

Facoltà Teologica dell'Italia Settentrionale  
Anno Accademico 1995-96  
Ciclo di Specializzazione  
Sezione di Teologia Fondamentale e Sistemica  
Corso di Teologia Sistemica IV

**UBBIALI SERGIO**

*L'anima, il tempo e l'eternità.*

*Teoria del compimento*

18.10.1995

### **1. L'epoca moderna**

La teologia contemporanea è ancora profondamente moderna: si deve allora mostrare in dettaglio il profilo del discorso teologico moderno che deve essere ripristinato nella sua rilevanza teorica e superato nell'ambito riflessivo.

La recente riflessione sull'escatologia si comprende come il tentativo di un superamento definitivo della deriva metafisica connessa alla figura moderna della teologia. Quali che siano state le correzioni procurate nel corso dello sviluppo del pensiero moderno, l'elemento che ne identifica la struttura consiste nell'approccio alle figure dell'esperienza approntato sulla base della nozione di trascendenza apparsa in seguito all'incontro della tradizione scolastica con le istanze del pensiero moderno. Nella maniera con cui viene concepita la natura del fondamento resta riflessa la considerazione della realtà secondo una prospettiva che è essenzialmente oggettivistica e causale.

L'epoca moderna pone con chiarezza la domanda sul fondamento: Heidegger lo ha notato per la filosofia e il *De Deo* in teologia nasce proprio nell'epoca moderna, che è il momento in cui ci si interroga per la prima volta in modo preciso, rispetto alle fasi precedenti, sulla natura del fondamento; questo approccio al fondamento è prodotto però a partire da una considerazione della realtà che si struttura secondo il duplice profilo oggettivistico e causale: la definizione di Dio è data in termini di causa. Sulle conseguenze specifiche di questa considerazione appare centrata la motivazione dello svolgimento della riflessione, che è interamente radicato sulla identificazione del fondamento

trascendente con ciò che è *causa sui* (questo è il titolo teologico per eccellenza dell'epoca moderna)<sup>1</sup>.

Dio è la causa ultima del reale e come tale è rivestito della qualità di quanto non è né attuato né inattuato e, in effetti, per essenza è l'essere che possiede in sé stesso il compimento<sup>2</sup>. Pertanto egli, poiché si tratta dell'essere compiuto dall'eternità, non ha nessuna necessità di qualcosa d'altro oppure di qualcun altro relativamente a se stesso.

Il concetto di assoluto è il medio speculativo che contribuisce in maniera significativa alla diffusione dell'idea della possibilità della deduzione della verità della storia dal presupposto ultimo rappresentato dalla verità divina<sup>3</sup>.

Appropriandosi della terminologia adoperata dalla indagine medioevale e antica per descrivere e interpretare la relazione tra Dio e l'uomo, la riflessione moderna ne recepisce i contenuti sullo sfondo del mutamento realizzatosi all'interno della concezione della scienza e del mondo. Dalla modifica che il duplice piano della dottrina del conoscere e della dottrina dell'essere registra, la riflessione è orientata verso la dichiarazione esplicita della deducibilità delle leggi qualificanti il movimento dall'immutabilità divina (l'esperienza del dualismo diventa l'orizzonte della proposta teologica della modernità: anima e corpo, finito e infinito, il finito è l'impensato del moderno, la limitazione della verità, si dimentica anche nella teologia contemporanea che la verità è un finito).

Il riferimento originario all'essere è presente in ciascun momento del conoscere in quanto ne fissa la caratteristica essenziale; l'essere è la radice di ciò che appartiene intrinsecamente all'ente e rispetto all'ordine che è garantito dall'essere né può né deve essere aggiunto qualcosa dalla operazione della conoscenza dell'ente finito (la conoscenza è vera perché non aggiunge nulla all'essere).

Alla esplicitazione dell'ordine intrinsecamente costitutivo dell'ente è destinata la dichiarazione dei principi primi, dai quali lo stesso discorso teologico deve considerarsi regolato (ragion sufficiente, non contraddizione, etc.) nella misura in cui costituisce una forma di conoscenza diversa dall'opinione. La centralità teoretica della questione sui principi della comprensione della realtà spiega l'insistenza della discussione che attraversa l'intera teologia dell'epoca

---

<sup>1</sup>Avendo identificato la libertà di Dio come l'unica causa compiuta, problematico diventa il rapporto tra questa libertà e la libertà umana.

<sup>2</sup>L'idea di *causa sui* è qui assunta in modo molto imperfetto: di per sé non c'è nessuna causazione di Dio su di sé, egli ha da sempre il compimento. Questa è una difficoltà teorica che il momento moderno non si accorge di portare al suo interno, la teologia definisce Dio come la causa ultima e poi è costretta a identificare questa causalità in modo imperfetto. Alcuni autori hanno dovuto riconoscere questa improprietà della dizione e tuttavia non sono riusciti a procurare un progetto alternativo nella sostanza. Rispetto a sé Dio ha una causalità che non è quella stessa causalità efficiente che egli produce in riferimento alle cose.

<sup>3</sup>Da qui la discussione tra molinisti (se la storia è storia non può essere dedotta dalla volontà antecedente di Dio) e baneziani (se Dio è Dio la storia deve corrispondere). Come si passa dalla verità di Dio alla verità dell'uomo e qual è il medio concettuale che consente di operare il passaggio? La teologia codifica questo medio nel concetto di Assoluto, in colui che ha in sé il proprio compimento e non ha bisogno di altro.

moderna<sup>4</sup>. Di questa insistenza costituisce un risultato articolato e preciso il modello di riflessione che si diffonde a partire dal 1750, cioè il modello teologico del “sistema” che articola in modo definitivo il procedere dell’epoca moderna: attraverso l’introduzione del sistema scompare l’impiego della distribuzione della materia teologica negli otto trattati tipici dell’episodio della teologia barocca.

I requisiti originali che consentono ad un sistema di corrispondere ai propri criteri metodologici sono tre: il principio supremo e vero da cui siano determinati il numero e la collocazione delle parti<sup>5</sup>, in secondo luogo la materia o la molteplicità delle parti necessaria e sufficiente, da ultimo la forma o il nesso delle parti il quale sia né contingente né violento ma piuttosto necessario e pertanto naturale (la teologia sarà tanto più fruttuosa quanto più metterà in evidenza il nesso naturale tra le parti della materia teologica).

L’ideale orienta alla prospettazione di un sistema che si configura come dogmatico (ecco perché nasce il dogma, finiranno le discussioni di scuola e inizierà il dogma come principio del sistema)<sup>6</sup> anche quando il richiamo è immediatamente al dato della storia della salvezza di cui viene messo in luce Dio come causa della storia della salvezza.

Il sistema ricava dunque il criterio ispiratore dell’ordinamento della materia esposta nelle diverse parti dall’ideale ontologico e gnoseologico costruito attraverso la riflessione dell’epoca moderna (la teologia ha assunto come indiscusso il principio del momento moderno, ma non è la teologia che ha ceduto al moderno, era consapevole che questo era il punto di partenza e non poteva non assumerlo: c’è il teologo cartesiano, lockiano, etc.). Il confronto con le opere della teologia delle epoche anteriori e il confronto con le posizioni della filosofia del momento consentono l’elaborazione compiuta di un pensiero che ottiene una efficacia e una chiarezza estremamente singolari. Dal dibattito che si presta ad animare le singole ragioni dell’argomento a proposito della natura della verità assunta nella duplice accezione di logica e ontologica segue la conclusione che ciò che garantisce la verità della storia umana è l’adeguazione alla verità che ne sta all’origine, la stessa che è manifestata all’uomo per mezzo della Rivelazione.

La Rivelazione della verità di Dio e della verità dell’uomo, dalla cui evidenza l’epoca antica e medioevale avevano proceduto pacificamente, diviene la questione centrale del nuovo ragionamento sviluppato dall’epoca moderna (la

---

<sup>4</sup>Si veda Ciancio-Perone (a cura di ), *Cartesio e Pascal, e Nonostante il soggetto*. La modernità non è banale come si crede, per esempio si confronti la rilettura di Lévinas che, per superare Heidegger che colloca nel moderno, deve rivedere le categorie del moderno (*Trascendenza e intelligibilità*).

<sup>5</sup>Tutti i sistemi del ‘700 sono fondati su Dio da cui determinare il “numero e la collocazione delle parti”: è la spaccatura radicale tra il formale e il materiale, si deduce la materia dalla forma. Così la Rivelazione è intesa in modo formale come il principio ultimo e vero che si mostra, e il contenuto della manifestazione è altro: il momento del fondamento e della storia sono imposti in modo dualistico.

<sup>6</sup>Il modo con cui Dio si mostra all’uomo è il dogma e la conoscenza corrisponde al principio che si rivela, mentre alla Sorbona “dogma” significa ancora le verità necessarie alla salvezza, qui dogma sta nel senso del principio ultimo e vero oltre il quale non si può andare. In questo senso il sistema si dichiara come non più scolastico ma dogmatico.

ragione per cui la teologia si incarica di decifrare il momento della Rivelazione è il dualismo: il principio ultimo del reale deve mostrarsi); in forza dell'esigenza che la caratterizza l'impresa consente di conferire un rilievo particolare alle tematiche riguardanti la libertà di Dio e la libertà dell'uomo, ma esse vengono riprese e sviluppate all'interno di una visione che parla della mediazione dell'essere facendo leva sulla tensione tra l'atto e la potenza (Dio è l'atto puro).

La dinamica del divenire, quando è osservata concettualmente, è osservata a partire dal profilo della possibilità: il moderno guarda la realtà sotto il profilo del suo essere possibile, del come è possibile che esista. Alla definizione dell'atto si giunge precisando che si tratta di ciò che scaturisce dalla possibilità in quanto essa è reale. Dentro l'orizzonte di queste definizioni viene collocato sia il chiarimento della natura dell'esistenza sia il chiarimento della qualità della differenza che tiene separati Dio e l'uomo; se l'esistenza indica ciò che dà effettualità concreta all'essenza, Dio è l'essere che esclude qualsiasi forma di potenza. Pertanto è lui il creatore alla cui presenza e attività il mondo finito, prodotto dal nulla, rimanda necessariamente. A questo criterio interpretativo risponde il contenuto della sezione occupata dalla teologia naturale, la quale destina la sezione occupata dalla teologia soprannaturale a costruirsi assecondando una visione meramente formalistica della Rivelazione.

Per quanto concerne l'unificazione tra le due parti dell'unico discorso, essa viene legittimata a partire dalla perfezione morale che, diversamente dalle altre perfezioni, risulta interamente comprensibile all'uomo, vale a dire la "veracità"<sup>7</sup>.

25.10.1995

Il pensiero elaborato dalla modernità in riferimento al problema tipico, il tema della causalità, segna la cesura tra il momento medievale e moderno. Il medioevo conosce la causalità ma il modo con cui l'epoca moderna affronta il rapporto finito-infinito sotto il profilo della causalità sposta il tipo della soluzione. L'idea fondamentale dell'epoca moderna è l'aver affrontato la questione dell'esperienza con un concetto di trascendenza apparso in seguito all'incontro tra la concettualità scolastica e la concezione moderna del mondo (la lettura dei testi moderni fa ritrovare molto del materiale scolastico, ma il tipo di approccio è mutato a seguito del cambiamento del tipo di esperienza del pensiero e quindi il rapporto tra verità logica e ontologica diventa la questione ricorrente): l'assoluto come *causa sui* è il medio concettuale di tutto questo svolgimento.

La riflessione moderna recepisce il concetto di uomo sullo sfondo di questo mutamento radicale: l'assoluto è *causa sui* e il mondo dell'ente è descritto nella

---

<sup>7</sup>La teologia naturale mostra la causa ultima della realtà, la veracità consente il passaggio dalla teologia naturale a quella soprannaturale, i cui contenuti sono l'oggetto della fede. Questo schema (Dio, se si rivela, rivela veramente le cose che rivela), che è assunto spesso come derivazione dall'epoca medioevale, in realtà non corrisponde per niente al Medioevo. Questo procede per trattare il rapporto mondo-Dio da un momento che non è la causalità ma l'analogia che significa che non posso procurare un principio univoco che distingua i due momenti per risolverli in un momento finale: quando parlo di Dio parlo anche dell'uomo e del mondo; il moderno è radicato nel dualismo.

tensione tra atto e potenza. La figura rappresentativa del procedimento moderno è il “sistema” che compare materialmente nella seconda metà del ‘700, ma in realtà costituisce l’esito di un criterio ispiratore che appartiene all’intera epoca moderna: il “sistema” è raccogliere materiale diverso attorno ad un unico principio.

La rivelazione della verità di Dio e dell’uomo, da cui l’epoca antica e medioevale erano partite in modo pacifico, diventa ora la questione centrale (la “rivelazione” qui significa soltanto manifestazione). L’impresa del moderno consiste nel dare rilievo ad alcune tematiche del pensiero tradizionale sullo sfondo di una diversa considerazione circa la mediazione dell’essere: l’essere si manifesta, ma che ne è di colui che è posto dall’essere? Si recupera il rapporto libertà di Dio-libertà dell’uomo, ma sorge il problema di come queste due libertà possano essere condotte ad unità nasce il problema: la libertà di Dio non può essere limitata dalla libertà dell’uomo, e viceversa la libertà dell’uomo è libera e non può essere predeterminata). La dinamica del divenire è considerata sotto il profilo atto-potenza e il movimento viene dedotto dall’assoluto immutabile e la verità della storia dedotta dalla verità divina; il tema della adeguazione istituisce il rapporto tra le due libertà: la libertà umana ha il compito di adeguarsi alla libertà divina. Il passaggio dalla rivelazione al momento naturale è istituito dal ricorso alla perfezione morale che, a differenza delle altre perfezioni, risulta interamente comprensibile all’uomo: la veracità<sup>8</sup>.

La spiegazione, benché faccia appello ad alcune delle opzioni speculative che contraddistinguono il modello di pensiero della scolastica all’interno della vicenda complessiva della riflessione, non ne raggiunge lo statuto teorico<sup>9</sup>. Nella versione avviata dalla modernità l’indagine della teologia abbandona la considerazione che vede nella analogia l’elemento originario dell’instaurarsi della relazione uomo-Dio e, pertanto, della relazione tra il sapere dell’uomo e il sapere di Dio (c’è una unità

---

<sup>8</sup>Proprio questa affermazione è al tempo stesso l’esito e la conferma dell’impostazione univoca dell’epoca moderna. Mentre il medioevo ragiona sullo sfondo della analogia, l’epoca moderna ha già assunto come momento radicale della considerazione della realtà il principio univoco. La veracità è l’unica perfezione morale univoca: o si è veri o si è falsi. La scelta di questa perfezione morale spiega e caratterizza lo sfondo della riflessione: le altre perfezioni morali possono essere assunte in modo non univoco; questa invece, in quanto fa riferimento al dire la verità, non può che essere intesa che in modo univoco: Dio, poiché è la perfezione assoluta, non può che dire il vero (se Dio si rivela dice il vero). L’epoca moderna ha già orientato la sua riflessione in questo senso, e ciò è discriminante per il tema del tempo e del compimento.

<sup>9</sup>Il pensiero moderno ha ripreso le tematiche scolastiche senza quella radicalità con cui gli autori medioevali avevano pensato quegli stessi temi. Questa debolezza speculativa emerge ad esempio nella discussione sul carattere non-formativo della teologia. I benedettini hanno il problema di un tipo di sapere teologico che faccia riferimento alla crescita nella vita spirituale: che senso ha fare teologia come strumento di formazione della vita monastica? L’impianto moderno non consente questo uso spirituale; la riformulazione del sapere teologico si sposta allora sullo studio positivo delle fonti: la teologia è intesa come lavoro sulle fonti e ricerca sui testi per ricavare formule spirituali. Questa configurazione lascia inavaso il problema del rapporto tra il momento storico e il momento speculativo, che è il vero problema, pacifico per la scolastica ma problematico per l’epoca moderna.

tra il sapere umano e il sapere divino che sta prima della distinzione e che è la condizione del pensare stesso); in sua sostituzione l'attenzione generale è richiamata sulla interpretazione che conferisce alla analogia il ruolo derivato dalla mediazione relativa alle esigenze logiche dischiuse dalla formula della univocità e dalla formula della equivocità. Analogia per il moderno vuol dire che la predicazione teologica su Dio media l'univocità impossibile tra Dio e l'uomo e l'equivocità altrettanto impossibile tra Dio e l'uomo; mentre per il medioevo non si può parlare di Dio se non tenendo conto del fatto che l'unità del rapporto è già data e questa unità è la ragione del pensare (il pensiero della scolastica è radicalmente unitario)<sup>10</sup>.

Il ragionamento moderno riconosce all'unità, da cui la conoscenza dell'ente finito procede, una natura decisa ma singolare: l'unità della realtà che misura l'attività della conoscenza e ne ordina il risultato prescrivendo l'esatta disposizione del molteplice viene a rivestire un carattere univoco<sup>11</sup>.

