

Oltre la modernità ripercorrendo la via esistenziale da Kierkegaard al secondo Heidegger

UMBERTO REGINA*

Sommario: 1. Il cristianesimo è comunicazione di esistenza. 1.1. Esistenza e dottrina. 1.2. Esistenza e temporalità. 1.3. Esistenza ed eternità. 1.4. La dialettica esistenziale della ripetizione. 2. Dalla trascendenza esistenziale alla trascendenza divina. 2.1. Esistere fra i tempi. 2.2. Esistere fra il visibile e l'invisibile. 2.3. Ateismo ontoteologico ed esistenza credente. 3. Morte di Dio e nichilismo esistenziale. 3.1. Jean Paul. 3.2. Nietzsche. 4. Esistenza e persona. 4.1. Jaspers: la persona come cifra di trascendenza. 4.2. Kierkegaard: l'esistenza come prova personale. 5. Heidegger: esistenza e problematicità. 5.1. Apertura esistenziale e ateismo metodologico. 5.2. Esistenza e verità. 5.3. La solitudine esistenziale infranta dall'ultimo Dio. 6. Esistenza e apertura all'alterità. 6.1. Sartre: l'esistenza come progetto assoluto. 6.2. Esistenza e passione.



Nel panorama filosofico del XX secolo il concetto di esistenza svolge l'umile funzione di richiamare i "sistemi", fioriti nel precedente secolo, alla finitudine della condizione umana e alla strutturale problematicità dell'essere. Questo basso profilo acquista tuttavia rilievo epocale se si considera che quelle grandi visioni scaturivano dal bisogno di porre fine al dualismo fra pensare e essere, problema che, da Cartesio a Kant compreso, aveva vanamente impegnato la filosofia nella costruzione di un "ponte" fra la soggettività e la realtà extramentale. Con Hegel il problema parve dissolversi: il dualismo è qui l'espressione della contraddittorietà di ogni pensare *finito*, contraddittorietà che risulta invece originariamente "superata" se il pensiero diviene "spirito assoluto". Ma proprio questo successo speculativo si reggeva sul presupposto, invano nascosto dal trionfalismo del procedere dialettico, che per il pensare, se finito, resta impossibile accedere all'essere in quanto tale. L'ottimismo delle "grandi narrazioni" nascondeva appena il persistere della sfiducia in ogni pensare che non si identifichi con il "genere" umano, con il "progresso", con la "storia universale", o con ogni altra figura introdotta per rimuovere dal pensare la finitudine.

* Dipartimento di Filosofia, Università degli Studi di Verona, Via S. Francesco 22, 37129 Verona

Intendere l'uomo come *esistenza* significò invece fare della finitezza dell'uomo il positivo criterio di ogni legittimo rapportarsi del pensiero a ciò che lo trascende.

La rivendicazione della piena dignità sapienziale per la finitudine umana non poté, ovviamente, strutturarsi in "sistemi", e dovette per questo rinunciare anche ai molti concetti tradizionali che in questi erano confluiti, nonché alla costruttività del pensare che in passato essi avevano reso possibile. Da qui le accuse di irrazionalismo e di nichilismo rivolte ai pensatori che prenderemo ora in considerazione, accuse favorite dall'assunto polemico con cui questi stessi fecero valere la novità del loro pensare nei confronti della "ragione" e della "realtà" su cui si basava la concettualità classica e moderna: il ricorso al "paradosso", al "nulla", alla "cifra", è manifestamente segnato dalla reattività, e questa riserva sempre, fra l'altro, possibili equivoci e autofraintendimenti. Comunque, per l'epoca che si sta aprendo, caratterizzata negativamente dal disincanto ideologico e positivamente dall'apertura all'alterità e alle differenze, è importante prendere atto dell'alternativa all'immanentismo soggettivistico moderno costituita dalla riflessione basata sull'esistenza.

La nostra non sarà una rassegna. Prenderemo in considerazione solo alcuni momenti di un percorso concettuale volto ad individuare il contributo che la riflessione sull'esistenza lascia come possibile eredità al nuovo millennio. Faremo riferimento a Kierkegaard, Nietzsche, Barth, Heidegger, Jaspers, Sartre, e — sconfinando nel XVIII sec. per cogliere sin dall'inizio la natura dell'ateismo e del nichilismo di matrice "esistenziale" — anche a Jean Paul.

1. Il cristianesimo è comunicazione di esistenza

1.1. Esistenza e dottrina

L'uomo è "esistenza". Questa è la definizione che si fece strada a partire dalla "Kierkegaard-renaissance" dell'inizio secolo. In questo nuovo modo di intendere l'uomo è chiaramente avvertibile il timore che, nel caso gli venga attribuita una qualsiasi "essenza", si finisca — come accaduto con l'idealismo e il positivismo — per farne una semplice cosa fra le cose, non importa se come "momento" supremo dello spirito assoluto, o come caso insigne dell'evoluzione biologica. Ma l'affermare che l'uomo è solo esistenza, contrapponendolo a ogni altra essenza, non è forse di bel nuovo un fare riferimento all'essenza, e dunque una ricaduta nell'essenzialismo?

Di ciò si rese conto Heidegger e, per questo, nella *Lettera sull'"umanesimo"* (1947), distinse nettamente la sua posizione da quella di Sartre, che invece sulla contrapposizione di essenza ed esistenza si era basato nel "manifesto" *L'esistenzialismo è un umanesimo*. Il pensatore tedesco, pur apprezzando il termine *Existenz* in quanto indicativo dello strutturale stare al di fuori di ogni "in sé" (*Ec-sistenz*), preferì indicare l'uomo, già in *Sein und Zeit*, come il *Dasein* (solo l'uomo è *Dasein*), e più tardi come *Da-sein*, per sottolineare che tutte le sue caratteristiche scaturiscono da nient'altro che dalla sua radicale esposizione all'"essere", alla "trascendenza", dunque a tutto ciò che egli propriamente *non* è. Heidegger lasciò cadere il termine

Existenz e derivati perché ebbe, in seguito alle prime interpretazioni e critiche di *Sein und Zeit*, il timore di venire “esistenzialisticamente” frainteso: non voleva che nella sua “analitica esistenziale” fosse vista una variante della psicologia o dell’antropologia. Per questo non accettò di essere considerato filosofo “esistenzialista”.

Anche Jaspers, pur non disdegnando né la psicologia né l’antropologia, precisò che la propria filosofia non era esistenzialismo ma “filosofia dell’esistenza”.

L’“esistenza” non è “soggettività”: né quella dualistica della *res cogitans* cartesiana, che per uscire da sé ha bisogno di “idee innate”, né quella hegeliana, che per essere identità con il reale deve tutto ridurre dialetticamente a sé. L’esistenza è la stessa *finitudine* dell’uomo pensata come capace di aprirsi a tutto, di appassionarsi per ogni differenza, di servire incondizionatamente l’alterità, a costo della perdita di sé. L’esistenza fa della finitudine qualcosa da approfondire, illimitatamente, non da ridurre.

Il termine “esistenza” appare in questa sua dinamica antiriduzionista già nell’Ottocento. Schelling lo introduce, in funzione antihegeliana, a proposito dello stesso Dio, in cui pone appunto la distinzione di “essenza” e di “esistenza”; e Kierkegaard, sviluppando genialmente questo spunto, giunge ad affermare che il cristianesimo non è una “dottrina”, bensì “comunicazione di esistenza”¹. Qualsiasi “dottrina”, se pretende — come pur deve — di essere vera, non ha propriamente nulla da comunicare a un altro in quanto altro da sé; è pensata per farsi valere come vera, per imporsi, per ridurre a sé il diverso da sé; non dà ma toglie l’esistenza all’altro da sé. La filosofia della religione di Hegel è solo una “dottrina” proprio perché pone ogni alterità in funzione del “sistema”: l’altro esiste, ma *solo fino ad un certo punto*, ossia limitatamente alle modalità necessarie per lo strutturarsi del tutto in sistema. Per Kierkegaard l’esistenza cessa di essere tale se è esistenza solo fino a un certo punto. La caratteristica del cristianesimo è appunto di comunicare l’esistenza incondizionatamente, esistenza finita, temporale — certamente — ma per questo appunto esistenza vera, libera, non un puro “momento” dell’eterna necessità. La costruttività della “speculazione” si riduce a un vano segnare il passo perché strutturalmente incapace di attingere l’esistenza.

1.2. Esistenza e temporalità

Per mostrare l’abisso che separa l’esistenza dalla dottrina, anche indipendentemente dal suo polemizzare con la filosofia della religione di Hegel e dal suo essere cristiano, Kierkegaard, nelle *Briciole di filosofia*, fa riferimento alla “situazione socratica”. Socrate portava gli interlocutori a prendere atto che essi non sapevano affatto ciò che presumevano di sapere, oppure che avevano già ogni sapere in se stessi, in un’interiorità, tuttavia, che non aveva nulla a che fare né con la loro individualità né con la loro possibilità di apprendere qualcosa di nuovo da un maestro,

¹ Cfr. S. KIERKEGAARD, *Postilla conclusiva non scientifica alle “Briciole di filosofia”*, in *Opere*, a cura di C. Fabro, Piemme, Casale Monferrato 1995, II, p. 517.

nemmeno dallo stesso Socrate che li interrogava. Per questo egli si guardava bene dal proporsi come maestro! E tuttavia la sua era l'unica dottrina onesta che potesse essere proposta: sapeva di insegnare una verità che prescinde dal tempo e dall'individuo che vive nel tempo; considerava giustamente il tempo e l'individualità come fattori di disturbo sulla via di una verità dottrinale, riteneva correttamente che fra questo tipo di verità e l'esistenza vi fosse incompatibilità, era consapevole perfettamente che comunicare una dottrina significava esattamente invitare l'altro a prescindere dalla propria esistenza.

Comunicare l'esistenza, al contrario, significa dare alla propria e altrui individualità, e al proprio e altrui *tempo*, la massima importanza, un'importanza decisiva, sul piano della stessa *eternità*. L'esistenza è la dimensione entro cui l'individuo, conservando tutta la sua contingenza temporale, non si risolve in un semplice "momento" del tutto, ma ha senso *di fronte* al tutto. Comunicare l'esistenza è dare la possibilità di conferire incondizionata verità, nel bene e nel male, a ciò che perderebbe ogni consistenza se si prescindesse dal suo accadere temporale. Il tempo non è più il contenitore neutrale dell'esistenza. Questa dà qualità al tempo; e perde tempo chi si sottrae a questo compito di incondizionata qualificazione del tempo. Comunicare l'esistenza significa allora dare a un individuo che vive nel tempo la possibilità di fare di ogni attimo del proprio tempo il luogo idoneo per prendere *decisioni* di fronte all'assoluto, all'eterno.

