisponde allora per Balthasar alla realtà trascendentale del fondo dell'essere, a quel residuo indivisibile schellinghiano che, in quanto condizione di possibilità di ogni generazione, in quanto sfondo originario da cui ogni cosa prende vita, abita e si manifesta in ogni generato senza tuttavia mai risolversi completamente in esso<sup>579</sup>.

---

<sup>578</sup> *Ivi*, p. 221.

<sup>579</sup> «Il y a là quelque chose qui ne peut qu'appartenir la pensée balthasarienne de la Trinité à la grandiose *philosophie de la Révélation* de Schelling. Cet apparemment est linguistique et théologique. La logique théologique que déploie Schelling dans ses *Leçons* de philosophie de la Révélation sont étonnamment proches de la logique trinitaire déployée par Balthasar dans la *Dramatique divine*. Cet apparemment se manifeste essentiellement dans les catégories du devenir, de l'historicité, de la temporalité, mais plus fondamentalement [...] dans celles de dissimulation (*Verstellung*) et de retenue (*Zurückhaltung*), dont les correspondants linguistiques balthasariens sont ceux de "mise en réserve" (*Hinterlegung*) et de "dissimulation" (*Verborgenheit*)» (V. HOLZER, *Les implications métaphysico-religieuses d'une dramatique trinitaire*, in «Gregorianum», Roma 2005, p. 314).

L'evidenza di tale eccedenza è per Balthasar insuperabile, nel momento in cui tale «non apparire appare»<sup>580</sup>. Nella sua indecifrabile abissalità che fonda se stessa la bellezza è per Balthasar come un puro e gratuito irradiare, nominabile come effetto senza causa, disponibilità assoluta del reale, come «gioia dell'irradiazione dell'essere», che fluisce senza necessità e senza ombra di trattenimento e riserva egoistica. È il dono di sé del mistero, che rimane mistero anche nel suo donarsi senza mistero.

La figura stessa del *dono* la nomina ma insieme non la esaurisce, dal momento che tale auto-apertura non coincide nemmeno con il suo donarsi e il suo comunicarsi: essa sembra infatti eccedere tale esperienza e persino fondarla. È possibile fruire dei doni di agápe: il suo sfondo primordiale resta tuttavia inatingibile, nella circolazione dei doni. Verità di ogni ente, ni-ente della sua verità. Può trasparire persino dagli elementi che più le si oppongono – il buio, il dolore, la croce, la morte – e manifestarsi persino nel lato oscuro di una realtà offensiva, nella tensione di una volontà negativa o nella incontenibilità di impulsi caotici. Tale originaria bellezza non teme d'altronde, per Balthasar, la possibilità di un suo smembramento, nell'occasionalità del suo ingiustificato disprezzo: «Ovunque essa venga aggredita come fenomeno, si ritira nell'essenza, dove vive indisturbata come la bellezza essenziale dell'essere»<sup>581</sup>.

Nello stesso tempo, proprio nel suo oltraggio, per indeducibile antifrasi, può fare segno ancor più radicalmente alla sua origine e alla sua destinazione: Balthasar invita a vedere come anche nelle minuscole pieghe dell'esperienza vissuta, nelle intensità variabili degli eventi quotidiani possa risplendere l'evidenza di una realtà fragile, restia alla nominazione, eppure fondamentale e luminosa, semplicemente capace nella sua grazia di dare consistenza al mondo. Così come è accaduto un tempo con l'*Ecce homo* sfigurato, senza bellezza, della passione – uomo dei dolori «davanti a cui ci si copre la faccia» (Is 53,3) – è sempre possibile che in un frammento di vita, nelle linee scavate di un volto, in un movimento involontario il pensiero possa cogliere il passaggio del senso.

Né Hegel né Agostino hanno avuto per Balthasar la sufficiente energia speculativa per dire l'immanenza del divino in quanto principio fondante l'"interumano". Né la

---

<sup>580</sup> H.U. VON BALTHASAR, *Teologica. II*, cit., p. 221.

<sup>581</sup> *Ivi*, p. 222.

logica dell'identità (hegeliana), né l'ontologia della differenza (heideggeriana) sanno per Balthasar articolare la potenza di un *Prius* che non chiami subito in causa l'idea di un movimento proiettivo o di una pretesa metafisica di fondazione assoluta. Solo a partire da questa linea di originaria disponibilità del reale, da una sorta di "sì incondizionato" che oltrepassa sia l'idea di una trascendenza ridotta all'efficienza produttiva del fondamento, sia la soluzione scotista di un essere onnipresente e onniabbracciante nella sua libertà assoluta, sia la negazione della negazione hegeliana, appare possibile pensare l'Essere di Dio come il principio dell'Assoluto disponibile in cui Dio stesso si dispiega come Trinità, nella forza misteriosa di agápe. Sulla scia di questa intuizione che scaturisce – per lo più segretamente – dal vertiginoso dialogo critico di Balthasar con Schelling, la teologia potrebbe ora tentare una decifrazione dell'agápe nel senso di un'ontologia dell'Assoluto affettivo come Presupposto originario, proprio mostrando il "non ancora" della figura schellinghiana – e poi cacciariana – di un Indifferenza primordiale o di Abisso silenzioso.

Balthasar ci è apparso, con radicalità inversamente proporzionale all'ostentazione, interlocutore all'altezza della domanda. Nella *Teologica*, l'opera conclusiva e incompiuta della tarda maturità, l'ontologia della libertà schellinghiana traspare con maggiore frequenza e proprio nei passaggi cruciali: in particolare là dove si impegna nel tentativo di una nominazione di Dio come agápe e libertà. Nel serrato confronto con il "prometeismo idealistico" – come nell'*Apocalypse des Deutschen Seele* o in *Gloria* – la sua analisi della filosofia schellinghiana aveva posto in risalto piuttosto i limiti della sua ontologia di sistema, che coinvolge l'Assoluto nei fallimenti della storia e nelle ambizioni della ragione: sedi già improprie per farsi un'idea dell'uomo, certo improponibili per un possibile pensiero di Dio. Il sistema schellinghiano qui appare come trionfo della *gnosi* anti-cristiana. Eppure, la *Denkform* schellinghiana riappare, sullo sfondo della *Teodrammatica*, come motore di un *itinerarium libertatis in Deum*, pur nei limiti che abbiamo sopra esposto. Infine, lo stupore della ragione di fronte alla s-fondatezza (necessaria) dell'abissale signoria (libertà) del fondamento filtra nelle intuizioni teologiche presenti nella Trilogia balthasariana. L'intenzione di fissare lo sguardo nell'abisso sfondante dell'impreparabile amore, di nominare, in via trascendentale, l'agápe come orizzonte senza finalità e senza causalità, come pura

grazia della comunicazione, sembra procedere nel solco tracciato dalla riflessione schellinghiana intorno al Presupposto, nella consapevolezza della sua problematicità e irrisolutezza. L'obiettivo ultimo risulta quello di pensare l'Assoluto non in una pura posizione di Alterità, né come rispecchiamento dell'Identità: solo in questa prospettiva trascendentale risulta infatti ultimamente possibile aprirsi all'idea della generazione e dell'esteriorità, di cui né l'emanazione gnostica e neoplatonica, né l'opposizione dialettica (di una certa lettura) hegeliana sanno per Balthasar dare conto.

Il confronto del teologo con questo orizzonte rimane in ogni caso per lo più implicito. L'esplicitazione del debito schellinghiano ci avrebbe forse trovati impreparati. È giunto il tempo della sua leggibilità (*Lesbarkeit*), con la quale avevamo – forse, proprio oggi – un appuntamento segreto. Perché il pensiero unico dell'Unico, al quale le forze vitali e tutte le forme del logos vogliono essere ostinatamente ridotte/forzate dall'odierna filosofia dell'immanenza, è dall'inizio Anonimo (della Natura, del Fisico, dell'Organico, dell'Ideale) che trae giustificazione, per condurci alla fine della libertà e del senso.

La posta in gioco è la destinazione dell'intero ordine degli affetti: anima, corpo e Spirito. Il «sempre invano» che va oltre ogni garanzia preconcepita e ogni destinazione semplicemente dedotta, quel misterioso amore senza fondo in cui viviamo, siamo, abitiamo – giustamente e paradossalmente sperando, contro ogni speranza – non si può in alcun modo risolvere in un Principio cieco senza qualità, in un Inizio abissale e onni-avvolgente, indeducibilmente aperto a ogni possibilità<sup>582</sup>.

«Per sviluppare a sufficienza tutto questo bisognerebbe inserire a questo punto una dettagliata trattazione metafisica, il che non è possibile nel quadro di questo lavoro»<sup>583</sup>. Le «allusioni sommarie» che «avrebbero bisogno di ulteriore sviluppo» appaiono un'implicita offerta balthasariana per future elaborazioni teologiche, un invito appassionato e deciso affinché la prospettiva del trascendentale agápico e del «Dio che è amore e nient'altro» divengano ciò che è massimamente da pensare dalla riflessione teologica e filosofica. L'ospitalità generatrice e creaturale del divino,

---

<sup>582</sup> «Il fondo sorgivo della divinità, che può generare la “Parola”, il “Senso” nella sua pienezza smisurata, non è certamente né il silenzio (gnostico), né una volontà irrazionale (idealistica), ma un “Padre” il quale, anche e per sé invisibile, è in grado di rappresentarsi veramente nello “specchio” e nella “forma” di suo Figlio» (H.U. VON BALTHASAR, *Teologica. II*, cit., p. 131).