Se la novità segna una svolta all'interno della storia del pensiero, occorre riconoscere che questo punto di vista è per certi versi preparato da quanto

---

<sup>10</sup>Questo schema, che non recupera l'unità prima della divaricazione, compare anche nel pensiero teologico contemporaneo che non ha ancora superato l'obbligo che lo lega al pensiero moderno. In alcuni trattati sulla predestinazione si mostra con chiarezza come l'impianto moderno non può reggersi perché presuppone una divaricazione, di per sé insostenibile, che emerge nel problema se il discorso teologico deve partire da Dio o dall'uomo. Se si parte da Dio non si giunge all'uomo e se si parte dall'uomo non si giunge a Dio. Nel primo caso si assume tutta la vicenda umana nella dizione tipica di Dio, nel secondo l'avvio antropologico riassume in sé l'istanza teologica. Soluzione di questa apparente difficoltà è il rimando all'evento cristologico inteso come l'unità dell'accadere tra Dio e l'uomo. Occorre poi non riprodurre rispetto all'evento cristologico la difficoltà moderna, ma mostrare come lì libertà e verità accadono in unità e consentono di parlare in modo sensato dell'uomo e di Dio. La questione originaria riguarda Dio e l'uomo, non l'uomo staccato da Dio e da relazionare a lui e nemmeno il viceversa. La questione riguarda l'avvio in cui l'unità è già data e deve rispettare la differenza che la costituisce. L'impianto istituisce una descrizione di Dio e dell'uomo già configurate separatamente e riunificate in altro rispetto a ciò di cui si parla all'inizio: non basta dire che Gesù dice Dio per l'uomo e l'uomo per Dio, perché questa formula ritorna al dualismo che abbiamo descritto. Non si deve leggere l'evento cristologico come la manifestazione della volontà di Dio all'uomo. Bisogna considerare l'evento di Gesù come evento, come la sua storia concreta. Si deve considerare la sofferenza di Gesù come una vera sofferenza: Gesù ha voluto essere liberamente ciò che doveva essere. Questa dinamica è mostrata dal vangelo nei luoghi della prova: il "doveva essere" non vuol dire la corrispondenza alla volontà del Padre, ma quella particolare "cosa" che era lui, Gesù. Nella sofferenza è istituito direttamente il rapporto tra me e il fondamento: nella sofferenza non c'è nessun altro che possa prendere il mio posto. Non si può risolvere la sofferenza né in senso ottimistico ("c'è un disegno misterioso che mette insieme tutta la sofferenza verso un fine migliore") né pessimistico ("siamo troppi sulla terra, qualcuno deve andarsene"). La sofferenza è sempre la mia sofferenza.

<sup>11</sup>L'univocità è la figura con cui è spiegata l'unità del reale fondata sull'*causa sui*, l'identico per eccellenza, questo assoluto non ha tempo perché il tempo è la misura dell'ente finito. Essendo questo finito peccatore, Dio prende un tempo per salvare il finito peccatore. Qual è il rapporto tra lui che è libertà assoluta, che può fare a meno di me, e la mia libertà che non può fare a meno di lui? Interessante è la riflessione sull'analogia e sulla verità di Bruno Puntel.

raggiunto dai medievali. La teologia scolastica post-tridentina fa riferimento esplicito alla produzione teologica di Tommaso: lo svolgimento che questi affida al problema viene avanzato in contesti interpretativi tra loro tanto differenziati da imporre le dispute sulla possibilità di una armonizzazione della dottrina. Al centro del confronto sta il significato del rilievo affidato alla sola analogia di proporzionalità e la motivazione dell'itinerario intrapreso sia precedentemente che successivamente alla formulazione del *De Veritate* (che sottolinea la primazialità della analogia di proporzionalità), orientato ad una centratura dell'intera questione attorno alla analogia di attribuzione (se la attribuzione comprende la proporzionalità abbiamo il medioevo, se sono distinte abbiamo la modernità). Nella conclusione del dibattito resta compresa la risposta all'interrogativo attorno all'influsso del pensiero di Aristotele sulle formulazioni di Tommaso e pertanto l'esatto contenuto della concezione della causalità che sta al principio della predicazione analogica: Tommaso è un aristotelico in senso stretto o mantiene la concettualità platonica della partecipazione? In effetti nella trattazione del rapporto fra Dio e l'uomo mentre Tommaso insiste dapprima sulla causalità esemplare radicandola sulla visione della partecipazione e della forma (il causare avviene a partire dall'unità della forma, Tommaso rimane anche agostiniano o ha superato radicalmente la concettualità che la tradizione agostiniana aveva mantenuto aperta?), l'insistenza cade poi sulla causalità efficiente rimandando con questo alla tesi metafisica dell'atto d'essere<sup>12</sup>.

Non diversamente accade all'interno della tradizione del pensiero scotista, che rappresenta un altro dei filoni più consistenti della rinascita moderna operata dai teologi delle famiglie religiose del 1600 (Scoto è l'autore che in modo più diretto risolve il problema della analogia in senso univoco). Scoto aveva specificato come la predicazione della analogia necessiti di un fondamento che possieda un carattere univoco: per la possibilità della conoscenza di Dio risulta indispensabile il ricorso a un concetto univoco. Su questa impostazione del problema Scoto appare seguito, e per certi versi superato, da Ockham, con la conseguenza che la posizione di questi, per la quale l'analogia include un elemento univoco, segna l'apertura della discussione che contrappone tra loro i tomisti e gli scotisti.

---

<sup>12</sup>Se la causalità è semplicemente quella efficiente l'univocità diventa l'esigenza logica. Tommaso tratta i temi della modernità, ma il modo con cui li riflette è in realtà diverso, perché nella analogia di attribuzione non perde l'altra analogia (Dio è creatore ma crea nel senso della partecipazione, diversamente dall'idea moderna di Dio che è la causa assoluta e che crea le cause relative dove il rapporto è univoco). L'epoca moderna è orientata nella formula della univocità (concettualismo) che è il frutto di un confronto con un'esperienza del mondo mutata, ma si deve tuttavia dire che la concettualità scolastica da cui la modernità procede è essa stessa ambigua. Il fatto per cui Tommaso ha presentato la nozione di analogia in contesti così differenziati ha aperto la domanda sul motivo della separazione tra analogia di proporzionalità e analogia di attribuzione: sono due modi diversi o il secondo comprende il primo? Occorre risolvere il problema del rapporto tra Tommaso e Aristotele e il significato che Tommaso ha affidato al principio di causalità. Il principio di analogia si sorregge sulla istanza della causalità, ma quale forma di causalità Tommaso intende costruire con la sua visione di analogia? Quale tipo di causalità riunifica mondo e Dio?

Nell'ideale moderno che rappresenta la realtà nei termini della composizione e precisa l'illustrazione del mondo reale nel senso della disposizione del molteplice secondo la ragione dell'uno, il molteplice è riferito all'unico elemento indivisibile esteso in sostanza come la definitività del tutto. Ma questa visione, rivendicando la natura dell'uno nel senso specificato dalla nozione della causa assoluta, trascura e dimentica il carattere essenzialmente "relativo" che l'unità del reale interiormente comporta. L'unità del reale identifica l'origine e il termine della attività della conoscenza se essa non coincide con la pluralità realizzata dalla predicazione dei concetti univoci (dalla univocità non sorge l'unità) formulabili con il processo della astrazione intellettuale.

L'esito della conoscenza è univocamente il sistema perché l'unità costituisce la condizione di possibilità della conoscenza univoca. Alla accentuazione della concettualità di tipo univoco rimanda il richiamo da parte della teologia alla perfezione della veracità: essa assicura il disegno armonico e il piano unitario della verità destinata all'uomo e specifica dunque il ruolo sovraeminente dello spirito (anima) chiamato a cogliere in maniera consapevole l'armonia della verità dando così avvio al regno morale di Dio (regno in cui la creatura presta il suo ossequio libero alla verità che Dio gli rivela).

08.11.1995

Il momento moderno è caratterizzato dalla risoluzione della tematica della analogia nella univocità con la perfezione della veracità che fa da medio tra il momento naturale e soprannaturale.

Per suo tramite resta assicurato il disegno armonico del piano unitario della verità destinata all'uomo, implicando con questo il primato dello spirito (la tematica della verità divina mette in primo piano il ruolo dello spirito): ciò cui lo spirito è chiamato è cogliere in maniera consapevole l'armonia della verità (quella verità che Dio propone in modo unitario e armonico) dando così avvio al "regno morale di Dio" che procede dalla accoglienza e dall'accettazione del disegno armonico di questa verità. Grazie al regno morale trova esplicitazione l'ossequio dell'essere razionale nei confronti di Dio, mentre, grazie al regno della natura, è la sapienza di Dio-fattore del mondo a rinvenire la congrua realizzazione<sup>13</sup>. Dalla distinzione sollevata dai due regni con le rispettive proprietà consegue che l'identità dell'uomo va intesa in prospettiva essenzialmente morale, di modo che per l'uomo la tensione alla felicità appare collegata alla tensione verso la perfezione fino a identificarsi con essa (il perfetto è il felice).

La felicità costituisce una affezione dell'anima, lo stato durevole di gioia originato dalla percezione del possesso del bene e della perfezione: l'uomo che è

---

<sup>13</sup>Sul tema dello spirito si veda M. Bergamo, *L'anatomia dell'anima da François de Sales a Fénelon*, il Mulino nel quale analizza i modelli di spiritualità moderna per concludere alla analisi del modello salesiano. È interessante perché mostra la chiara aderenza del discorso spirituale al problema antropologico e ontologico. I vari modelli di spiritualità presentano una concezione diversa di anima e quindi un diverso cammino e proposta spirituale sull'uomo e Dio. L'autore sintetizza la sua concezione alle pp.131-41.

con il bene è perfetto. Poiché sono il bene e la perfezione a costituire il fine a cui l'uomo tende, la felicità non coincide con la sazietà conseguibile attraverso l'attivazione delle capacità individuali; dello stato di felicità fa parte la consapevolezza del perfezionamento progressivo di se stessi secondo la modalità peculiare dell'impegno e dello sforzo della virtù. L'elemento del progresso, per il cui tramite è attuato l'accordo tra la felicità e la virtù, segnala il tratto decisivo della struttura dell'uomo e il fattore qualificante per il ripensamento della costituzione della vicenda umana (anche il tema dell'imitazione nell'epoca moderna è un tema legato al futuro non al passato: imitare vuol dire diventare-come): la temporalità è spostata verso il futuro.

Se a caratterizzare l'uomo è il fatto che egli sia munito della libertà, la dinamica della libertà si inquadra nell'orizzonte della tensione tra il finito e l'infinito, ovvero tra l'imperfetto e il perfetto; attraverso la figura del progresso è formulata la comprensione di ciò in cui si identifica la prerogativa della libertà finita (essa deve continuamente progredire) ed è inoltre precisata la nota qualificante della temporalità: il futuro diventa la nota qualificante da cui viene valutata la temporalità umana. Il modello di libertà che questo pensiero presuppone e non gli consentirà di essere adeguato allo scopo che intende perseguire.

Sullo sfondo dell'approccio alla problematica del tempo e della sua struttura occorre vedere la risposta speculativa che la teologia ha inteso elaborare a partire dall'esame sull'effettiva possibilità del libero arbitrio. Nella risposta, il ragionamento comporta però di stabilizzare il punto di partenza da cui esso prende le mosse senza essersi preoccupato di rimettere in questione il problema teorico (la relazione tra libertà e necessità) presente all'interno della premessa. Per la mancata verifica si spiega il difetto che accompagna lo svolgimento del problema, il cui superamento impone una ripresa e una riformulazione radicale del principio del discorso. Il superamento tocca in particolare l'esteriorità che viene decretata con risolutezza tra la libertà e la necessità: a fare da presupposto nella strutturazione del concetto di libero arbitrio è il confronto immediato con la dimensione della necessità, accolta dall'indagine sotto il duplice profilo della necessità naturale (volontà di Dio creatore) e della necessità soprannaturale (volontà di Dio redentore).

Nella formulazione della questione il punto nodale non riguarda la presenza e l'efficacia della *libertas a coactione* e quindi la presenza e l'efficacia della libertà colta nella dimensione della spontaneità; piuttosto, sulla scia della discussione sollevata dall'antropologia della *fides particularis* (per cui la fede è l'imputazione di una giustizia non mia) sostenuta dei Protestanti, che pure riconoscevano nel caso dell'uomo l'elemento della deliberazione della spontaneità, ciò che viene sottoposto alla verifica dell'analisi riguarda la presenza e l'efficacia della disposizione della *libertas a necessitate* e pertanto la presenza e l'efficacia della libertà di indifferenza.

Il fatto che al centro della analisi sia collocata l'esigenza di un pensiero coerente circa il libero arbitrio deve essere interpretato come il segno della novità con cui viene sostituito il corso della riflessione antecedente. Attraverso il contenuto ora affidato alla attenzione, la trattazione appare pienamente

legittimata ad inserirsi all'interno dell'orientamento che mira a produrre una affermazione del soggetto che sia rigorosamente critica (come si fa a dire "soggetto"? I cattolici dicono che non basta mettere in campo solo la libertà a *coatione*, ma anche la libertà di indifferenza). A questo scopo si tratta di mostrare che nella sua costituzione fondamentale il soggetto è colui che non deriva se non da se stesso l'imputazione della propria responsabilità<sup>14</sup>. La piena responsabilità è il segno di riconoscimento di una dignità inconfondibile (l'uomo deve prendere posizione e può mettersi di fronte al bene e al male) e di una collocazione irrinunciabile dell'uomo all'interno della realtà. Così il soggetto risulta dunque capace di una effettiva espressione di moralità, potendo dunque divenire in un senso reale oggetto di lode e di biasimo e dunque di premio e di castigo.

La riflessione intorno all'uomo in quanto è l'essere morale assume un andamento estremamente particolare in conseguenza della prospettiva che la premessa (la divaricazione tra necessità e libertà) inserisce dentro lo svolgimento del discorso: è essa a spiegare perché la discussione includa come decisivi sia l'interrogativo a proposito della rilevanza della predestinazione divina sull'umanità sia l'interrogativo a proposito dell'origine della corruzione e del male (da dove nasce il male che l'uomo propriamente non fa?, se c'è un male che precede l'atto della libertà come si può dire morale questo atto? che giustizia è quella di Dio che consente all'innocente di soffrire ingiustamente e che cosa deve fare la ragione di fronte a questo? La teodicea non risolve il problema del male, perché non si può "risolvere"). Mettendo in campo obiettivi tra loro complementari (predestinazione e male in realtà sono due versanti di un unico problema) gli interrogativi veicolano la medesima richiesta: quella del chiarimento della qualità dell'iniziativa dal cui intervento l'uomo e il mondo appaiono interamente circondati<sup>15</sup>.

Il risultato, che la riflessione pone in evidenza attraverso l'illustrazione della decadenza dell'uomo e del mondo rispetto alla volontà del creatore onnipotente e misericordioso che pure permette<sup>16</sup> il male, ratifica la convinzione di fondo portando a pensare che il male non può in definitiva essere evitato (la libertà deve fare i conti con il fatto che il male c'è, che si muore, che si soffre: nell'epoca moderna regna l'ottimismo che ha come sfondo teorico il fatto che il male non può essere evitato). A questo ideale obbedisce la visione sostanzialmente ottimistica a proposito del male e del peccato (certo Dio userà anche dei nostri

---

<sup>14</sup>Questi teologi vorrebbero un concetto di libertà in grado di mostrare la completa responsabilità del soggetto ma non hanno l'idea di cominciamento assoluto, la libertà non è solo spontaneità e non-necessità: la libertà quando si occupa di altro si occupa di sé (non si deve dividere libertà e azione).

<sup>15</sup>Si veda Ubbiali in *Quaderni del seminario di Bergamo 11* sull'idea di religione nel pensiero moderno.

<sup>16</sup>Dire "permettere" significa riportare la domanda sul rapporto necessità-libertà: la volontà di Dio non è così deterministica da sopprimere la libertà dell'uomo. Una definizione in chiave fenomenologica della libertà come atto in cui si dà la partecipazione della sua verità mostra che il principio della differenza è essenzialmente teologico, soltanto perché la differenza è già stata attuata (in Cristo) può essere assunta dalla libertà (la modernità è in cerca di questo tema, ma lo esegue con una concettualità non adeguata).

peccati portandoli a buon fine) che l'affermazione impone, precisando dunque che il compito del ragionamento consiste nel delineare una spiegazione della conciliabilità della potenza del male con il Dio infinito (il male serve a un disegno la cui interezza sfugge all'uomo, ma nel quale il male viene depotenziato in ordine a un valore di più ampia e più profonda grandezza: questo spostamento è un uso ideologico della volontà di Dio; occorre affermare una divinità di Dio che faccia i conti con il male del male, perché l'interrogazione rimane sempre presso la vittima, il "perché io?" di Giobbe, l'assunzione dell'interrogazione sulla vittima del male e non sulla conciliazione tra il male e il principio teistico del mondo, è impedita dalla concettualità moderna che si basa sulla articolazione tra necessità e libertà, caratteristica del male è invece di essere un "abisso", la definizione più propria del male è che il male fa male, fa male al soggetto, la vera domanda del sofferente non è "perché il male del mondo?", ma "perché proprio a me?").

Da questa insufficienza di base dipende l'incapacità della riflessione a fornire una spiegazione esauriente a riguardo della qualità dell'agire empirico (tutto è spostato sulla qualità dell'iniziativa che presiede all'agire empirico) e delle condizioni che lo spiegano. Nella proposta che viene formulata si riflette semplicemente l'esigenza che alla rivendicazione della dinamica della libertà si accompagni la rivendicazione del piano della necessità; dalla configurazione del rapporto che le mantiene unite bisogna escludere ogni eventuale motivo di contraddizione e di concorrenza.

