

## PREFAZIONE

Le cose dell'amore sono stanche. Dopo i ripetuti tentativi di installarsi al centro della cultura occidentale (dall'umanesimo religioso del secolo XII allo spiritualismo romantico del secolo XIX), l'amore dura sempre più fatica ad accendere l'immaginario della totalità del senso. Non solo di questa, però. Ormai, anche l'immaginario dell'io – ossia il luogo di elezione, il punto di forza da cui le avventure moderne dell'amore hanno preso tutti i loro lanci – patisce un certo disorientamento.

La contemporaneità politica della filosofia della vita si è collocata – provvisoriamente – nel luogo dell'emancipazione del desiderio, indirizzato alla felicità. La realizzazione del desiderio, la ricerca della felicità, sono diventate – esse stesse, anche a prescindere dall'amore – figure della libertà originaria, nella quale l'io vivente definisce concretamente se stesso come persona. Non solo in termini di dignità umana, ma anche di personalità giuridica (riserva di identità, titolarità di diritti). L'amore, come si diceva una volta dei matrimoni di interesse, arriverà. Nell'immagine contemporanea della totalità umana (del senso, del fondamento) il desiderio di essere precede anche l'amore, che diventa un'eventualità, un effetto, una delle possibilità (sia pure auspicabili) del desiderio. La retorica corrente continua a tenerli uniti, anzi tende a sovrapporli perfettamente (a vantaggio della semantica del desiderio, però). Di fatto, comunque, tutte le cose dell'amore che non si lasciano ridurre al desiderio di essere – e di essere se stessi, in primo luogo – hanno incominciato a perdere le forze. Perdono giustificazione, e quindi anche giustizia. Perdono pensiero, sapere, cultura, lavoro. Non creano mondo, non nutrono legami, non generano bellezza, non modellano lo spazio e non impegnano il tempo. Le cose dell'amore che non si risolvono nel desiderio sono diventate persino sospette: ciò che non si lascia giustificare dalla volontà di potenza suscita diffidenza, nasconde ipocrisia, agisce contro natura.

Da qualche tempo, d'altro canto, è toccato al desiderio di trovarsi al centro di una radicale decostruzione. Forzato romanticamente a occupare il luogo del fondamento, coltivato illuministicamente nella sua indipendenza dall'amore, il desiderio ha rivelato tutta la potenza dei suoi lati oscuri e contraddittori. Insieme con l'emozionante apertura alla libertà

dell'esistenza data, è apparsa la sua straordinaria inclinazione al fanatismo del possibile allucinato.

La domanda è sull'origine e sulla destinazione, ormai: non meno di questo. Ha un senso il desiderio, oltre la saturazione (impossibile all'uomo) del ben-essere? Esiste una giustizia del voler-bene, che lega quel compimento al giudizio? E c'è dell'altro, già qui ed ora, a parte la pulsione del godimento e la volontà di potenza, alla radice dell'amore? Sono queste le domande per le quali non c'è linguaggio all'altezza dell'esperienza (a dispetto dei molti nuovi saperi che, per altro verso, danno l'impressione di non parlare d'altro). Il logos dominante parla ormai al di sopra, o al di sotto, del piano umano dell'esperienza – giudicata ingenua, illusoria e non scientifica – nel quale viviamo, ci muoviamo e siamo.

La mossa teorica di Isabella Guanzini, nella studiata accortezza della sua scelta di impianto, è al tempo stesso originale e intrigante. Il suo lavoro allestisce in primo luogo il dispositivo di un'analisi *sintomatica* del tema dell'origine e della destinazione *in assoluto*. Sintomatica, non sistematica, perché dell'origine e della destinazione non c'è *sistema*. È la scoperta di Schelling: prima ancora che gli opposti estremismi di Kierkegaard e Nietzsche impugnavano, in nome del cristianesimo e, rispettivamente, della vita, la crisi epocale della moderna fiducia (teologica e filosofica) in un "dio" che fa sistema col "mondo" (ossia con la sua origine e con la sua destinazione). Con intenzione diametralmente opposta, Kierkegaard e Nietzsche hanno rilanciato una mistica dell'assoluta potenza d'amore totalmente svincolata da ogni possibile conciliazione del *logos* e del *pathos*. Ossia, radicalmente estranea all'alleanza che abbiamo religiosamente e razionalmente coltivato sin qui: pretestuosamente assumendo proprio il cristianesimo quale argomento supremo della sua possibilità e della sua necessità. Dalla "trasvalutazione di tutti i valori", così come dal "puro salto della fede", non si salvano – in entrambi i casi – le istituzioni tradizionali della trascendenza del senso: né l'estetica, né l'etica, né la religione.