<sup>583</sup> *Ivi*, p. 156.

senza presupposti né limiti, non corrisponde al semplice *Prius* indifferenziato della onni-compossibilità, come sfondo inattingibile di un Inizio abissale: «l'essere-incomprensibile (*Unfasslichsein*) della teologia negativa, viene superato nel più profondo essere-incomprensibile di Dio dell'amore senza fondamento»<sup>584</sup>.

Se il fatto post-moderno è che noi non crediamo più in questo mondo – che non crediamo più ai miracoli, come direbbe Badiou – la proposta di una ontologia dell'agápe, a partire dalla domanda sull'Inizio come «inafferrabilità positiva» potrebbe rappresentare una via diretta per la teologia. Pensiero difficile che restituisce alla semplicità dello sguardo il saldo *pre-sentimento* che noi, venendo al mondo, non siamo caduti tragicamente nel vuoto. Nemmeno fluttuiamo, però, immemori, perfettamente sterilizzati in un iperbarico, sovrasensibile sfondo.

Il miracolo-ferita (*Wunde-r*) che è agápe sa infatti ogni volta aprire piccoli (eppur decisivi) varchi nel Buio, facendo intravedere qualcosa – anche solo per un istante – della provenienza e della destinazione dell'essere. Perché possa ogni cosa essere in questo modo attraversata, ogni nuda vita toccata – anche solo per un istante – dal chiarore-calore (*Glanz*) che da quegli infinitesimi squarci inevitabilmente promana. Questo volevamo dire, alla fine.

---

<sup>584</sup> H.U. VON BALTHASAR, *Gloria. V*, cit., p. 209.

# BIBLIOGRAFIA

MASSIMO CACCIARI

## LIBRI

- Krisis. Saggio sul pensiero negativo da Nietzsche a Wittgenstein*, Feltrinelli, Milano 1976  
*Pensiero negativo e razionalizzazione*, Marsilio, Venezia 1977  
*Dialettica e critica del politico*, Feltrinelli, Milano 1978  
*Die Christenheit oder Europa*, Nuova Corrente, Milano 1978  
*Dallo Steinhof. Prospettive viennesi del primo Novecento*, Adelphi, Milano 1980 (2005<sup>2</sup>)  
*Crucialità del tempo. Saggi sulla concezione nietzschiana del tempo*, Liguori, Napoli 1980  
*Icone della legge*, Adelphi, Milano 1985 (2002<sup>2</sup>)  
*Zeit ohne Kronos*, Ritter Verlag, Klagenfurt 1986  
*L'Angelo necessario*, Adelphi, Milano 1986  
*Le forme del fare*, Liguori, Napoli 1989  
*Dell'Inizio*, Adelphi, Milano 1990  
*Dran, Méridiens de la décision dans la pensée contemporaine*, Éditions de l'éclat, Combas 1992  
*Architecture and Nihilism: on the Philosophy of Modern Architecture*, Yale University Press, New Haven 1993  
*Geofilosofia dell'Europa*, Adelphi, Milano 1994  
*L'arcipelago*, Adelphi, Milano 1995  
*Le dieu qui danse*, Grasset-Mollat, Paris 2000  
*Adolf Loos e il suo Angelo. «Das andere» e altri scritti*, Mondadori Electa, Milano 2002  
*Della cosa ultima*, Adelphi, Milano 2004  
*Il dolore dell'altro: una lettura dell'Ecuba di Euripide e del libro di Giobbe*, Saletta dell'Uva, Caserta 2004  
*Magis amicus Leopardi: due saggi*, Saletta dell'Uva, Caserta 2005  
*Tre icone*, Adelphi, Milano 2007  
*Ponzio Pilato. Cos'è la verità*, Bompiani, Milano 2007  
*Hamletica*, Adelphi, Milano 2009  
*Doppio ritratto. San Francesco in Dante e in Giotto*, Adelphi, Milano 2012  
CACCIARI M. - FORTE B. - VITIELLO V., *Filosofia e Cristianesimo. Dialogo sull'inizio e la fine della storia*, Parresia, Napoli 1997  
BIANCHI E. - CACCIARI M., *L'incredulità del credente*, AlboVersorio Milano 2006  
CACCIARI M. - TRONTI M., *Teologia e politica al crocevia della storia*, AlboVersorio, Napoli 2007  
CACCIARI M. - CODA P., *I comandamenti. Io sono il Signore Dio tuo*, Il Mulino, Bologna 2010  
BIANCHI E. - CACCIARI M., *I comandamenti. Ama il prossimo tuo*, Il Mulino, Bologna 2011

## SAGGI

- Il possibile "eccedere"*, in «Peripezie», 1 (1980)  
*Tempo e concetto*, in «Il Centauro», 4 (1982)  
*Metafisica della gioventù*, in G. LUKÁCS, *Diario (1919-11)*, Adelphi, Milano 1983

*Tradizione e Rivelazione*, in «Il Centauro», 13-14 (1985)  
*La scena del lutto*, in «Il Centauro», 15 (1985)  
*Sul presupposto. Schelling e Rosenzweig*, in «aut aut», 211-212, gennaio-aprile 1986  
*Il problema del sacro in Heidegger*, in *La recezione italiana di Heidegger*, «Archivio di Filosofia», n. 1-3, 1989  
*Quali interrogativi la scienza pone alla filosofia? Conversazione con Massimo Cacciari*, in ALFERI P. - PILATI A. (a cura di), *Conoscenza e complessità*, Theoria, Roma-Napoli 1990  
*Toccare Dio*, in «Paradosso», Pagus Edizioni, 3/92  
*Intransitabili utopie*, in H. VON HOFMANNSTAHL, *La Torre*, Adelphi, Milano 1993  
*Conservazione e memoria*, in «Ananke», n. 1, marzo 1993  
*Risposte*, in «Filosofia e teologia», 1 (1993)  
*Commento a Proclo*, in «Paradosso», Pagus Edizioni, 5/93  
*Il problema dell'ateismo in Del Noce*, in «Paradosso», 6/94  
*Filosofia e teologia*, in P. ROSSI (a cura di), *La Filosofia*, vol. II, Utet, Torino 1995  
*Prefazione a E. JABES, Il libro delle interrogazioni*, Marietti, Genova 1995  
*Primo monologo filosofico. Colloquium salutis. Domande a Bruno Forte di Massimo Cacciari*, in FORTE B., *Trinità per atei*, Cortina, Milano 1996  
*Prefazione a VANNINI M., Mistica e filosofia*, Piemme, Milano 1996  
*L'invenzione dell'individuo*, in «Micromega» (1996)  
*Inimicizia fraterna. Teologia e politica in Savonarola*, in «Micromega», (4), 1998  
*La prima Parola*, in AA.VV., *I percorsi della fede*, Città Nuova, Roma 1999  
*Il destino dell'analogia*, in «Humanitas», 3 (1999)  
*Salvezza che cade. Saggio sulla questione della tecnica in Heidegger*, in CACCIARI M. - DONÀ M., *Arte, tragedia, tecnica*, Cortina, Milano 2000  
*Il Gesù di Nietzsche*, in «MicroMega», (5), 2000  
*Europa o Cristianità*, in «MicroMega», (2), 2000  
*Tempo della decisione*, prefazione a BALTHASAR H.U. VON, *Apocalisse*, Ed. Medusa, Milano 2004  
*Quale Dio? Paralipomeni a Della cosa ultima*, in AA.VV., *Luoghi del pensare: contributi in onore di Vincenzo Vitiello*, Mimesis, Milano 2006  
*Il nomos dell'amore*, in I. DIONIGI (a cura di), *La legge sovrana. Nomos Basileus*, Bur, Milano 2006  
*Vivere per la morte*, in I. DIONIGI (a cura di), *Morte fine o passaggio?*, Bur, Milano 2007

## STUDI CRITICI

BERTOLETTI I., *Sul pensiero di Massimo Cacciari. Dalla critica dell'ideologia alla philosophia come diaporein*, «Humanitas» 54 (1/1999)  
ID., *Massimo Cacciari. Filosofia come a-teismo*, Edizioni Ets, Pisa 2008  
BONGIOVANNI S., *La Philosophie italienne contemporaine à l'épreuve de Dieu. Pareyson, Vattimo, Cacciari, Vitiello, Severino*, L'Harmattan, Paris 2008  
CODA P., *Intorno all' "Inizio" di Massimo Cacciari*, in «Nuova Umanità», 72, 1990  
DONÀ M., *Aporia del fondamento*, Città del Sole, Napoli 2000  
FORTE B., *Dell'Inizio: in dialogo con Massimo Cacciari*, in ID., *Sui sentieri dell'Uno. Saggi di storia della teologia*, Ed. Paoline, Cinisello Balsamo, Milano 1992  
CANTARANO G., *Immagini del nulla. La filosofia italiana contemporanea*, Bruno Mondadori, Milano 1998  
GROSSI D., *La differenza tra il discorso di E. Severino e il discorso di M. Cacciari*, postfazione a N. MAGLIULO, *Cacciari e Severino. Quaestiones disputatae*, Mimesis, Milano 2010

