

RECENSIONI

PHILIPPE CAPELLE-DUMONT, *Filosofia e teologia nel pensiero di Martin Heidegger*, a cura di G. Ferretti, Queriniana, Brescia 2011, pp. 246.

È APPENA il caso di ricordare che la mole degli studi sul problema dei rapporti tra Heidegger e la teologia è ormai imponente. Probabilmente non c'è tema, nella complessa articolazione del pensiero heideggeriano, che sia stato più dibattuto di questo. Tuttavia, la pubblicazione, in questi ultimi decenni, di molti inediti di Heidegger, nonché di lavori preziosi sulle sue origini sociali e intellettuali, così come sulla periodizzazione della sua opera, invoca una lettura rinnovata e dà credito all'ipotesi che Philippe Capelle-Dumont ritiene di poter riassumere come segue: il confronto con la teologia non costituisce un interesse settoriale nel pensiero filosofico di Heidegger, ma lo accompagna nel suo sorgere e nel suo svolgimento, secondo le due dimensioni della «fatticità» e della «trascendenza».

Il volume, uscito nel 2001 per le Éditions du Cerf e ora proposto in edizione italiana a cura di Giovanni Ferretti, si articola in tre parti. La prima, dal titolo «Una triplice topica» (pp. 15-117), presenta i tre principali «luoghi» in cui si pone il confronto stabilito da Heidegger tra la filosofia e la teologia. La seconda parte, «Esperienza del pensiero e provenienza teologica» (pp. 119-201), vuole documentare i diversi modi con cui la teologia ha inciso nella formazione intellettuale e nello sviluppo dell'opera di Heidegger. Segue una «Conclusione» (pp. 203-218) nella quale è proposto un bilancio critico.

Il libro offre anzitutto un'analisi, insieme sincronica e diacronica, che mira ad evidenziare la plurivocità dei termini che via via entrano in gioco. Negli scritti di Heidegger, infatti, «teologia» si riferisce a tre sfere di significato ben distinte: (a) la teologia biblica; (b) la teologia filosofica quale elemento costitutivo della metafisica occidentale; (c) la teologia legata a una nuova ricerca del divino e del dio. Parallelamente, il termine «filosofia» può indicare: (a) l'interrogazione che s'impadronisce della questione dell'essere; (b) il percorso compiuto della metafisica occidentale; (c) la semplice codificazione disciplinare dell'esperienza del pensiero. Questi diversi significati determinano, secondo Capelle-Dumont, i tre ambiti della relazione «filosofia e teologia» nell'opera heideggeriana:

- (1) *filosofia e teologia neotestamentaria*;
- (2) *filosofia e onto-teologia*;
- (3) *pensiero dell'essere e attesa del dio*.

La prima topica, concernente la relazione tra filosofia e teologia biblica, è già abbozzata in *Essere e tempo*, il capolavoro di Heidegger, e sarà sistematizzata soprattutto nella celebre conferenza *Fenomenologia e teologia* (1927), per essere poi commentata e ripresa in testi successivi. La filosofia, scienza *ontologica* incentrata sull'unica questione dell'essere e indipendente da ogni «visione del mondo», si pone qui in dibattito con la teologia cristiana, scienza *ontica* elaborata a partire dalla fede nel Dio crocifisso.

Ma già a partire dal 1929, con la prolusione *Che cos'è metafisica?*, Heidegger si impegna solennemente in una nuova ricerca annunciata fin dai primi lavori su Kant:

lo svelamento della costituzione onto-teologica della metafisica. Si delinea così una seconda topica, «filosofia e onto-teologia», che manifesta la solidarietà inaugurale e storica tra teologia e filosofia. Come sappiamo, «onto-teologia» è il nome di ciò che Heidegger addita come la «duplice» struttura assunta dalla metafisica. *Duplice*, perché da una parte la metafisica stessa rappresenta la totalità in quanto tale, innalzandosi agli aspetti più comuni dell'ente nella sua generalità; dall'altra e allo stesso tempo perché essa rappresenta la totalità dell'ente in quanto tale nel senso dell'Ente più alto e divino. Nel primo caso la metafisica dev'essere definita *ontologia*, nel secondo *teologia*. Ma la confusione dei due aspetti (già evidente in Platone e Aristotele) sarà fatale a tutta la storia pensiero.