L'esistenza consente di vivere il rapporto fra tempo e eternità prendendo estremamente sul serio l'uno e l'altra. Se si sacrificasse il tempo all'eternità accadrebbe che questa, in quanto astrazione da ciò che disturba nella vita e assolutizzazione dell'identità che è più gradita, risulterebbe essere solo chiusura in sé: «"Io, Platone, *sono* la verità"»² è l'accusa che Nietzsche è in grado di rivolgere a ogni ascetismo basato sulla contrapposizione del "vero mondo" al mondo sensibile. D'altra parte, se si eliminasse ogni riferimento all'eterno si finirebbe per porre sullo stesso piano passato presente e futuro, e ciò vorrebbe dire diventare indifferenti a se stessi, andare a pezzi, come osserva Agostino, al termine della sua celebre indagine sul tempo, là dove pone in relazione l'orizzontalità della *distentio animi*, che minaccia di frantumare la sua interiorità (*in tempora dissilui*) con la verticalità dell'*extentio* verso l'eterno³.

1.3. Esistenza ed eternità

Per Kierkegaard il cristianesimo comunica vera esistenza perché è il "rapportarsi *nel tempo* all'eterno *nel tempo*"⁴. Lungi dall'essere una dualistica rinuncia al tempo a favore dell'eterno, esso dà importanza incondizionata a ogni attimo: Dio stesso, infatti, venuto nel tempo per incontrare l'uomo nel tempo, lo chiama a fare di ogni

² F. NIETZSCHE, *Crepuscolo degli idoli*, in *Opere*, a cura di G. Colli e M. Montinari, Adelphi, Milano 1964 sgg., VI/3, p. 75.

³ Cfr. AGOSTINO, *Confessiones*, XI, 29.39.

⁴ S. KIERKEGAARD, *Postilla conclusiva non scientifica alle "Briciole di filosofia"*, cit., p. 716.

attimo “l’inizio dell’eternità”⁵. Il cristianesimo vuole che l’uomo non rinunci mai a dare la massima importanza alla propria vita, in ogni momento, e gliela rende, in questo senso, difficilissima. Ma al tempo stesso lo costringe in tal modo ad *esistere* compiutamente. Il cristianesimo è come tale esistenza in nulla rinunciataria nei confronti di se stessa; appunto per questo esso è “comunicazione di esistenza”.

Il cristianesimo chiama l’uomo a non essere in nulla rinunciatario nei confronti della propria capacità di impegnarsi con decisioni aventi incidenza eterna, e l’uomo lo fraintenderebbe nell’essenziale se prescindesse dalla propria contingenza temporale per meglio adempiere a tale compito. Sarebbe come se il cristianesimo fosse la religione solo dell’umanità diminuita, incapace di vere scelte, eternamente bambina, come quella voluta dal Grande Inquisitore di Dostoevskij. Non solo. Chi vuole annullare la propria individualità per meglio aprirsi all’eterno dà valore assoluto a questa operazione negativa, e quindi assolutizza la propria soggettività; costui, coltivando l’illusione di pervenire alla più radicale negazione di sé, in effetti si chiude immanentisticamente in sé. Il cristianesimo è comunicazione di esistenza proprio perché impedisce questo equivoco. Lo stesso eterno viene nel tempo, e può essere incontrato come l’eterno, solo come quel determinato Eterno che viene nel tempo. In questo caso (che Kierkegaard chiama “religione B”, in contrapposizione alla “religione A”, fatta di pura interiorizzazione del divino) l’esistenza, se vuole incontrare l’Eterno nel tempo, non può rinunciare a nulla della propria individuata temporalità. Questo incontro — dal punto di vista della dualistica separazione di tempo e eternità, dunque di ogni “dottrina” — costituisce il “paradosso”, l’“assurdo”. Ma solo nutrendosi di questa paradossalità, approfondendola sempre di più, l’esistenza può tutelarsi dall’insidia della “dottrina”: «*La religiosità del paradosso pone come assoluto il contrasto fra l’esistenza e l’eterno*»⁶.

1.4. La dialettica esistenziale della ripetizione

Anche nell’esistenza vi è dunque una “dialettica”, ma si tratta di qualcosa *toto coelo* differente dalla dialettica hegeliana:

«Il cristianesimo è una comunicazione di esistenza che rende l’esistenza paradossale, di modo che il paradosso permane fin quando si esiste, e soltanto l’eternità ha la spiegazione; senza che per questo diventi meritorio, fin tanto che si è nel tempo, voler mettersi a pasticciare con spiegazioni, voler cioè immaginarsi di essere nell’eternità, perché fin quando si è nel tempo la dialettica qualitativa condanna ogni siffatto tentativo come un pasticcio ingiustificato»⁷.

Mentre in Hegel il contrasto è in funzione della *Verschönung*, e la contingenza temporale è solo provvisoria apparenza dell’eterna necessità, in Kierkegaard il

⁵ S. KIERKEGAARD, *Briciole di filosofia*, in *Opere*, cit., II, p. 67.

⁶ S. KIERKEGAARD, *Postilla conclusiva non scientifica alle “Briciole di filosofia”*, cit., p. 717.

⁷ *Ibidem*, pp. 707-708.

“paradosso” implica l’approfondimento continuo della sua stessa paradossalità, e la scelta nel tempo ha già subito rilievo eterno. La “teologia dialettica” deve a Kierkegaard questa fondamentale conquista di una “dialettica qualitativa” capace di evidenziare gli aspetti rinunciatari di ogni dialettica tendente ad attenuare storicisticamente la trascendenza di Dio.

La dialettica hegeliana innesca un movimento che porta il punto di partenza e le tappe intermedie a integrarsi perfettamente con il risultato finale: tutte le “sintesi” scaturenti dal contrasto fra “tesi” e “antitesi” palesano alla fine quell’identità di finito e infinito che deve sin all’inizio venire presupposta come imprescindibile riferimento, se si vuole poi dichiarare inadeguato, contraddittorio, da “superare”, tutto quanto, appunto per questo, non può risultare in grado di esibire tale perfetta identità con se stesso, che ovviamente spetta solo al tutto presupposto.

La dialettica kierkegaardiana del paradosso intende smascherare l’artificiosità di questo procedere facendo vedere che l’identità con sé, la concretezza dell’individualità, la “serietà” nell’esistere, è il compito che spetta originariamente a ogni differenza, a ogni finito. Il riferimento all’“Assoluto” — o meglio, a Dio in quanto “l’Onnipotente” — non integra la creatura al creatore in un’identità superiore rispetto al loro distinguersi, ma conferisce radicale autonomia alla prima. Il rapporto creaturale, anche per quanto concerne il mondo fisico, è fatto di “libertà”. Il “fiore del campo”, “l’uccello del cielo” solo apparentemente sono governati dalle leggi necessarie della natura: essi in effetti “obbediscono” a Dio, lo “ascoltano” e fanno come egli dice⁸. L’Onnipotente, proprio perché tale, non ha bisogno di ridurre la creatura a sé: un vero creatore dà alla propria creatura la “possibilità” di essere sempre più se stessa, sempre più realmente differente da lui. L’uomo è chiamato da tale Dio non al “superamento” della propria finitudine e singolarità, bensì alla “ripetizione” [*Gjentagelse*] di sé, alla “possibilità” di dare a ogni attimo della propria vita, in tutta la sua contingenza, importanza illimitata, “eterna”. L’“esistenza” è questa ripetizione nel tempo di un rapporto di radicale libertà “davanti a Dio”.

La dialettica della ripetizione evidenzia la natura presupponente e rinunciataria della dialettica del “superamento”, fa vedere che la sua pretesa di “andare oltre” è in effetti un “distrarsi” da ciò che più conta. La dialettica hegeliana è incompatibile per il cristianesimo perché invita ad andare al di là del *fatto* cristiano. La “teologia liberale”, pur con le notevoli diversità che la caratterizzano nel suo percorso secolare (da Schleiermacher a Harnack), è comunque guidata dall’idea che esiste un progresso graduale e necessario anche per la fede, e che esso consiste nel fare evolvere le rozze “rappresentazioni” neotestamentarie verso forme concettuali accettabili per l’uomo moderno.

⁸ Cfr. S. KIERKEGAARD, *Il giglio del campo e l’uccello nel cielo*, Donzelli, Roma 1998, pp. 49-60.

2. Dalla trascendenza esistenziale alla trascendenza divina

2.1. Esistere fra i tempi

La “teologia dialettica” polemizzò con questa tendenza utilizzando lo strumento concettuale scoperto da Kierkegaard con la dialettica della ripetizione. In *La ripetizione. Un esperimento psicologico*, pubblicato da Kierkegaard nel 1843 con lo pseudonimo di “Constantin Constantius” Kierkegaard propone, fra altri, questo esempio di ripetizione:

«La speranza è un vestito nuovo fiammante, tutto liscio e inamidato, ma non lo si è mai provato, per cui non si sa come starà e come cascherà. Il ricordo è un vestito smesso che, per quanto bello, però non va perché non entra più. La ripetizione è un vestito indistruttibile che calza giusto e dolcemente, senza stringere né ballare addosso»⁹.

K. Barth, nell’edizione 1922 del *Römerbrief*, ha evidentemente presente questo luogo kierkegaardiano allorché, a proposito dell’amore del prossimo come è presentato da San Paolo, osserva:

«Esso è amore del prossimo in tutta la sua irritante, strana, singolare creaturalità e disposizione naturale, appunto perché e in quanto esso allenta e scioglie [*löst und lockert*] questa creaturalità e disposizione naturale come un vestito che gli deve cadere dalle spalle (Kierkegaard)»¹⁰.

Mentre nella dialettica hegeliana il dinamismo (apparente) scaturisce dal bisogno di ricostituire l’identità perduta, in Kierkegaard è l’amore per la differenza, e il conseguente servizio attento al suo differire, ciò che obbliga a un impegnativo e costante assestamento del proprio punto di vista.

Questa netta differenziazione fra le due dialettiche trova un riscontro nell’antitetico modo con cui esse si rapportano alla temporalità. Per la teologia liberale, di impronta prevalentemente hegeliana, essa ha senso solo in quanto lega ciò che è disperso nel tempo empirico: è il progresso verso una verità sempre meno condizionata dal tempo ciò che redime questo dalla frammentarietà che lo affligge. Per la teologia dialettica, al contrario, si tratta proprio di valorizzare nel tempo ciò che oppone resistenza alla sua riduzione a concetto: importa non legare i tempi ma stare “fra” un tempo e l’altro, importa stare nell’“attimo”, non progredire da un’epoca all’altra in direzione della fine del tempo. Il diverso modo di confrontarsi con il tempo viene segnalato nello stesso titolo della rivista che divenne l’organo del nuovo indirizzo teologico, “Zwischen den Zeiten” [fra i tempi]. Nel *Römerbrief* questo ruolo dell’at-

⁹ S. KIERKEGAARD, *La ripetizione*, ed. it. a cura di D. Borso, Guerini e Associati, Milano 1991, p. 12.