- MAGLIULO N., *Un pensiero tragico. L'itinerario filosofico di Massimo Cacciari*, La Città del Sole, Napoli 2000
- ID., *Cacciari e Severino. Quaestiones disputatae*, Mimesis, Milano 2010
- NEGRI A., *Simplex sigillum veri. Per la discussione di Krisis e di Bisogni e teoria marxista*, in «aut aut», settembre 1976
- SINI C. - MOCCHI M., *Problemi teorici della ricerca filosofica in Italia*, in *Storia del pensiero filosofico e scientifico*, vol. IX, Garzanti, Milano 1996
- TRABUCCO G., *Dalla crisi all'inizio. Massimo Cacciari, un percorso filosofico*, in «Teologia», 17 (1992)
- VANDER F., *Critica della filosofia italiana contemporanea. Dialettica e ontologia: i termini di una contrapposizione*, Marietti, Genova 2007
- VATTIMO G., *Questioni a Cacciari*, in «Filosofia e teologia», anno VII, 1, gennaio-aprile 1993
- VITIELLO V., *L'impossibile. Discutendo con Massimo Cacciari*, in «aut aut» (1991), n. 245
- ID., *In apparenti armonie*, in «Filosofia politica», 2, vol. 13 (1999)
- ZUCAL S., *Ali dell'invisibile*, Morcelliana, Brescia 1998

## HANS URS VON BALTHASAR

### OPERE

- Apokalypse der deutschen Seele. Studien zu einer Lehre von Letzen Haltungen*, I-III, (1937-39), Johannes-Verlag Einsiedeln, Freiburg i. Br. 1998
- Il cuore del mondo* (1945), Piemme, Casale Monferrato 1994
- Die Gottesfrage des heutigen Menschen*, Herold, Wien, 1956
- Abbatere i bastioni* (1952), Borla, Torino 1966
- Con occhi semplici* (1969), Morcelliana, Brescia 1970
- Spiritus Creator* (1967), Morcelliana, Brescia 1972
- Solo l'amore è credibile* (1963), Borla, Torino 1965
- Il tutto nel frammento. Aspetti di teologia della storia* (1973), Jaca Book, Milano 1972
- La semplicità del cristiano* (1983), Jaca Book, Milano 1987
- Gloria. Un'estetica teologica. I. La percezione della forma* (1961), Jaca Book, Milano 1975
- Gloria. Un'estetica teologica. II. Stili ecclesiastici* (1962), Jaca Book, Milano 1978
- Gloria. Un'estetica teologica. III. Stili laicali* (1962), Jaca Book, Milano 1976
- Gloria. Un'estetica teologica. IV. Nello spazio della metafisica. L'antichità* (1965), Jaca Book, Milano 1977
- Gloria. Un'estetica teologica. V. Nello spazio della metafisica. L'epoca moderna* (1965), Jaca Book, Milano 1991
- Gloria. Un'estetica teologica. VI. Antico patto* (1966), Jaca Book, Milano 1980
- Gloria. Un'estetica teologica. Nuovo patto* (1969), Jaca Book, Milano 1977
- Teodrammatica. I. Introduzione al dramma* (1973), Jaca Book, Milano 1980
- Teodrammatica. II. Le persone del dramma. L'uomo in Dio* (1978), Jaca Book, Milano 1982
- Teodrammatica. III. Le persone del dramma. L'uomo in Cristo* (1978), Jaca Book, Milano 1983
- Teodrammatica. IV. L'azione* (1980), Jaca Book, Milano 1986
- Teodrammatica. V. L'ultimo Atto* (1983), Jaca Book, Milano 1986
- Teologica. I. Verità del mondo* (1985), Jaca Book, Milano 1997
- Teologica. II. Verità di Dio* (1985), Jaca Book, Milano 1987
- Teologica. III. Lo Spirito della Verità* (1987), Jaca Book, Milano 1992
- La mia opera ed Epilogo* (1987-90), Jaca Book, Milano 1994

## STUDI CRITICI

- AA.VV., *Dio è amore*, "Communio" 201, maggio-giugno 2005
- AA.VV., *Rahner e Balthasar*, "Humanitas", 6 (2005)
- BELLELLI F., *Cristocentrismo e storia. L'uso dell'analogia nella cristologia di Hans Urs von Balthasar*, Edizioni Studio Domenicano, Bologna 2008
- BERTOLDI A., *Hans Urs von Balthasar: un pensiero sfidato dal silenzio. Silenzio e ineffabilità di Dio*, in "Rivista di Ascetica e Mistica", 64 (1995)
- BRUGNOLI A., *Hans Urs von Balthasar. La spontaneità delle cose*, Casa Editrice Leonardo da Vinci, Roma 2001
- CITRINI T., *Hans Urs von Balthasar*, in *Gesù Cristo Rivelazione di Dio. Il tema negli ultimi decenni della teologia cattolica*, in «La Scuola Cattolica», Vengono Inferiore, 1969
- DIODATO R., *Il tragico della libertà*, in F. BOTTURI (a cura di), *Soggetto e libertà nella condizione postmoderna*, Vita e Pensiero, Milano 2003
- FALCONI G., *Metafisica della soglia. Sguardo sulla filosofia di Hans Urs von Balthasar*, Città Nuova, Roma 2008
- FISICHELLA R., *Hans Urs von Balthasar. Dinamica dell'amore e credibilità del cristianesimo*, Città Nuova, Roma 1981
- FISICHELLA R., (a cura di), *Solo l'amore è credibile. Una rilettura dell'opera di Hans Urs von Balthasar*, Lateran University Press, Roma 2007
- FRANCO F., *La passione dell'amore. L'ermeneutica cristiana di Balthasar e Origene*, EDB, Bologna 2005
- GIBELLINI R., *Hans Urs von Balthasar: una teologia trinitaria*, in *La teologia del XX secolo*, Queriniana, Brescia 1992
- GILBERT P., *L'articolazione dei trascendentali in H.U. von Balthasar*, in *Saggi di metafisica II*, Pontificia Università Gregoriana, Roma 1995
- GUERRIERO E., *Teodramma d'amore. Il centro vivo della teologia balthasariana*, in BALTHASAR H.U. VON, *La mia opera ed Epilogo*, Jaca Book, Milano 1994
- ID., *Hans Urs von Balthasar*, Edizioni San Paolo, Cinisello Balsamo 1991
- ID., *Il dramma di Dio. Letteratura e teologia in Hans Urs von Balthasar*, Jaca Book, Milano 1999
- HENRICI P., *La filosofia di Hans Urs von Balthasar*, in LEHMANN K. - KASPER W. (a cura di), *Hans Urs von Balthasar. Figura e opera*, Piemme Casale Monferrato 1991
- ID., *La structure de la Trilogie de Hans Urs von Balthasar*, in "Transversalité" (1997)
- ID., *La Trilogia di Hans Urs von Balthasar. Una teologia della cultura europea*, in "Communio" 199 (2005)
- HOLZER V., *Le Dieu Trinité dans l'histoire. Le différend théologique Balthasar-Rahner*, Cerf, Paris 1995
- ID., *Les implications métaphysico-religieuses d'une dramatique trinitaire*, «Gregorianum», Roma 2005
- IDE P., *L'être comme amour chez Balthasar. Approches et prolongements*, in AV.VV., *Chrétiens dans la société actuelle. L'apport de Hans Urs von Balthasar*, Socéval Editions, Magny-Les-Hameaux 2006
- IMPERATORI M., *H.U. von Balthasar: una teologia drammatica della storia. Per un discernimento dialogico nella modernità*, Pontificio Seminario Lombardo-Glossa, Roma-Milano 2001
- JERUMANIS A.-M. - TOMBOLLINI A. (a cura di), *La missione teologica di Hans Urs von Balthasar* (Atti del Simposio internazionale di Teologia in occasione del centesimo anniversario della nascita di Hans Urs von Balthasar, Lugano 2-4 marzo 2005), Eupress-FTL, Pregassona-Lugano 2005