15.11.1995

Abbiamo indagato il tema del male come il tema che impone la ridiscussione della ragione moderna, nel senso che tende a depotenziare la malvagità del male collocandolo in un disegno di più ampio respiro. Questo problema dell'ottimismo ritorna in modo evidente in escatologia sul versante della riuscita del soggetto: che cosa vuol dire per l'uomo avere una riuscita e che cosa vuol dire che essa si misuri nella storia e con la malvagità?

Da questa insufficienza di base (l'ottimismo) dipende l'incapacità della riflessione a fornire una spiegazione esauriente a riguardo della qualità dell'agire empirico e delle condizioni che la spiegano (in questo senso la questione della libertà è subito questione che rimanda al piano di Dio e alla volontà di Dio nei confronti dell'uomo, manca la radicalità del problema dell'assunzione dell'empirico). In questa proposta si riflette la spinta che muove verso la rivendicazione della dinamica della libertà accompagnata dalla rivendicazione del piano della necessità: quando si tratta di parlare del momento empirico della libertà l'unica preoccupazione del pensiero moderno è di mantenere costantemente il piano della libertà e il piano della necessità.

Dalla configurazione del rapporto da cui la libertà e la necessità sono tenute unite è semplicemente escluso l'eventuale motivo che le ponga in contraddizione

e concorrenza<sup>17</sup>. Con la dichiarazione si conferma l'interesse rivolto alla decifrazione dell'istanza in grado di assicurare la sottomissione della realtà esistente alla regola e alle leggi della conoscenza<sup>18</sup>.

La ricerca della dimensione della necessità soddisfa alla richiesta circa la ragione di possibilità dell'esistenza dell'essere contingente. Attraverso l'approccio al problema è offerta la conferma del rilievo assegnato all'impegno di carattere fondativo da parte della riflessione teologica dell'epoca e tuttavia, proprio all'interno delle costruzioni della teologia che si misurano con gli sviluppi più significativi del pensiero del momento, emerge l'aporia che costringe a dichiarare l'approccio al problema come non più ulteriormente proponibile. Alla difficoltà rimandano in particolare le posizioni che affrontano la questione della libertà riprendendo i termini ad essa assegnati dalla interpretazione kantiana: Kant, con estrema indiscrezione e apertura, viene utilizzato come autore di confronto per la teologia, soprattutto perché essa in questo periodo insiste sul tema del regno morale, su cui Kant ha a lungo meditato (la convergenza dei temi ha consentito alla teologia di vedere in Kant un possibile interlocutore, salvo poi reagire contro di lui su questioni particolari quali l'eucarestia per esempio)<sup>19</sup>.

Dentro le formulazioni, che per l'ambito della ontologia e della gnoseologia Kant elabora in nome della revisione radicale del potere conoscitivo della ragione (la teologia è configurata sullo schema ragione-fede: il limite della ragione è lo spazio della fede), è ritrovato il punto di avvio capace di condurre verso una nuova costruzione della domanda sulla religione e sull'etica. La proposta kantiana costituisce l'espressione più univoca e decisiva della problematica che intende introdurre la riflessione al superamento dell'impresa connessa alla nozione cartesiana e insieme illuministica di ragione, senza con ciò rinnegarne la significativa provocazione di carattere antropologico.

Per quanto concerne la libertà dell'uomo finito, Kant ne elabora la struttura sullo sfondo della opposizione nei confronti della pretesa avanzata dalla metafisica di rappresentare la forma della conoscenza scientifica; dalla negazione consegue che nell'illustrazione del comportamento dell'uomo occorre differenziare l'evidenza alla quale il pensiero deve fare appello in vista della affermazione della libertà dall'evidenza che qualifica il processo della conoscenza dell'intelletto

---

<sup>17</sup>Tutti i sistemi che si impegnano a spiegare l'atto concreto dell'uomo mostrano la necessità a che sia distolto un motivo che imponga contraddizione tra libertà e necessità, ma ugualmente non esplicitano come si possa spiegarne l'unità.

<sup>18</sup>Il risultato è configurare un tipo di relazione in cui i due elementi non si contrappongano a vicenda; il problema è la corrispondenza del reale al conoscere e alle sue regole: perché possa essere conosciuto l'empirico occorre il piano della necessità. L'istanza teologica si misura su questo principio che definisce la necessità a che contingenza e necessità insieme siano affermate. Come però questo possa essere fatto è compito non decisivo per il pensiero teologico. Per la dottrina cristiana è sufficiente affermare la coappartenenza dei due principi senza motivarla in senso positivo, soltanto una teoria del rapporto tra la verità e la attuazione contingente della libertà consente di mostrare questo rapporto non più in modo meramente negativo, ma secondo una prospettiva positiva; altrimenti il tema del compimento risulterebbe non chiarito.

<sup>19</sup>Vedi sulla presenza di Kant nel pensiero cattolico un testo tedesco del 1976 di Heizmann *Kants Kritik Theologie in Späten Aufklärung*.

oggettivante (per poter parlare di libertà occorre una evidenza che con è quella tipica della scienza). Alla rigosità del medesimo procedimento resta peraltro sottoposta l'affermazione concernente gli altri due postulati della ragion pratica: Dio e l'immortalità<sup>20</sup>.

Se all'esigenza della loro esistenza (è il formalismo della morale kantiana) che rimanda l'attuazione della ragion pratica, la dimensione della libertà resta formulata assecondando la modalità peculiare della indipendenza assoluta rispetto all'elemento empirico; soltanto a questa condizione la nozione di moralità è configurabile come una nozione teoricamente valida. Per la possibilità essa rimanda al fatto che la volontà si determini a partire da se stessa.

Trattandosi nella sua configurazione fondamentale della volontà di carattere razionale, la determinazione non può avvenire né sul piano del concreto né sul piano del fattuale. A questa logica partecipa l'imperativo categorico, nella cui validità incondizionata deve essere riconosciuta la forma originale della legge di tipo morale: l'azione libera dell'uomo va considerata buona quando è compiuta per dovere e pertanto realizzata al di fuori della sollecitazione introdotta dalla inclinazione e dall'oggetto che la suscita (diversamente non è più razionale e universale).

Nel richiamo al dovere resta incluso che, se l'azione rimanda alla necessità (che per Kant è obbligatorietà: ecco il suo equivoco), il rimando può avvenire unicamente sotto il profilo del rispetto della legge. L'azione, perché possa essere considerata azione dotata di validità intrinseca, deve rivestire il valore di ciò in cui si identifica il principio del volere: l'azione può valere unicamente in quanto è la legge, e quindi il soggetto deve agire in maniera tale che la massima dell'agire posto in atto rappresenti la massima dell'agire dell'altro (l'altro è qui portatore di moralità, Cartesio vede l'altro come ostacolo alla soggettività), vale a dire dell'uomo di ogni tempo e di ogni luogo.

All'interno dell'orizzonte problematico, segnalato dalla definizione della libertà come autodeterminazione del volere, la questione consegnata alla indagine della teologia concerne un duplice livello: prima di tutto essa è invitata a occuparsi della dimostrazione del carattere libero della dinamica della libertà, e in secondo luogo deve procedere alla ricostruzione del significato della dinamica della libertà per la verità trascendente.

Nel ripensamento attorno alla duplice questione è la plausibilità della analisi dell'atto libero, configurata attraverso la visione tradizionale, a essere sottoposta a discussione; a caratterizzarla è la riconduzione del profilo dell'indifferenza alla spontaneità (la libertà non si riduce alla concatenazione causale ed è spontanea nel suo modo di operare), e questo a motivo della considerazione pregiudizialmente naturalistica che la visione mantiene costantemente presente.

---

<sup>20</sup> Interessanti sono Höffe *Kant* e in "Neue Hefte für Philosophie" *Subjectum Personae* un articolo di Ross e Heidegger *La tesi di Kant sull'essere in Segnavia* e un articolo di Habermas nel testo *Theorie der Subjectivität*.

Dalla identificazione deriva la dichiarazione della libertà nel senso della assenza di vincoli esterni a colui che pone l'atto<sup>21</sup>.

22.11.1995

## 2. Il momento contemporaneo

Si cercherà ora di avanzare una prima lettura teorica del problema, cercando di determinare il significato della teoria della libertà in riferimento al compimento e il di leggere compimento in riferimento alla libertà.

All'accentuazione corrisponde uno svolgimento che risolve l'enunciato attorno alla libertà nella tematizzazione del ruolo, delle finalità e dei motivi per l'attuazione concreta dell'agire (la libertà è identificata con la spontaneità e ciò produce un impianto teorico che privilegia il tema dei motivi). Sulla base del richiamo all'assenza della costrizione si motiva la tensione verso l'emancipazione, nella cui realizzazione si ritroverebbero il senso e lo scopo del comportamento valido dell'uomo. Nella spiegazione l'assunto di base è quindi il confronto con la logica designata dalla causalità colta secondo il significato particolare del determinismo; da qui si renderebbe indispensabile il ricorso all'ideale della azione modificatrice, giacché esso esclude e dissipa l'ipotesi della assolutizzazione di un momento della storia come l'identità dell'uomo. Con questo, l'implicazione obiettiva del ragionamento è la dimenticanza dell'originarietà che qualifica in maniera costante e decisiva la soggettività<sup>22</sup>.

Al di fuori del riconoscimento dell'iniziativa soggettiva in rapporto all'insieme di quanto la precede e accompagna, l'affermazione della soggettività rimane incomprensibile e astratta<sup>23</sup>.

---

<sup>21</sup>I comandamenti dell'A.T. sono formulati in modo da richiedere la partecipazione della libertà: un recente commento lascia trasparire come questa sia la spiegazione più avanzata possibile, il comandamento non esige la soppressione della libertà ma la chiama in causa come tale. Manca però la consapevolezza che questa normatività non si aggiunge alla dinamica della libertà perché la rispetta, ma è la sua condizione di possibilità. Non basta dire che la norma morale differisce dalle altre norme perché chiama in causa la libertà; devo anche mostrare che la libertà così è perché questa è condizione del suo essere tale. La teologia, anche quando commenta la norma morale biblica, al massimo produce la definizione di libertà come assenza di vincoli: ciò che è dato non sopprime la libertà. In realtà, secondo il libro della Sapienza, Dio crea perché le creature siano; è diverso da dire che Dio crea e lascia che gli uomini siano liberi.

<sup>22</sup>Il soggetto non ha di fronte nessun determinismo perché l'originario è proprio il soggetto; occorre quindi spiegare il determinismo in riferimento alla soggettività, e non il contrario. L'epoca moderna e contemporanea non hanno configurato bene la loro tesi primaria della soggettività in quanto pensa il soggetto sulla scia di un condizionamento (il rapporto determinismo-soggetto, causalità-libertà): l'impianto è sempre quello moderno. Tutti i temi che sono declinati come riferiti al soggetto non possono essere chiariti indipendentemente dal movimento della soggettività: questa è la novità. La causalità, ad esempio, non può essere definita in modo indipendente da ciò che è la soggettività. Occorre ritrovare la definizione originaria della libertà e configurare rispetto ad essa la determinazione della soggettività (la essenza dell'uomo è doversi impegnare rispetto a sé).

<sup>23</sup>La teologia ha trovato molto comodo tale sistema, contestando le forme atee di necessità e riconducendo la necessità al principio di creazione si è acclimatata in tale

Nella strutturazione dell'impianto riflessivo, il primato del soggetto assume un rilievo pertinente soltanto se l'avvicinamento alla problematica né dimentica né mette tra parentesi l'effettualità delle condizioni concrete dell'esperienza libera. Perché la spiegazione non fallisca l'obiettivo dell'indagine, essa non può essere intesa come funzionale alla costruzione della risposta che affronta e risolve la critica nei riguardi della pretesa veritativa della fede e della teologia a partire dalla dimostrazione della non-irrazionalità dei contenuti della rivelazione di Dio all'essere spirituale<sup>24</sup>.

L'indicazione sollecita una riformulazione completa, da parte della teologia, della questione della razionalità e della verità: al centro della attenzione occorre collocare il processo essenzialmente storico della significazione della soggettività e quindi la motivazione ultima della storicità dell'esperienza che il soggetto mette in opera relativamente a se stesso.

Nella presentazione del problema resta integrato l'essenziale riferimento alla verità e alla libertà che il ragionamento è chiamato ad assumere come i due aspetti impreteribili dell'affermazione a proposito della vicenda della storia. Ciò che la teoria comporta di precisare è che, sebbene la vicenda della storia non sia subordinata a un criterio esteriore (altrimenti non può essere storia), non per questo nel suo svolgimento essa risulterebbe privata di una oggettiva dimensione veritativa (la vicenda della libertà non può essere subordinata a un criterio esteriore a sé, ma non per questo viene privata di un principio veritativo).

D'altra parte, se il principio veritativo appare relazionato allo svolgimento della storia, lo è nel senso che esso assegna e fissa la struttura dalla quale l'accadimento risulta qualificato dall'interno come l'accadimento dell'uomo libero<sup>25</sup>. Attraverso il criterio con cui è mostrata la riunificazione della istanza della verità e della libertà, resta precisata al contempo la ragione della rispettiva

---

contesto senza accorgersi del suo fondamentale difetto, che essa stessa radicalizza il tema del soggetto, che per la teologia è primaziale, sottoponendolo a un principio esterno con la conseguente importante questione: come può essere responsabile chi è in realtà preceduto e determinato? La teologia ha sempre mantenuto la dialettica tra la dipendenza dell'io e la responsabilità del soggetto senza peraltro riuscire a mantenere assieme questi due momenti evitando la loro contrapposizione. La domanda è come la mia autonomia può essere tale?

<sup>24</sup>Occorre una teoria storica della storia, non una teoria razionale. Occorre domandarsi perché la storia è storia, non come la storia è conforme al principio di ragione. Il problema della apologetica è dimostrare che i contenuti della rivelazione non sono difforni dalle esigenze della ragione, ma non è questo il vero problema. La storia non deve essere ricondotta al principio storico della ragione; occorre mostrare come fatticità e universalità sono date insieme e non invece come la fatticità risponda a un principio apriorico razionale; per esempio tutte le formulazioni che ricostruiscono l'immagine dell'uomo come richiamo a una esigenza di salvezza, per cui tutti gli uomini mettono in luce la necessità che arrivi un salvatore, e poi il cristiano dice: "io lo conosco e si chiama Gesù". Ciò presuppone che l'evento della soggettività debba rispondere a un principio di ragione che sta al di fuori dell'esperienza: l'esperienza è in questo ricondotta a un concetto universale in merito al quale si pronuncia l'annuncio cristiano.

<sup>25</sup>La storia ha in sé la sua norma senza che questo sia la distruzione del principio di differenza, d'altra parte la verità è ciò che è relazionato alla storia, nel senso per cui essa assegna quella struttura senza cui non c'è accadimento libero dell'uomo.

differenza; con ciò i due aspetti non possono essere indicati separatamente; dunque, poiché essi non sono nominabili che sulla base del nesso nel quale accadono insieme, la possibilità della deduzione e della subordinazione di un aspetto rispetto all'altro è esclusa in modo categorico<sup>26</sup>.

Nell'articolazione dell'analisi della storia la giustapposizione, alla quale identicamente rimanda sia l'approccio concettualistico sia prassistico ai contenuti e alla vicenda dell'uomo, è sbagliata. Se il primo approccio fallisce l'individuazione della peculiarità del dinamismo positivo della storia in nome dell'appello all'assolutezza della verità, il secondo fallisce l'individuazione del carattere di verità del comportamento dell'uomo storico giacché risulta incapace di esibire la qualità della absolutezza corrispondente al particolare e al contingente. Verso la congrua delineazione del criterio che porta al superamento della giustapposizione tra la dimensione teorica e la dimensione pratica della coscienza rimanda l'interrogativo sulla natura dell'etico; per suo tramite è delineata la domanda sull'agire libero dell'essere razionale, ovvero dell'agire razionale dell'essere libero (l'etico dice una libertà che è absolutezza e, dall'altra parte, una absolutezza che è libera, senza questo non c'è l'etico perché per avere la responsabilità devo poter dire io ciò che è per tutti e devo dirlo).

L'indicazione del problema risulta particolarmente istruttiva per la caratterizzazione e per la comprensione della situazione dell'esperienza dell'umanità; a contrassegnarla è il richiamo insistente alle esigenze umanistiche di carattere generale, con il conseguente rafforzamento della separazione tra la sfera pubblica e privata dell'esperienza. Sotto la sfera del privato ricadono le problematiche radicali del senso, risolte per lo più con l'appello ai criteri avviati dalla tradizione (la morale privata è conservatrice), e dunque collocate a distanza dall'impegno di una valutazione sul mutamento registrato dal paradigma della razionalità.