Il punto di approdo di questa secolare vicenda, ossia l'esigenza affermata da Heidegger di un passo oltre la metafisica, deve allora condurci ad interrogare la relazione tra filosofia e teologia su di un terzo livello. I due termini risultano qui completamente trasformati: alla metafisica, di cui si è ormai decretata la fine, subentra il nuovo «pensiero dell'essere», mentre alla teologia cristiana irrimediabilmente compromessa con l'impianto onto-teologico della metafisica si contrappone l'«attesa del dio». Il possibile avvento di un dio, finalmente e davvero «divino», al di là di ogni riferimento cristiano o anticristiano, dev'essere pensato nell'apertura dell'Essere. I testi di riferimento di questa terza topica, tutti successivi alla cosiddetta «svolta» (*Kehre*), sono essenzialmente: i *Contributi alla filosofia* del 1936-1938, la *Lettera sull'umanesimo* del 1946, i *Seminari di Zurigo* e *La poesia di Hölderlin* del 1951, *Identità e differenza* del 1957, e la conferenza tenuta a Friburgo in Brisgovia nel 1964, *Alcune indicazioni su aspetti capitali per il dibattito teologico su «Il problema di un pensiero e di un linguaggio non oggettivanti nella teologia odierna»*.

Le tre topiche, pur fondandosi in momenti distinti dell'opera heideggeriana, risultano già chiaramente delineate alla fine del periodo di Marburgo (1923-1927). La messa in chiaro di questa triplice impostazione del rapporto tra filosofia e teologia richiede perciò uno studio diacronico della formazione intellettuale di Heidegger, che porti allo scoperto le radici teologiche del suo cammino di pensiero. Così, nella seconda parte del volume, Capelle-Dumont si impegna in una limpida e accurata ricostruzione dell'itinerario intrapreso da Heidegger, a partire dai primi studi liceali fino alla composizione di *Essere e tempo* (1927), l'opera che ha segnato la sua piena maturità filosofica. L'approccio storiografico è guidato dalla considerazione della celebre ed enigmatica frase di Heidegger: «Senza questa provenienza teologica, io non sarei mai giunto sul cammino del pensiero. Provenienza resta sempre futuro».

Anche la seconda parte del saggio si scandisce in tre capitoli, che corrispondono alle tappe fondamentali nel cammino speculativo del giovane Heidegger.

Il primo momento comprende gli anni della formazione liceale e universitaria e giunge fino alla sua rottura con il «sistema del cattolicesimo» (1919). Il tema guida è costituito dalla tensione tra questione ontologica e teologia speculativa, tensione destinata a rimanere una costante del suo pensiero e che ben difficilmente sarebbe potuta sorgere al di fuori del mondo cattolico da cui lo stesso Heidegger proviene. Questo primo momento, assai complesso per le sollecitazioni e gli stimoli provenienti da varie direzioni, appare agli occhi di Capelle-Dumont come una serie di «scene»

successive, fatte di continuità e rotture: le prime letture filosofiche, l'iscrizione alla facoltà di teologia, il primo confronto con la fenomenologia e il neokantismo; quindi, a partire dalla primavera del 1911, lo scacco dell'iniziale progetto esistenziale e la messa in crisi della visione scolastica del mondo, determinata dalle letture di Hegel e di Schelling e dai primi lavori sui medievali; infine, i contatti con il protestantesimo, la fenomenologia della mistica medievale e la rottura (del resto mai definitivamente consumata) con il cattolicesimo.

Il secondo tempo della provenienza teologica di Heidegger coincide con il debutto nell'insegnamento a Friburgo (1919-1923). Il salto rispetto al primo periodo non poteva essere più netto. Nelle lezioni tenute in questi anni ci troviamo di fronte a un'impostazione del tutto nuova. Scomparso il discorso sull'essere che sarebbe comprensibile nella sua unità solo attraverso tesi metafisiche, in questione è ora soltanto la vita «fattizia», ossia la vita attinta nella sua originarietà, nei suoi caratteri propri e non secondo le modalità teoretiche tradizionali. Questo secondo periodo segna l'origine *protestante* delle grandi scelte filosofiche di Heidegger. Se la rottura con il cattolicesimo era stata prodotta dalla ricerca di una filosofia autonoma, l'accostamento alla tradizione protestante gli permette di consolidare il programma di una «ermeneutica della fatticità» (*Hermeneutik der Faktizität*). I riferimenti storici privilegiati dei primi corsi universitari tenuti a Friburgo sono i testi di autori come san Paolo, sant'Agostino, Lutero, Kierkegaard, Dilthey, e poi soprattutto la filosofia pratica di Aristotele, di cui Heidegger andava allora saggiando una nuova lettura fenomenologica.