Evento sintomatico, secondo Guanzini, di una svolta dal pensiero ontologico e metafisico. L'evidenza che esce irrevocabilmente allo scoperto è proprio questa: l'*ingiustizia* che la ragione occidentale del fondamento ha finito per accumulare nei confronti della *verità* delle cose e degli atti d'amore. Questa ingiustizia, con la relativa indifferenza della ragione per tutto ciò che riguarda la condizione terrena e il destino eterno dell'affezione, il pensiero stesso non può più sopportarla. Non *vuole* sopportarla: se *questa* ingiustizia è la verità del fondamento, tanto peggio per la verità e per il fondamento.

Era già, in sé, una *notizia* (una buona notizia, persino). Difficilissimo dipanarla dal suo groviglio polemico, però, a fronte di una lunga consuetudine al divorzio di religione e ragione dall'affezione. La protesta dell'affezione, per l'incomprensione patita dalla verità del fondamento, diffi-

cilmente poteva venir presa sul serio, poiché la sua esaltazione (ma anche estenuazione) sentimentale l'aveva resa troppo a lungo estranea alla domanda filosofica radicale. A riguardo del *pathos* ci siamo dichiarati totalmente liberi dal *logos*: chiunque può pensare – e farne – quello che vuole. Per le certezze delle quali va in cerca la verità del sapere non è neppure un tema, la giustizia dell'affezione. È una tautologia del sentimento (“il cuore ha le sue ragioni”) o rimane un ossimoro della libertà (“al cuore non si comanda”). Eppure, nella ribellione epocale della vita e del singolo, di fronte a un *logos* della verità che rimane indifferente alla giustizia dell'affezione, si è aperta una strada che porta dritto a riaprire il cuore del *logos*, più che a indugiare sulle ragioni del cuore. Questa strada è stata percorsa. La *Destruction* e la *déconstruction* che ne sono seguite (da Heidegger a Derrida, esemplificativamente) si sono esercitate e affinate nella denuncia dei presupposti che hanno reso quell'ontologia indifferente – se non ostile – al mondo della vita, alla storicità del senso, alla libertà sfuggente dell'essere, alla concreta drammatica del soggetto. Alla resa dei conti, nondimeno, il sintomo annunciato dalla svolta è stato solo indirettamente decifrato.

La giustizia dell'affezione rimane comunque senza ragione, e senza parola. In più, essa viene ora giudiziosamente diffidata, una volta per tutte, dal cercarsi lungo il sentiero della verità e dell'essere. Il “battesimo dei nostri frammenti” (Luzi), ossia la sublimazione religiosa della precarietà, è una tecnica di sopravvivenza dell'emozione, più che un cammino di liberazione dell'affezione.

Le implicazioni dell'originaria scoperta di Schelling – lo stupore della ragione, più che la sua decomposizione – hanno abitato, con alterne vicende e per lo più carsicamente, anche se corposamente, quasi tutte le grandi avventure del pensiero post-metafisico. In Italia, è merito indiscutibile di Luigi Pareyson l'aver richiamato l'attenzione sugli effetti di rivelazione che la schellinghiana autocritica dell'autocoscienza introduce nello sguardo con il quale la ragione stessa si *converte* recettivamente e, *in questo senso*, de-costruttivamente, verso l'*approssimarsi* dell'origine nella manifestazione dell'esistenza (indicando, proprio così, la *disponibilità* del suo senso per la possibile destinazione).

Isabella Guanzini ha intuito la profonda affinità di questa scoperta schellinghiana con l'invenzione dell'estetica della rivelazione di Hans Urs von Balthasar. Ma c'è di più. Nell'impianto dell'articolazione teologica di questa figura, in Balthasar, l'Autrice ha colto un duplice movimento ontologico, suscettibile di sviluppo teorico generale. Il primo è quello secondo il quale proprio l'analogia dell'amore – ossia la corrispondenza, per quanto asimmetrica, fra il tema della rivelazione e l'evidenza della manifestazione – determina la condizione del riconoscimento della verità assoluta. Il secondo è quello per cui l'analogia della libertà – ossia, la cifra inequi-

vocabile della soggettività reale, effettiva e affettiva – istituisce l'evento nella sua radicale singolarità: indeducibile dall'origine dell'essere, irriducibile alla destinazione del desiderio.