Se all'interno del tempo presente si riconosce facilmente il tramonto definitivo dell'epoca della cultura della personalità, non di meno l'interrogativo attorno alla libertà si presenta sulla scena attuale con una straordinaria efficacia. A conferire organicità e unitarietà all'interrogativo è la richiesta a proposito della connessione tra il contributo del singolo uomo e la formulazione dei grandi ordini (l'uomo ha un problema di chiamata generale all'umanesimo e un problema personale di senso, risolto sulla scia della tradizione a lato della domanda sulla razionalità). Nell'esame della situazione della complessità è l'esercizio interpretativo sulla prassi concreta che deve sostituirsi alla riflessione teorica sulle dimensioni

---

<sup>26</sup>Non c'è né deduzione né subordinazione di verità dalla libertà o viceversa, per dire il vissuto occorre insieme l'universale e il particolare già riconciliati; c'è l'impossibilità di dedurre dalla verità conosciuta il vissuto vissuto, e nemmeno dal vissuto vissuto è deducibile la verità che lo norma, ogni risalimento immediatistico o razionalistico dei due momenti qui è escluso, altrimenti sarebbe negata l'esperienza come *mia*. La libertà e la verità, mentre accadono contemporaneamente, pongono così la loro differenza, altrimenti non potrebbero che scomparire l'una nell'altra. Il teismo e l'ateismo hanno lo stesso difetto: riassorbe la libertà in Dio il primo, riassorbe Dio nella libertà il secondo. Occorre modificare il punto d'avvio mostrando che la libertà non può esserci senza verità e che questa è indeducibile da quella, dai fatti dell'esperienza perché ne dice il carattere libero.

irrinunciabili della razionalità: il presupposto del ragionamento è costituito in modo specificatamente reale dalla libertà, e l'itinerario dell'indagine deve assumere la direzione di analisi prescritta dalla prospettiva fenomenologica (il punto di partenza è quindi l'esperienza che la libertà fa di sé, della ricerca di sé, della distanza insuperabile tra l'io e il sé per l'identità dell'uomo).

29.11.1995

Ma, perché nell'esame non si rinunci all'emergenza del punto di vista della verità per rapporto alla responsabilità del soggetto, è indispensabile lasciare cadere nell'avvio del ragionamento l'insistenza unilaterale intorno al fattore del "limite". L'attenzione all'elemento del limite rappresenta la prospettiva radicale dello svolgimento che la modernità ha elaborato a proposito dell'essenza della verità, e continua a permanere quale caratterizzazione di fondo all'interno del dibattito recente sulla libertà. Alla dichiarazione del limite rimanda in particolare l'affermazione dell'ambivalenza connaturale ai differenti ordini della complessità, e alla affermazione resta associata la richiesta della posizione di una scelta da parte del singolo<sup>27</sup>

La figura della alternativa, che si richiama alla contingenza, viene assunta nel senso qualificante della forma esaustiva della natura della libertà (la libertà è la scelta), sebbene essa arrivi a indicare semplicemente l'aspetto di indipendenza nel cominciamento dell'agire<sup>28</sup>.

La scelta, nel qualificare il processo dell'azione, deve difatti risultare necessaria in se stessa (sono costretto a scegliere: questo profilo viene dimenticato) giacché soltanto a questa condizione essa appare determinante e impreteribile in funzione dell'indagine attorno all'uomo libero<sup>29</sup>.

---

<sup>27</sup>I grandi ordini sono tutti segnati da questa ambiguità: è necessario pertanto che la scelta del soggetto intervenga, perché l'ambivalenza dice il carattere non definitorio del grande ordine. La libertà deve porsi come scelta di fronte ai grandi ordini sociali, da qui la ripresa per alcuni dell'umanesimo. Il punto di partenza rimane sempre il limite: siccome il contingente non esaurisce in sé tutto il possibile allora questo deve essere riscattato dalla scelta della libertà, la libertà completa una verità di per sé assente.

<sup>28</sup>La libertà deve partire da sé nell'agire, ciò che ha di fronte non toglie la sua dinamica, ma anzi la richiede. L'ambivalenza è una figura del reale che occorre chiamare in causa per parlare necessariamente della libertà.

<sup>29</sup>Questo atto libero è portatore di una necessità senza la cui presenza non sarebbe possibile alcun discorso sull'uomo libero. Non basta dire che la libertà è apertura, disponibilità a scegliere, ma si deve notare che la scelta contiene in sé una necessità senza cui non potrebbe partire alcun discorso sull'uomo. Quando accade la scelta, perché essa possa diventare oggetto dell'analisi veritativa, devo dire che in essa è iscritta una necessità senza cui non potrei parlare di scelta dell'uomo. Il ragionamento contemporaneo, che presuppone il mutamento di scena culturale e i grandi ordini della complessità, si limita a dire che l'uomo non è identico al sistema complessivamente imperante, ma questo ancora non definisce chi è l'uomo. La libertà per essere tale deve qualificare il suo processo ma perché la libertà possa diventare motivo di indagine deve porre un atto la cui necessità deve poter essere raccolta dalla riflessione. Per la metafisica la necessità sta prima della contingenza. Anche quando si affermi che la libertà è inizio di sé occorre porre dentro questa affermazione il principio della necessità perché essa sia davvero libera. Mentre il modello tradizionale del rapporto

La chiarificazione della necessità intrinseca alla scelta storicamente determinata fornisce lo strumento per il passaggio dall'antropologico all'ontologico e, in definitiva, alla costruzione del discorso teologico capace di superare il difetto della spiegazione tradizionale a riguardo dell'oggetto della fede.

Il rinnovamento connesso al richiamo dell'evento cristologico della Rivelazione divina impone una più corretta comprensione del fattore del limite per la presentazione del compimento dell'uomo, che si colloca sulla linea della antropologia della libertà; la spinta riflessiva, sollecitata dalla adesione della fede all'evento assoluto, invita a procedere al di là della visione che presenta una riflessione sull'evento senza con questo modificare la considerazione usuale della verità assunta secondo un valore decisamente logico (questo è il vero problema)<sup>30</sup>.

Il dualismo caratteristico della concezione metafisica della verità è superato soltanto se viene messa in discussione la separazione tra la verità e il senso (occorre che la verità sia la verità del senso e il senso sia il senso della verità

---

determinismo-libertà caratterizzava in questo senso il discorso, la riproposizione attuale della figura della alternativa comporta il prezzo della perdita della necessità costitutiva della scelta dell'uomo.

<sup>30</sup>Introdurre il tema dell'evento vuol dire mutare radicalmente il paradigma della verità. Molte teologie hanno utilizzato il tema dell'evento cristologico per riaffermare, rispetto all'uomo storico, il principio che la precedente teoria della verità avanzava nel senso che l'uomo storico non può fondare se stesso, in quanto il fondamento è un evento storico. Una volta si diceva che la verità assoluta è richiesta perché l'uomo non conosce la verità se essa non si rivela a lui (in questo senso la verità soprannaturale rimane ciò che deve mostrarsi perché egli la colga). Lo stesso modello è riproposto nella teologia contemporanea che caratterizza l'uomo semplicemente come uomo storico; non più l'uomo come ragione che aderisce alla verità, ma l'uomo storico che è persona, vicenda individuale e non può fondarsi da sé e quindi il fondamento deve essere un evento della verità. Il paradigma soltanto apparentemente è cambiato: recupera contro il modello razionalista il principio personalista e fenomenologico, ma in realtà il ragionamento procede allo stesso modo. Quando si dice "evento assoluto" non si cambiano i termini del problema e si aggiunge al tema della verità logica semplicemente il tema dell'evento. La difficoltà del primo modello (come si può dimostrare che questa è la verità per l'uomo?) ricompare esattamente nel secondo: come si può dire che questo evento è evento-verità per l'uomo? L'estrinsecismo ricompare anche qui. La domanda è invece "perché la verità è evento?", domanda che assume su di sé la dinamica della libertà. Che senso ha affermare che la verità è quella libertà? Questa verità ha in sé la dinamica particolare-universale, unico-totale, puntuale-escatologico. Molti episodi recenti hanno semplicemente cercato di riformulare la concettualità metafisica con un linguaggio più storico, esistenziale o biblico senza però riformulare il problema del perché la verità sia quell'evento e che cosa ciò voglia dire. Spesso si corregge l'estrinsecismo di questo modello con il tema del desiderio, però lo si propone ancora in termini razionali come l'anticipazione concettuale che poi è in qualche misura "confermata" dalla vicenda che accade. Questa anticipazione non può essere di carattere razionale ma di carattere pratico, perché altrimenti si ritorna al modello precedente. Il bisogno di uscire da questo quadro apparentemente esaustivo del problema, ma in realtà incapace di giungere al cuore della questione, segna ancora le riflessioni contemporanee che introducono di volta in volta vari correttivi ma senza modificare l'impianto in senso radicale.

contemporaneamente) e dunque soltanto se viene chiarito il principio dell'unificazione tra la conoscenza e la decisione.

Dell'assenza di questa precisazione appare invece manifestamente debitrice sia l'impresa della teologia trascendentale (Rahner) sia l'impresa della teologia ermeneutica. Il contributo che le due proposte introducono intende contrastare la descrizione eminentemente positivista dell'evento della libertà, propria della versione dogmatica e della versione sistematica della teologia (i due modelli affermano una sorta di riduzione oggettivistica dell'evento della libertà). Con questo l'impresa trascendentale ed ermeneutica introduce un apporto importante dentro il confronto contemporaneo attorno alla possibilità di un pensiero del divino per un'epoca contrassegnata dalla dichiarazione della morte di Dio e dalla dichiarazione dell'impossibilità della fondazione.

L'alternativa al procedimento solito appare tuttavia costruita aporeticamente, nella misura in cui essa procede o mediante la risoluzione dell'evento della comprensione nella dimensione della ragione (Rahner) o mediante la risoluzione della dimensione della ragione nell'evento della comprensione (Geffré): nel primo caso l'evento è assorbito nell'apriori, nel secondo caso l'apriori è identificato col carattere evfenziale dell'evento (manca ad entrambi una rielaborazione del tema del limite). Nel primo caso l'esperienza del tempo storico è dichiarata indispensabile per il fatto che grazie ad essa la dimensione trascendentale del soggetto è portata ad una coscienza riflessa (l'evento è semplicemente ciò che garantisce l'esplicitazione del momento trascendentale che è il vero momento del soggetto); nel secondo caso la ripresa della dinamica temporale della storia avviene in base alla affermazione secondo cui il tempo della libertà non è costruibile a priori, e per questo è vissuto come pienezza di senso (l'ermeneutica sottolinea la storicità della storia ma, poiché fallisce il principio dell'oggettività, non garantisce che essa sia storia dell'uomo).

Il principio dell'apriori deve garantire l'identità del soggetto e l'implicazione storica dell'identità. La teologia trascendentale risolve la storia nella identità presupposta, la teologia ermeneutica risolve l'identità nella storia di volta in volta costruita. In realtà c'è una componente di io e di sé che deve essere necessariamente chiamata in causa. Per essere libero devo essere insieme oggetto e soggetto di me stesso; l'autodeterminazione deve essere chiamata in causa. Non si può rendere il sé nell'oggettivazione dell'io e nemmeno risolvere l'io nel sé. La proposta ermeneutica non garantisce il processo veritativo, e quella trascendentale non garantisce il carattere storico del processo veritativo. Ambedue impostano la domanda ma senza qualificare adeguatamente il tema del limite.

## **2.1. La teologia trascendentale (Rahner)**

La nozione di esperienza trascendentale rappresenta, nella costruzione rahneriana, il punto di convergenza con il proposito della dottrina tradizionale a riguardo del tempo dell'uomo, sebbene essa intenda superarne l'aspetto di astrattezza e di cosificazione. Nella tesi antropologica di fondo l'uomo è definito come l'ente spirituale che da sempre è sotto la volontà divina di salvezza. Lo

spirito identifica ciò che è finalizzato alla immediatezza dell'autorivelazione di Dio, e il movimento di trascendenza che lo qualifica comporta l'apertura verso un orizzonte infinito. Con l'apertura al mistero incomprensibile, la possibilità della comprensione dell'intero campo della realtà risulta effettivamente garantita. Tutto il campo della realtà è aperto alla conoscenza dell'uomo, che di per sé è aperta sul mistero inconoscibile.

Presso l'uomo la determinazione storica rappresenta l'attuazione dell'esperienza trascendentale. Se la distinzione tra i due momenti si impone, questo accade a motivo della natura dello spirito finito. Lo spirito finito raggiunge una coscienza riflessa della trascendenza, da cui è costituito essenzialmente, a partire dal dato storico, grazie al quale la trascendenza viene ad essere realmente significata. D'altra parte, l'elemento della significazione va accettato come corrispondente al momento trascendentale, perché soltanto in questa maniera esso può essere accolto dallo spirito secondo la modalità che lo definisce: la corrispondenza al trascendentale è ciò che consente allo spirito di dire che questa è significazione reale del trascendentale. Il momento storico risulta sempre significativa altro da sé.

Soltanto il rimando a un apriori garantisce la legittimazione del corso seguito dalla vicenda della storia e ne fornisce la valutazione. Nella modalità della affermazione circa l'assoluto della storia rimane peraltro precisato che, nell'appello all'evento cristologico, il rimando è alla costituzione stessa del movimento della trascendenza dell'uomo. Il punto di partenza per definire l'uomo è l'evento di Gesù. La trascendenza dell'uomo è spiegata da un fondamento che è una storia. Il punto di partenza apparentemente particolare in realtà è radicalmente universale. Rahner mostra che non si può spiegare il movimento di trascendenza tipico dell'uomo senza implicare l'evento cristologico; in realtà qui egli non mette in luce la storia di Gesù, ma la storia del Figlio di Dio.

L'estrinsecismo della soluzione diffusa dalla tradizione a riguardo della modalità della relazione tra Dio e l'uomo appare superato in radice; nella riformulazione della questione la proposta ricorre tuttavia a un concetto di storia che la intende nel senso dell'espressione nella quale si esplicita e si concretizza un'esperienza costitutivamente trascendentale. L'impostazione tradisce una concezione di trascendentale per la quale il momento pratico della coscienza resta assunto in una maniera sostanzialmente derivata. Del difetto appare ultimamente responsabile la tesi teologica fondamentale, giacché in essa la volontà divina e universale della salvezza viene presentata disgiuntamente dalla ripresa della configurazione che essa ha con il momento cristologico.

## **2.2. La teologia ermeneutica (Geffré)**

La risposta della soluzione ermeneutica si confronta esplicitamente con l'esigenza di superare il formalismo presente nell'argomentazione trascendentale. Per l'atto teologico l'appropriazione del messaggio cristiano coincide con la sua reinterpretazione creatrice in funzione dell'esperienza connotata e qualificata dell'umanità. Alla forma peculiare dell'enunciato teologico provvede la figura dell'interpretazione, motivata dalla chiarificazione a riguardo

della struttura del processo della comprensione. A spiegare l'identificazione del nucleo del discorso teologico con l'interpretazione è l'intrascendibilità della prassi linguistica di partenza. La posta in gioco per la competenza specifica del ragionamento teologico è la capacità di introdurre un incremento nella comprensione storica. La responsabilità verso la storia coincide con la capacità di dischiudere per l'uomo possibilità sempre nuove di esistenza.

06.12.1995

Alla attuazione effettiva di questa capacità fa riferimento il criterio cui si deve ricorrere per formulare il giudizio di accettazione e di valorizzazione del discorso esplicitato dalla teologia interiormente orientata verso una considerazione universale della problematica del senso (oggetto della teologia è ogni situazione umana, in modo che, rispetto ad essa, la teologia possa mostrare l'incremento di senso che la Rivelazione può offrire).

Con le motivazioni che ispirano la logica della considerazione, il chiarimento della radice della storicità del discorso della teologia e la statuizione delle condizioni ultime della storicità del reale restano tuttavia indeterminate<sup>31</sup>.

La storicità del pensiero teologico non può considerarsi garantita né attraverso l'appello alle mutazioni dell'esperienza dell'uomo storico, né attraverso l'appello alla connotazione di inesauribilità dell'oggetto che, nell'antecedente costituito dalla Rivelazione, ha efficacemente presentato se stesso: a rendere impossibile l'adesione a questa soluzione è l'insufficienza del criterio riflessivo di fondo che insiste unicamente nella sottolineatura dell'eccedenza del senso storico rispetto all'evidenza logica.

La natura del ragionamento teologico vi viene collegata direttamente in contrapposizione alla teologia postmoderna, indirizzata dalla tesi della decostruzione, e alla teologia carismatica, radicata sul principio dell'immediatezza dello Spirito all'uomo. La salvezza del senso e non la conoscenza veritativa identificherebbe l'obiettivo al quale occorre ispirare l'elaborazione delle formule della teologia. Attraverso l'individuazione e l'esplicitazione dei criteri dell'oggettività dovrebbe pertanto dirsi esaurito il compito della riflessione teologica, ma l'oggettività coincide con l'intersoggettività e dunque con il complesso di elementi capaci di portare a soluzione il dissenso che è sollevato a partire dalla pratica particolare del senso (compito della teologia è formalizzare questa oggettività che si identifica con il complesso di elementi capaci di dirimere l'eventuale contrapposizione che sorge dalla pratica, comunque particolare, del senso, la Chiesa, in quanto principio che supera la soggettività, avrebbe un ruolo decisivo come principio oggettivo capace di non disperdere le pratiche di senso nella forma della contrapposizione).

---

<sup>31</sup>Il progetto ermeneutico che vorrebbe contrastare il formalismo del modello trascendentale non raggiunge la possibilità di decifrare il fondamento della storicità e del pensiero teologico e del reale in quanto tale. Anche il modello ermeneutico considera il momento storico come ciò a cui si destina la riflessione teologica, e non invece il principio entro cui la ragione teologica opera secondo la sua formalità.

Nello sviluppo della teologia che intende succedere alla fase del manuale l'aspetto non pensato riguarda la natura della finitezza dell'uomo e del suo tempo, con la conseguenza che l'impostazione teistico-religiosa, rimproverata alle formule della manualistica, rimane superata soltanto nominalmente.