¹⁰ K. BARTH, *Der Römerbrief*, Kaiser, München 1922, p. 479; ed. it. a cura di G. Miegge, *L’Epistola ai Romani*, Feltrinelli, Milano 1962, p. 776.

timo viene da Barth valorizzato là dove l'Apostolo non si limita ad invitare genericamente all'amore del prossimo, ma precisa che l'autentico amore vicendevoles c'è quando si è "consapevoli del momento" [*eidòtes ton kairòn*] (*Rm* 13, 11):

«Quando e dove si può concepire l'inconcepibile azione dell'amore [...]? Rispondiamo: quando riconosciamo che il tempo diventa come l'eternità, e l'eternità come questo tempo, allora questa possibilità si presenta [...]. Poiché questo è un "attimo" fra i tempi che non è un attimo nel tempo»¹¹.

L'"attimo", il "momento giusto", il tempo *cairologico*, è tempo qualitativo. Si trova "fra i tempi" non come cosa giustapposta a cose, nell'indifferenza, ma in quanto qualità chiamata a conferire importanza incondizionata al proprio e all'altrui differire. L'immediatezza propria dell'attimo rivela che non c'è bisogno di ulteriori mediazioni per ritenere che il tempo, ogni tempo, ogni momento della vita, è all'altezza di decisioni che riguardano il senso della vita tutta. La vita è degna di essere vissuta solo se ogni suo attimo vale la vita tutta: l'attimo è il tempo giusto se vissuto come idoneo per prendere posizione davanti all'incondizionato, all'"eternità".

Conta il "come" si vive nel tempo. L'uomo è "esistenza" proprio perché, come accade nell'esperienza dell'amore, può fare della propria finitudine il luogo adeguato per l'incontro con l'incondizionato. Se il tempo non incrociasse puntualmente l'eterno non vi sarebbe in esso posto nemmeno per la domanda sul senso della propria vita:

«Quando l'uomo (in questo o quell'atteggiamento) incontra *effettivamente* [*tatsächlich*], esistenzialmente [*existentiell*], definitivamente, inequivocabilmente, inevitabilmente e senza scampo la domanda: Chi sono io? allora ama Dio. Poiché il Tu che sta di fronte all'uomo, che costringe l'uomo a distinguersi così da se stesso, è Dio; e l'uomo costretto così ad affrontare se stesso, ha già dimostrato il suo amore verso Dio»¹².

Dio diviene la prospettiva che consente all'"esistenza" l'esercizio di una radicale criticità nei confronti di se medesima. Solo di fronte al Trascendente l'esistenza cessa di chiudersi in sé o di crearsi idoli, e scopre di essere incondizionata apertura all'altro. L'eterno che trascende il tempo dà importanza radicale all'esistere nel tempo. L'autentica trascendenza è il criterio dell'autentica "esistenza". Si apre la via "esistenziale" a Dio.

2.2. Esistere fra il visibile e l'invisibile

Possiamo assumere come paradigma di un tale cammino il commento di Barth a *Rm* 1, 19-21, invero un testo particolarmente ostico per una lettura esistenziale, in

¹¹ *Ibidem*, pp. 477-478; ed. it. cit., p. 476.

¹² *Ibidem*, p. 302; ed. it. cit., p. 300.

quanto solitamente interpretato come via “fisica” a Dio. Non afferma forse Paolo che alle “cose invisibili” di Dio si può giungere con il solo “intelletto” a partire dalle sue “opere”, dunque da qualcosa di visibile, e che i “pagani” sono colpevoli perché non hanno preso intellettualmente atto di ciò che era a tutti manifesto? Fino a che punto riguarda l’interiorità esistenziale il rifiuto di compiere con gli occhi della mente il passaggio dal mondo visibile al Dio invisibile? Paolo precisa che le cose “invisibili” che i pagani non hanno voluto scorgere nelle “opere” sono “l’eterna potenza” (*aidios dynamis*) e “la divinità” (*théiotes*) del creatore; e Barth osserva che, se si mette a confronto ciò che è visibile nel mondo con ciò che di Dio deve restare invisibile, allora si impone come evidente non l’omogeneità fra Dio e mondo, ma l’impossibilità di legare visibilmente il mondo a Dio. La colpevolezza dei pagani consiste nel non avere preso atto della “problematicità” che pervade ogni realtà mondana, e anzitutto il nostro stesso essere al mondo: hanno provato sì grande meraviglia davanti al “libro aperto” del mondo, ma si sono ben guardati dal cogliere, proprio nella loro incapacità di fornire spiegazioni, lo stesso trascendere dell’eterna “potenza di Dio”; hanno ridotto la loro meraviglia a livello di curiosità, si sono comportati come visitatori di un “giardino zoologico”, e non sono stati in grado di porsi quelle domande di fondo in cui si rivela, insieme alla trascendenza di Dio, la dignità della finitudine umana, domande che devono restare tali:

«Sempre sta davanti a noi come un libro aperto la problematicità [*Problematik*] del nostro esserci e del nostro essere così, la vanità, la discutibilità [*Fragwürdigkeit*] totale di tutto quello che è e che siamo. Che cosa sono dunque le “opere” di Dio nella loro assoluta enigmaticità (giardino zoologico!) se non puri interrogativi, ai quali non vi è nessuna risposta diretta, a cui Dio solo, soltanto Dio stesso è la risposta?»¹³.

La natura non è una scala che consente all’uomo di salire fino a Dio per farne la demiurgica soluzione dei propri problemi. Barth porta Giobbe come esempio di una corretta lettura del libro della natura e della vita: egli ha riconosciuto di non essere in grado di interpretarlo, poco importa se per porre Dio in “stato di accusa” o per farne il “panegirico”; proprio questa confessione lo ha posto davanti a Dio. I pagani non hanno propriamente né divinizzato le forze della natura, né messo Dio sul piano di queste; hanno piuttosto eliminato ogni problematica concernente quel delicato rapporto fra Dio e l’uomo, di cui dice Paolo in termini di “onore” e di “gratitudine” (v. 21), e hanno così perduto al tempo stesso il senso di Dio e quello della vita umana. I loro dèi sono un’offesa anzitutto nei confronti della dignità dell’uomo:

«Contro Zeus, il non-Dio che ha preso il suo posto, Prometeo si ribella a buon diritto. Così la luce che è in noi è diventata tenebra e l’ira di Dio sopra noi, inevitabile»¹⁴.

La via esistenziale a Dio è la scoperta inquietante che Dio è radicalmente diverso da come credevamo che fosse: non ci è vicino come risposta ma solo fungendo da

¹³ *Ibidem*, p. 22; ed. it. cit., p. 22.

¹⁴ *Ibidem*, p. 23; ed. it. cit., p. 23.

inestinguibile incentivo al nostro domandare. L'invisibilità di Dio si fa come tale visibile ogni volta che abbiamo il coraggio di esporci in modo non rinunciatario alle questioni che riguardano la nostra esistenza. Scorgere gli *invisibilia Dei* risulta difficile non a motivo della nostra finitezza, ma per ciò che ci costa il riconoscimento di questa. Si preferirebbe conoscere l'ignoto a partire dal noto, farsi guidare dalla logica dell'identità, che promette una fine al domandare; riconoscersi finiti significa invece restare aperti alla trascendenza, dunque restare in balia della differenza. Le cose visibili vengono preferite in quanto ritenute — a torto — in qualche modo *già viste*: sono attraenti perché promettono solo problemi implicitamente già risolti. Un Dio pensato come la "cosa" più grande, capace di spegnare con la grandezza della sua risposta ogni domandare è in questo senso l'essenza di ogni idolatria:

«La invisibilità di Dio ci sembra più insopportabile della visibilità, pur così discutibile, di quello che ci piace chiamare "Dio". L'eterna e fondamentale presupposizione del Creatore è diventata una cosa in sé [*Ding an sich*], al di sopra e accanto alle cose [...]. Invece di vedere nella sua luce — eterna "inaccessibile" — la luce, noi ne facciamo una luce tra le altre, e sia pure la più grande, sovrasensibile, sovranaturale»¹⁵.

Per quanto più grande di ogni altra cosa, un Dio costruito nella prospettiva della rapportabilità con le altre cose è rimozione di ogni effettiva trascendenza a queste; non è una conquista del pensare ma il frutto della paura di pensare di fronte all'alterità di Dio.

2.3. Ateismo ontoteologico ed esistenza credente

Negli anni Cinquanta Heidegger stigmatizzò come "onto-teo-logia" quella "metafisica" che perviene a Dio ingrandendo ad oltranza l'"ente" fissato dal "logo" umano. L'onto-teo-logia è la certezza umana elevata a Dio. Questa metafisica è anche "volontà di potenza": vuole sempre di più perché non riesce mai a valere abbastanza per eliminare la problematicità che sta al fondo dell'esistenza. Il Dio dell'onto-teo-logia è l'uomo che teme di venire a trovarsi davanti a un Dio di trascendenza. Heidegger lo identifica con il Dio *Causa sui* per sottolineare la rigorosa chiusura in sé che viene qui perseguita sotto l'apparente ricerca di dare un "fondamento" assoluto alle cose tutte. Egli osserva che davanti a tale *Causa sui* non si può né "pregare", né "fare sacrifici" o "danzare": i riferimenti all'alterità che caratterizzano la fenomenologia del comportamento religioso sono intollerabili per una costruzione voluta per contrastare ad oltranza il Trascendente. Ne viene che un pensiero non più condizionato dalla paura della problematicità dell'esistere non può che essere considerato "a-teo" dal punto di vista del Dio *Causa sui*. Ma proprio per questo siffatto

¹⁵ *Ibidem*.

«pensare senza-Dio, che deve sacrificare il Dio della filosofia, è forse più vicino al Dio divino. Ciò significa soltanto: è più libero per lui di quanto sia consentito dall'onto-teo-logia»¹⁶.

È possibile una religiosità esistenziale sulla base della negazione del Dio dell'onto-teo-logia?

3. Morte di Dio e nichilismo esistenziale

3.1. Jean Paul

Per affrontare questa questione è opportuno accennare al *Discorso del Cristo morto* di Jean Paul. Al Dio, del quale nel suo “sogno” si proclama, da parte dello stesso Cristo, la non esistenza, sono affidati due ruoli: quello esistenziale di “Padre” degli uomini e quello di fondamento e ordinamento del mondo: Cristo rivela ai morti di non aver trovato il Padre in nessun luogo dell'universo; ed ecco che l'“edificio del mondo” va in frantumi. I due ruoli attribuiti a Dio, per quanto qualitativamente diversi, vengono da Jean Paul fatti interagire con straordinaria efficacia espressiva: non c'è mai stato né un Dio creatore e ordinatore del mondo, né un Dio Padre che si prenda a cuore l'esistenza di ciascun uomo; sia la catastrofe cosmica, sia la disperazione esistenziale scaturiscono dal venir meno di Dio:

«O fisso, muto nulla! Fredda, eterna, necessità! Folle caso! Conoscete voi ciò che vi soggiace? – O caso, sei tu forse a conoscerlo, mentre tempestoso procedi nel turbante pulviscolo di stelle, come fosse di neve, e col tuo soffio spegni un sole dopo l'altro, e al tuo passaggio s'abbuia la sfavillante rugiada delle costellazioni? – Com'è solo ciascuno di noi nel vasto catafalco del Tutto! Solo me stesso ho vicino. – O Padre! O Padre! Dov'è il tuo petto infinito, affinché vi possa posare il capo? Ah, se ogni io è padre e creatore di se stesso, perché non può essere anche il proprio angelo sterminatore?»¹⁷.