La libertà finita riconquista il suo *proprium* inalienabile proprio nell'atto in cui rinuncia all'illusoria auto-fondazione di una ragione necessitante per accedere alla libera pro-afezione di una giustizia condivisa. Non si tratta più di avere "ragione" l'uno dell'altro (o sull'altro). Si tratta – stupore nello stupore, eppure ineccepibile coerenza logica di una relazione che si vuole affettiva da entrambi i lati – di una vera e propria reciprocità. E questa è la novità cristiana (e cristologica) della relazione: la base del rapporto originario non deve essere riassorbita nelle metafore del puro rispecchiamento (come in causa-effetto, sostanza-emanazione), bensì radicalmente integrata con quelle del fronteggiamento (io-tu, elezione-afezione).

Guanzini coglie il rovescio speculare di questo svolgimento nell'impostazione filosofica che Massimo Cacciari restituisce – su uno sfondo schellinghiano decisamente più esplicito – alla domanda sull'origine e sulla destinazione ("dell'Inizio", "della cosa ultima"). La preoccupazione guida l'impegno di Cacciari a sostenere il più possibile sul crinale dello stupore schellinghiano della ragione – quando la ragione stessa, cioè, scopre che l'identificazione dell'origine con il fondamento è una limitazione aporetica di ciò che era cercato, e non una risolutiva scoperta della sua trascendenza.

Dietro l'origine che non si lascia ridurre a niente, si deve pur guardare la permanente possibilità e potenza del tutto. Radicale povertà e infinita ricchezza si sovrappongono esattamente. Il pungolo, però, che impedisce di sostenere nella pura contemplazione del suo misterioso Abisso – nel puro gesto della teologia negativa del *Non-Aliud* – è il fatto che in quell'Origine si disegna pur sempre un Inizio. Però, noi siamo qui, e non semplicemente lì. L'irrevocabile, che disturba il Mare della Tranquillità del suo puro *possest* e ci impone di chiedere conto dell'Oceano delle Tempeste nel quale siamo, è nondimeno *accaduto*. Esso è. Da un lato, la decisione dell'origine non è soltanto indeducibile: appare, verosimilmente sconsigliabile. Perché l'Abisso dovrebbe uscire dalla tranquillità perfetta della sua indifferenza? E che cosa potrebbe indurlo, o indirizzarlo, in questa decisione, senza che la sua libertà venga violata da un qualche *logos* straniero, o da qualche *nomos* alieno? Di più. Qualsiasi cosa vogliamo pensare di ciò che consegue a tale decisione dell'origine, a maggior ragione sembra impossibile pensare che qualcuno dei suoi effetti possa rivoltarsi contro l'Abisso, modificando, per così dire, retroattivamente, l'incontaminata purezza della sua originaria disponibilità, ossia della sua *chora* di potenze / possibilità. Dall'altro lato, proprio facendo appello all'incondizionato della libertà originaria, sarebbe allo stesso modo privo di senso pensare all'accadere determinato in cui viviamo, ci muoviamo e siamo, come a una sfera dell'essere in cui la libertà è priva di *significato* – e

di *peso* – ontologico per l'Abisso. È dalla smisurata indeterminatezza delle sue possibilità, che attingiamo sempre nuovi significati. È nell'indifferenza sovrana delle sue potenze, che noi troviamo la forza di affezioni realmente nostre. Il legame del significato e dell'affezione fa la differenza, nell'indifferenza: dovunque ciò accada.

La nuova ricerca del Principio ritorna all'origine, dunque, riprendendo costruttivamente la svolta post-hegeliana della filosofia verso la vita e l'affezione. La ragione accetta di poter solo riconoscere la libertà della verità, che le è immanente, senza poterne dare conto (ossia, senza poterla fondare). La svolta annuncia che l'affezione soltanto può darne conto: a patto però che riconosca la verità della libertà, che trascende il desiderio (ossia, non se ne lascia fondare). La filosofia di Cacciari, nella ricostruzione di Guanzini, fa tesoro del corollario schellinghiano, che segue la scoperta dello stupore della ragione di fronte all'Origine. Il corollario è quello della necessità di una nuova mitologia: dove *mythos* (l'esperienza della rivelazione) e *logos* (l'interpretazione critica dell'evidenza) si ascoltano, si confrontano, si interrogano l'un l'altro.