- LEHMANN K. - KASPER W. (a cura di), *Hans Urs von Balthasar. Figura e opera*, Piemme, Casale Monferrato 1991
- LOCHBRUNNER M., *Hans Urs von Balthasar und seine Philosophenfreunde: fünf Doppelporträts*, Echter, Würzburg 2005
- ID., *L'amore trinitario al centro di tutte le cose*, in R. FISICHELLA (a cura di), *Solo l'amore è credibile. Una rilettura dell'opera di Hans Urs von Balthasar*, Lateran University Press, Roma 2007
- MODA A., *Balthasariana. Per gli 80 anni di Hans Urs von Balthasar*, in «Studia Patavina» 32 (1985)
- ID., *Recensione di TeoLogica*, in «Filosofia e Teologia», VII (1993)
- NEBEL M., *L'agape comme universal concret*, in «Gregorianum» 88, 3 (2007)
- NERI M., *La testimonianza in H.U. von Balthasar. Evento originario di Dio e mediazione storica della fede*, EDB, Bologna 2001
- NICHOLS A., *Say it Pentecost. A guide trough Balthasar's Logic*, T&T Clark, Edinburgh 2001
- NOBERASCO G., *Il compimento della libertà singolare*, in «Teologia», 3 (2011)
- PARADISO M., *Nell'intimo di Dio. La teologia trinitaria di Hans Urs von Balthasar*, Città Nuova, Roma 2009
- ID., *Il blu e il giallo. Hans Urs von Balthasar e Adrienne von Speyr. Un'avventura spirituale*, Effatà, Torino 2009
- PAROTTO G., *Lo sguardo della Sibilla. Rivelazione e storia nell'interpretazione balthasariana di Schelling*, in «Humanitas», 6 (2005)
- PRATO E., *Il principio dialogico in Hans Urs von Balthasar. Oltre la costituzione trascendentale del soggetto*, Glossa, Milano 2010
- RAHNER K., *Hans Urs von Balthasar*, in «Humanitas» 20 (1965)
- RUGGIERI G., *Il principio estetico nella teologia di Hans Urs von Balthasar*, in «Humanitas», 44 (1989)
- SABBIONI L., *Giudizio e compimento nell'escatologia di Hans Urs von Balthasar*, IPL, Milano 1990
- SALA R., *Dialettica dell'antropocentrismo. La filosofia e l'antropologia cristiana nella ricerca di H.U. von Balthasar: premesse e complimenti*, Glossa, Milano 2002
- SARA J.M., *Forma y amor. Un estudio metafísico sobre la trilogía de Hans Urs von Balthasar*, Tesi di dottorato in filosofia, Pontificia Universitas Gregoriana, Roma 2000
- SCHULTZ M., *Incontro con Hans Urs von Balthasar*, Eupress, Pregassona (CH), 2003
- SCOLA A., *Hans Urs von Balthasar: uno stile teologico*, Jaca Book, Milano 1991
- SEQUERI P., *La Musa che è la Grazia. Il musicale e il teologico nei "prolegomeni" all'estetica teologica di H.U. von Balthasar*, in «Teologia», 15 (1990)
- ID., *La "mistica oggettiva" di Adrienne von Speyr. Elaborazione dell'oggettività teologica di un carisma ecclesiale*, in «Rivista di Teologia di Lugano», 1/2001
- SERRETTI M., *Il mistero della eterna generazione del Figlio. Attraverso l'opera di Hans Urs von Balthasar*, Pontificia Università Lateranense, Mursia, Roma 1998
- STRIET M. - TÜCK J.-H. (hg.), *Die Kunst Gottes verstehen. Hans Urs von Balthasars theologische Provokationen*, Herder, Freiburg i. Br. 2005
- TONIOLO A., *La theologia crucis nel contesto della modernità. Il rapporto tra croce e modernità nel pensiero di E. Jünger, H. U. von Balthasar e G. W. F. Hegel*, Glossa, Milano 1995
- E. TOURPE, "Thomas d'Aquin est le penseur de l'être comme amour". À propos de deux livres récents, in «Revue Philosophique de Louvain», 106 (2)
- ID., *La logique de l'Amour. A propos de quelques volumes récemment traduits de H.U. von Balthasar*, in «Revue Théologique de Louvain», 29 (1998)
- ID., *Dialectic & Dialogic. The Identity of Being as Fruitfulness in Hans Urs von Balthasar*, in H.U. VON BALTHASAR, *Love Alone is Credible*, Ignatius Press, S. Francisco 2004

ID., *La puissance comme acte suprême. A propos de la "sainte indifférence" au principe et fondement de la connaissance chez Hans Urs von Balthasar*, in JERUMANIS A.-M. - TOMBOLLINI A. (a cura di), *La missione teologica di Hans Urs von Balthasar* (Atti del Simposio internazionale di Teologia in occasione del centesimo anniversario della nascita di Hans Urs von Balthasar, Lugano 2-4 marzo 2005), Eupress-FTL, Pregassona-Lugano 2005

ID., *La positivité de l'être comme amour chez Ferdinand Ulrich à l'arrière-plan de Theologik III. Sur un mot de Hans Urs von Balthasar...*, in «Gregorianum», 89, 1 (2008)

TÜCK J.-H., *Der Abgrund der Freiheit. Zum theodramatischen Konflikt zwischen endlicher und unendlicher Freiheit*, in STRIET M. - TÜCK J.-H. (hg.), *Die Kunst Gottes verstehen. Hans Urs von Balthasars theologische Provokationen*, Herder, Freiburg i. Br. 2005

ULRICH F., *Sein und Mitmensch*, in «Salzburger Jahrbuch für Philosophie», 1974 (XIX)

ID., *Schriften vol. V. Gabe und Vergebung. Ein Beitrag zur biblischen Ontologie*, Johannes-Verlag Einsiedeln, Freiburg i. Br. 2006

VIGNOLO R., *Hans Urs von Balthasar: estetica e singolarità*, IPL, Milano 1982

ID., *Gloria, rileggendo l'estetica teologica*, in «Solo l'amore è credibile». *Hans Urs von Balthasar, una teologia dagli spazi illimitati*, «Communio», 120 (1991)

VINCI D., *"Il Nome non è rumore e fumo, ma parola e fuoco". Franz Rosenzweig nella lettura di Hans Urs von Balthasar*, in «Humanitas», 6 (2005)

#### ALTRA BIBLIOGRAFIA

AA.VV. *Cristianesimo e Occidente. Quale futuro immaginare?*, Glossa, Milano 2011

AA.VV., *Il "katéchon" (2Ts 2,6-7) e l'anticristo: teologia e politica di fronte al mistero dell'anomia*, Morcelliana, Brescia 2009

AA.VV., *La religione postmoderna*, Glossa, Milano 2003

AA.VV., *L'evidenza e la fede*, Glossa, Milano 1988

AA.VV., *Romanticismo, Esistenzialismo, Ontologia della libertà. Studi in onore di L. Pareyson*, Mursia, Milano 1979

AA.VV., *Storia della teologia del Novecento*, Glossa, Milano 2008

AA.VV., *Theology and the Political. The new Debate* (DAVIS C. ed.), Duke University Press, Durham N.C. 2005

AA.VV., *The Humor of Kierkegaard. An Anthology* (ODEN T.C. ed.), Princeton University Press, Princeton 2004

ADAM R., *Lacan et Kierkegaard*, Puf, Paris 2005

AGAMBEN G., *Il tempo che resta. Un commento alla Lettera ai Romani*, Bollati Boringhieri, Torino 2000

ID., *Infanzia e storia. Distruzione dell'esperienza e origine della storia*, Einaudi, Torino 2001

ALASTAIR B., *"Find a Space": Theodramatic Hermeneutics in Church and World*, in «Modern Believing», 43, 4 (2002)

ALBARELLO D., *L'uomo, l'evocato. Una rilettura sistematica della "predestinazione in Cristo"*, in «Teologia», 3 (2011)

ANCONA L. - SEQUERI P. - VIGNA C., *L'enigma del desiderio*, Ancora, Milano

ANGELINI G., *Teologia, Chiesa e cultura nella stagione postmoderna*, in AA.VV., *La religione postmoderna*, Glossa, Milano 2003

ANGELINI G., *Eros e agape. Oltre l'alternativa*, Glossa, Milano 2009

ANSELMO DI CANTERBURY, *Proslogion*, Rizzoli, Milano 1992

APPEL K., *Zeit und Gott. Mythos und Logos der Zeit im Anschluss an Hegel und Schelling*, Schöningh, Paderborn 2008