Il fatto che Cristo non abbia trovato Dio in nessun luogo dell'universo esprime la convinzione che non si può arrivare a Dio a partire dal mondo; la conseguente rovina dell'universo è l'immagine dell'antitetica convinzione che l'ordine cosmico ha a che fare con Dio; il senso di orfananza rivela, infine, che il bisogno di ordine, e conseguentemente di un Dio, è un sentimento infantile (nel “sogno” i “bambini morti” sono i portavoce di tutti gli uomini alla ricerca di un Padre), del quale pare tuttavia

¹⁶ M. HEIDEGGER, *Die onto-teo-logische Verfassung der Metaphysik*, in Id., *Identität und Differenz*, Neske, Pfullingen 1957, p. 71.

¹⁷ JEAN PAUL, *Discorso del Cristo morto, il quale, dall'alto dell'edificio del mondo, proclama che non vi è Dio alcuno*, in Id., *Scritti sul nichilismo*, a cura di A. Fabris, Morcelliana, Brescia 1997, p. 28. Il *Discorso* è compreso nel romanzo *Siebenkäs*, pubblicato in prima edizione nel 1796. Il romanzo fu tradotto in francese da M.me de Staël nel 1810, ed ebbe larga fama.

che non possa venire privato nemmeno l'uomo adulto. Jean Paul pone davanti a questa problematica senza fornire una sua soluzione. Il risveglio dal brutto sogno solo apparentemente libera dall'incubo:

«Un battaglia smisurato stava per scoccare l'ultima ora del tempo e schiantare l'edificio del mondo... quando mi svegliai. La mia anima pianse dalla gioia e il pianto e la fede in Lui furono la mia preghiera»¹⁸.

La ritrovata serenità è resa vana dal sotteso sospetto che proprio essa sia frutto di nient'altro che di un'evasione dal vero mondo; la "fede" e la "preghiera" non possono dare vera "gioia" se volute per rimuovere il tremendo sospetto intorno a ciò che si è sognato: che ogni serenità mondana è solo un mondo infantile, un non volere guardare in faccia la cruda realtà in cui l'esistenza è buttata.

Come nel caso di cui dice Cartesio nel suo *Discorso del metodo*, poco importa se si sogni o se si sia desti; la questione decisiva è se l'uomo possa fare a meno di un Dio ordinatore del mondo, paternamente provvido nei confronti di ciascuno dei suoi "figli"; se si appurasse che l'uomo ha assoluto bisogno di un tale Dio, proprio allora il sogno diverrebbe una lucida presa d'atto che Dio è solo un bisogno dell'uomo: se l'uomo non può fare a meno di questo "Padre", vuol dire che è destinato a restare sempre bambino. Con Nietzsche bisognerebbe dire che l'"umano" è sempre... "troppo umano", ossia sempre *meno che umano*.

Ma proprio questa sconsolata ammissione non fa che riproporre il dovere per l'uomo di non essere rinunciatario nei confronti di se stesso. Il discorso del Cristo morto non ha come esito né la lucida disperazione dell'adulto, né la sognante serenità del bambino. Questa è una falsa alternativa. La vera alternativa, sia alla disperazione sia all'evasione (che non è niente altro che il frutto di questa), è il dovere di essere uomini, nient'altro che uomini. C'è un bisogno di Dio diverso da quello del bambino: il bisogno di stare davanti a Dio da uomini. Per essere veri uomini c'è bisogno non di un idolo ma di un vero Dio.

La presenza di questa prospettiva è rilevabile già nel proemio del *Discorso*, dove Jean Paul mette a confronto il bisogno di Dio con quello dell'immortalità personale, un bisogno che sembra avere un'analogia rilevanza esistenziale, e che per questo solitamente, come anche in Kant, viene affiancato o ricondotto al primo:

«La negazione dell'immortalità mi fa meno male di quella della divinità: in quel caso non perdo nient'altro che un mondo coperto da coltri nebbiose; in questo, vengo a perdere il mondo presente, il sole che lo illumina; l'intero universo spirituale viene spaccato e frantumato in innumerevoli punti-io, come di mercurio, i quali brillano, stillano, errano, fuggono, incontrandosi e separandosi, senza unità né consistenza. Nessuno è così solo nel Tutto come colui che nega Dio [...]. Davanti a lui sta immobile il mondo intero, come la grande sfinge egizia di pietra semisdraiata sulla sabbia; e il Tutto è la fredda maschera di ferro dell'informe eternità»¹⁹.

¹⁸ *Ibidem*, pp. 29-30.

¹⁹ *Ibidem*, pp. 23-24.

Se si perde Dio conservando l'immortalità, l'io che resta appare condannato non tanto alla solitudine quanto all'*indifferenza* per se stesso; ogni io sarebbe come una goccia di mercurio, indifferentemente pronta a scindersi o a ricompattarsi, a seconda degli urti che dall'esterno la sollecitano in un senso o nell'altro. Il bisogno di un Dio paternalistico tradisce il convincimento che l'essere come tale sia retto dal principio dell'indifferenza; Dio viene introdotto come eccezione alla regola dell'indifferenza. Ma si tratta di un'eccezione che vale solo per bambini incapaci di tener conto della regola.

Il "Cristo morto", l'umbratile "figura alta e nobile, accompagnata da un dolore inestinguibile", che afferma di avere invano cercato nei cieli dell'edificio cosmico il Dio-Padre che gli altri morti speravano a loro volta di ritrovare per mezzo di lui, non è latore di un messaggio di disperazione, né invita all'alienazione. Dichiarò semplicemente che non ha più senso cercare un Dio infantile:

«Nella mezzanotte eterna – e non giunge mai mattina, non giunge mai la mano salvatrice, non arriva il Padre infinito! – Mortale che mi stai vicino, se tu ancora vivi, adoraLo: altrimenti, Lo avrai perduto per l'eternità»²⁰.

Jean Paul non lo esplicita; ma il Cristo orfano del Padre non è altro che il Crocefisso che esclama: "Dio mio, Dio mio, perché mi hai abbandonato?" (*Mt* 27, 46). La sua solitudine lo fa soffrire più di ogni altro dolore; ma ciò di cui ha bisogno per non essere più solo non è né un Dio architetto, né un padre eterno consolatore di un eterno bambino. Il "dolore inestinguibile" del Cristo morto ha natura diversa dal dolore dei morti che a lui chiedono se Dio esiste.

Egli dichiara vana e chiusa la ricerca del Dio desiderato da costoro, e così apre alla ricerca di un Dio che non può essere che il Dio dei vivi, non dei morti. Un Dio infantile sarebbe già subito "perduto per l'eternità". Il "mortale" deve "adorare" Dio quando "ancora vive"; deve cioè rivolgersi a lui sulla base del primato della vita, nulla concedendo all'indifferenza. L'uomo ha bisogno di Dio non per sfuggire come eccezione alla regola della morte, ma per vivere in base a una logica capace di conferire importanza eterna a ogni attimo della sua vita. Il Cristo morto di Jean Paul è segnato da un "dolore *inestinguibile*" proprio perché non cerca qualche consolazione ma il senso *eterno* dello stesso dolore.

3.2. Nietzsche

Il *Discorso del Cristo morto* viene spesso citato come un'anticipazione del "nichilismo" di Nietzsche e dell'"esistenzialismo" ateo del XX secolo. Le affinità con l'aforisma n. 125 della *Gaia scienza* sono evidenti, ed appare inconfutabile che Nietzsche ha tratto spunto da Jean Paul. L'annuncio della "morte di Dio" da parte dell'"uomo folle" agli "atei" del "mercato" non equivale, d'altra parte, a una dimo-

²⁰ *Ibidem*, p. 29.

strazione della non esistenza di Dio. È invece un atto d'accusa di "assassinio" di Dio rivolta a coloro che di Dio hanno fatto il principio di ordinamento del *loro* mondo:

«Dov'è che ci muoviamo noi? È all'indietro, di fianco, in avanti, da tutti i lati? Esiste ancora un alto e un basso? Non stiamo forse vagando come attraverso un infinito nulla? Non si è fatto più freddo? Non seguita a venire notte, sempre più notte?»²¹.

L'uomo folle non si limita a proclamare l'assassinio di Dio davanti agli atei del mercato; fa anche irruzione in molte chiese, intonando il "*requiem aeternam Deo*":

«Che altro sono ancora queste chiese, se non le fosse e i sepolcri di Dio?»²².

Nietzsche non pone davanti all'alternativa fra Dio e il vagare nell'"infinito nulla", quasi che si potesse evitare lo spaesamento esistenziale facendo ritornare in vita il vecchio Dio. Questo Dio «resta morto [*bleibt todt*]». Come è apparso particolarmente chiaro tramite il "sogno" di Jean Paul, il bisogno di un Dio ordinatore del mondo e di un Padre celeste consolatore alberga in chi è già e *resta* angosciato. Un tale Dio nasce come condannato a morte: l'angoscia che lo ha generato può certo essere rimossa per un tempo indeterminato, ma può ripresentarsi in ogni attimo e far fare sogni che nessun ridestarsi potrà cancellare. Il nichilismo c'è prima della morte di Dio. La vera alternativa non è fra Dio e il nulla, ma fra la rimozione o l'accoglimento di un esistere senza sicurezze e, in questo senso, esposto al nulla. Per questo i pensatori che dopo Nietzsche hanno accettato tale esistere non hanno sdegnato di presentarsi come fautori del nulla, pur essendo al tempo stesso impegnati proprio a smascherare come nichilistica la logica che a loro avviso sta a fondamento delle sicurezze "metafisiche".

La "filosofia dell'esistenza" trae da Kierkegaard la visione di un uomo incondizionatamente libero proprio perché posto in ogni attimo di fronte al Trascendente, e da Nietzsche accoglie le motivazioni critiche per dichiarare vana, a costo di fare propria la causa del nulla, ogni costruttività e successo del pensare, ivi compresa anzitutto la "dimostrazione" di Dio. Queste due istanze teoretiche hanno in comune il bisogno di rompere il cerchio in cui il pensare moderno ha chiuso la soggettività. I trionfi della ragione totalizzante sono in effetti sconfitte dell'esistenza, negazione della sua capacità di apertura incondizionata all'altro da sé, a domande e a bisogni veri; ogni "sistema", è espressione di "volontà di potenza", chiude in sé, è rinuncia al rapporto con una vera alterità. La finitudine esistenziale non va "superata" ma approfondita: solo nell'"abisso" della libertà finita, nell'"angoscia" davanti a scelte radicali, nella "temporalità" che tutto pervade, possono essere cercati cammini di autentica trascendenza.

²¹ F. NIETZSCHE, *La gaia scienza*, in *Opere*, a cura di G. Colli e M. Montinari, Adelphi, Milano 1964 sgg., V/2, p. 129.

²² *Ibidem*, p. 130.