La nomina all'università di Marburgo dà avvio alla terza fase dell'evoluzione spirituale di Heidegger (1923-1927): «la radicalizzazione ontologico-temporale della trascendenza». Ma l'approfondimento delle sue prime posizioni teoriche si nutre, secondo Capelle-Dumont, di un paradosso: da un lato un'appropriazione degli schemi teologici luterani, dall'altro «un'uscita dalla teologia, attraverso la teologia, verso l'ontologia» (p. 198). Decisivi in tal senso furono soprattutto la prima strutturazione teorica della questione del tempo e l'incontro con il teologo protestante Rudolf Bultmann. Heidegger giunse così a maturare l'«analitica dell'esistenza» (*Daseinsanalyse*), alla luce della quale egli prese poi una posizione precisa in merito alla questione del rapporto tra filosofia e teologia. La questione dell'essere e quella del tempo risultano ora variamente intrecciate, ma il nesso essere-tempo, lungi dall'eliminare la questione della trascendenza, la rende più urgente.

Nella terza e ultima parte del volume, l'autore, prendendo posizione contro l'interpretazione teologica (o cripto-teologica) del pensiero di Heidegger, traccia un bilancio della ricostruzione proposta, soffermandosi in particolare sulla concezione heideggeriana dell'Essere come «ritrarsi» e sul rifiuto della teologia. La tensione tra filosofia e teologia, che attraversa da cima a fondo tutto il pensiero di Heidegger, è compendiata nei tre termini chiave di «radicamento», «debito» e «provenienza».

Il primo termine, *radicamento*, vuole indicare il peculiare e complesso rapporto (sociologico, religioso e teologico) intrattenuto da Heidegger con il mondo cattolico. L'iniziale formazione teologica è un'apertura al domandare filosofico e alla questione dell'essere.

L'atteggiamento di Heidegger verso la teologia, soprattutto quella protestante, può essere inteso nello stesso tempo come *debito*. Alcuni dei principali schemi del

pensiero heideggeriano sono storicamente comprensibili solo se riferiti, prima di tutto, all'esperienza cristiana nella quale sono stati elaborati.

C'è infine un terzo livello: quello della *provenienza*, che è il più difficile da valutare, perché implica un'ambivalenza strutturale nel rapporto tra filosofia e teologia. Distaccandosi dalla propria origine teologica, Heidegger riconosce alla teologia un possibile futuro, sia pure nell'orizzonte della nuova comprensione dell'essere inteso come inesausto «ritrarsi» dalla presenza in cui si dona, ossia come Evento (*Ereignis*).

Certo, Capelle-Dumont non si nasconde che l'impostazione del pensiero di Heidegger implica grosse aporie dal punto di vista cristiano, dal momento che il filosofo ha ignorato o frainteso molti concetti fondamentali della teologia, quali la creazione e l'incarnazione. Eppure non c'è alcun dubbio che tale pensiero ha pungolato e continua a pungolare la teologia a divenire sempre più consapevole del proprio gesto speculativo. Così, come l'autore stesso suggerisce, si potrebbe riprendere anche per Heidegger la celebre formula proposta da Karl Barth a proposito di Hegel: «Un grande problema, una grande delusione e forse anche una grande promessa».

GIOVANNI ZUANAZZI

PAUL RICŒUR, *Être, essence et substance chez Platon et Aristote. Cours professé à l'université de Strasbourg en 1953-1954*, ed. Jean-Louis Schlegel, Seuil, Paris 2011, pp. 346.

COME indica il sottotitolo, il presente volume contiene gli appunti di un corso tenuto da Ricœur, prima a Strasburgo nel 1954 e poi a Parigi, alla Sorbona, nel 1957. Il testo fu pubblicato per la prima volta nel 1982; qui viene ripreso senza ritocchi ma con l'aggiunta di un apparato critico, particolarmente importante, visto che questo scritto è rimasto praticamente allo stato di appunti per le lezioni, senza che l'autore potesse dargli la forma più compiuta di un testo per la stampa.

Il tema affrontato è quello classico dell'essere, alla luce delle opere di Platone e Aristotele. Si è soliti considerare che, benché Aristotele sia stato discepolo di Platone, la differenza tra i due grandi filosofi greci non sia più da dimostrare. Da quanto si potrebbe dedurre anche dal titolo del libro, si ammette che riguardo al problema dell'essere, che era stato posto già dagli Ionici e dagli Eleati, loro predecessori, la ricerca di Platone si è indirizzata verso l'essenza mentre il pensiero di Aristotele si impenna sulla sostanza. Tale differenza segna a sua volta, com'è noto, una direzione particolare della tradizione metafisica in Occidente, caratterizzata appunto dall'opposizione tra le filosofie dell'essenza e quelle della sostanza.