- ID., *Mythos Evolution?*, in: APPEL K.-LANGTHALER R.-MÜLLER S.-WEBER H.P., *Naturalisierung des Geistes? Beiträge zur gegenwärtigen Debatte um den Geist*, Würzburg 2008
- ID., *Die Ankunft des Messias im Text. Gedanken zur Messianität Jesu im Ausgang des Jesusbuches von Benedikt XVI*, in J.-H. TÜCK, *Passion aus Liebe. Das Jesus-Buch des Papstes in der Diskussion*, Grünewald, Mainz 2011
- ID., *Il ritorno filosofico di Paolo: una sfida per l'universalismo cristiano*, in AA.VV., *Cristianesimo e Occidente. Quale futuro immaginare?*, Glossa, Milano 2011
- ARENDE H., *Vita activa*, Bompiani, Milano 1989
- ARISTOTELE, *Metafisica*, Bompiani, Milano 2000
- ATI, *La creazione e l'uomo. Approcci filosofici per la teologia*, a cura di A. STAGLIANÒ, Messaggero, Padova 1992
- ATI, *La creazione. Oltre l'antropocentrismo?*, a cura di P. GIANNONI, Messaggero, Padova 1993
- BADIOU A., *L'essere e l'evento*, Il Melangolo, Genova 1995
- ID., *San Paolo. La fondazione dell'universalismo*, Cronopio, Napoli 1999
- ID., *Logiques des mondes*, Éditions du Seuil, Paris 2006
- BARTH K., *Kirchliche Dogmatik I/2*, TVZ, Zurigo 1938
- BARTOLETTI I., *Dialettica dell'amore in Th. W. Adorno*, «Humanitas» 58 (2003)
- BEIERWALTES W., *Identità e differenza*, Vita e Pensiero, Milano 1989;
- ID., *Platonismo nel cristianesimo*, Vita e Pensiero, Milano 2000.
- BELLONI C., *Filosofia e rivelazione. Rosenzweig nella scia dell'ultimo Schelling*, Marsilio, Genova 2003
- BENJAMIN W., *Angelus Novus*, Einaudi, Torino 1995
- ID., *Sul concetto di storia*, Einaudi, Torino 1997
- BERTULETTI A., *Il problema di Dio nel moderno dibattito filosofico e teologico*, in *Quale Dio oggi?* Quaderno di Studi e Memorie 2, Edizioni del Seminario, Bergamo 1979
- ID., *Sapere e libertà*, in AA.VV., *L'evidenza e la fede*, Glossa, Milano 1988
- ID., *L'assolutezza della verità e l'evidenza della fede*, in «Teologia», 16 (1991)
- ID., *Il sacro e la fede. La pertinenza teologica di una categoria religiosa*, in «La Scuola Cattolica», 123 (1995)
- ID., *Teologia e filosofia: proposta di lettura*, in «Teologia», 21 (1996)
- ID., *Teologia fondamentale*, in *Teologia*, DSP, 2002
- BOFFI G., *Estetica e ontologia dell'immaginazione. Una lettura di Schelling*, Guerini e Associati, Milano 1997
- BOTTURI F., *Desiderio e verità*, Massimo, Milano 1985
- BRAMBILLA F.G., *Antropologia teologica*, Queriniana, Brescia 2005
- BREAZEALE D., *Check or checkmate? On the finitude of the fichtean self in Self in Classical German Philosophy*, Suny Press, Albany (NY) 1995
- BRITO E., *La creation selon Schelling: universum*, Leuven University Press, Peeters 1987
- ID., *La réception de la pensée de Heidegger dans la théologie catholique*, in «Nouvelle Revue Théologique», 119 (1997)
- ID., *Philosophie et théologie dans l'oeuvre de Schelling*, Cerf, Paris 2000
- BROUWER L.E.J., *Leven, Kunst en Mystiek*, Delft 1905
- BUCCOLIERI A., *Platone, di Luigi Stefanini. Il rapporto eros-logos*, Prometheus, Milano 2002
- BURRASCANO V., *Dell'Inizio ovvero dell'impossibile rammemorazione dell'assenza*, in <http://mondodomani.org/reportata/burrascano01.htm>, 31 gennaio 2008
- BURZIO P., *Ferite del Logos. Pierre Klossowski e la filosofia della religione*, L'Arciere, Cuneo 2001
- CALDARONE R., *Eros decostruttore. Metafisica e desiderio in Aristotele*, Il Melangolo, Genova 2001

- CAPUTO A., *Pensiero e affettività: Heidegger e le Stimmungen (1889-1928)*, Franco Angeli, Milano 2001
- ID., *Heidegger e le tonalità emotive fondamentali (1929-1946)*, Franco Angeli, Milano 2005
- CAPUTO J. - MARTÍN ALCOFF L. (ed.), *St. Paul among the Philosophers*, Indiana University Press, Bloomington 2009
- CARCHIA G., *Indifferenza, eros, amore: la critica dell'essere spirituale nella 'filosofia della libertà' di Schelling*, in «Estetica», Il Mulino, Bologna 1994
- ID., *Le radici di eros*, «Filosofia e Teologia», XIV, 3 (2000)
- CIANCIO C., *Essere e libertà nell'ultimo Schelling*, in *La via schellinghiana all'Essere*, in «Giornale di Metafisica», XXVI, n. 1, 2004
- CIARAMELLI F., *Ricordo dell'origine?*, *Dialegethai. Rivista telematica di filosofia*, anno 3 (2001), disponibile in <http://mondodomani.org/dialegethai/>
- CODA P., *Il negativo e la Trinità. Ipotesi su Hegel*, Città Nuova, Roma 1987
- ID., *La via del negativo e la Trinità. Per una risposta alla "sfida" hegeliana*, in «Asprenas», 36 (1989)
- ID., *L'agape come grazia e libertà. Alla radice della teologia e della prassi dei cristiani*, Città Nuova, Roma 1994
- ID., *Dono, abbandono: con Heidegger sulle tracce dell'Essere*, in *La Trinità e il pensare*, Città Nuova, Roma 1997
- ID., *Il Logos e il nulla. Trinità religioni mistica*, Città nuova, Roma 2003
- ID., *Dio*, in *Teologia*, DSP 2002
- ID., *Ontologia Trinitaria*, in *Dizionario Critico della Teologia*, Borla-Città Nuova 2005
- ID., *La percezione della forma*, Città Nuova, Roma 2007
- ID., *Dio che dice Amore*, Città Nuova, Roma 2007
- ID., *Sul luogo della Trinità. Rileggendo il De Trinitate di Agostino*, Città Nuova, Roma 2008
- CODA P. - ŽÁČ L. (a cura di), *Abitando la Trinità. Per un rinnovamento dell'ontologia*, Città Nuova, Roma 1998
- CODA P. - DONÀ M., *Dio-Trinità. Tra teologi e filosofi*, Bompiani, Milano 2007
- CORRIERO E.C., *Vertigini della ragione. Schelling e Nietzsche*, Rosenberg & Sellier, Torino 2008
- COZZI A., *Dio ha molti nomi*, Paoline, Milano 1999
- ID., *Il Logos e Gesù. Alla ricerca di un nuovo spazio di pensabilità dell'incarnazione*, in «La Scuola Cattolica», 130 (2002)
- ID., *Gesù Cristo tra le religioni*, Cittadella, Assisi 2005
- DALMASSO G. (a cura di), *La passione della ragione*, Jaca Book, Milano 1991
- DARTIGUES A., *La Rivelazione. Dal senso alla salvezza*, Queriniana, Brescia 1988
- DEBBASCH H., *L'homme de désir, icône de Dieu*, Beauchesne, Paris 2001
- DELEUZE G., *La piega*, Einaudi, Torino 1990
- ID., *Differenza e ripetizione*, Cortina, Milano 1997
- ID., *Cosa può un corpo. Lezioni su Spinoza*, Ombre Corte, Verona 2007
- DE VITIIS P., *Il problema religioso in Heidegger*, Bulzoni, Roma 1995
- DE VOGEL C. J., *Ripensando Platone e il platonismo*, Vita e Pensiero, Milano 1990
- DIONIGI I. (a cura di), *La legge sovrana. Nomos Basileus*, Bur, Milano 2006
- C. DOGLIO, *La scelta di dire agápē. Figure linguistiche dell'originario evento cristiano*, in P. SEQUERI (a cura di), *Esteriorità di Dio. La fede nell'epoca della "perdita del mondo"*, Glossa, Milano 2010
- DONÀ M., *Il volto di Dio, la carne dell'uomo*, in CODA P. - DONÀ M., *Dio-Trinità. Tra teologi e filosofi*, Bompiani, Milano 2007
- DOTOLO C., *La teologia fondamentale davanti alle sfide del "pensiero debole" di G. Vattimo*, Las, Roma 1999
- ID., *Un cristianesimo possibile. Tra postmodernità e ricerca religiosa*, Queriniana, Brescia 2007
- DUQUE F., *La radura del sacro*, AlboVersorio, Milano 2007