4. Esistenza e persona

4.1. Jaspers: la persona come cifra di trascendenza

Una ricerca orientata costantemente in tal senso ha caratterizzato l'opera di Karl Jaspers. Di lui prendiamo in considerazione il capitolo della *Fede filosofica di fronte alla rivelazione* dedicato a Giobbe. Nel personaggio biblico egli dà vita alle due anzidette istanze fondamentali della filosofia esistenziale: il bisogno inestinguibile di trascendenza e la denuncia dell'irreligiosità insita in ogni "dottrina". La via che viene indicata come percorribile sulle orme di Giobbe è quella delle "cifre", concetti in movimento, concetti non-concetti, che si esprimono volutamente con immagini per meglio servire la trascendenza, consapevoli dell'inadeguatezza dei mezzi adottati e dell'inesauribilità del compito; non vi è altra via per rendere testimonianza dell'intimo rapporto fra esistenza e verità:

«Il mondo delle cifre è un campo di lotte spirituali. In esso si incontrano gli uomini che divengono se stessi [...]. Noi siamo esseri razionali finiti, legati ai sensi. In base alla veracità, noi dobbiamo rinunciare a possedere la realtà corporea della vera realtà trascendente, a favore del suo linguaggio polisenso nelle cifre. Infatti nell'esperienza su di esse ne va del tutto, ne va dell'illuminazione del senso e dello scopo della nostra vita»²³.

Sono cifre anche le accuse, le bestemmie, che Giobbe rivolge a Dio per le ingiuste sofferenze che deve subire; proprio perché non sono concetti esse si trasformano in altrettante vie che portano a Dio:

«Se per la riflessione accusatrice non si è data alcuna risposta, s'è però compiuta una conversione da cui si sprigiona la luce dell'esistenza, che non avrebbe potuto sottrarre senza quella riflessione»²⁴.

E sono cifre di trascendenza anche i discorsi che Giobbe intrattiene con gli amici, anche se questi sono convinti di proporre a lui elementi di consolidata dottrina:

«Egli parla ai teologi amici perché un uomo non può avere che uomini come compagni di dialogo. Ma le sue parole mirano a Dio. Il suo lamento non è principalmente rivolto agli uomini. Parla a Dio che non gli risponde e della cui esistenza non dubita mai»²⁵.

La cifra più importante con cui si dibatte Giobbe è Dio stesso in quanto "Tu" cui rivolgersi per avere giustizia di fronte a quello stesso Dio che fa soffrire ingiusta-

²³K. JASPERS, *La fede filosofica di fronte alla rivelazione*, a cura di F. Costa, Longanesi, Milano 1970, p. 586. L'opera uscì nel 1948.

²⁴*Ibidem*, p. 447.

²⁵*Ibidem*, p. 453.

mente l'uomo. Giobbe si appella a Dio contro Dio, chiama Dio in giudizio davanti a Dio giudice: "Io so che il mio Vendicatore è vivo" (*Gb* 19, 25). Qui la cifra consiste nel conferire la solidità "corporea" di una determinata "persona" a ciò che è veicolo di trascendenza. Come è possibile rivolgersi a un "tu", affidarsi ad esso a motivo delle sue impareggiabili caratteristiche, ed al tempo stesso vedere in lui solo la via per andare al di là di ogni fissità corporea e personalistica? Si tratta di una contraddizione, che è presente in ogni cifra, ma che qui risulta particolarmente stridente per l'esplicitezza con cui vengono tenute insieme l'individualità della persona e la trascendenza radicale che spetta al "tu" divino rispetto a ogni determinatezza corporea-personalistica. Secondo Jaspers, la mentalità ebraica si è formata proprio attraverso l'esercizio del tenere insieme gli elementi di questa contraddizione. Un corretto utilizzo ermeneutico in ordine alla trascendenza richiede che la cifra venga "sospesa" rispetto all'"indissolubilità" con cui essa pretende di legarsi a un'individualità determinata:

«Il sovrasensibile, il sovra-essere, sovrarazionale della trascendenza diviene, nella cifra del Dio personale, il "tu" [...]. La vera realtà della cifra fattasi corporea viene distrutta dall'indissolubilità [...]. Ma la cifra continua a sussistere come cifra possibile in sospenso»²⁶.

Proprio a motivo del suo porsi sul piano del confronto personale con Dio, Giobbe non tiene presente che la sua protesta è legittima solo se rispettosa dei limiti della condizione umana: egli ha certo commesso colpe in gioventù; ma perché Dio non vuole perdonarlo? Non è ciò ingiusto dal punto di vista della stessa giustizia divina? Egli si avventura con le sue considerazioni al di là dei limiti dell'uomo. Ed ecco che Dio, la trascendenza stessa che tiene "in sospenso" la cifra del Dio personale, gli appare sia per ricordargli questi limiti, sia per dar torto agli amici teologi, che di tali limiti si sono ugualmente dimenticati, tutto spiegando in base alla *loro* morale, e pretendendo per di più di dare con ciò ragione a Dio. Dio zittisce Giobbe — osserva acutamente Jaspers — con argomentazioni sostanzialmente non diverse da quelle fatte in precedenza dai teologi. Ma ciò che in bocca ai teologi suona come pura norma diventa cifra di trascendenza se detto da Dio.

Con ciò la questione è tutt'altro che risolta. La cifra non è una soluzione; anzi, non appena diventa tale essa cessa di fungere da cifra. Ma è difficile resistere alla tentazione di trasformarla in risposta, anche perché è proprio della cifra tenere aperto lo spazio della trascendenza senza mai perdere il contatto con la corporeità, con la tendenza alla fissazione che ciò implica. Solo Dio — si potrebbe allora dire — è in grado di gestire la cifra nel suo essere cifra; solo Dio è in grado di mantenere il limite nei suoi limiti.

Per Jaspers né l'ebraismo né il cristianesimo hanno resistito alla tentazione di dare una soluzione alla questione posta da Giobbe. In ambedue i casi si tratta di una soluzione apparente. Quella ebraica giustappone "legge" e escatologia, e risulta per-

²⁶ *Ibidem*, pp. 457-458.

tanto “non convincente per l’umanità storica”. Più conforme a questa esigenza è la dottrina cristiana dell’incarnazione. Il Dio che innocente subisce la croce non può più essere accusato di ingiustizia da nessun Giobbe:

«Ma Gesù è un uomo che è vissuto una volta, Cristo è il Dio che il credente ha veduto, volgendosi al passato, in Gesù. Con Gesù come uomo noi possiamo parlare solo nel modo in cui parliamo con i morti [...]. Questa nuova cifra “Cristo”, quando ha voluto essere più che una cifra, ha arrecato nuove impossibilità che non hanno potuto essere sormontate in millenni di sviluppo teologico concettualmente raffinato [...]. Il problema di Giobbe resta»²⁷.

Per Jaspers Giobbe è la personificazione della stessa insolubilità del problema della presenza del male, e in particolare della sventura e dell’ingiustizia, in un mondo creato da un Dio buono e onnipotente. Non vi può essere soluzione se la trascendenza viene identificata con un Dio che sta di fronte all’uomo. La persona, intesa come irriducibile individualità, sia nell’uomo sia in Dio, è un ostacolo, o almeno una tentazione, per l’aprirsi dell’esistenza alla trascendenza. Giobbe tiene aperta l’esistenza alla trascendenza *nonostante* il Dio personale con cui vuole avere a che fare.

4.2. Kierkegaard: l’esistenza come prova personale

Questa interpretazione jaspersiana di Giobbe si pone, su questo punto, nettamente in contrasto con quella che ne dà Kierkegaard, che per altro Jaspers riconosce suo maestro nella riscoperta dell’esistenza. Per il pensatore danese la vicenda di Giobbe è tutt’altro che una questione aperta. Il libro di *Giobbe* ha una ben precisa conclusione, anzi un lieto fine, che ne costituisce la chiave di lettura: Giobbe alla fine ottiene di nuovo, e in modo aumentato, tutto quanto gli era stato tolto prima; la sua storia si conclude con la “ripetizione”, con ciò che per Kierkegaard costituisce il vero movimento cui è chiamata l’esistenza, dunque con il pieno successo esistenziale, e ciò per avere egli retto alla “prova” cui Dio lo ha sottoposto.

Nella prova è l’uomo stesso che viene messo alla prova nel suo essere esistenza, ossia possibilità di conferire importanza eterna a ciò che gli accade nel tempo. Giobbe non si è fatto travolgere dalla sventura, ha preteso che essa avesse piena sensazione, non si è lasciato irretire dalle spiegazioni degli amici, tutte volte a normalizzare il suo caso, a ridurlo a qualcosa che vale in generale, che prescinde dalla *sua* esistenza. Egli ha colto nella sua sventura una faccenda assolutamente *personale*, fra lui e Dio. Non l’“estetica”, non l’“etica” e nemmeno la “dogmatica” devono essere prese in considerazione quando si tratta di una “prova” alla quale Dio sottopone l’uomo, perché sarebbero altrettanti modi di non tenere conto dell’“a tu per tu” che caratterizza ogni vera prova. Dio è onnipotente: ha sempre ragione; ma la sua onnipotenza è anche la radice, l’unica possibile, della libertà nelle sue creature. L’uomo

²⁷ *Ibidem*, p. 466.

gli può stare di fronte, a tu per tu, liberamente, perché l'Onnipotente vuole da lui non soggezione ma amore. *Giobbe ha superato la prova perché ha voluto collocarsi "davanti a Dio", ed in questo senso ha avuto ragione perché è riuscito a "ripetere" davanti a Dio il proprio aver torto:*

«Giobbe ottenne dunque torto? Sì! e per sempre, poiché non c'è una corte superiore a quella che lo ha giudicato. Giobbe ottenne ragione? Sì! e per sempre, in quanto ha ottenuto torto *davanti a Dio*»²⁸.

L'esistenza è apertura incondizionata e appassionata all'altro solo in quanto ha a che fare con un Altro che ha tutta la potenza necessaria per fare valere la sua irriducibile alterità: solo ponendosi davanti all'Onnipotente essa può prendere atto di essere veramente libera; solo come "teodidatta" l'uomo può essere "autodidatta"²⁹. Questo "a tu per tu" con l'Altro l'uomo lo realizza quando riconosce che Gesù, "la novità del giorno", è "l'inizio dell'eternità", quando crede che il Paradosso è Dio.

Jaspers, al termine della *Fede filosofica*, sente il bisogno di segnalare la propria distanza da Kierkegaard proprio su questo punto. Per lui Gesù è una "cifra" che, come ogni altra cifra, può essere un utile intermediario fra la corporeità e la trascendenza; ma questa sua funzione, come per ogni altra cifra, risulterebbe compromessa se Gesù — e così accade in Kierkegaard — fosse identificato con la trascendenza. Se si accoglie questo presupposto allora a tutto ciò che dice Kierkegaard va riconosciuta stringente coerenza. Ma chi vede in Gesù una "cifra" non può nulla concedere alla fede in Gesù-Paradosso:

«Se l'uomo crede veramente in Dio-uomo, allora la via della costruzione di Kierkegaard è quasi inevitabile [...]. Noi non seguiamo Kierkegaard quando egli dichiara che un solo punto, l'essersi Dio fatto uomo, è l'essenza del tutto»³⁰.