La spiegazione della dimensione della finitezza diventa effettiva se essa non si limita alla sostituzione dello schema interpretativo di infinito e finito con lo schema che introduce l'oggettività del fondamento ponendola a fronte della soggettività del soggetto. Nell'esito il ragionamento si proporrebbe come una delle possibili varianti dell'affermazione secondo cui l'uomo e il suo pensiero non sono in grado di autofondarsi; la dimensione qualificante della storia resta proposta sotto la valenza peculiare della mancanza e della privazione, per il cui tramite si pensa di dare una spiegazione alle variazioni presenti all'interno della vicenda di per sé unitaria dell'uomo. In realtà, l'identità pacificamente sollevata tra la dimensione di oggettività del fondamento e il carattere di storicità della sua manifestazione deve essere più accuratamente precisata<sup>32</sup>.

Se bisogna parlare della storicità del tempo, nel senso che è prescritto dalla identità dell'uomo, l'affermazione deve implicare la "mutazione" dalla quale lo stesso fondamento resta interessato; se attraverso la novità del tempo della storia viene riattualizzata la fecondità dell'origine, è proprio a questo fatto che corrisponde l'imperativo introdotto dall'origine. L'idea segnala che il compito della riflessione non deve consistere unicamente nella dichiarazione che la novità della storia non può comportare la negazione dell'origine; per lo sviluppo della questione resta insufficiente la problematizzazione dell'esito del carattere storicistico in nome dell'esistenza di un momento originario per la storia, se l'affermazione non conduce al ripensamento della natura dello statuto dell'origine della storia a partire dalle dimensioni della storicità (se la novità del tempo è l'imperativo dell'origine, questo imperativo è interno alla novità stessa e non è pronunciato esteriormente una volta per sempre, diversamente non si può dire che questa sia una novità storica che corrisponda all'imperativo; perché l'imperativo sia capace di pronunciarsi come origine della verità storica deve essere implicato nella storia stessa, altrimenti il modello resta quello del Dio legislatore di stampo illuministico); con ciò la spiegazione deve illustrare e giustificare che la novità della storia non è senza norma, ma d'altra parte la norma è indissociabile dall'itinerario della sua attuazione, senza questo non avremmo un fondamento della storia (il modello precedente, parlando del limite, dice bene che l'uomo ha bisogno di un fondamento oggettivo, ma perché sia fondamento della storia è necessario che la storia sia storia della verità, occorre mostrare perché l'oggettivo è proprio lui stesso una storia)<sup>33</sup>.

---

<sup>32</sup>Questa teologia rimprovera al manuale di parlare del teologico in senso astratto, ma il recupero che essa ne fa resta tuttavia ancora estrinseco. Il fondamento non raggiunge mai la storicità della storia, ma rimane giustapposto; si riprende il vecchio paradigma di soggetto-oggetto e finito-infinito, e dell'uomo si parla come dell'essere che non si può fondare da solo.

<sup>33</sup>Interessante è Rainer Kosellek *Futuro e passato* che tenta di mostrare il significato delle categorie che dicono il tempo circa la natura del tempo, in particolare indaga il periodo illuministico che crea il concetto di storia come nozione unitaria e sintetica delle molte storie. Il problema è come rendere comunicabile, oggettivo il tempo soggettivo. L'escatologia dice

Il suggerimento favorisce la conquista dell'elemento continuamente ricercato dalla teologia postmanualistica, rivolta al superamento della esclusività del punto di vista dell'evidenza concettuale, senza con questo rinunciare all'elemento di incontrovertibilità della verità (che tipo di analogia è in gioco: quella univoca?, le correnti moderne della falsificazione escludono la possibilità di dire la verità: il tema dell'incontrovertibilità è subito assunto secondo la figura concettuale moderna e non che renda ragione della dinamica storica della libertà, solo così si può parlare di un fondamento della storia, di un oggettivo storico che è fondamento della storia).

13.12.1995

Il problema della finitezza è la questione non risolta da parte della teologia che vuole succedere alla fase del manuale: di fatto essa non istituisce il valore della finitezza in modo congruo con quanto l'evento della Rivelazione di per sé presuppone<sup>34</sup>.

---

che la storia ha un senso perché c'è una fine indeducibile dal processo stesso e solo così la mia libertà è liberata, vivo di un senso donato e così può essere mio. L'oggettivazione storica è dunque attuazione di una fine che è indeducibile, la storia è storia cioè libera perché così annuncia la trascendenza, la fine della storia. Tutti noi in quanto "singolari" siamo "escatologici" (dopo di noi non c'è ne è uno come noi), siamo "definitivi" che è tale perché il soggetto è fondato da ciò che lo trascende in quanto lo fonda cioè non c'è bisogno di mostrare una trascendenza oltre lo storico (l'infinito) ma poiché la norma fa parte della storia che è sua, si può non ricavare la norma dalla storia ma includerla come la sua condizione ineliminabile (questo risolve il problema di Heidegger sull'essenza del fondamento). Facendo il bene si vede che la norma non la si possiede, si fa il bene solo pretendendo di non essere il bene.

<sup>34</sup>La norma a cui la storia deve fare riferimento non può essere staccata dall'itinerario della sua attuazione e quindi la natura dello statuto dell'origine della storia deve essere ripensata a partire dalla dimensione della storicità: in questo senso l'origine stessa è storica. Questo fatto impedisce al teologo di parlare una volta per sempre di ciò che l'atto della fede mette in opera. La teologia non può una volta per sempre definire Dio in modo astratto e poi consegnarlo alla comunità perché ciascuno se ne approprii: ciascuno è cedente perché dice a modo suo lo stesso Dio. Il compito specifico del teologo è mostrare perché soltanto il credente può parlare di Dio; da qui sarebbe risolto l'equivoco, ancora oggi presente, per cui il teologo è l'intellettuale rispetto ai credenti che vivono la fede. Quando si parla dell'atto della fede occorre restituire a questo atto anche il carattere di passività che essa possiede e senza di cui non ci sarebbe appello al fondamento mentre di solito l'atto della fede è tutto restituito sul versante dell'agire del soggetto, in realtà non c'è agire se non nella forma di una certa passività: Dio è accessibile soltanto nella forma della testimonianza e non della ragione. Perché io possa affermare Dio devo includere il rimando alla testimonianza che gli altri mi danno di Dio, la fede individuale quindi non sta mai senza la fede della Chiesa come dimensione intrinseca non accessoria al suo credere. La fede ha una dimensione oggettiva che è il legame che essa ha intrinsecamente con la comunità che è la condizione perché l'uomo operi non l'opera dell'uomo: da qui il Magistero. Il ministero ordinato esiste perché questa dimensione è assoluta, e corrisponde al modo con cui l'uomo vive la verità: restituire al soggetto la circolarità dell'esseresé nella regola della carità è il compito tipico del ministero ordinato che utilizza il sacramento e la parola, forme che non stanno senza la storicità dell'uomo. Non si può pensare alla norma o all'origine della libertà come a ciò che si dà o è

Il ruolo affidato alla risoluzione dell'aspetto della finitezza nella impossibilità della autofondazione diventa particolarmente chiaro quando si presta attenzione alla maniera con cui il richiamo alla finitezza interviene nel corso della decifrazione del rapporto tra la teologia e il sapere non teologico: l'intervento della teologia media la consapevolezza per la quale essa si sa in grado di esprimere teologicamente l'elemento giudicato come centrale per la stessa impresa generale del sapere<sup>35</sup>.

Alla teologia compete l'esplicitazione esauriente e completa di quell'elemento che pure è attingibile mediante il sapere connesso al mondo dell'esperienza. L'adesione della fede all'evento della Rivelazione impone difatti alla teologia di negare la possibilità dell'autoposizione fondata in se stessa da parte dell'uomo; ma non diversamente accade nel caso della filosofia e, con essa, delle scienze, dal momento che a loro compete di caratterizzare e specificare la medesima impossibilità, seppure a prescindere dal richiamo alla fede e al suo presupposto che è la Rivelazione. Nella chiarificazione della questione il contributo determinante deve essere attribuito al profilo della definitività del soggetto, lo stesso che ne connota l'atto a livello ontico segnalandolo come ciò che è rigorosamente proprio<sup>36</sup>.

---

ricostruibile indipendentemente dal dinamismo della libertà stessa. Il tempo non è qualcosa in cui l'eternità accade e misura la qualità del tempo stesso; il tempo è il modo con cui la verità appare come ciò che può costituire la libertà. Il tempo dell'uomo è assoluto perché appartiene alla storia della verità (così posso essere io e non perché causato da una causa infinita, la natura dell'uomo è "posta" o predestinata a essere così). Il tempo ha in sé una sua absolutezza perché è manifestazione obbligatoria e obbligante della verità. Un pensiero che non tiene conto della passività entro cui si iscrive la libertà non rende ragione del fatto storico, dell'accadere *novum* che si determina come tale iscrivendosi in una fatticità, in un motivo di passività. Così non si perde nulla del tema conservato dal riferimento teologico della verità, ma si supera l'impostazione univocistica che ha sempre caratterizzato la teologia moderna. Non c'è la causalità della causa infinita sulla causa finita. Io non sono io se non nella forma per cui io entro a determinare la verità. Ciò consente di leggere anche il tema della predestinazione: posso fare questo perché da sempre sono eletto, perché da sempre sono posto così. Se non ci fosse nella storia una vicenda in cui già questo è dato, io non potrei impegnarmi. Anche la pastorale che non può restare nel deduttivismo (per cui "il Vangelo dice e noi dobbiamo fare") e che non può ridursi nemmeno a una sorta di "pastorale da happening" (per cui "faccio ciò che mi detta lo Spirito") ha bisogno di trovare una mediazione.

<sup>35</sup>Molte delle esclusioni oggi praticate in riferimento alle scienze sono radicate su una falsa concezione della finitezza: in fondo la teologia sa già dove finisce l'impresa del sapere perché la filosofia e la scienza non possono che giungere alla conclusione della impossibilità dell'autofondazione dell'uomo e questo è il loro compito. Il compito teologico è la fondazione, ma non è vero che le altre scienze non siano in grado di fondare il principio che il discorso sulla libertà e sull'esistenza chiama in causa. La riserva della questione della fondazione della libertà non priva le altre discipline di un compito che non si risolve nel preparare l'unico atto fondativo di cui è competente esclusiva la teologia.

<sup>36</sup>L'assunzione radicale della storia passa attraverso l'assunzione radicale di questo principio: in discussione non è la libertà finita ma la singolarità del soggetto; l'interrogazione radicale non è come la libertà finita si ponga di fronte al fondamento per essa impossibile, dire storia significa assumere come punto di partenza obbligato la singolarità, la storia è storia perché è singolare e quindi il ragionamento che non può essere dissolto circa la verità

Alla valorizzazione del profilo si perviene abbandonando l'esito riduttivo sia della analisi empirico-positivistica sia dell'analisi speculativo-concettualistica, e dunque assumendo l'atto dell'uomo nella dimensione peculiare della *decisione*<sup>37</sup>. Se è nella decisione che si identifica la forma originale dell'atto dell'uomo è perché il senso della verità è saputo dall'uomo soltanto nell'attuazione libera di se stesso, nella quale la libertà determina la verità che la rende possibile<sup>38</sup>.

Ciò che la decisione rappresenta per l'umanità dell'uomo non è designabile né con l'affermazione che prevede la specificazione del senso della verità a livello del concetto, per passare poi alla verifica particolare a livello dell'esperienza individuale, né con l'affermazione che prevede la funzionalizzazione del discorso veritativo alla prassi storica orientata in senso sociale, che abilita la teologia a essere il sapere dei fatti sociali. Fintanto che l'indagine non delinea il fondamento unitario dei due aspetti, quello teorico e quello pratico, implicati nella posizione dell'atto soggettivo, l'esito della considerazione è la separazione tra l'appello della verità e l'emergenza del fattuale. Nella dimensione della indeducibilità è indicato l'elemento costitutivo dell'atto del soggetto, e proprio esso chiarisce perché la riflessione sia preceduta da una attuazione di cui essa rilegge lo statuto essenziale. In ragione del riferimento esplicito alla attuazione dalla quale è preceduto, il pensiero acquista una consistenza ontologica e diventa pensiero della trascendenza. Il compito a cui il pensiero è chiamato, passando attraverso l'interpretazione del mondo dei fatti di esperienza, è di formalizzare l'istanza già inscritta all'interno dell'autodeterminazione storica della libertà. Sulla base della capacità di istituire i criteri della fondazione della singolarità della attuazione soggettiva si dischiude lo spazio opportuno per la valutazione circa la pertinenza o l'impertinenza dei canoni del pensiero che viene elaborato a tale riguardo. Ciò che il pensiero declina è la chiarificazione di una realtà la cui evidenza non è riducibile alla visione riflessiva che intenderebbe spiegarla (il pensiero spiega una evidenza non riducibile al livello del pensiero)<sup>39</sup>. Il punto di vista del pensiero della indeducibilità coincide con la dichiarazione della absolutezza del soggetto

---

e la Rivelazione deve essere svolto tenendo conto espressamente di questa qualità radicale. La storia si impone sempre come la mia storia. La storia nasce come storia unicamente laddove la singolarità entra in causa come l'elemento qualificante.

<sup>37</sup>De-cidere vuol dire singolarità, spaccatura, separazione, vuol dire affermare che ciò che io pongo non è semplicemente il risultato di ciò che sta prima. Il soggetto è la sua decisione, essere io nella forma del credente è la personalizzazione della fede, nessuno se non io si può occupare di me. Ogni esperienza mette in causa la struttura fondamentale in modo assolutamente nuovo. La struttura fondamentale continuamente riaccade non è data una volta per tutte (la teoria della metafisica) se no non c'è storia.

<sup>38</sup>C'è una circolarità tra l'atto e il manifestarsi della verità, proprio la teoria dell'atto mostra che solo nella determinazione che io pongo di me è possibile rispondere all'appello che lì mi interpella: sapere la verità e agire sono la stessa cosa.

<sup>39</sup>Nell'attuazione soggettiva si consegue l'affidamento al trascendimento della verità e realizzazione della propria singolarità, Gesù non è deducibile da Dio e tuttavia fondata sulla volontà divina, egli è Gesù appunto perché non sente il Padre lontano da sé: la croce è appunto il massimo della vicinanza e il massimo della lontananza. Il fondamento anticipa la possibilità di cui la libertà ha bisogno, nel sacramento ci sono per esempio le condizioni perché la fede si attui.

nel senso del carattere teorico-pratico della decisione. Per il riconoscimento della assolutezza soggettiva non occorre uscire dal riscontro della vicenda effettuale del soggetto nella sua peculiarità: l'esistenza soggettiva non costituisce né l'esperienza dell'impossibilità a sottrarsi dal principio di tutto l'esistente, e quindi anche dell'uomo, né l'esperienza dell'esercizio delle proprie potenzialità considerato come ciò che è continuativamente aperto.

Sotto questo genere di alternativa cade tanto la visione metafisica quanto la visione trascendentale della fede e della Rivelazione. Con le rispettive soluzioni, la questione della relazione tra la verità ultima e il soggetto storico appare regolarmente aggiornata e spostata ma mai risolta. Nelle formulazioni preparate nei programmi seguiti dalla riflessione metafisica e dalla indagine trascendentale uno dei due elementi della relazione è assunto come il presupposto dell'altro: mentre con la speculazione metafisica si impone la deduzione della vicenda del soggetto dalla verità assoluta dell'essere e di Dio, nell'indagine trascendentale si separa la concretezza materiale della storia dalla assolutezza spirituale della soggettività, per subordinare poi a quest'ultima la verità dell'essere e di Dio. Il tipo di giustificazione proposto dal secondo modello a riguardo del rapporto tra la verità e la storia, e dunque tra Dio e l'uomo, non supera l'orizzonte della fondazione proposta dal primo modello poiché ne conferma la divaricazione di partenza: è dunque alla radice dell'impostazione che occorre imputare la ragione del formalismo presente nella soluzione costruita assecondando i canoni della prospettiva trascendentale. Nella tesi dell'autodeterminazione storica del soggetto è incluso il ripensamento della concettualità fondativa, della quale è affermata e precisata la natura inevitabilmente formale<sup>40</sup>.

Propriamente, se alla teologia spetta il compito di un continuo riesame della questione delle condizioni della conoscenza oggettivamente valida è perché dal contenuto della fede essa viene rimandata alla individuazione della questione della verità ultima dell'uomo. Solo con l'indagine intorno alla verità la riflessione della teologia è in grado di soddisfare persuasivamente alla possibilità dell'itinerario interpretativo eseguito di fatto; senza il passaggio al fondamento normativo, la pretesa di criticità rivendicata dalla riflessione risulta fatalmente rimessa nella propria validità ad una presa di posizione di carattere dogmatico, e con ciò la teologia si porrebbe in contraddizione con se stessa autodistruggendosi. All'origine del discorso della teologia non sta una scelta dogmatica (all'inizio sta l'attuazione), e per questo le regole dell'argomentazione adottate dalla teologia non appaiono né semplicemente ipotetiche né strutturalmente dubitative.

20.12.1995

Se il concetto riveste un carattere formale è perché la necessità, che per suo tramite è designata, resta completamente sospesa e relativa al momento

---

<sup>40</sup>Il formale di cui parliamo non è un formalismo: il modo con cui il pensiero attinge alla storia è formale perché anticipa la ineducibilità della attuazione, ma ciò non concorda con l'impresa formalistica del modello trascendentale orientata a separare la verità dalla storia.

dell'esperienza del compimento nella quale la necessità trova attuazione (qui, a differenza dal formalismo moderno, il concetto anticipa una struttura che rimanda a un accadere indeducibile dalla struttura stessa e definisce una necessità che è tale unicamente nell'atto stesso dell'esperienza).