In questo solco, Isabella Guanzini conduce al massimo grado di esplicitazione il modo in cui il cristianesimo è convocato all'interno di questo doppio movimento che assicura l'integrità dell'interrogazione: custodire l'origine assoluta della libertà, dare peso alla storia finita della libertà. Mostra anzitutto come Cacciari riconosca il genio cristiano dell'invenzione di *agápe* (vincolo non-utilitario, libera pro-affezione), collocata nell'intimità più profonda e insondabile dell'origine divina. Nondimeno, insieme con la qualità del paradossoso si alza anche il livello dell'aporia. L'analisi condotta in questo studio dà conto con l'ampiezza che merita dell'esercizio schellinghiano di "filosofia della rivelazione" sviluppato da Cacciari. È la prima volta che le articolazioni di questa teologia filosofica del pensatore veneziano vengono restituite ad un livello di attenzione comparabile con quello riservato alle cristologie confessanti. L'interpretazione filosofico-teologica alla quale approda la discussione delle tesi di Cacciari intende mostrare che la serietà di questa interrogazione deve – e può – essere iscritta nell'elaborazione di una cristologia della fede. La prova migliore di questo assunto è proprio nel fatto che la ripresa dell'impianto balthasariano dell'*analogia charitatis*, esplorato con precisione lungo la direttrice del possibile superamento dell'aporetica tematizzata da Cacciari, restituisce la robusta nervatura ontologica di una *drammatica della libertà* all'altezza della dialettica indicata come necessaria dalla filosofia.

Non intendo insistere su questo punto, che il lettore avrà modo di apprezzare da sé nel movimento sintetico del terzo capitolo dell'ultima parte. Desidero piuttosto dedicare qualche attenzione all'apporto che questo studio, per il tramite di questo articolato confronto, reca alla problematica – a mio avviso cruciale – che ho illustrato come il focus tematico

che ha ultimamente ispirato questa ricerca. La rilevanza ontologica delle categorie dell'affezione trova, nella materia di questa lettura sintomatica dell'origine, in Cacciari e Balthasar, l'occasione di una luce nuova. L'illuminazione è tanto più persuasiva, in quanto essa viene chiamata in causa da un affinamento dell'ontologia del principio come luogo della libertà, per il quale la classica tradizione metafisica non mette a disposizione categorie adeguate; e al quale la recente fenomenologia dell'affezione non concede la profondità necessaria. Per questo affinamento, la filosofia e la teologia del principio che troviamo in Cacciari e Balthasar mettono al lavoro – portandoli fuori dal sistema, e interpretandoli in chiave anti-idealistica – costrutti dell'idealismo tedesco che si trovano già sulla soglia del suo auto-superamento, in termini di riavvicinamento alla filosofia della vita e dell'affezione che ne avevano nutrito l'originaria ispirazione. L'aspirazione a creare una nuova articolazione del nesso di *logos* e *agápe* illumina "l'Incompiuta" che risuona negli scritti giovanili di Hegel e negli scritti postumi di Schelling. Il dispositivo capace di fungere da "catalizzatore" per il nuovo metabolismo degli elementi che in quei luoghi hanno finito per rimanere inerti è stato individuato e messo a punto, da Isabella Guanzini, in un suo studio precedente, che può essere considerato come l'innescò per la nuova formulazione della domanda sull'*agápe*. Lo studio, che consente di cogliere chiaramente l'interesse del nuovo strumento ermeneutico, era dedicato al provocatorio – e per molti versi anomalo – cristianesimo filosofico di Slavoj Žižek. Una "teologia filosofica", quella del pensatore sloveno, certamente in rotta di collisione con la cultura teologica del cristianesimo: ma anche intenzionata a incoraggiarla nella radicalizzazione della sua ortodossia anti-agnostica ("materialistica"), ossia del dogma fondante dell'incarnazione del Logos e dell'affezione di Dio, in opposizione al pensiero debole delle filosofie dell'autocoscienza e dell'autorealizzazione dell'io, che hanno definitivamente perso, con effetti ormai drammatici, il mondo e il senso. La chiave ermeneutica di Žižek è data dalla saldatura, in presa diretta, di due principi che segnano l'uscita, a un tempo, dalle illusioni delle filosofie della polarità di soggetto e oggetto e della corrispondenza fra desiderio e compimento. La libertà non fa sistema col fondamento (Schelling). Il desiderio non fa sistema col godimento (Lacan).