Jaspers ritiene che per evitare la chiusura in sé della soggettività resti valida l'impostazione kantiana: il mondo sensibile, dominio della necessità, è cifra del mondo trascendente, regno della libertà. Se l'uomo si venisse a trovare "davanti a Dio" diventerebbe un automa; solo lo schermo della cifra gli consente di incamminarsi liberamente in direzione del trascendente. Scientismo e dogmatismo sorgono quando i due mondi vengono surrettiziamente identificati.

L'impostazione kierkegaardiana è retta da una preoccupazione diversa: per l'esistenza non si tratta di inoltrarsi al di là della dimensione spaziotemporale, verso la libertà, ma di essere all'altezza della libertà che la costituisce. Né l'"estetica" né l'"etica" sono espressione di libertà perché ciò che esse propongono sono riduzioni della capacità dell'esistenza di prendere decisioni che diano importanza eterna pro-

²⁸ S. KIERKEGAARD, *La ripetizione. Un esperimento psicologico di Constantin Constantius*, cit., pp. 111-112.

²⁹ Cfr. S. KIERKEGAARD, *Enten-Eller*, a cura di A. Cortese, Adelphi, Milano 1976 sgg., V, p. 167; ID., *Il concetto dell'angoscia*, a cura di C. Fabro, in *Opere*, cit., I, p. 474.

³⁰ *Ibidem*, p. 703.

prio al *fatto* di decidere, a qualcosa che poteva anche non esserci. Hegel non ha forse mostrato che i vari contenuti sparsi nel mondo e nella storia sono solo “momenti” dell’Assoluto, e che quindi tutto è necessario? Non c’è posto per la libertà finché il momento è solo un momento dell’Assoluto. La libertà c’è se il momento riesce ad avere *come tale* importanza assoluta, se riesce a collocarsi *di fronte* all’assoluto. L’alterità fra il momento e l’Assoluto ha importanza imprescindibile per la libertà che si esercita nel momento. L’uomo non uscirà mai da sé, non sarà mai propriamente esistenza, finché non riconoscerà che la “passione del pensiero” non è l’identità ma ciò che il pensiero non potrà mai identificare a sé: il “paradosso”. L’esistenza si apre alla trascendenza non attenuando il peso della fattualità, ma andando alla ricerca in questa di ciò che per essa è massimamente impegnativo, di ciò che la costringe a misurarsi con l’assoluto che essa non è. Proprio il fatto, l’accadimento nella sua indeducibilità, è ciò in cui l’esistenza deve cercare l’assoluto che la trascende. Solo la “novità del giorno”, l’irriducibile immediatezza, non la “mediazione” che il pensatore pone in opera da sé, può essere “comunicazione di esistenza”.

5. Heidegger: esistenza e problematicità

5.1. Apertura esistenziale e ateismo metodologico

L’esigenza kierkegaardiana di trovare nell’approfondimento esistenziale della fattualità la testimonianza della stessa trascendenza è stata portata avanti da Martin Heidegger. Già nei corsi tenuti durante il suo primo periodo friburghese (1919-1923), pur nella generica adesione al programma fenomenologico di Husserl, egli dirige il suo interesse filosofico non sulle “essenze”, né sugli aspetti metodologici concernenti l’“*epochè*”, bensì sull’“effettività” [*Faktizität*] dell’esistere. Con questa espressione egli non indica l’insieme dei contenuti che l’esistenza incontra e deve subire, ma il *modo* con cui questa si lascia coinvolgere da essi. L’esistenza non è una cosa fra le cose; da questo punto di vista, anzi, essa è “nulla”. Ma proprio ciò le consente di porsi tutta al servizio di ciò che essa non è. L’esistenza è “intenzionalità” radicale. Non si ferma alle “essenze”, come in Husserl; se così fosse risulterebbe rinunciataria nei confronti dell’importanza che essa può ed è tenuta a dare a ogni attimo di vita. L’esistenza è se stessa solo se costantemente “effettiva”, tutta impegnata a non lasciare nulla nell’indifferenza. Per l’esistenza in quanto effettività il tempo, lungi dall’essere un neutro contenitore di eventi, diviene la concreta possibilità di dare ad ogni cosa tutto il peso che le spetta, incondizionatamente. Il tempo è chiamata alla qualificazione della vita tutta, è in quanto tale già “maturazione temporale” [*Zeitigung*]: *il tempo dell’esistere effettivo è più che tempo*.

Il giovane Heidegger indica come paradigma di temporalità conforme all’effettività dell’esistere il modo con cui la prima comunità cristiana viveva nell’attesa del ritorno glorioso del Signore. Commentando nel corso tenuto nel 1920/21 la *Prima Lettera ai Tessalonicesi*, probabilmente il più antico documento della fede cristiana, egli rileva che qui ci viene incontro non una “dottrina”, e nemmeno il semplice ricor-

do dell'annuncio del regno di Dio fatto da Gesù; viene annunciato Gesù stesso come "vita nuova" vissuta dal credente in ogni attimo della propria vita:

«L'esperienza cristiana effettiva della vita è determinata storicamente in quanto sorge con l'annuncio che incontra l'uomo in un momento, e continua poi costantemente a convivere nella compiutezza [Vollzug] del vivere. Questa esperienza di vita inoltre determina a sua volta i rapporti che in essa accadono [...]. Non si tratta delle significatività di un contenuto futuro, ma di Dio. Il senso della temporalità si determina a partire dal rapporto fondamentale a Dio, in modo tale che comprende l'eternità solo chi vive compiutamente [vollzugmässig] la temporalità»³¹.

Il tempo cristiano è sempre "tempo opportuno" (*kairòs*) per decisioni di importanza assoluta, eterne.

Il tempo cairologico cristiano sta a testimoniare che l'esistenza è apertura incondizionata all'eccedenza. Essa si rivelerebbe pertanto rinunciataria se si considerasse soddisfatta dal raggiungimento di una determinata consistenza. L'esistenza è "effettivamente" se stessa solo mettendo costantemente in questione i propri risultati.

Questa problematizzazione non può tuttavia consistere nel mettere in dubbio le certezze raggiunte. Il dubbio è sempre in vista della certezza, mira all'eliminazione di sé; la problematicità esistenziale caratterizza invece la stessa effettività dell'esistere, non può essere eliminata, deve anzi essere costantemente ampliata e approfondita: se l'esistenza vuole essere se stessa deve nutrirsi di problematicità.

Heidegger trae da questo vitale legame fra temporalità e problematicità la concezione dell'esistenza come "comprensione dell'essere" [*Seinsverständnis*]. Dire che l'uomo è costitutivamente comprensione dell'essere significa affermare che ha comunque a che fare con qualcosa che eccede l'"ente", ossia ogni sicurezza raggiunta. Anche quando tutta la sua vita viene orientata nella messa in opera di un sistema sempre più ampio ed efficiente di dominio, come accade nell'età della tecnica, questa stessa "volontà di potenza" attesta che nessun volere può bastare per eliminare la nascosta problematicità di cui vive l'esistenza. L'"essere" è l'irriducibile eccedenza che accompagna, in quanto elemento di vitale importanza, ogni configurazione dell'esistere: *l'essere è eccedenza non dualistica*. In quanto tale esso è anche "la cosa più problematica" [*das Fragwürdigste*], non tuttavia nel senso del dubbio, ma in quello di "essere degno di domanda" [*Frage / würdig*]. Esistere significa porsi domande non perché manchino le risposte, ma perché ciò che soprattutto importa per l'esistenza è il suo restare intima con l'eccedenza che la problematizza:

«Il fatto che noi comprendiamo l'essere, anche se in un modo indeterminato, ha per il nostro esserci il più alto valore, in quanto vi si manifesta una forza nella quale si fonda tutta la possibilità essenziale del nostro esserci. Non si tratta di un fatto qualunque, ma di qualcosa che per il suo peso esige la più alta valutazione [*Würdigung*], a patto che il nostro esserci, che è sempre qualcosa di storico, non rimanga per noi

³¹ M. HEIDEGGER, *Phänomenologie des religiösen Lebens*, Ga 60, Frankfurt a. M. 1995, pp. 116-117.

qualcosa di indifferente. D'altronde, anche perché il nostro esserci possa rimanere per noi un'entità indifferente, occorre comprendere l'essere. Senza questa comprensione non saremmo neanche in grado di dire no al nostro esserci [...]. Questa nostra comprensione dell'essere, e ancor più l'essere stesso, è il problema che più di tutti merita d'essere domandato. Il nostro domandare risulta tanto più autentico quanto più ci atteniamo con aderenza e costanza a ciò che più merita di essere domandato»³².

L'esplorazione della comprensione dell'essere che caratterizza l'esistenza viene organicamente intrapresa da Heidegger in *Sein und Zeit* (1927). L'opera restò interrotta, ma la sua influenza fu ciononostante subito vastissima. In essa si fa cenno a Kierkegaard solo in una breve nota³³, nella quale gli si riconosce il merito di avere colto e approfondito il "problema dell'esistenza", ma solo in quanto "esistentivo" [*existentiell*], non sul piano "esistenziale" [*existentzial*]: Kierkegaard non avrebbe cioè ricondotto i problemi dell'esistenza, da lui per altro efficacemente descritti, alla problematicità dell'essere, al vero fondamento che consente all'esistenza di aprirsi radicalmente all'altro da sé. Heidegger ammette tuttavia che c'è molto "da imparare" dagli scritti "edificanti" del Danese.

Se si tiene presente che questi scritti sono detti "edificanti", in conformità con la lingua del Nuovo Testamento, non in quanto riguardano gli aspetti sentimentali della fede, ma perché finalizzati alla *costruzione* [oijkodomhv] dell'interiorità³⁴ tramite la "ripetizione" dell'esistenza *davanti* al Dio cristiano, allora la pur laconica ammissione di Heidegger fa intendere il suo apprezzamento per la radicalità che Kierkegaard raggiunge quando pone l'esistenza in relazione con l'accadimento cristiano in quanto tale.

Heidegger lascia qui involontariamente trasparire il rimpianto per non aver ulteriormente esplorato quell'esperienza cristiana che, nei corsi giovanili, tanto lo aveva ispirato a proposito della temporalità e della problematicità dell'esistere. Egli aveva abbandonato quel prezioso filone perché lo riteneva troppo legato con l'esistenza di Dio, ammissione che, d'altra parte, riteneva inconciliabile con la problematicità del pensare filosofico:

«La problematicità non è religiosa [*religiös*], ma può in generale portare primieramente nella situazione della decisione [*Entscheidung*] religiosa. Non posso comportarmi religiosamente nel filosofare, anche se posso come filosofo essere un uomo religioso. "Ma l'arte sta proprio qui": filosofare ed essere per di più [*dabei*] genuinamente [*echt*] religiosi, ossia assumere effettivamente nel filosofare il proprio compito mondano, effettivamente e consapevolmente storico [*weltliche, historisch-geschichtliche Aufgabe*] in un fare e nel modo concreto dell'azione, non in un'ideologia che si esercita in fantasie religiose. La filosofia, nella sua questionabilità radicale, ad essa

³² M. HEIDEGGER, *Einführung in die Metaphysik*, Niemeyer, Tübingen 1953, p. 63; tr. it. di G. Masi, con Presentazione di G. Vattimo, *Introduzione alla metafisica*, Mursia, Milano 1968, pp. 92-93. Si tratta un corso tenuto da Heidegger nel 1935.