Il riconoscimento di ciò che la necessità rappresenta per l'uomo libero non si produce che all'interno della decisione della libertà, ed è relativamente alla struttura della decisione che assume rilievo irrinunciabile l'elemento "materiale" al quale la posizione della decisione rimanda<sup>41</sup>. L'incomprensione del significato dell'elemento materiale nella posizione della decisione e la superficialità con cui l'impostazione di marca personalista ha liquidato il ruolo della dimensione dell'esteriorità, riposano sull'incapacità di afferrare la qualità originale della decisione.

L'esperienza dell'uomo si riveste dell'aspetto della libertà nella misura in cui essa assume la forma qualificante della decisione. La decisione non riveste un carattere meramente antropologico per il fatto che il dinamismo dal quale resta connotata è spiegabile unicamente come la determinazione concreta della verità che la rende possibile. È sulla base di tale fatto che la relazione al fondamento della libertà non può trascurare di richiamarsi al risultato messo in opera mediante la decisione<sup>42</sup>. Se per il suo valore esso domanda di venire esplicitato al livello del rapporto con il fondamento ultimo della libertà, è perché è la verità a fondare il carattere di libertà della decisione e, precisamente in questa maniera, essa rivela l'assolutezza della propria trascendenza.

La risposta dell'uomo appartiene alla manifestazione della verità e, pertanto, il raggiungimento dell'identità da parte dell'uomo impone il richiamo alle forme nelle quali si è resa attuale la storicità della verità. Con ciò, la relazione della soggettività alla verità diventa effettivamente possibile soltanto in ragione dell'interiore destinazione alle forme della testimonianza della verità<sup>43</sup>.

La relazione del soggetto alle differenti forme assunte dalla testimonianza comporta che all'interno dell'agire sia iscritta una dimensione di passività che rimanda alla differenza di cui il soggetto non può in nessuna maniera disporre. Se l'uomo appare in grado di porre la decisione nel modo di ciò che gli appare

---

<sup>41</sup>Il primo materiale è il corpo: è il primo luogo in cui si esprime la libertà, questo le impone una regola che essa non può superare. La libertà nel suo attuarsi è manifestazione della verità e allora percepire la verità coinvolge la testimonianza della verità. Il tempo dell'uomo coinvolge manifestazione e l'interpretazione e solo così è tempo dell'uomo e non la metafisica corrispondenza a una verità eterna.

<sup>42</sup>San Giovanni nel suo Vangelo ha il problema del rapporto tra la carne di Gesù, quale presenza del Verbo di Dio, e il testimone; la coppia di verbi che utilizza, cioè "vedere" e "ascoltare", serve a questo scopo. Per poter affermare Dio devo contemporaneamente vedere e ascoltare l'altro, non posso semplicemente ascoltare l'altro senza vedere io, ma non è sufficiente che io veda senza ascoltare la testimonianza dell'altro. Il rapporto con la verità include necessariamente quella passività che è la testimonianza. Non c'è speranza senza memoria, senza ciò che so già non posso sperare! (Si veda l'articolo di Ubbiali su "Rivista Liturgica" 1995).

<sup>43</sup>"Della verità": genitivo sia oggettivo che soggettivo. È quel modo in cui la libertà dice la verità perché la verità glielo consente. La verità si pone e, perché essa si pone, si lascia affermare.

come legittimamente proprio è perché la passività che l'antecede ne anticipa l'identità sollecitandogli la singolarità della attuazione<sup>44</sup>, perché il significato peculiare della passività possa essere colto è indispensabile la posizione dell'atto nel quale il soggetto, mentre decide a proposito di sé, vi riconosce iscritto l'appello del fondamento che trascende l'attuazione che egli pone (la trascendenza non assorbe mai la vicenda soggettiva al proprio interno ma fa sì che l'uomo sia, in quanto fondato, sé; mentre lo fonda lo distanzia. La fede è accettare che questa distanza non è ciò che mi compromette ma ciò che mi garantisce). La doverosità del riconoscimento è correlativa al carattere di singolarità dal quale appare connotata e contraddistinta l'autodeterminazione del soggetto. Il fondamento della libertà introduce la propria costitutiva dimensione di trascendenza nell'atto in cui il soggetto decide a proposito di sé: la vicenda della libertà appartiene alla storia della verità perché il riconoscimento della trascendenza e attuazione singolare non sono in contraddizione ma coincidono.

Il carattere storico del compimento chiarifica la natura dell'apriori che consente all'esperienza di essere esperienza della libertà; se lo statuto del compimento non è quello della condizione apriorica presupposta alla decisione del soggetto, lo statuto della decisione non è quello del piano esistentivo che reca danno al piano del sapere critico. La libertà non costituisce infatti la facoltà che presiede alla posizione della scelta eventuale rispetto alla materia esibita attraverso la legge di fronte alla quale avanzerebbe una posizione di conformità oppure di difformità.

La logica della problematica del compimento della libertà impone un percorso che comporti il superamento della separazione tra la volontà e l'azione. La ragione della separazione è imputabile all'ideale di universalità per il quale il principio dell'azione viene dichiarato legittimo nella misura in cui esso prescinde dalla qualificazione del particolare e delle circostanze individuali. La dichiarazione dell'esigenza del principio per l'azione singolare vi sovrappone una legittimazione mediante l'identificazione con ciò che deve rappresentare la norma dotata di un'estensione di carattere universale. L'azione motivata dal fine è giustificata secondo il senso peculiare della azione morale per il fatto che per suo tramite non appare applicata una validità limitata (un principio di universalità astratto dalla costituzione reale e storica del soggetto impedisce di poter presentare un tipo di esperienza che sia effettivamente esperienza della libertà). La struttura di fondo dell'indagine impedisce il raggiungimento dell'illustrazione completa del sapere della fede e dunque della chiarificazione della sua interiore pretesa di verità: la nozione di universalità alla quale il ragionamento fa ricorso non appare in grado di caratterizzare l'evento cristologico come la manifestazione storica della verità ultima dell'umanità e di specificare la fede nel senso dell'atteggiamento che rende accessibile all'uomo la verità divina. Se, per ciò che concerne l'evento divino la visione deve mettere tra parentesi l'aspetto rigorosamente personale e le

---

<sup>44</sup>L'anticipazione non è sospensione, ma appello al fatto che il singolo sia. Non è puramente imitazione il rapporto con le forme passive della testimonianza del vero. Si può cogliere che è la testimonianza del vero soltanto perché si coglie la differenza che mi porta ad essere con essa soltanto in quanto decido di me. Posso essere in grado di percepire la trascendenza nella misura in cui non sospendo la mia decisione singolare.

dimensioni direttamente connesse alla collocazione dell'evento all'interno del tempo dell'umanità (verità senza personalità), per la fede deve mettere tra parentesi il carattere veritativo (personalità senza verità), il difetto che la dimostrazione esibisce a livello dell'antropologia della libertà si riflette nella maniera con cui la spiegazione procede al livello teologico. In realtà, se l'accesso alla verità universale della storia che intende partire dal riscontro della temporalità singolare dell'uomo non impedisce il discorso sulla verità, è perché proprio in questa direzione la riflessione viene rimandata dall'evento della verità: l'evento non sospende la temporalità ma ne detta le condizioni di verità.

10.01.1996

### **2.3 Il problema dell'apocalittica**

La dichiarazione della rilevanza del punto di vista della storia per la considerazione dell'oggetto teologico e la demarcazione del principio della conoscenza teologica ha determinato l'avvio, in epoca recente, del confronto con la concezione di tempo e di fine elaborata dal fenomeno letterario e religioso della apocalittica. La condizione di marginalità nella quale erano state relegate le prospettive qualificanti la visione fino alla metà nel nostro secolo viene eliminata per merito dalla proposta sollevata a livello esegetico da Käsemann (1960) e a livello sistematico da Pannenberg (1959), seguito in questo compito da Moltmann e Metz<sup>45</sup>.

La presa di posizione attorno alla natura dell'argomento indirizza l'indagine verso il superamento definitivo della contrapposizione, voluta dai rappresentanti della teologia dialettica, tra l'escatologia e l'apocalittica.

La reazione della tesi di Barth e di Bultmann nei confronti della lettura della rivelazione che ne riduce l'originalità all'autocomprensione dell'uomo e al processo della cultura contiene la sottolineatura della centralità della caratterizzazione eminentemente escatologica del messaggio cristiano in ordine alla riflessione della teologia. La rottura che la trascendenza della parola assoluta di Dio eleva nei confronti della parola oggettivante dell'uomo chiarisce l'aspetto di divinità e di giudizio con cui è messa in risalto l'esistenza dell'uomo come essa realmente è, vale a dire come l'esistenza dell'essere essenzialmente mortale. La categorizzazione del contenuto dell'escatologia deve avvenire secondo la formula paolina della risurrezione dei morti e non secondo la rappresentazione figurativa che è tipica della apocalittica<sup>46</sup>.

Lo spunto decisivo per la riconsiderazione dell'interpretazione teologica e antropologica della apocalittica è rinvenuto nella svolta propiziata da Johannes Weiß, e dunque nel tentativo volto, in nome dell'ideale della creazione storica, a

---

<sup>45</sup>Si veda nella collana "Lectio divina" *Apocalissi e teologie della speranza*, in particolare il contributo di Fruchon; Klaus Kock *Difficoltà della apocalittica* del cenro parigino Sevrés in dispensa *L'apocalittica* con articoli di Beauchamp e di Theobald; nel 1976 per Il Mulino *Il Nuovo Testamento: storia dell'indagine scientifica sul problema neotestamentario*; sull'apocalittica biblica Casale *Risorgeremo ma come?*, Dehoniane 1988; Russell, *L'apocalittica giudaica*, Paideia.

<sup>46</sup>Ubbiali S., *La risurrezione dei morti*, "La Scuola Cattolica" (1993).

favorire l'approccio al fenomeno cristiano mediante la collocazione delle vicende del cristianesimo primitivo dentro il contesto delle religioni del periodo delle origini. L'oggetto dell'interpretazione è la condizione altamente drammatica del cristianesimo primitivo, legata alla consapevolezza dell'immissione imminente del futuro all'interno del presente dell'uomo. La consapevolezza della prossimità dell'era finale dello svolgimento della storia, che qualifica la condotta e dirige la dottrina della comunità cristiana antica, riporta alla concezione del regno di Dio enunciata dalla predicazione di Gesù in una prospettiva messianica. L'ambiente che fa da sfondo al contenuto della categoria di Regno di Dio non è rappresentato né dal profetismo preesilico né dal profetismo postesilico. La visione apocalittica lo ha piuttosto avanzato secondo un significato già adeguatamente configurato (dal profetismo), rendendolo dunque funzionale alla esplicitazione dell'attesa del futuro. L'uso fissa per questa categoria un significato escatologico non riconducibile all'atteggiamento interioristico e all'impulso spiritualistico sui quali aveva insistito la dogmatica dell'Ottocento in stretto rapporto con le tematiche e le prospettive del pensiero filosofico del momento.

Il rovesciamento della raffigurazione solita a proposito della persona di Gesù e della articolazione del cristianesimo dei primi tempi, che Weiß inaugura nei confronti dell'indagine liberale, ottiene il riconoscimento e l'approvazione di Albert Schweitzer. La considerazione cristologica conforme all'immagine di Gesù specificata attraverso la documentazione messa a disposizione dalla letteratura primitiva deve essere improntata in direzione escatologica. L'inquadramento coerente della coscienza di Gesù non ne deve rifiutare l'orientamento escatologico in base al pretesto di un suo contatto con le attese del mondo fantastico del tardo Giudaismo o del mondo incantato della fede popolare. La caratterizzazione escatologica motiva invece dall'interno il comportamento tenuto da Gesù, il quale, nella passione solitaria della croce, assume su di sé la tribolazione della fine; e ancora essa spiega il motivo dell'insegnamento che egli impartisce nel senso di un'etica provvisoria fino all'instaurazione del Regno di Dio.

L'attenzione al problema, in contrapposizione alla considerazione negativa invalsa in seguito all'episodio della teologia dialettica, viene rimessa in attualità dal programma formulato da Ernst Käsemann a fronte dell'indirizzo di pensiero divulgato concretamente da Bultmann e dai suoi discepoli. La novità della proposta è riassunta provocatoriamente nell'affermazione secondo la quale l'apocalittica rappresenta la madre della teologia cristiana<sup>47</sup>. La materia elaborata dalla tradizione dei Sinottici e, più specificatamente, da Matteo si impone con una caratterizzazione e un profilo decisamente escatologici. L'appello al mutamento connesso al futuro escatologico comporta un genere letterario facilmente riconoscibile all'interno della molteplicità e varietà delle formule espressive costruite dagli autori e proprio ad esso rimane collegata la presentazione di una determinata concezione della storia dell'uomo. La storia rappresenta una vicenda che, correndo secondo un percorso irreversibile, si suddivide in momenti distinti all'interno dei quali la fine e l'inizio vengono a corrispondersi in maniera

---

<sup>47</sup>Cfr. Giselle, *Verité et histoire, la theologie de la modernité di Ernst Käsemann*.

tipologica. La finalità del corso della storia è la parousia del Figlio dell'uomo, e l'esito finale non è allora la ricompensa dell'uomo bensì l'intronizzazione di Dio e del Figlio dell'uomo. La speranza si dirige sull'intronizzazione divina la cui manifestazione introduce la testimonianza della giustizia che è di Dio. Diversamente dalla tesi sostenuta da Bultmann, che colloca nella giustificazione del singolo l'elemento centrale del piano divino della salvezza, deve essere riconosciuto che l'obiettivo è piuttosto la giustificazione dell'umanità attraverso l'epifania del Figlio dell'uomo. La risposta di Käsemann nei confronti delle obiezioni mosse dai critici dà conferma del fatto che il centro della discussione sia da individuare dentro il problema della comprensione teologica della storia, e pertanto dentro il problema della rilevanza a livello teologico della consistenza effettuale della storia (ma che senso ha l'effettualità della storia per il definitivo, per il fine?, come comprendere teologicamente la storia?). La presentazione dell'assoggettamento della vicenda complessiva della storia alla finalità, che è l'epifania dell'intronizzazione di Dio, richiede la chiarificazione del versante della emergenza dell'evento di natura storica (c'è un senso che riguarda Dio e che non destituisce di validità e di realtà storica l'evento che appare nel corso del tempo). L'interesse cade sulla chiarificazione che sia in grado di definire la qualità specifica dell'evento attraverso la spiegazione del duplice carattere che esso porta con sé: se propriamente è l'accadimento a qualificare la dimensione dell'evento rispetto a ciò che a qualunque ordine esso appartenga lo precede, giacché unicamente a questa condizione si tratta dell'evento umano (l'accadimento umano ha un carattere di iniziativa, rottura e spontaneità: tutto questo è richiesto perché si possa parlare di evento dell'uomo), nondimeno, grazie all'evento è instaurato un senso che lo rende collocabile in maniera ordinata all'interno della storia.

17.01.1996

La proposta di Käsemann nella sua intenzione radicale introduce, rispetto alle critiche a lui rivolte, la conferma del fatto che la questione si rivolge alla comprensione teologica della storia e della rilevanza a livello teologico della comprensione effettuale della storia contro la nozione della scuola bultmanniana. L'evento si introduce e rompe rispetto al senso che lo precede e che non può essere deducibile; e, una volta introdotto, la pretesa che eleva è di essere collocabile dentro l'ordine del senso. La domanda è come sia possibile mantenere entrambe le dimensioni in modo coerente non sovrapponendo la seconda con la prima e cercando di comprendere il significato di questa articolazione in riferimento alla domanda sulla dimensione teologica della storia. Quando si parla del tempo dell'uomo occorre parlare del dinamismo di relazione tra la novità dell'evento e la durata del senso.

La dimensione dotata insieme di novità e di senso viene a specificare la presenza storica dell'evento dell'uomo (senza questa doppia dimensione non si può parlare di storia dell'uomo). La teologia trascendentale non riesce a dare ragione dell'evento in quanto tale perché presuppone sempre la volontà di Dio o

la predestinazione; la corrente ermeneutica ha ricercato una riconsiderazione in chiave personalistica del dato teologico confermando l'uomo come datore di senso e dimenticando invece che il senso è un *ordine* di senso, l'uomo pone il senso in modo da essere parte di una continuità di senso poiché il mio senso si colloca in modo ordinato dentro la vicenda complessiva del significato della storia, e questa articolazione rimane sempre aperta.

Paul Beauchamp introduce in modo manifesto il tema della apocalittica entro la lettura esegetica del testo biblico mostrando come l'emarginazione cui è stata sottoposta l'apocalittica è una emarginazione di pregiudizio, perché in realtà non si può comprendere il testo se non appunto chiamando in causa la visione apocalittica. L'apocalisse chiude il testo e senza la sua chiusura non avremmo un testo, non è una delle forme ma è la forma senza cui non c'è nessun'altra forma; anche materialmente l'Apocalisse è l'ultima parola con cui la Scrittura è chiusa. È nel mondo apocalittico che al tempo di Gesù la Scrittura è assunta come Scrittura e l'ultima parola del canone è l'Apocalisse. In questo senso Beauchamp conferma la rilevanza del momento escatologico nella forma dell'apocalittica e, d'altra parte, il problema di cui l'apocalittica è portatrice è un problema senza cui è impossibile decidere del senso del testo biblico. Il tempo dell'Apocalisse è il tempo dell'appuntamento definitivo di Legge, profeti e sapienza.