In punto di merito, l'esito propositivo che emerge dalla disamina sintomatica dei non-sistemi di Cacciari e Balthasar, condotta da Guanzini, è stimolante. Cautamente, ma irresistibilmente, viene adombrata una tesi destinata a cambiare la scena speculativa odierna: attualmente in posizione di stallo sulla fine della metafisica (con effetti, oltretutto, di noia mortale).

L'idea che si fa strada è questa. Per dire dell'origine assoluta come libertà – e quindi per accettare la serietà dell'inizio, della storia, del senso, della promessa e del dramma – la creatività della pro-affezione sbaraglia alla fine, anche in termini di rigore concettuale, fenomenologico e ontolo-

gico, tutti gli altri pretendenti. L'affezione (l'amore) non è al di là dell'essere (come vorrebbe per esempio, Marion); e neppure al di là del logos (come vorrebbe, ad esempio, Henry). L'affezione è una modalità trasversale del sapere e dell'essere, ortogonale alla sostanza come alla relazione. Non è solo rispecchiamento dell'Origine, è anche il miracolo del suo fronteggiamento. Non è solo mistica fusionale, è kenosis separatrice. Irriducibile al concetto, indeducibile dall'essere, si dà originariamente come condizione assoluta della libertà-di-far-essere; antifrasi dell'auto-affezione, rimane sciolta da ogni ripiegamento su di sé come necessità della coscienza o come arbitrio della potenza. La pro-affezione è la figura epistemologicamente più rigorosa e ontologicamente più realistica del desiderio di essere e della sua giustizia. La sua logica, come annuncia Balthasar nell'estrema e incompiuta eredità dei suoi ultimi scavi, è quella del "trascendentale dei trascendentali".

Non è poco per un nuovo inizio. Se è vero che spesso ciò che è più vicino appare il più distante, talvolta è vero il contrario: ciò che appare il più distante è in realtà il più vicino. In questo scritto, dal ritmo serrato e dalle arcate ampie, l'altezza dell'argomentazione si fonde piacevolmente con la passione narrativa. *Mythos* e *logos* abitano qui la stessa casa: anche nella forma, e non senza stile. Non mi rimane che augurare a questo lavoro l'ampiezza di risonanze e di discussioni che l'ambizioso orizzonte, qui aperto, merita indiscutibilmente.

Pierangelo Sequeri



## INTRODUZIONE

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

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

Sia Cacciari sia Balthasar cercano poi le signature dell'arcaico – non in quanto paradiso lontano e perduto, ma in quanto più prossimo all'*arché* – che pulsano nella loro attualità, sapendo che solo nell'Immemoriale è la chiave necessaria per comprendere il presente. Il loro pensiero, secondo traiettorie molto diverse, è sempre infatti pensiero dell'originario: nella loro temeraria frequentazione dello sfondo abissale, imprevedibile dell'Inizio, sia Balthasar sia Cacciari intendono restituire, con una nettezza alla quale non eravamo più abituati, un programma di riabilitazione teologica dell'ontologia, che sta nelle pieghe dei motivi che la tarda via schellinghiana ha elaborato con speciale determinazione, pur nell'incompiutezza dei suoi abbozzi. Entrambi riconoscono infatti la provenienza del nostro essere e pensare da uno sfondo inattingibile che non ci appartiene e che tuttavia diviene centro di attrazione di ogni *logos* e *pathos*.

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

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

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

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

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

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

Nell'orizzonte di un'ontologia segnato da una costitutiva antinomicità, mai compiutamente sintetizzabile dialetticamente, Cacciari fissa lo sguardo sull'atto di libertà abissale e primigenio di Dio stesso, sul suo fondo vitale, grembo sacro del *Mysterium Trinitatis*. L'omni-compossibilità dell'Inizio può costituire una via di positiva nominazione del Presupposto, a patto che in essa non si dia alcuna costrizione di manifestazione, alcuna necessità di creazione o di passaggio all'essere.

In questo senso la filosofia di Cacciari vuole essere l'espressione, la rappresentazione, la messa in scena del dramma stesso del pensare e dell'esperienza tragica della quale esso si alimenta, mantenendolo autenticamente in vita. Senza dunque cedere al necessitarismo di una nuova storizzazione metafisica dell'Assoluto o del Dio trinitario medesimo, intrecciando la sua speculazione allo spirito "irrevocabile" della *Filosofia della Rivelazione* e ai *Weltalter* di Schelling, egli intende sperimentare l'accesso a quella *crux philosophorum* che è appunto il pensiero dell'Inizio, non come causa o primo motore del processo creativo, ma come decisione originaria, che distingue senza separare, nella linea della differenza ma anche della conciliazione fra il divino e la storia. Cacciari insiste nell'intendere la Rivelazione preservando proprio il suo residuo indisvelabile, custodendo il non del suo *ri-velarsi*, pensando il suo comunicarsi nelle tracce del silenzio da cui ha avuto origine, come icona che rimanda a un'ulteriorità impossibile da rap-presentare.