³³ Cfr. M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, Tübingen 1960⁹, p. 235.

³⁴ Cfr. *Rm* 14, 19; 15, 2; *I Cor* 10, 23; 14, 12, 26; *2 Cor* 12, 19; *I Tes* 5, 11.

stessa affidata, deve essere *a-tea* in linea di principio. A motivo della sua tendenza fondamentale non deve presumere di avere e di determinare Dio. Quanto più essa è radicale e tanto più radicalmente essa è un “via” [weg] da lui, e quindi, proprio nel compimento del “via”, un proprio e difficile essere “presso” [bei] lui»³⁵.

Heidegger può congiungere nella sua stessa persona religiosità e ateismo perché ritiene che l'esistenza, in quanto apertura all'essere, coincida con l'orizzonte della più radicale criticità nei confronti di ogni arbitraria presupposizione, e dunque anzitutto nei confronti di ogni idolatria. Esistere autenticamente vuol dire restare aperti a un Dio non fabbricato dall'uomo, a un *vero* Dio. Ma che cos'è la verità dal punto di vista di un'esistenza che è “comprensione dell'essere”?

5.2. Esistenza e verità

La verità per Heidegger non consiste in un’“adeguazione” fra il pensiero e la cosa, ma nel “dis-velamento” delle “possibilità” di comprensione che si aprono a questa tramite la problematizzazione dell'esistenza. Al pensiero della verità importa l'essere dell'ente, non l'identità dell'ente con se stesso, né del soggetto con se stesso. L'esistenza apre all'ente l'orizzonte più ampio possibile al fine di conferirgli la più grande importanza possibile da ogni punto di vista.

Se la dialettica di Hegel è un andare avanti verso ciò che è sempre più conforme alla complessità e alla completezza del “sistema”, il cammino di Heidegger è caratterizzato dal “passo indietro”. Ciò esige la problematizzazione di ogni risposta a favore di un domandare che consideri ogni ente, anche Dio, sempre come da fondare, e mai come fondamento.

La verità non è nell'ente stesso, ma in ciò che lo trascende: essa ha allora bisogno di un ente che non sia fatto di nient'altro che di trascendenza, ha bisogno dell'esistenza:

«“C'è” verità solo perché e fin che l'Esserci è. L'ente è scoperto solo *quando*, ed aperto solo *fin che*, in generale, l'Esserci è. Le leggi di Newton, il principio di non contraddizione, ogni verità in generale, sono veri fin che l'Esserci è»³⁶.

L'esistenza è costitutivamente “comprensione dell'essere” perché — sia nell’“autenticità” sia nell’“inautenticità”, volente o nolente — essa risulta essere l'orizzonte adeguato per preservare ogni cosa dal restare chiusa nella propria isolata identità. Non vi è nulla di soggettivistico e di relativistico nell'affermare la coorigi-

³⁵ M. HEIDEGGER, *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung*, a cura di W. Bröcker e K. Bröcker-Oltmanns, in Id., *Gesamtausgabe*, vol. 61, p. 93. Cfr. ed. it., a cura di E. Mazzarella, *Interpretazioni fenomenologiche di Aristotele. Introduzione alla ricerca fenomenologica*, Guida, Napoli 1990, p. 224.

³⁶ M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, Niemeyer, Tübingen 1960⁹, p. 226; ed. it. a cura di P. Chiodi, UTET, Torino 1986, p. 344.

narietà di Esserci e verità: l'esistenza è in grado di vincere l'indifferenza per l'altro da sé che, fondamentalmente, è indifferenza per l'essere in generale. Solo nell'orizzonte dell'esistenza può essere vinto il soggettivismo e il relativismo in quanto forme dell'arbitrio. Per questo, nella *Lettera sull'umanesimo*, l'uomo è detto "pastore dell'essere". Questa definizione lascia intravedere anche il cammino percorso da Heidegger successivamente a *Sein und Zeit*.

5.3. La solitudine esistenziale infranta dall'ultimo Dio

La prima recezione dell'opera fu caratterizzata da molti fraintendimenti in senso psicologico o antropologico. Ciò non poteva essere imputato solo agli interpreti. Inoltre, l'impossibilità di portare a compimento il progetto iniziale costituì per lo stesso Heidegger un'indicazione non tacitabile a ripensare l'esistenza da un punto di vista più radicale.

Il compito non era facile, dato che l'esistenza è, in quanto trascendenza, l'orizzonte della stessa intrascendibilità: come portarsi al di là di essa? D'altra parte, *proprio questa intrascendibilità finiva per sottrarre alla problematizzazione la stessa esistenza, che si veniva così a configurare, in quanto sede per la comprensione dell'essere di ogni ente, come un presupposto ingiustificato, matrice di arbitrio e di indifferenza nei confronti di tutto ciò che esistenza non è*. La solitudine esistenziale di *Sein und Zeit* doveva essere vinta se si voleva "dis-velare" la radice ultima e la legittimità della tesi che per l'Esserci "ne va dell'essere".

La *Kehre*, il tornante o la "svolta", che Heidegger fece compiere al suo pensiero dopo *Sein und Zeit*, consiste nel superamento della solitudine esistenziale sulla base dell'iniziativa dello stesso "essere" [*Seyn*]³⁷. Il trascendere dell'esistenza non deve essere limitato alle possibilità che egli stesso progetta, ma deve riconoscersi coinvolto in un "inizio" che viene prima e si protende al di là della progettualità umana: l'uomo (ma anche i singoli popoli, l'Occidente, l'umanità tutta in quanto avente a che fare con il "destino" della verità) è "chiamato"³⁸ a *servire l'essere*³⁹.

Solo con la pubblicazione postuma dei *Beiträge zur Philosophie*⁴⁰ è divenuto possibile per gli studiosi e gli interpreti di Heidegger prendere contatto con le audacie teoretiche affrontate da Heidegger sul cammino di questa *Kehre*.

Il nuovo inizio è "altro", trascendente rispetto al "primo inizio", ossia alla vicenda da cui l'esistenza è stata impegnata a partire dalla Grecità e fino all'attuale configurazione della modernità. Solo nell'ottica di questo "altro inizio" [*der andere*

³⁷ L'antica grafia, al posto di *Sein*, viene adottata dallo Heidegger della *Kehre* per segnalare che nel *Da-sein*, nell'esistenza, è attivo un progetto che trascende la stessa progettualità esistenziale.

³⁸ Ciò motiva il rilievo salvifico (non ancora presente in *Sein und Zeit*) che Heidegger attribuisce alla *Sprache*: la "casa dell'essere".

³⁹ Ho sviluppato questa interpretazione nel saggio *Servire l'essere con Heidegger*, Morcelliana, Brescia 1995.

⁴⁰ M. HEIDEGGER, *Beiträge zur Philosophie. (Vom Ereignis)*, a cura di F.-W. von Herrmann, in Id., *Gesamtausgabe*, Bd. 65, Klostermann, Frankfurt a. M. 1989. Il manoscritto dell'opera è del 1936-1938.

Anfang] può essere sottratto all'indifferenza il fatto che per lo più l'essere è inautentico, e che, di conseguenza, l'Occidente si è configurato come "dimenticanza dell'essere", "nichilismo": nel perdurante oblio della verità non va colta né una sbadattagine umana né una fatalità, ma la "risonanza" [*Anklang*] dell'altro inizio, ossia una tacita chiamata, attraverso i secoli e i millenni, a prestare attenzione a un progetto di salvezza della verità che ha bisogno dell'uomo, ma che trascende la sua iniziativa. La *Kehre*, attraverso l'irriducibile trascendenza dell'"essere" rispetto alla stessa trascendenza esistenziale, scopre un disegno originario di salvezza, al tempo stesso per l'uomo e per la verità.

Questo approfondimento speculativo risulterebbe tuttavia vano senza una precisa indicazione del fondamento che consente al trascendere dell'essere (che non può avere natura dualistica) di non ricadere di bel nuovo immanentisticamente nell'orizzonte dell'esistenza. Questo fondamento viene da Heidegger individuato nell'"ultimo Dio" [*der letzte Gott*].

Questa figura verrebbe completamente fraintesa se letta come un altro modo per indicare la "morte di Dio". L'ultimo Dio di Heidegger non è l'ultimo nella serie degli dèi inventati dall'uomo, ossia di quei modi in cui l'uomo ha assolutizzato la propria prospettiva rinunciataria nei confronti del trascendere insito nel suo stesso esistere. Per questo Heidegger, nell'esergo del capitolo dei *Beiträge* dedicato all'ultimo Dio afferma che tale Dio è

«il completamente altro rispetto a quelli che ci sono stati finora, altro soprattutto [*zumal*] rispetto a quello cristiano»⁴¹.

L'ultimo Dio infrange la solitudine esistenziale. Se — come consta — per l'uomo vi è "storia", ciò è possibile solo sul fondamento dell'ultimo Dio. L'azione fondante dell'ultimo Dio è l'effettiva confutazione del Dio dell'"onto-teo-logia", dell'"entissimo" in cui culmina la "metafisica" come dimenticanza dell'essere, del Dio di una cristianità succube del platonismo e della moderna "volontà di potenza", di una cristianità rinunciataria nei confronti della sua stessa esperienza originaria della "vita nuova". L'ultimo Dio è l'infedeltabile signore dell'ultimità, e come tale si sottrae ad ogni tentativo di cattura idolatrica del divino da parte dell'uomo:

«L'ultimo Dio non è la fine, ma l'altro inizio, l'inizio delle innumerevoli possibilità della nostra storia. Grazie a lui alla storia che c'è stata finora è consentito di non perire; grazie a lui essa deve essere portata alla sua fine. Dobbiamo far sì che venga approntata per tale passaggio la trasfigurazione [*Verklärung*] delle sue essenziali posizioni di fondo. La preparazione dell'apparire dell'ultimo Dio è l'impresa estrema della verità dell'essere; solo sulla sua base può riuscire la restituzione dell'ente all'uomo»⁴².

⁴¹ *Ibidem*, p. 403.

⁴² *Ibidem*, p. 411.