Il raccordo della problematica apocalittica con la domanda sul senso e, dunque con la domanda sulla Rivelazione rappresenta la linea di spiegazione che Paul Beauchamp elabora nella prospettiva segnalata dalla categoria di *figura*. La nozione riprende una illustrazione della connessione tra il senso dell'uomo e la verità ultima per la quale il rimando al senso riveste la dimensione essenziale della significazione vissuta: ("Figura" è il processo di significazione vissuta come relazione tra senso e verità). Questa nozione consente il superamento del processo di oggettivazione sotto cui ricade la considerazione bultmanniana, nonostante la dichiarazione dell'esplicita reazione nei confronti dell'uso conservatore e liberale del testo orientato al reperimento di un sapere di tipo positivo e neutro (Bultmann vuole superare l'esegesi dell'800 orientata a far riconoscere un sapere positivo e neutro da cui il ricercatore rimane fuori per proporre i dati sulla storia di Gesù, già Schweitzer aveva fatto notare che la *Jesu-Lebens Forschung* aveva dimenticato la dimensione escatologica come essenziale sul discorso su Gesù).

Beauchamp fa notare che con Bultmann si ottiene una seconda oggettivazione: tale nuova modalità dell'oggettivazione è il risultato della separazione disposta sulla base della sottolineatura dello scandalo ascritto alla fede. L'assolutezza della fede è il principio da cui Bultmann parte per la sua impostazione esegetica: non c'è nessun dato che possa fondare la fede in quanto tale. Secondo Beauchamp questa affermazione rileva la nuova forma di oggettivazione<sup>48</sup>.

---

<sup>48</sup>Ciò verso cui si dirige la ricerca biblica è invece l'enunciazione, non l'enunciato dell'enunciazione in modo che così possa riattivarsi l'atto della parola ridando l'atto escatologico corrispondente alla realtà di Gesù. La distinzione che l'esegesi bultmanniana introduce costringe a distinguere l'enunciato e l'enunciazione, Beauchamp vuole invece fare

L'indagine tiene separato l'enunciato dall'evento della parola che è il vero fatto salvifico e può per questo aprire il confronto con la visione scientifica del mondo (da una parte l'evento della parola come l'obiettivo della ricerca esegetica e dall'altra il confronto tra la visione biblica e la visione scientifica moderna) in ordine alla demitizzazione del messaggio della salvezza.

L'interiore unificazione tra il dato dotato di un carattere assoluto e l'enunciazione qualificata in maniera relativa è ciò che la nozione di "figura" intenderebbe garantire e, con ciò, la "figura" serve da principio di organizzazione della comprensione del dato biblico (l'assolutezza non può essere separata dal relativo per poi confrontarla con l'attuale visione del mondo, per Beauchamp il modo pertinente di affrontare il linguaggio biblico è mantenere unificati i due livelli mostrandone la continua procedura di significazione; l'unità è il presupposto del lavoro esegetico che Beauchamp chiama la "nuova ermeneutica").

La ripresa che le forme letterarie bibliche della Legge, della profezia e della sapienza operano della categoria ermeneutica generale di "figura" delinea la dinamica e precisa la strutturazione del processo di significazione caratteristico del materiale della Bibbia. La pretesa di realtà e verità da essa avanzata resta affidata all'impiego delle forme letterarie in forza delle quali è presentata una totalità animata da uno scopo che è di rinvenire l'altro nella condizione nella quale si trova, di trovare il lettore laddove egli vive: questa è la Scrittura. Il senso corporale della lettera individua l'elemento che bisogna mettere necessariamente in rilievo, poiché «si dà evento, ma si dà anche corpo come luogo della parola che dura»<sup>49</sup>. La parola è ciò che comporta di situare la verità, in quanto la colloca all'interno del legame con il prima e con il poi; se la coscienza non appare in grado di padroneggiare la dinamica del legame a causa del ricorso al procedimento dell'astrazione, è il corpo ad implicare radicalmente la relazione.

L'esigenza della nuova ermeneutica, ovvero della metacritica alla cui realizzazione Beauchamp aspira, è che dunque «il rapporto della parola al corpo deve essere esplorato e nel senso individuale e nel senso collettivo di corpo, essendo il corpo costituito nei due casi dal suo rapporto all'inizio e alla fine»<sup>50</sup>. La durata della totalità singolare della Scrittura identifica la questione da esaminare, superando la minaccia portata dalla istanza della conoscenza scientifica e dunque dalla malattia tipica dell'epoca moderna.

Il richiamo alla totalità rimanda l'attenzione dell'indagine alla apocalittica, la cui necessità (non è l'apocalittica senza valore!) rimane legittimata proprio dalla circostanza determinante per cui essa non possiede né un univoco né un soddisfacente *Sitz im Leben*: mentre la Legge, la profezia e la sapienza hanno un contesto da cui sorgono, l'apocalittica non ha un univoco o soddisfacente contesto (sorge davanti all'esperienza del martirio), ma appunto per questo è

---

una esegesi che tenga conto del principio dell'enunciazione per mostrare che non c'è enunciato senza enunciazione. Secondo Beauchamp l'ideale di Bultmann arriva, contro il suo presupposto, allo stesso difetto che egli imputa alla tradizione precedente perché è costretto a isolare ciò che fonda la fede dalla dinamica stessa della fede (l'evento della parola).

<sup>49</sup>Vedi la voce *Teologia biblica* in AA.VV., *Iniziazione alla pratica della teologia*, p.120.

<sup>50</sup>Vedi la voce *Teologia biblica* in AA.VV., *Iniziazione alla pratica della teologia*, p.225.

necessaria e la sua necessità è dovuta al fatto che non ha una sua collocazione. Non si può discutere di Legge, profezia e sapienza senza chiamare in causa l'apocalittica che chiude il libro. Piuttosto, è il desiderio costitutivo dell'uomo ad attirare verso di essa, se l'ineliminabilità dell'Antico testamento dipende quindi dalla presenza delle apocalissi e, del resto, è attraverso la loro conoscenza che la generazione del tempo di Gesù fa l'incontro con le Scritture. L'unità e la finalità da cui la Legge, la profezia e la sapienza sono mantenute insieme danno luogo alla apocalittica, che rappresenta il genere letterario del *telos*, e con questo il tempo dell'apocalissi è quello dell'appuntamento della Legge, della Profezia e della Sapienza, alla loro meta comune nessuna delle tre deve mancare.

24.01.1996

Il fatto della assenza di un contesto proprio dà ragione del rilievo dell'apocalittica. Essa non si colloca da nessuna parte, e proprio per questo da ogni parte: è il desiderio positivo dell'uomo ad attirare verso di essa.

L'apocalittica attraversa l'Antico Testamento perché la verità è già data in esso, il suo rapporto con il Nuovo non è di semplice attuazione nel senso di una separazione<sup>51</sup>. Il compimento è già operante nell'Antico Testamento e per questo il Nuovo può compiere. L'apocalittica non dice il rimando a ciò che di fatto deve accadere perché l'Antico Testamento sia compiuto. Esso ha in sé le ragioni, e, perché siano ragioni, esse devono accadere; diversamente non si tratta dell'evento della verità.

L'avvenimento chiama in causa una differenza che non è una separazione. Va mostrato come nella vicenda dell'uomo ne va della sua singolarità e della sua universalità. La libertà è affidamento alla trascendenza che la costituisce come libera. La soggettività dell'uomo rimane un compito e la presenza nella storia di un evento assoluto legittima e garantisce questo compito che è soltanto mio.

L'unità e la finalità da cui la Legge, la profezia e la sapienza sono mantenute insieme dà luogo alla apocalittica. Questa indicazione dà una ragione dell'ambiguità connessa al genere letterario dell'apocalisse. Ciò che esso propriamente procura va definito in relazione al fatto che l'apocalisse è la chiusura del libro (essa è una sorta di "seconda lettura" del libro, la fine del testo non è soltanto la conclusione, ma è di più della conclusione; l'apocalittica è una lettura già presente dentro il testo: la fine della storia è al contempo indeducibile dalla storia stessa ma, per questo, è la ragione della storia, la storia è tale perché la fine non è semplicemente il "ricavo" della storia; è indeducibile dalla storia e tuttavia così si partecipa alla storia).

Questa accentuazione consente a Beauchamp di situare il tentativo da avviare in rapporto al "cambiamento senza rottura" che Käsemann ha introdotto rispetto

---

<sup>51</sup>Si pensi alle tesi che affermavano l'impossibilità a trovare nell'Antico Testamento una teoria del compimento personale dell'individuo, in realtà tale compimento vive di una oscillazione continua ma necessaria tra individuo e popolo. Senza ciò non si potrebbe pensare l'evento di Cristo come evento singolare ma, allo stesso modo, valido per tutti.

alla considerazione fornita da Bultmann e dalla sua scuola sul presupposto della particolarità e decisività del *kerygma*.

L'indirizzo dischiuso dal pensiero di Käsemann è caratterizzato dalla collocazione all'interno di una svolta più decisiva rivolta all'introduzione della narrazione all'interno della teologia. L'architettura della narrazione spiega come essa non possa rappresentare un modello letterario isolato in relazione ad una funzione isolata della comunità primitiva.

L'articolazione narrativa collega i diversi tipi del discorso e impone il livello irrinunciabile della comprensione; non c'è comprensione se non restituendo validità alla forma della narrazione. Se l'affermazione della dimensione di verità che accompagna e giustifica l'annuncio rimanda al ripristino del passato, e questo avviene per mezzo del racconto, il racconto e l'annuncio possono stare unicamente sulla base delle dimensioni dell'inizio e della fine e, pertanto, unicamente sulla base del movimento strutturale della apocalittica. L'apocalisse impone la rilettura della Scrittura mediante l'impiego della tipologia e, con questo, il motivo apocalittico, ponendosi in una condizione di relativa indipendenza, attraversa l'intero materiale del libro<sup>52</sup>.

07.02.1996

L'interpretazione che Beauchamp offre per quanto concerne il momento della apocalittica e il recupero del pensiero di Käsemann in riferimento alla proposta fornita da Bultmann in rapporto alla decisività del *kerygma* indicano come l'apocalittica impone la rilettura della scrittura mediante l'impiego della tipologia e, con questo, attraversa l'intero materiale del libro: c'è una fine già operante all'interno del materiale stesso.

L'apocalittica trova il proprio inizio con la conclusione del libro e, pertanto, essa non raccoglie semplicemente una "letteratura della crisi". L'insegnamento non svolge un dato supplementare rispetto a ciò che era già conosciuto<sup>53</sup>, giacché l'apocalisse sorge per la "fame del libro", in quanto si tratta del «libro senz'altro appoggio che se stesso, e gli scritti che lo precedono a loro volta attirati sempre più verso l'essenza del libro»<sup>54</sup>.

---

<sup>52</sup>Beauchamp fa notare che il primo istitutore del genere apocalittico è un profeta: Ezechiele (il luogo dell'apocalisse per eccellenza è Daniele), e, addirittura, il genere apocalittico utilizza il computo cronologico del documento sacerdotale, allora già nel Pentateuco quindi è presente questo rimando alla apocalittica.

<sup>53</sup>La fine della storia dice di più dell'evento, non è il solo ripristino di quanto è già conosciuto.

<sup>54</sup>L'apocalittica trova il proprio inizio con la conclusione del libro, il libro deve chiudersi per essere un libro, una scrittura infinita non è un libro. Concludere non vuol dire distruggere ma dare compimento: l'apocalisse dice che la storia non è tolta ma compiuta. L'apocalittica nasce quando tutto è chiuso, non quando è distrutto ciò che si ha sotto gli occhi. Un conto è dire il compimento, un altro conto è dire la fine nel senso della scomparsa della storia. La conclusione della storia è la sua attuazione definitiva. La storia non è tolta ma compiuta. Ciò che compie la libertà non può che essere provato nella sua effettualità: non è mai lo scrittore che chiude il testo. Occorre che un altro raccolga la testimonianza perché si possa definire questo il modo con cui l'uomo è con la verità, occorre che un altro accolga la nostra morte

Solo una spiegazione distorta ne può assumere il contenuto come il risultato privo di interesse messo in opera dall'intervento di un'epoca inquieta e turbata.

L'affermazione secondo cui le apocalissi non appartengono a nessuna delle tre classi di scritti perché esse le raggruppano per essere l'essenza duplicata del libro giustifica l'obiettivo della presentazione di Beauchamp indicandone al contempo l'aspetto di novità, cioè il recupero della dimensione storica del rapporto esistente tra il significante e il significato e ed inoltre l'insuperabilità di ciascuna delle espressioni della Rivelazione biblica spiega la natura del contatto con la parola per la specificazione del messaggio originale della Bibbia.

La parola è il *luogo esteso della decisione dell'uomo*: la parola è ciò in cui la libertà si propone per essere libertà. Il corpo, come la parola, dice l'antecedenza della verità su ogni atto dell'uomo e tuttavia, siccome il corpo è mio, una antecedenza che si dà quando io mi decido per la verità. Parola è il luogo esteso: in questo senso Beauchamp può facilmente contrapporsi a Bultmann, per cui c'è una decisione senza parola e occorre demitizzare la Rivelazione perché la parola non è se non ciò che rimanda alla decisione in cui è data la realtà escatologica della libertà. Secondo Beauchamp non ci può essere percezione della decisione se non nella forma della parola e del linguaggio.

Il compito della parola è di impedire la riduzione della verità del senso alla dimensione della coscienza. L'inizio della verità risulta antecedente all'essere presente dell'uomo: parola e corpo dicono l'antecedenza della verità.

La spiegazione dell'esegesi né può né deve allora tenere separate le modalità della realizzazione della Rivelazione dalle forme del discorso entro cui le modalità prendono consistenza<sup>55</sup>.

L'ideale ovvia all'estrinsecismo della visione della demitizzazione e ne critica la separazione di principio tra due volontà e due sensi<sup>56</sup>.

---

perché la nostra morte sia un morire vero. La morte è esperienza di solitudine, ma è anche vero che non tocca a noi darci il senso definitivo, il senso è dato. Questa è l'esperienza della passività della morte: il senso mi accoglie, un altro mi accoglie. Non c'è mai un morire puramente individualistico: si interpreta normalmente il morire sempre come una esperienza isolata o isolante che fissa l'individuo sul momento; tuttavia, ciò che questo momento esprime è in sé comunque rapporto e relazione, cioè affidamento. Il libro si chiude su una esperienza che attraversa il suo scrittore e per questo occorre un canone, occorre che un altro chiuda, de-finisca il testo. Questo modo di impostare il problema sta a significare la necessità per cui ciò di cui si tratta nel discorso non è mai a disposizione di un soggetto che pensa e che agisce ma lo precede come la condizione per cui egli possa pensare e agire. L'esperienza di questo senso chiama in causa la totalità del soggetto; il soggetto deve donarsi a questo senso perché questo senso sia il suo senso, e deve donarsi una volta per tutte perché questo senso sia per sempre il suo senso. Non c'è esperienza di tempo senza l'apocalittica: si può parlare di tempo solo quando esso è chiuso.

<sup>55</sup>Non si può astrarre la Rivelazione come se fosse il sottofondo di ciò che poi il linguaggio istruisce, non si può dire la Rivelazione se non esprimendo in senso ermeneutico le figure in cui accade. Il problema è decisamente quale tipo di ermeneutica occorre per far emergere il momento della Rivelazione che si dà unicamente in questa forma. Beauchamp dice che senza apocalittica non c'è ermeneutica, senza seconda lettura del testo non c'è ermeneutica della Rivelazione. La verità non è separabile dalle forme in cui l'antropologico decide di sé: per poter trovare ciò che è la verità non posso più prescindere dal modo in cui l'uomo si occupa di sé.

L'elemento costruttivamente presente al cammino dell'interpretazione attribuisce alla apocalittica il compito determinante di condurre le parole fino alla radicalità del senso: la parola è la forma estesa della decisione per cui il momento di conclusione è proprio la radicalità del senso, non la sua distruzione. Da questa radicalità esse sono specificate e a questo proposito l'apocalittica alimenta una sospensione e introduce una prova. La pienezza dei tempi è per identità la manifestazione della radicalità del senso e dunque la manifestazione della giustizia. Il carattere che la spiega è duplice, nel senso di essere proposta all'atto del pensare e di non possedere una causa.

L'interesse del genere letterario della apocalittica è la spinta alla partecipazione alla storia e per questo apre uno squarcio chiarificatore sulla natura del popolo dei testimoni, che è il vero oggetto storico della apocalittica che parla della radicalità della riuscita del senso dice che la storia per essere tale ha bisogno di un popolo di testimoni<sup>57</sup>.

Il popolo dei testimoni assolve a un compito indispensabile nella misura in cui l'incontro tra la fine e l'inizio assume il carattere di prova. L'incontro non coincide né con l'elemento puramente immaginario né con il fattore puramente oggettivo. L'istanza riguarda la qualità della storia, e ciò che permette di coglierne l'unità non può essere raggiunto mediante una riflessione inglobante messa a disposizione del soggetto che pensa e agisce. Unicamente la fine può introdurre l'unità, ma ad un tale genere di fine si accompagna il fatto che l'uomo possa solo provarla nella sua effettualità: la fine deve attraversare il suo testimone, ogni morire ha carattere di martirio perché non ci può essere un attraversare la fine se non nella disponibilità di lasciarsi attraversare dalla fine.