- EMO A., *Il Dio negativo*, Marsilio, Venezia 1989
- FABRIS A., *I paradossi dell'amore. Tra grecità, ebraismo e cristianesimo*, Morcelliana, Brescia 2000
- FANTINEL A., *La ragione filosofica fra stupore per l'esistenza e rivelazione di Dio. Un intenso percorso speculativo tra Schelling, Pareyson e Arata*, «Dialegethai. Rivista telematica di filosofia», anno 8 (2006).
- FATTAL M., *Ricerche sul logos. Da Omero a Plotino*, Vita e Pensiero, Milano 2005
- FERRARI P., *Philosophia Crucis*, ESI, Napoli 2002
- FICHTE J.G., *Rückerinnerungen, Antworten, Fragen*, in *Gesamtausgabe* Bd. II/5, Frommann Verlag, Stuttgart-Bad Cannstatt 1979
- FLORENSKIJ P., *Le porte regali*, Adelphi, Milano 1977
- FORMENTI C., *Piccole apocalissi. Tracce di divinità nell'ateismo contemporaneo*, Cortina, Milano 1991
- FORTE B., *Teologia della storia. Saggio sulla rivelazione, l'inizio e il compimento*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1991
- ID., *Sui sentieri dell'Uno. Saggi di storia della teologia*, Ed. Paoline, Cinisello Balsamo, Milano 1992
- ID., *Trinità come storia. Saggio sul Dio cristiano*, San Paolo, Milano 1993
- ID., *Trinità per atei*, Cortina, Milano 1996
- ID., *In ascolto dell'Altro. Filosofia e rivelazione*, Morcelliana, Brescia 1995
- ID., *La dimora nella Trinità: contributo a una ontologia trinitaria*, in CODA P. - ŽÁČ L. (a cura di), *Abitando la Trinità. Per un rinnovamento dell'ontologia*, Città Nuova, Roma 1998
- ID., *Dove va il cristianesimo?* Queriniana, Brescia 2001
- ID., *Sui sentieri dell'Uno. Metafisica e teologia*, Morcelliana, Brescia 2002
- FRANCK D., *Nietzsche e l'ombra di Dio*, Lithos, Roma 2002
- ID., *Heidegger et le christianisme. L'explication silencieuse*, PUF, 2004.
- FREUD S., *L'uomo Mosè e la religione monoteistica*, Bollati Boringhieri, Torino 1977
- GADAMER H.-G., *Verità e metodo*, Bompiani, Milano 1994
- GANOCZY A., *Dottrina della creazione*, Queriniana, Brescia 1992
- ID., *Il creatore trinitario. Teologia della Trinità e sinergia*, Queriniana, Brescia, 2003
- GIBELLINI R., *La teologia del XX secolo*, Queriniana, Brescia 1999
- GIRARD R., *La violenza e il sacro*, Adelphi, Milano 1980
- GIVONE S., *Disincanto del mondo e pensiero tragico*, Il Saggiatore, Milano 1988
- ID., *Fra necessità e libertà*, «Iride», 7, 1991
- ID., *Eros / Ethos*, Einaudi, Torino 2000
- GOLDMANN L., *Le Dieu caché: etude sur la vision tragique dans les Pensees de Pascal et dans le theatre de Racine*, Gallimard, Paris 1955
- GRANDIS G., *Il dramma dell'uomo. Eros/Agape nel pensiero antropologico di Antonio Rosmini Serbati (1797-1855)*, San Paolo, Milano 2003
- GRESHAKE G., *Il Dio unitrino. Teologia trinitaria*, Queriniana, Brescia 2000
- HADOT P., *Plotino o la semplicità dello sguardo*, Einaudi, Torino 1999
- HEGEL G.W.F., *Lo spirito del cristianesimo e il suo destino*, in *Scritti teologici giovanili*, Guida, Napoli 1972
- ID., *Lezioni sulla filosofia della religione*, 2 voll., Zanichelli, Bologna 1974
- ID., *Filosofia dello spirito jenese*, Laterza, Roma-Bari 1984
- ID., *Frühe Schriften, Werke I*, Suhrkamp, Frankfurt 1986
- ID., *Scienza della logica*, Laterza, Roma-Bari 2008
- HEGEL (?), SCHELLING (?), HÖLDERLIN (?), *Il più antico programma di sistema dell'idealismo tedesco*, ETS, Pisa 2007
- HEIDEGGER M., *Sentieri interrotti*, La Nuova Italia, Firenze 1984
- ID., *La poesia di Holderlin*, Adelphi, Milano 1988
- ID., *Che cosa significa pensare*, Sugarco, Milano 1988
- ID., *Perché i poeti?* in *Sentieri interrotti*, La Nuova Italia, Firenze 1994

- ID., *Introduzione alla metafisica*, Mursia, Milano 2000
- ID., *La dottrina platonica della verità*, in *Segnavia*, Adelphi, Milano 2002
- ID., *Fenomenologia della vita religiosa*, Adelphi, Milano 2003
- ID., *L'abbandono*, Il Melangolo, Genova 2006
- HEMMERLE K., *Tesi di ontologia trinitaria*, Città nuova, Roma 1986
- HILBERT D., *Sull'infinito*, in AA.VV., *La filosofia della matematica*, Laterza, Bari 1967
- HOFMANNSTAHL VON H., *Lettera di Lord Chandos*, Mimesis, Milano 2007
- W. HOGREBE, *Prädikation und Genesis. Metaphysik als Fundamentalheuristik im Ausgang von Schellings "Die Weltalter"*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1989
- HÖLDERLIN F., *Brot und Wein*, in *Le liriche*, a cura di E. Mandrizzato, Adelphi, Milano 1997
- JONAS H., *Il concetto di Dio dopo Auschwitz. Una voce ebraica*, Il Nuovo Melangolo, Genova 2004
- JÜNGEL E., *Dio, mistero del mondo. Per una fondazione della teologia del crocifisso nella disputa tra teismo e ateismo*, Queriniana, Brescia 1982
- ID., *L'essere di Dio è nel divenire. Due studi sulla teologia di Karl Barth*, Marietti, Genova 1986
- KANT I., *Critica della ragion pura*, Laterza, Roma-Bari 1993
- ID., *Critica della ragion pratica*, Laterza, Roma-Bari 1974
- ID., *Che cosa significa orientarsi nel pensiero*, Adelphi, Milano 1996
- KASPER W., *L'Assoluto nella storia nell'ultima filosofia di Schelling*, Jaca Book, Milano 1986
- KIERKEGAARD S., *Journals and Papers*, Indiana University Press, Bloomington 1970
- ID., *Diario 1834-1839*, Morcelliana, Brescia 1980
- ID., *Esercizi del Cristianesimo*, in *Opere*, vol. III, Piemme, Casale Monferrato 1995
- ID., *Postilla conclusiva non scientifica alle "Briciole di filosofia"*, in *Opere*, vol. II, Piemme, Casale Monferrato 1995
- KOJÈVE A., *Introduzione alla lettura di Hegel*, Adelphi, Milano 1996
- KRÜGER G., *Ragione e passione. L'essenza del pensiero platonico*, Vita e Pensiero, Milano 1995
- LACOSTE J.-Y., *Le monde et l'absence d'oeuvre*, PUF, Paris 2000
- LAFONT G., *Écouter Heidegger en théologien*, in «Revue des sciences philosophiques et théologiques», 67 (1983)
- ID., *Dio, il tempo e l'essere*, Piemme, Casale Monferrato 1992
- LE BRUN J., *Le pur amour de Platon à Lacan*, Seuil, Paris 2002
- MAIOLINI R., *Tra fiducia esistenziale e fede in Dio. L'originaria strutturale simbolica della coscienza credente*, Pontificio Seminario Lombardo-Glossa, Roma-Milano 2005
- MALEVIČ K. S., *Scritti*, Feltrinelli, Milano 1977
- M. MARAVIGLIA, *La penultima guerra. Il concetto di "katéchon" nella dottrina dell'ordine politico di Carl Schmitt*, Edizioni Universitarie, Milano 2006; AA.VV., *Katechon (2Ts 2, 6-7) e l'Anticristo. Teologia e politica di fronte al mistero dell'anomia*, Morcelliana, Brescia 2009
- MELCHIORRE V., *Il nome impossibile. Saggi di filosofia della religione*, Vita e Pensiero, Milano 2011
- MELMAN C., *L'uomo senza gravità*, Bruno Mondadori, Milano 2010
- MOINGT J., *Dio che viene all'uomo. 1. Dal lutto allo svelamento di Dio*, Queriniana, Brescia 2005
- MOIOLI G., *L'"Escatologico" cristiano. Proposta sistematica*, Glossa, Milano 1994
- MOISO F., *La Filosofia della mitologia di F.W.J. Schelling. Parte prima. Dagli inizi all'Introduzione storico-critica*, Cuem, Milano 2001
- MONDRIAN P., *Tutti gli scritti*, Feltrinelli, Milano 1975
- NANCY J.L., *Hegel: l'inquietudine del negativo*, Cronopio, Napoli 1998
- NEHER A., *L'exil de la parole: du silence biblique au silence d'Auschwitz*, Seuil, Paris 1970

NERI M., *Il corpo di Dio. Dire Gesù nella cultura contemporanea*, Dehoniane, Bologna 2010

NIETZSCHE F., *Così parlò Zarathustra*, Adelphi, Milano 1992

ID., *La gaia scienza*, Adelphi, Milano 1986

OTTONE R., *Il tragico come domanda. Una chiave di volta della cultura occidentale*, Glossa, Milano 1998

OUSPENSKY L., *La Théologie de l'icône dans l'Eglise orthodoxe*, Cerf, Paris, 1980

PAGAZZI G.C., *La singolarità di Gesù come criterio di unità e differenza nella Chiesa*, Glossa, Milano 1997

ID., *In principio era il legame*, Cittadella, Assisi 2004

PANNENBERG W., *Antropologia in prospettiva teologica*, Queriniana, Brescia 1987

PAREYSON L., *Pensiero ermeneutico e pensiero tragico*, in AA.VV., *Dove va la filosofia italiana?* Laterza, Bari-Roma 1986

ID., *Lo stupore della ragione in Schelling*, in «Informazione Filosofica», 4 (1991)

ID., *Ontologia della libertà. Il male e la sofferenza*, Einaudi, Torino 1995

ID., *Essere libertà ambiguità*, Mursia, Milano 1998

PASTERNAK B., *Poesie*, Einaudi, Torino 2001

PASCAL B., *Pensieri*, Rusconi, Milano 1993

PASQUALE G., *La teologia della storia della salvezza nel XX secolo*, Dehoniane, Bologna 2001

PETROSINO S., *Visione e desiderio. Il tempo dell'assenso*, Jaca Book, Milano 1992

PLOTINO, *Enneadi*, Mondadori, Milano 2002

POTESTÀ G.L. - RIZZI M. (a cura di), *L' anticristo. Il nemico dei tempi finali*, vol.1, Fondazione Lorenzo Valla, Milano 2005

PRETA L. (a c. di), *La passione del conoscere*, Laterza, Roma-Bari 1993

QUINZIO S., *La sconfitta di Dio*, Adelphi, Milano 1993

REALE G., *Eros demone e mediatore. Il gioco delle maschere nel Simposio di Platone*, Rizzoli, Milano 1997

REALI N., *L'amore tra filosofia e teologia. In dialogo con Jean-Luc Marion*, Lateran University Press, Roma 2007

ROBIN L., *La teoria platonica dell'amore*, Milano 1973

ROSENZWEIG F., *La Stella della redenzione*, Garzanti, Milano 2006

ROUSSELOT P., *Gli occhi della fede*, Jaca Book, Milano 1977

SALMANN E., *Der geteilte Logos. Zum offenen Prozess von neuzeitlichem Denken und Theologie*, Centro Studi S. Anselmo, Roma 1992

ID., *Presenza di spirito. Il cristianesimo come gesto e come pensiero*, Ed. Messaggero, Padova 2000

ID., *La teologia è un romanzo. Un approccio dialettico a questioni cruciali*, Paoline, Milano 2000

SANNA I., *L'antropologia cristiana tra modernità e postmodernità*, Queriniana, Brescia 2001.