Leggendo questo prezioso libro, si viene a sapere che questa tesi, ormai classica, è alquanto semplicistica. «L'ontologia aristotelica, sostiene l'autore, non è una semplice antitesi del platonismo; l'ontologia radicale di Aristotele si trova rispetto a quella di Platone in un rapporto molto più sottile di continuità e di contrapposizione» (pp. 14-15). Per mettere in luce questo asserto Ricœur si è impegnato in un particolareggiato lavoro di analisi dei testi. Di fatto, per essere in grado di seguirlo, sarebbe molto utile per il lettore avere sott'occhio le rispettive opere di questi grandi filosofi, come hanno dovuto fare gli studenti di Strasburgo e poi quelli di Parigi, a cui era inizial-

mente destinato il corso. Così si riescono a capire i collegamenti e le diversità rilevati dall'autore tra la filosofia platonica e quella aristotelica.

Anzitutto, c'è da capire che Platone e Aristotele non impostano il problema dell'essere allo stesso modo, cioè non lo affrontano con la stessa angolatura. Tale diversità di intenti spiegherebbe anche la loro differente impostazione e gli sviluppi divergenti, in cui però c'è continuità anziché rottura. Ricœur spiega: «I rapporti tra Platone e Aristotele, che qui studiamo dal punto di vista dell'essere, sono singolarmente più complessi di quanto pare a prima vista. Tutto sarebbe stato semplice se il platonismo fosse il realismo ingenuo che lo stesso Platone descrive sotto la figura degli 'Amici delle Forme' nel *Sofista* e se Aristotele fosse semplicemente il suo contrario, cioè, un amico della Terra. L'opposizione si ridurrebbe a quella tra una filosofia delle 'essenze' e una filosofia delle 'sostanze', tenendo presente peraltro che il centro di gravità della filosofia aristotelica della sostanza è la teoria della sostanza sensibile e mobile. Ma la sostanza aristotelica si chiama *ousia* – parola derivata dal participio sostantivato *το ον*, l'essere: è quindi il suo indice ontologico, se così si può dire, che viene subito designato; inoltre, ciò che fa 'l'essenza' ('l'étance') di questo 'essente' ('étant') (per tradurre immediatamente il greco), è la sua forma, il suo *eidos*; la stessa parola che purtroppo traduciamo con *Idea* in Platone e con *Forma* in Aristotele, nasconde senz'altro contemporaneamente una continuità e una contrapposizione più sottili che quelle che appaiono a prima vista tra Platone e Aristotele» (p. 201, la traduzione dal francese è nostra; tra parentesi nel testo le parole che presentano una difficoltà particolare).

Tutto ciò dipenderebbe soprattutto dal fatto che «mentre Platone parte dai significati del linguaggio, Aristotele partirà dalla realtà nella sua individualità fisica e nella sua singolarità» (p. 216). In modo tale che, osserva ancora Ricœur, «Platone e Aristotele fanno ambedue una filosofia della Forma o dell'Idea, ma dove i sensi che danno rispettivamente alla forma si escludono assolutamente; l'Idea o Forma platonica è una unità di significato, un grano di senso; la forma aristotelica è un principio di esistenza o, se si può dire, una unità, un grano di esistenza» (p. 236).

Questo punto di rottura, che sarà portato alla sua massima espressione nella dottrina aristotelica dell'atto e della potenza (cfr. p. 334), dove lo Stagirita affronta il problema cruciale del movimento e del cambio, non impedisce cioè che ci siano accordi di fondo come si è appena visto o come si potrebbe vedere anche nella sopravvivenza in Aristotele di un certo schema dualista, della cosa e dell'intelligibile della cosa (cfr. p. 298), questa ultima essendo "soprasensibile", o ancora nella poca importanza che lo Stagirita ha dato all'individuo (rispetto alla quiddità o essenza individuale) nel suo sistema (cfr. pp. 302 ss.).

Secondo Ricœur, sarebbe lo stesso Aristotele a favorire la visione semplicistica, che si è stigmatizzata, dal momento che reinterpreterebbe sistematicamente il platonismo nei termini del proprio pensiero e, in questo modo, non avrebbe reso giustizia alla diversità d'angolatura con cui Platone si è avvicinato al problema dell'essere (cfr. ad es. pp. 231 e 240).

Ricœur si trova così sulla scia di quei grandi autori che, lungo il Novecento, si sono lasciati attirare dall'eterna questione dell'essere. Da parte sua, il filosofo francese ha voluto chiarire i termini dell'impostazione del problema, riprendendolo dal punto preciso in cui sorge nel pensiero greco. Il tentativo è lodevole e senza dubbio

esemplare, indipendentemente dal fatto che se ne condividano o meno le conclusioni, e indipendentemente anche dall'uso che poi l'autore stesso ne ha potuto fare posteriormente.

PAULIN SABUY SABANGU