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

Eppure, questo punto della *singularità* corrisponde allo spazio reale della "fuoriuscita del logos", alla possibilità del suo movimento nel tempo: l'Assoluto risulta infatti originariamente coinvolto nella libertà dello spirito incarnato, partecipe dell'"età del Figlio" che storicamente si dispiega e che espone il finito in quanto finito. Cacciari non intende cedere nei confronti della *singularità* concreta, rimettendosi a un futuro o a un cielo sovra-stante gli accadimenti: la promessa iniziale si affida radicalmente alla decisione contingente dei figli, alla loro libertà di corrispondenza («Ma il figlio dell'uomo, quando verrà, troverà la fede sulla terra?», Lc. 18, 8), alla loro scelta di *agápe*, in attesa di un *eschaton* radicalmente

aperto. La densità storica e antropologica di questo esito onni-compossibile della rivelazione – per la quale non solo la creazione, ma lo Spirito stesso geme nell'attesa di un compimento ma anche di un fallimento sempre possibili – configurano un *colloquium salutis* tra uomo e Dio tragicamente ancora incerto, indeducibile e non anticipabile. Tale colloquio inquieta ogni “economia di salvezza” predefinita, proiettando su di essa l'ombra oscura della contraddizione, dell'incomprensione, del vaneggiamento, della testimonianza *per nulla*.

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

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

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

La ricognizione si è lasciata guidare dalla messa a fuoco di due interrogativi contestuali specifici. Il primo è quello che indaga la qualità on-

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

tologica implicata nella rivelazione di Dio come agápe. Nonostante l'enfasi della stessa ricerca teologica intorno al fondamento affettivo della Trinità divina, la stessa teologia filosofica fatica ad elaborare un'ontologia che sia all'altezza di tale comprensione essenziale del Dio del cristianesimo. Il discorso teologico rischia di conseguenza, precisamente sul *fundamentum inconcussum* della verità biblicamente rivelata, una deriva eccessivamente retorica o una risonanza esclusivamente spirituale, che invocano una riflessione più impegnata filosoficamente e teologicamente.

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

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

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

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

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

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

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

Le vie percorse diacronicamente, antinomicamente, eccentricamente dai due autori, attraverso due discorsi apparentemente incommensurabili, mostrano di aver compreso il punto di innesco della transizione necessaria. Il dato di fondo è sempre uno, per la teologia della nostra epoca: la concentrazione cristologica del mistero di Dio, felicemente riconquistata, non dispone di un'ontologia adeguata, né dal punto di vista dell'intelligenza cristiana, né dal punto di vista della sua capacità di confronto con l'orizzonte filosofico contemporaneo. In modo ancora più specifico ed epocale, l'ontologia dell'amore rivelato, di cui la teoria cristiana avrebbe necessità, non trova nella dottrina greca della sostanza e nella filosofia moderna del soggetto la chiave della corrispondenza richiesta tra essere e affezione. Lo svolgimento del duplice compito chiede certamente – è questa la novità di molti studi recenti – la ripresa di un rigoroso confronto con la grande tradizione classica del pensiero cristiano, alla quale devono tuttavia essere rivolte domande pertinenti. L'attenzione a ciò che di questo passato resta ancora non-vissuto significa in effetti essere contemporanei, cioè sensibili alle relazioni fra i tempi, attenti ai loro moti interni, capaci di osservarne profezie e prefigurazioni.

Per altro verso, è altrettanto importante che la ripresa di questo confronto debba essere creativa e non regressiva: se la forma di accesso al

presente, come ci insegnano i due Autori, è nascosta nell'Immemoriale, ciò non significa essere semplicemente risucchiati nell'Origine, senza possibilità di nuova interlocuzione. Non dobbiamo sforzarci di rientrare di nuovo nel grembo di un mondo passato. Dobbiamo piuttosto rinascere intellettualmente e spiritualmente da esso, per assimilare più profondamente quello in cui viviamo, per ritrovarci in un presente che non abbiamo ancora abitato.

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

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

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