SCHELLING F.W.J., *Lezioni di Stoccarda*, in *Scritti sulla filosofia, la religione, la libertà*, Mursia, Milano 1974

ID., *Ricerche filosofiche sull'essenza della libertà umana e gli oggetti ad essa connessi*, Rusconi, Milano 1996

ID., *Le età del mondo*, Guida, Napoli 2000

ID., *Filosofia della Rivelazione*, Bompiani, Milano 2002

ID., *Sistema dell'idealismo trascendentale*, Bompiani, Milano 2006

SCHOLEM G., *Le grandi correnti della mistica ebraica*, Einaudi, Torino 2008

SEQUERI P., *La storia di Gesù e la ragione teologica*, in V. MELCHIORRE (a cura di), *Icona dell'invisibile. Studi per una interpretazione simbolica di Gesù*, Vita e Pensiero, Milano 1981

ID., *La nozione di persona nella sistematica trinitaria*, «Teologia», 10 (1985)

- ID., *L'idea di "rivelazione"*, in COLOMBO P. (a cura di), *L'evidenza e la fede*, Glossa, Milano 1988
- ID., *Estetica e Teologia. L'indicibile emozione del Sacro: R. Otto, A. Schönberg, M. Heidegger*, Glossa, Gorgonzola 1993
- ID., *Il tragico nell'esistenza e la theologia crucis*, in «Teologia», 19 (1994)
- ID., *Anti-Prometeo. Il musicale nell'estetica di teologica di H.U. von Balthasar*, in BALTHASAR H.U. VON, *Lo sviluppo dell'idea musicale e Testimonianza per Mozart*, Glossa, Milano 1995
- ID., *Il Dio affidabile. Saggio di teologia fondamentale*, Queriniana, Brescia 1996
- ID., *Retractatio mystica della filosofia? Coscienza critica, pensiero della differenza, ordine degli affetti: congiunture e divagazioni*, in MOLINARO A. - SALMANN E. (a cura di), *Filosofia e mistica. Itinerari di un progetto di ricerca*, Pontificio Ateneo Sant'Anselmo, Roma 1997
- ID., *L'assoluto affettivo: primato dell'amore di Dio e religione dei sentimenti*, in COFFELE G.F. (a cura di), *Dilexit Ecclesiam: studi in onore del prof. Donato Valentini*, LAS, Roma 1999
- ID., *Il desiderio nell'orizzonte teologale*, in ANCONA L. - SEQUERI P. - VIGNA C., *L'enigma del desiderio*, Ancora, Milano 1999
- ID., *Affidabilità di Dio e inaffidabilità del linguaggio?*, in «Teologia», 25 (2000)
- ID., *L'estro di Dio. Saggi di estetica*, Glossa, Milano 2000
- ID., *L'umano alla prova. Soggetto, identità, limite*, Vita e Pensiero 2002
- ID., *L'idea della fede. Trattato di teologia fondamentale*, Glossa, Milano 2002
- ID., *L'alterità come esperienza fondativa? Psicoanalisi, etica, teologia*, in ALETTI M. – NARDI F. DE (a cura di), *Psicoanalisi e religione. Nuove prospettive clinico-ermeneutiche*, Centro Scientifico Editore, Torino 2002
- ID., *Il sentimento del sacro: una nuova sapienza psicoreligiosa?* in AA.VV., *La religione postmoderna*, Glossa, Milano 2003
- ID., *L'ordine degli affetti. Per un'estetica della redenzione*, in «Hermeneutica», Urbino 2003.
- ID., *Logos, legami e affetti. Intersezioni etiche della teo-logia*, in BOTTURI F. - VIGNA C. (a cura di), *Affetti e legami*, Vita e Pensiero, Milano 2004
- ID., *La metafisica e l'ordine del senso*, in «Teologia», 2 (2011)
- ID., *Nur einer ist der "Gut" (Mt 19, 17). Theologie der Affektion als Umkehr der Ontologie*, in E. ARENS (a cura di), *Aesthetik trifft Theologie*, Herder, Freiburg-Basel-Wien 2012
- SERRETTI M. (a cura di), *Unicità e universalità di Gesù Cristo. In dialogo con le religioni*, San Paolo, Milano 2001
- SEVERINO E., *Ritornare a Parmenide*, in *Essenza del nichilismo*, Paideia, Brescia, 1972
- ID., *Destino della necessità*, Adelphi, Milano 1980
- SIEWERTH G., *Metaphysik der Kindheit*, Johannes-Verlag Einsiedeln, Freiburg i. Br. 1957
- SPINOZA B., *Etica dimostrata secondo l'ordine geometrico*, Bollati Boringhieri, Torino 1992
- STRUMMIELLO G., *L'idea rovesciata. Schelling e l'ontoteologia*, Pagina, Bari 2004
- TARKOVSKIJ A., *Scolpire il tempo (1970-1986)*, Ubulibri, Milano 1988
- ID., *Diari: martirologio 1970-1986*, Edizioni della Meridiana, Firenze 2002
- TILLIETTE X., *La mythologie comprise. L'interprétation schellingienne du paganisme*, Bibliopolis, Napoli 1984
- ID., *L'intuizione intellettuale da Kant a Hegel*, Morcelliana, Brescia 2001
- TOMATIS F., *Kenosis del Logos. Ragione e rivelazione nell'ultimo Schelling*, Città Nuova, Roma 1994
- ID., *Ontologia del male. L'ermeneutica di Pareyson*, Città Nuova, Roma 1995
- ID., *Escatologia della negazione*, Città Nuova, Roma 1999
- TOMMASO D'AQUINO, *La Somma Teologica*, Edizioni Studio Domenicano, Bologna 1984
- J.-H. TÜCK, *Passion aus Liebe. Das Jesus-Buch des Papstes in der Diskussion*, Grünewald, Mainz 2011

- UBBIALI S., *L'evento e il definitivo. Per una teologia dell'Escatologico*, in «La Scuola Cattolica», 118 (1990)
- ID., *L'uomo e la speranza. La radice escatologica della storia della libertà*, in «Rivista liturgica», 131 (1994)
- ID., *La teologia nel segno della ragione debole*, Queriniana, Brescia 2001
- VIGNA C., *L'etica e il suo altro*, Franco Angeli, Milano 1994
- VITIELLO V., *Ethos, eros tra Hegel e Kant*, ESI, Napoli 1984
- ID., *Il Dio possibile. Esperienze di cristianesimo*, Città Nuova, Roma 2002
- WAHL J., *La coscienza infelice nella filosofia di Hegel*, Laterza, Roma-Bari 1994
- WEBER M., *L'Etica protestante e lo spirito del capitalismo*, Sansoni, Firenze 1984
- WOLF C., *Riflessioni su Christa T.*, Mursia, Milano 1968
- YANNARAS C., *Heidegger e Dionigi Areopagita. Assenza e ignoranza di Dio*, Città Nuova, Roma 1995
- ZARADER M., *Heidegger e le parole dell'origine*, Vita e pensiero, Milano 1997

## ABSTRACT

Die vorliegende Arbeit (*Der Anfang und der Ursprung. Massimo Cacciari und Hans Urs von Balthasar*) versteht sich als theologischer und philosophischer Vergleich zwischen der *Philosophie des Anfangs* Cacciaris und der *Theologie des Originären* Balthasars. Das besondere Element dieser Konfrontation ist begründet durch eine gemeinsame und verwegene Frage, die auf den Spuren des deutschen Idealismus den Versuch einer Untersuchung des enigmatischen Hintergrundes der Offenbarung ausarbeitet. Was in ihrem Horizont und in ihrer wegweisenden Inspiration bleibt, ist meiner Meinung nach die Frage des Ursprungs, die Schelling v.a. in seinen Spätwerken aufgeworfen hat, und zwar in ihrer Suche nach der abgründigen Freiheit des *Theion*, nach der Unvordenklichkeit der Agape und nach dem Mysterium des affektiven Ursprungs des *Logos*.