L'ultimo Dio, proprio in quanto rivendicazione a sé dell'ultimità, non può entrare a far parte integrante di una determinata proposta filosofica. Ciò spiega la reticenza di Heidegger su questo punto. Ma il modo in cui egli pensa dopo la *Kehre* risulterebbe incomprensibile (da qui le accuse di "misticismo" o di evasione nel "poetico" che furono sollevate) se non si tenesse presente il riferimento all'ultimo Dio. Il fatto che egli abbia voluto che i *Beiträge* fossero pubblicati solo postumi, e solo dopo la pubblicazione in funzione preparatoria delle sue numerosissime *Vorlesungen*, attesta l'importanza da lui attribuita a questa conquista della sua maturità speculativa. Lo rivela anche il cenno invocativo: «Solo un Dio ci può ormai salvare!», contenuto nell'intervista-testamento a *Der Spiegel*, che egli volle ugualmente uscisse postuma.

Il riferimento all'ultimo Dio implica un mutamento nella considerazione del ruolo dell'uomo. Nei *Beiträge* il *Da-sein* non è più semplicemente "comprensione dell'essere", bensì:

«Il fondato fondatore del fondamento [der gegründete Gründer des Grundes]»⁴³.

In questa definizione l'esistenza continua a svolgere il ruolo di trascendenza in direzione dell'essere, ma con una responsabilità nuova rispetto a ciò che si diceva in *Sein und Zeit*. Non si tratta più di rilevare che l'uomo, volente o nolente, nell'"autenticità" o nell'"inautenticità", non è comunque mai una cosa fra le cose. Nella "storia dell'essere" all'uomo spetta il compito di essere "il fondatore" niente meno che del "fondamento". *L'uomo è "il fondatore", non "il fondamento"; non può, infatti, essere un autentico fondatore chi presume di esaurire in sé il compito del fondare. Il fondare è un compito, un servizio. L'uomo non potrebbe essere all'altezza di tale supremo compito se non considerandosi a sua volta "fondato" in un "progetto" irriducibile al suo proprio progettare. L'uomo è il "pro-getto pro-gettato" [der geworfene Entwurf]*⁴⁴.

6. Esistenza e apertura all'alterità

6.1. Sartre: l'esistenza come progetto assoluto

Anche Sartre pensa l'esistenza come "progetto", ma ritiene che un vero progetto debba escludere il riferimento a qualunque alterità nei confronti di tale progettare:

«Non c'è alcuna differenza tra essere liberamente, essere come un progetto, come esistenza che sceglie la propria essenza, ed essere assoluto»⁴⁵.

⁴³ *Ibidem*, p. 239.

⁴⁴ *Ibidem*.

⁴⁵ J.-P. SARTRE, *L'existentialisme est un humanisme*, Nagel, Paris 1946; ed. it. a cura di F. Fregnani, *L'esistenzialismo è un umanismo*, Mursia, Milano s.d., pp. 89-90.

Negare l'assolutezza al progettare vorrebbe dire deresponsabilizzare l'uomo, farne una cosa fra le cose, negargli la caratteristica dell'"esistenza":

«L'uomo è un progetto che vive se stesso soggettivamente, invece di essere muschio, putridume o cavolfiore; niente esiste prima di questo progetto; niente esiste nel cielo intelligibile; l'uomo sarà anzitutto quello che avrà progettato di essere»⁴⁶.

L'esistenza non viene forse con ciò stesso sottratta alla finitudine? Non si ricade nell'idealismo? Per Sartre, proprio l'assolutezza del progettare impegna a tenere conto di tutto ciò che eccede l'io: il *mio* progetto non sarebbe *vero* progetto se non avesse a che fare con gli "altri" e con il loro libero progettare. Io "trascendo" l'altro solo tenendo conto che egli è altro da me, e con ciò stesso prendo atto che egli mi "trascende", e fa di me, che faccio di lui un "oggetto", un suo "oggetto":

«La mia trascendenza esiste per una trascendenza [...]. Da qualsiasi punto di vista noi ci poniamo, i soli limiti che una libertà incontra li trova nella libertà [...]. La libertà non può essere limitata che dalla libertà ed il suo limite viene, come finitezza interna, dal *fatto* che non può non essere libertà, cioè che si condanna ad essere libera, e come finitezza esterna, dal *fatto* che, essendo libertà, è per altre libertà, che la sperimentano liberamente, alla luce dei propri fini»⁴⁷.

Come per Heidegger così anche per Sartre l'esistenza è *progetto*. Ma mentre per il primo l'"essere-avanti-a-sé" è già in se stesso *finito* proprio in quanto incondizionata *recettività* (e per questo la "cura" non è solo uno slanciarsi in avanti ma è strutturalmente anche un "essere-già-in-un-mondo" e un "essere-presso l'ente che viene incontro nel mondo"), per il secondo la finitudine è una conseguenza della limitazione che le altre libertà impongono di fatto alla mia; se per il Tedesco la finitudine è un appassionante compito di coinvolgimento con ciò che il *Dasein* non è, per il Francese essa è invece una sconfitta che il soggetto deve continuamente subire *nonostante* l'assolutezza del proprio progettare.

Sartre afferma di aderire all'impostazione di *Sein und Zeit*, ma resta estraneo alla concezione della verità che viene elaborata in quest'opera. La problematicità dell'essere non scaturisce per lui dal compito di conferire la parola all'essere in quanto eccedenza rispetto a ogni certezza acquisita, ma dall'ineinguibile bisogno soggettivo di far valere il diritto alla verità:

«Non ci può essere, all'inizio, altra verità che questa: *io penso, dunque sono* [...]. Fuori dal "cogito" cartesiano, tutti gli oggetti sono soltanto probabili [...]. Per definire il probabile, bisogna possedere il vero. Dunque, perché ci sia una qualunque verità, occorre una verità assoluta; e questa è semplice, facile a raggiungerci, può essere

⁴⁶ *Ibidem*, p. 51.

⁴⁷ J.-P. SARTRE, *L'être e le néant*, Gallimard, Paris 1957 (prima ed. 1943), p. 608; tr. it. di G. Del Bo, *L'essere e il nulla*, Il Saggiatore, Milano 1965, p. 632.

compresa da tutti e consiste nel cogliere se stessi senza intermediario. E poi, questa teoria è la sola che non faccia di lui un oggetto»⁴⁸.

Se Heidegger polemizza con la concezione della verità come *adaequatio* perché la ritiene riduttiva del compito di servizio che l'apertura esistenziale è chiamata ad assolvere nei confronti dell'eccedenza dell'essere, invece Sartre considera irrinunciabile il diritto del soggetto ad essere criterio di verità: da buon cartesiano fa dell'intollerabilità del dubbio il pungolo dell'esistenza, per la quale, in quanto isolata nel suo "per sé", non vi sarebbe propriamente nulla di "degnò di essere domandato".

6.2. Esistenza e passione

Per Heidegger è la "cura", ossia l'importanza appassionante che ha per l'uomo l'ente nel suo essere, ciò che dà "senso" all'esistenza; per Sartre invece tutto ciò che è limite al progettare umano non può che suscitare "nausea". Ne viene che mentre per Sartre la negazione di Dio è l'imprescindibile premessa per l'autoaffermazione dell'esistenza come progetto "assoluto", per Heidegger l'"ultimo Dio" è invece il rimando imprescindibile per vincere la solitudine esistenziale: solo un Dio che si sottrae *indefettibilmente e potentemente* ai tentativi idolatrici della soggettività può rendere l'uomo consapevole di essere *esistenza*, apertura incondizionata all'eccedenza, passione per la verità della quale ha bisogno la stessa verità. È vero che anche su *Sein und Zeit* incombe la solitudine esistenziale, ma come un errore teoretico, al quale si deve rimediare dando alla ricerca filosofica un fondamento ulteriore a quello dell'analitica esistenziale. L'identificazione di esistenza e fondamento fa invece sì che *L'être et le néant* si concluda con un'irrevocabile condanna di ogni interesse. L'esistenza è fatta per ciò che è altro da essa, ma al di fuori di sé non trova alcunché che sia degno di essere preso in considerazione: «L'uomo è una passione inutile»⁴⁹.

Sartre si pone dunque in antitesi con quel filosofare che, a partire da Kierkegaard e fino a Heidegger e oltre Heidegger, intende cogliere nell'esistenza la strutturale apertura all'altro da sé. Sarebbe dunque erroneo limitarsi a considerare il suo "esistenzialismo" come una fra le varie forme di filosofia dell'esistenza rilevabili in questo e nel precedente secolo. Sartre sostiene certo che "l'esistenzialismo è un umanesimo", ma l'immanentismo, il fondamentale e drammatico problema teoretico nel quale resta irretita l'età moderna (con la conseguente produzione delle "ideologie"), viene da Sartre tenuto fermo con l'unica impostazione possibile.

L'esperimento sartriano è ciononostante illuminante: il singolare trascendere dell'esistenza è vano se finalizzato all'identità; è il primato della differenza, non quello dell'identità ciò che consente all'esistenza di essere al tempo stesso conforme a sé e apertura incondizionata all'altro da sé. L'esistenzialismo sartriano è rigorosamente ateo perché intransigente rivendicazione del primato dell'identità.

⁴⁸ J.-P. SARTRE, *L'esistenzialismo è un umanesimo*, cit., pp. 83-84.

⁴⁹ J.-P. SARTRE, *L'être et le néant*, cit., p. 708; tr. cit., p. 738.

La *Kehre* heideggeriana, in quanto coerente sviluppo dell'essere pensato come "differenza ontologica", appare invece un fondamentale contributo per l'approfondimento della via esistenziale a Dio. Ne è conferma anche il fatto che la critica del Dio dell'"ontoteologia" (che di quella *Kehre* è il frutto più vistoso) appare acquisita anche in campo teologico.

L'uomo è apertura, trascendenza, è un *nulla* se confrontato con l'identità, ossia con la consistenza cui pretende ogni altra pur piccola cosa; ma tale nullità, spesso volutamente enfatizzata dai pensatori presi in esame, è il solo punto di vista capace di far intravedere l'effettivo "nichilismo" che pervade il trionfalismo di quanto è stato finora costruito sulla base della soggettività moderna.

Se oggi è diffusa, sia in filosofia sia in teologia, la consapevolezza che solo l'apertura all'"altro" costituisce l'alternativa all'insidia ideologica, per ora solo rimossa, allora — a meno di non vedere ben presto tale alterità ancora una volta ricadere nell'orbita del vecchio "io" — appare doveroso prendere in considerazione il filone esistenziale aperto da Kierkegaard: si tratta di interpretarlo, attualizzarlo e approfondirlo in vista di una nuova concettualità, non più segnata dalla "volontà di potenza" ma dalla passione per l'alterità.

* * *

Abstract: *Understanding man as existence means making man's finitude the positive criterion of every legitimate relation of thought to what transcends it: existential finitude must not be "overcome" but thoroughly examined. In the present article reference is made to Kierkegaard, Nietzsche, Barth, Heidegger, Jaspers, Sartre, and — spilling over into the 18th century so as to grasp the nature of "existential" atheism and nihilism from their beginnings — also Jean Paul. Particular attention is reserved for Kierkegaard's dialectic of "repetition", the figure of Job in Jaspers, Heidegger's *Kehre* and the role that Heidegger assigns to the "last god". The essay concludes with a comparison between the irreconcilable visions of existence in Heidegger and Sartre.*