In diesem Rahmen hat die Untersuchung das Ziel, die Möglichkeiten der heutigen Benennung Gottes zu erforschen und zu zeigen, dass die *Spätphilosophie* Schellings – evidenterweise bei Cacciari, mehr implizit und unaufgelöst bei Balthasar – die gemeinsame Matrix eines „Gottdenkens“ im Lichte eines unausschöpfbaren und abgründigen Hintergrundes, in dem Gott selbst sich als Trinität entfaltet, bildet. Die Arbeit, die jenseits der klassischen Metaphysik steht, adressiert sich in die Richtung einer Ontologie der *Offenbarung Gottes als Liebe*, um einen epistemologischen Theorierahmen zu etablieren, der einer nichtbegrifflichen, aber auch nicht irrationalen Figur der Liebe einen echten Ort in der Gottesrede zuweist. In den traditionellen systematisch-theologischen Entwürfen entspricht die Liebe einer Grundkategorie der Gottesrede. Was den grundlegenden Charakter der Liebe in der trinitarischen Manifestation Gottes betrifft, meine ich allerdings, dass ihre theologische Potenzialität größtenteils unausgeführt bleibt. Deshalb wird in dieser Arbeit der Versuch unternommen, eine Ontologie des Ursprungs auszuarbeiten, der durch beide Autoren und auf den Pfaden Schellings die *Liebeskategorie als das Originäre* zu denken beabsichtigt.

Die Philosophie von Massimo Cacciari fügt sich in den schellingschen Weg des Verständnisses des *Ab-Grundes*, der das Mysterium Gottes und der Schöpfung der Welt behütet. Gerade dieses Interesse für das „Chaos“, für die abgründige Frage des

Anfangs, zeichnet die philosophische Reflexion Cacciari aus, vor allem in jenen Texten, die er seit den 90er Jahren veröffentlicht hat, nämlich *Dell'Inizio* und *Della cosa ultima*. Im italienischen Kontext ist er derjenige, der mit tiefer spekulativer Kraft diesen Anfang als das Udenkbare, als absolute Indifferenz, die in der Ruhe ihrer All-Möglichkeit bleibt, denkt. Die authentische Freiheit des Absoluten besteht für Cacciari nicht in der (notwendigen) Entwicklung des Seins im Sinne der Ursache und des ersten Motors des kreativ-geschichtlichen Prozesses, sondern im Sinne eines originären Unvordenklichen, das „vor“ dem Vater (der *Arché*) liegt, und keine schon bestimmte (eschatologische) Richtung und Entfaltung hat. Darum verlangt es von den Menschen eine Versöhnung in der Zeit, in der Welt, d.h. der Geschichte. Folglich besteht das Interesse der Philosophie Cacciari darin, dass sie durch eine konstitutive Antinomik gekennzeichnet ist, die niemals dialektisch aufgehoben werden kann, um einerseits das Geheimnis und die Freiheit des Absoluten gegenüber jedem positivierbaren Sein zu schützen, andererseits die Freiheit und die geschichtlich-politische Verantwortung der Menschen zu hüten. Cacciari denkt das Absolute – deutlicher als Schelling (und Kasper) – in tiefer Verbindung mit der Freiheit des inkarnierten Geistes, dem es sein *geschichtliches* Schicksal anvertraut. Das Absolute nimmt Teil an der Geschichte, die dazu berufen ist, über den Logos, über die Freiheit, über die *Agape* und über die Möglichkeit der ewigen Beziehung mit Gott zu entscheiden. Deshalb ist das Subjekt immer in die Geschichte hinein verwoben und zu einer Entscheidung hin gerufen, v.a. «seinen Nächsten wie sich selbst zu lieben». Diese Entscheidung wird dem Menschen als geschichtliches Wesen nie abgenommen (vgl. Lk 18,8: Jedoch der Sohn des Menschen, wird er wohl kommend finden den Glauben auf der Erde?), d.h., dass das Gewicht des Menschen, also das Gewicht seines Lebens und seiner Entscheidungen, einen offenen Ausgang der Offenbarung konfiguriert: Nicht nur die Schöpfung, sondern der Geist selber, wie Paulus sagt (Röm 8,26: Denn der Geist selbst tritt ein durch unsagbare Seufzer), seufzt in der Erwartung einer möglichen Erfüllung – aber auch eines möglichen Scheiterns. Das *colloquium salutis* zwischen Gott und Schöpfung zeigt sich nicht ableitbar und nicht vorhersagbar, als ein Gespräch, in dem sich die anfanghafte Verheißung dem nichtvorherbestimmten Eschaton anvertraut.

Der theologische Weg Balthasars sucht eine direkte Beziehung zwischen einer Ausarbeitung des spezifisch Christlichen (v.a. des trinitarischen Diskurses) und der Dramatik der geschichtlichen Freiheit als fundamentalen Ort des Weltseins darzustellen. Auf diese Weise begründet Balthasar seine Konzeption der christlichen Wahrheit auf dem Theologumenon, dass *Gott Liebe und nichts Anderes ist*, und dass die Offenbarung in diesem Lichte nicht nur als Wort, sondern als absolute Liebe gelesen werden muss. Die Arbeit wendet sich nicht nur dem Werk Balthasars *Glaubhaft ist nur Liebe* zu, und bezieht sich nicht nur auf seine Ausführungen der *Herrlichkeit*, sondern v.a. auf den spekulativen Denkweg der *Theologik*, wo Balthasar noch entschiedener die philosophische Aufgabe auf sich nimmt, die Wahrheit Gottes, die Wahrheit der Welt und den Geist der Wahrheit zu denken. In der *Theologik* zeigt Balthasar, dass die Liebe (*amor*) diejenige Transzendentalie ist, die „die Realität des Seins, der Wahrheit und des Guten in sich zusammenfasst“. Diese Liebe ist nicht nur unergründlich (wie das unvordenkliche Absolute Cacciari, das „vor“ dem Vater liegt), sondern vielmehr auch verheißungsvoller Abgrund des Seins, der die Zeit, die Schöpfung und Gott selbst nicht in das Nichts verschwinden lassen könnte.

Sowohl der theologische Weg von Balthasar als auch der spekulative Pfad von Cacciari führen die Gottesfrage in den Schoß des Seins zurück, und verweisen die Vernunft auch auf ihren Ursprung hin. Sie öffnen zwei verschiedene, aber auch verbundene spekulative Versuche, die widersprechende und ungelöste Dialektiken beinhalten: einerseits die Freiheit des Absoluten und der Subjektivität zu hüten (v.a. Cacciari), andererseits die Positivität des Seins und die eschatologische Verheißung der Schöpfung zu retten (v.a. Balthasar).

## LEBENS LAUF

- 1973: geboren in Cremona
- 1992: Matura am Liceo scientifico „G. Aselli“ in Cremona
- 1992-1997: Studium der Philosophie an der Università Cattolica del Sacro Cuore in Mailand
- 1998-2003: Verlagsberaterin bei RCS Libri in Mailand
- 1999-2000: Weiterführende Studien in Philosophie und Geschichte an der Università Bocconi in Mailand
- seit 2000: Lehrerin für *Philosophie und Sozialwissenschaften* am Gymnasium in Lodi
- 2000-2004: Baccalaureat in Theologie an der Facoltà Teologica dell'Italia Settentrionale di Milano
- 2004-2009: Lizenziat in Fundamentaltheologie an der Facoltà Teologica dell'Italia Settentrionale di Milano
- 2007- 2010: Dozentin für *Einführung in die Zeitgenössische Philosophie* am Istituto Superiore di Scienze Religiose in Crema
- Seit 2008: Dozentin für *Gottesfrage* am Istituto Superiore di Scienze Religiose in Crema
- Seit 2009: Dozentin für *Philosophiegeschichte* an der Facoltà Teologica dell'Italia Settentrionale di Milano
- Seit 2011: Dissertantin und Mitarbeiterin am Institut für Fundamentaltheologie der Universität Wien

Desidero ringraziare il Prof. Pierangelo Sequeri, maestro nel pensiero e nella ricerca fin dai miei primi anni di studio presso la Facoltà Teologica dell'Italia Settentrionale di Milano. L'elaborazione di questa dissertazione è il frutto del suo insegnamento, che non soltanto ha nutrito e continua a nutrire una generazione di studiosi, teologi e filosofi, ma rappresenta soprattutto un esercizio rigoroso e instancabile di vero umanesimo, capace di riaccendere un futuro promettente per la cultura europea.

Esprimo la mia riconoscenza al Prof. Kurt Appel, che ha seguito con grande attenzione la mia ricerca all'Institut für Systematische Theologie (Theologische Grundlagenforschung) dell'Universität Wien. Il lavoro comune e la partecipazione ai seminari e alle lezioni sono ormai per me riferimenti preziosi e imprescindibili, dai quali poter ripartire per il tempo a venire.

Desidero in ultimo ringraziare i professori, gli assistenti, gli studenti e le persone tutte che collaborano all'Istitut für Funtamentaltheologie dell'Universität Wien, per l'accoglienza, la disponibilità, il sostegno. Senza questo sfondo abitabile, nessuna pagina sarebbe stata scritta.