Il principio istituisce il criterio atto alla comprensione delle figure come il luogo nel quale si anticipa la fine. Il futuro non può essere designato secondo una rappresentazione indeterminata perché in gioco è una vicenda che conosce un termine e possiede un arresto.

Il rimando alla fine dell'esilio indirizza il discorso del profeta verso il chiarimento dell'interrogativo sulla storia nel modo per cui questa fine particolare viene condotta all'assoluto universale e l'inizio identificato concretamente nella

---

<sup>56</sup>Bultmann ha voluto superare la modernità, e non a caso il suo linguaggio è di una antropologia della libertà e non della coscienza; tuttavia l'impostazione si sorregge sul principio che esistano le due volontà di Dio e dell'uomo e i due sensi finito e infinito. Invece di discutere se sia possibile il senso (quello storico) se non per il richiamo obbligatorio al senso non storico, separa i due profili e decide l'unità a prezzo dello storico, per cui l'unità dei due sensi è l'attualismo della fede che non definisce però il carattere storico dell'atto della fede che, essendo divino, non può essere per ciò stesso storico.

<sup>57</sup>La lettura della apocalittica è sorta come la lettura della ricompensa di coloro che muoiono per Dio. In realtà il processo è contrario. L'apocalittica dice che il senso accade in senso definitivo, e per questo richiede storicamente il suo testimone. Non è un giudizio che distrugge la rilevanza della storia; ma, perché apparirà il senso della storia, per questo occorre un popolo di testimoni. In ogni momento l'unità della storia si gioca integralmente: questo l'apocalittica lo può dire non in modo astratto-concettuale, ma proprio entro le figure entro cui la storia si esprime. Il modo con cui la storia si dice non è indifferente a ciò che la storia è. La ripresa della figura della sapienza collegata alla definitività del senso dice la rilevanza definitiva di ogni istante: c'è un unico senso disponibile e guai a chi lo perde.

risurrezione (se non ci fosse la storia il futuro sarebbe indeterminato e oggetto di un racconto fabulistico infatti il profeta scopre nella fine dell'esilio la possibilità di elevare questa fine alla fine assoluta che diversamente non si potrebbe capire: è sempre l'esperienza del tempo ciò che è in gioco e che mette in gioco l'interpretazione escatologica, ci deve essere la fine se qui c'è una fine, altrimenti questa fine è soltanto apparente e noi siamo soltanto apparenti).

Il suggerimento impedisce una rappresentazione del tempo di tipo meramente lineare in quanto il senso assoluto che contrassegna la fine non succede alle figure. L'inclusione del senso nelle figure spiega perché spetta alla apocalisse il dovere di esplicitare e di fissare il movimento delle figure verso il loro termine. Bisogna che si arrivi alla fine se si vuole proiettare il giusto significato sulla dinamica della legge, della profezia e della sapienza senza che questo comporti la rinuncia a metterne in luce la peculiarità; l'interpretazione della fine non esce dalla ripresa delle figure ma ne deve approfondire il significato nascosto.

Così, lo stretto legame della apocalisse alle esigenze della legge affiora grazie al fatto che, nel resoconto della apocalisse più importante, la motivazione della prova di Daniele e dei compagni sta nella fedeltà prestata alla legge. L'atteggiamento riveste un aspetto di radicalità e di integralità e la legge definisce la sorte dei protagonisti per il fatto che l'intervento della legge non appare puramente esplicativo o anche descrittivo di qualcosa d'altro rispetto a se stessa. La fedeltà va al di là della distinzione tra i singoli precetti, e tuttavia ciascun precetto assume una collocazione pertinente all'interno della tensione tra la legge di carattere particolare e quella di carattere universale.

La legge particolare correla la norma all'elezione di Israele con lo scopo di mantenerla in atto e, in quanto tale, sta a significare una realtà che è la promessa attesa<sup>58</sup>. Se la legge introduce la distinzione che separa questo popolo determinato sullo sfondo degli altri popoli è perché esso deve comprendersi come portatore dell'avvenire significato all'interno della lettera della legge (testimonianza).

La legge è ciò che fa da modello significativo dell'avvenire, ciò che anticipa l'avvenire. La precisazione della connessione tra la legge e l'avvenire viene esplicitata nel corso delle ultime fasi del profetismo, e la visione rimane dunque collocata accanto all'ingiunzione.

Il profeta Ezechiele, e cioè il profeta che ha insegnato il genere letterario della apocalisse, possiede una Torah, e grazie ad essa avanza una riformulazione della promessa in chiave geometrica: la disciplina della città e la disciplina che

---

<sup>58</sup>Non si ubbidisce se non per la promessa. Non posso arrivare alla promessa se non ubbidendo, l'uomo non osserva la legge per la legge. La legge è tale perché lì ne va della vita nel senso che lì è significato più della legge; la promessa la raggiungo soltanto se resto fedele alla legge. La promessa ha carattere davvero reale, per questo fonda la legge. Io posso praticare la legge perché essa è già stata vissuta e non perché mi ottiene la ricompensa nella misura o a seconda se io la osservo. Ecco quindi che la fine già attraversa la sua figura: io so che il mio destino è segnato dalla ubbidienza alla legge perché ciò che fonda la legge è il fondamento che ha già vissuto lui l'ordine che la legge istituisce e lo ha rivelato a me perché io viva.

l'uomo impone alle proprie opere si estendono allo spazio circostante in quanto la legge lo investe racchiudendo il tutto<sup>59</sup>.

14.02.1996

La natura della legge va radicalmente ricompresa a partire dai suoi caratteri fondamentali, vale a dire la brevità e la mancanza di realismo. L'ingiunzione non appare pertanto priva di utopia e la legge permane un sogno. L'ideale avvicina sensibilmente le formulazioni del Deuteronomio alle visioni di Ezechiele e spiega così la sequenza interminabile delle interpretazioni della norma offerte nel corso del tempo.

La necessità dell'interpretazione non è dovuta al fatto che l'uomo è limitato di fronte alla legge divina e pertanto il lettore è inadeguato alla lettura. In realtà, la parola stessa delinea un orizzonte incluso dentro la formula che si apre nell'interpretazione. La continua ripresa delle interpretazioni è inscritta dentro la lettera stessa, che delinea un profilo irrisolvibile nella semplice applicazione. Applicare la legge vuol dire inserirsi nel meccanismo per cui la legge è sogno e apertura. Questa parola chiede un lettore che deve avere la consapevolezza della natura particolare di ciò che ha di fronte; egli non è sproporzionato rispetto alla lettera della legge, ma è adeguato a una ripresa che è continuamente in atto perché questa parola trattiene un fondo che rimane sempre come ulteriore. Interpretare la legge vuol dire cogliere la singola realtà entro questo processo; nel Nuovo Testamento, quando Gesù è posto di fronte al problema di scegliere una interpretazione, egli rimanda sempre al carattere teologico della norma da interpretare, non pone il problema nel quadro del rapporto tra questa interpretazione la sua insufficienza rispetto al dato ma la colloca rispetto al dato in quanto tale (Gesù accredita tutte le interpretazioni come l'identica storia dell'interpretazione: ciascuno deve farsi carico ogni volta dell'interpretazione, l'esistere cristiano è proprio il non poter rimandare ad altri il credere, è l'oggetto stesso che promette sempre di essere ciò che suscita ogni volta una nuova interpretazione: tutti sono chiamati in causa di fronte al definitivo, nessuno è meglio di un altro).

---

<sup>59</sup>La legge ingiunge ciò senza cui l'uomo non potrebbe definirsi come tale. La legge non è soltanto il particolare, perché quando definisce il particolare chiama in causa necessariamente il tutto, bencé essa attraversa sempre il particolare. L'uomo deve leggere la legge come il modo in cui il tutto mi raggiunge grazie a questo particolare comportamento. Quando la legge non è più significata in questo modo diventa peccato. San Paolo dice che se cerco la vita dalla legge essa diventa la fonte della morte perché non è più intesa come lo spazio entro cui colgo l'ingiunzione senza cui l'originario non mi raggiunge. L'osservanza legalistica della legge produce sul soggetto la fine, non il compimento in quanto nessuno è mai "secondo la legge". La legge deve essere vissuta come "luogo dell'utopia". La norma, che potrebbe sembrare costringente sull'immediato, per essere tale è da vivere come ciò che contiene in sé lo spazio dell'utopico senza-luogo. Sul versante dell'uomo l'interpretazione della legge è infinita perché essa ha una radice utopica, occorre quindi che accada una libertà vera perché l'etico prenda la sua verità, che accada nell'unico perché sia definita presso l'uomo. Soltanto l'atto con cui Gesù definisce lo spazio della legge e dell'amore diventa il luogo in cui l'uomo trova lo spazio della sua definizione.

Il compito, intenzionalmente assunto dalla legge deuteronomista, tocca la prescrizione di un progetto il cui contenuto mira alla ripresa di ciò che il passato avrebbe dovuto diventare. Se l'intervento risulta certamente tardivo perché la monarchia potesse conformarvisi, nondimeno la finalità ne giustifica la continuità e ne garantisce l'influenza. Decisamente più manifesto è il passaggio alla apocalisse attuato dalla legge cosiddetta sacerdotale, giacché essa definisce *segno* ciascun elemento verso il quale rivolge l'obbligo della norma. La circostanza singola serve a chiarire il ruolo della legge nella misura in cui si tratta del rinvio ad una realtà sostanziale che essa né contiene, né produce, né merita; il ruolo la rivolge a dire questa particolare realtà nel senso di mostrarla nel linguaggio (la differenza è dicibile però). Se il contenuto è segno è perché, come succede per il caso della normativa del Sabato, Dio osserva per primo il Sabato dopo i sei giorni della creazione, e soltanto successivamente lo fa conoscere al popolo rivelandoglielo: questa è la norma (il primo che ha osservato il Sabato è Dio e per questo anche noi lo osserviamo; il discorso della ricompensa è mutato in radice: non si osserva la legge perché si è ricompensati ma si è ricompensati perché si osserva la legge non per la ricompensa, nessuno pratica per arrivare a conquistare ma si conquista perché si pratica senza voler conquistare, otterranno coloro che osserveranno senza voler ottenere).

Il luogo proprio del linguaggio si trova nella azione culturale con la quale Israele accede a Dio mediante la significazione della celebrazione, anche ciò che compone la celebrazione ha carattere di segno: Dio ha fatto, e noi facciamo perché la sua azione rimanga sempre oltre. L'uomo dell'Antico Testamento pratica perché Dio ha già praticato, ma questo rimanda sempre oltre perché l'azione di Dio è per il dopo.

Il passaggio dal primo al secondo tempio, caratterizzato da uno stile di evidente spoliatura, evoca l'immagine del passato, ma questa a sua volta rimanda all'invisibile. La forza dell'utopia concentra l'attenzione su se stessa e in questo modo esibisce la logica peculiare del segno: il libro delle Cronache fa da libro del secondo tempio e dunque del culto celebrato mediante la parola e il canto. La parola e il canto corrispondono all'opera originale dei leviti, così come in precedenza accadeva sia per Davide sia per i profeti, mentre, d'altra parte, il sacrificio aveva rappresentato l'opera tipica dei sacerdoti. Il levitismo sparso in Israele ha la funzione di riunificare le tribù che Davide aveva riunito. Il libro dei Salmi designa il libro del secondo tempio, del culto del secondo tempio e del levitismo del secondo tempio; il libro rinvia il canto all'esecuzione al di fuori del tempio perché al termine dell'esilio il popolo rientra a Sion ma insieme con Dio che rientra con lui. La speranza antica riprende una rinnovata vitalità e attorno ad essa si ordina il tutto cominciando da Adamo.

La redazione del cronista (il riletto dei libri di Samuele e dei Re) colloca Davide sulla linea proveniente da Adamo in ordine alla attesa del nuovo Davide; il passato sostiene l'attesa e la rafforza a misura che l'attesa della fine chiede la presenza dell'inizio dentro l'esperienza attuale dell'attesa<sup>60</sup>.

---

<sup>60</sup>Perché la speranza sia vera deve essere iniziata, non è soltanto un rimandare oltre; richiede che qualcuno garantisca che dia un inizio. La speranza ingloba il fatto che c'è un

L'ordinamento del passato e del futuro assume il criterio del numero in conformità allo stile dello scrittore sacerdotale, al quale si deve l'introduzione della cronologia del maggior numero dei racconti del Pentateuco, a cominciare dal primo nel quale si narra l'inizio graduato secondo i sette giorni<sup>61</sup>. La ragione dell'uso del numero rimanda alla duplice caratteristica da cui esso appare qualificato: la *trasparenza* e il *taglio*: la prima rende perfettamente percepibile la sostanza dell'avvenimento portando al di là degli accidenti e poiché le unità della numerazione sono omogenee e fanno trovare l'esperienza quotidiana, il lettore sorprende se stesso come colui che è incluso entro un momento del tempo misurato fin da allora; ma pure il numero suddivide la vicenda della umanità in unità distinte e, se una medesima provvidenza vi appare intenta alla medesima cura nei confronti di ciascuna unità, ogni singolo avvenimento resta dissimile rispetto agli altri in ragione della propria peculiare datazione. La struttura del tempo sospinge l'attesa verso un momento particolare il quale porti all'interno di se stesso l'unità del tempo che la risalita fino all'inizio lascia percepire. Il numero aiuta a collocare la storia entro questo quadro: l'autore sacerdotale ha scelto il numero come criterio figurale per l'interpretazione perché il numero è l'essenza della cosa e insieme taglio. Se continuamente la provvidenza cura ogni singolo momento, lo cura come singolo momento irriducibile. Questa dinamica è decisiva per la storia.

### *La legge*

La legge riporta la storia a un inizio configurato: è ciò che destina l'attenzione del lettore a un momento in cui tutto diventi trasparente non come norma al di sopra della storia, ma come evento ove l'identità del tutto si coniughi necessariamente con un momento unico. Non è l'origine l'inizio di tutto, ma l'inizio è l'origine delle cose, presentato senza essere identificato, per questo può di nuovo chiamarsi in causa storicamente come promessa. La natura ha quindi già in sé la propria dinamica di soprannatura<sup>62</sup>.

---

atto in cui essa ha preso corpo e per questo può andare oltre abbracciando tutti i tempi. Essa in un tempo è accaduta e per questo può essere per sempre. Il ritorno di Israele dopo l'esilio diventa capacità di assumere fin dall'inizio la dinamica della promessa e della speranza: occorre che ci sia un atto e un testimone della speranza perché essa diventi per tutti (Davide, ma in realtà è Adamo).

<sup>61</sup>Il numero 7 è indicato dai Sumeri come il numero dei pianeti con sole e luna, numero cosmico. Il rapporto tra l'alleanza e gli astri è ad esempio fondamentale. Israele iscrive il particolare in un orizzonte sempre universale. Il numero 7 significa totalità e pienezza. La chiusura, il Sabato, è opera di Dio, non dell'uomo. Il Sabato conclude l'opera dell'uomo.

<sup>62</sup>Occorre un tipo di lettura del rapporto tra creatore e creatura che liberi completamente Dio dalla possibile risalita dal male alla sua volontà. La teodicea collocava direttamente nella libertà di scelta difettosa, che appetisce in modo negativo a ciò che non è giustificabile moralmente, la ragione del male, che rimandava necessariamente al creatore che lo permetteva. Il fatto per cui il male è inscrutabile al pensiero razionale dice non la debolezza del pensiero ma la sua grandezza. Non basta però dire che Dio ha vissuto e ha risolto il male del mondo. Rimane sempre la domanda "perché c'è il male?". I cristiani che rimandano alla redenzione come al luogo in cui il male è superato non risolvono il problema. La ragione può mostrare perché la risoluzione del male non è razionale esaminando che cosa è la libertà e

L'atto singolare e totale coincide con la creazione, per questo il passato vuol diventare avvenimento nel senso che la creazione postulata sparisce dall'inizio e affluisce continuamente. L'inizio nasconde l'origine e la creazione dell'inizio nasconde, sotto l'ombra della prima scrittura, la creazione che sta avvenendo.

Il pensiero dell'avvenire dà sostanza al racconto della prima settimana del mondo nel senso che la promessa con essa dischiusa alimenta la speranza verso l'unità del tutto. L'ideale suggerisce all'autore della storia sacerdotale il criterio preliminare con il quale poter specificare l'aspetto di continuità e di differenza dischiuso mediante la successione delle alleanze di cui nel documento si parla. Noè mette riparo alla rottura e con ciò si inaugura una alleanza senza condizioni; pertanto si tratta della creazione rinnovata ed essa conferma il dato che è concesso per sempre e a ciascuno, in tutti i tempi e ciascuno in tutti i tempi. Colui che vi si impegna è Dio ed egli non distruggerà mai più l'impegno assunto. È dalla molteplicità dei popoli che nascono da Noè che proviene Abramo, il quale, in quanto padre di una moltitudine di popoli, annuncia concretamente l'unità del tutto e, se la circoncisione evidenzia il segno dell'avvenire e cioè della storia da fare, il Sabato viene rivelato a Israele in quanto depositario della chiusura e della meta. L'alleanza a Mosè non fa che ridire la promessa ad Abramo, e in essa si riafferma come Dio si sia fatto conoscere, come egli abbia una volta promesso ed insieme come egli non smetta più di mostrare la sua promessa.

L'avvenire verso cui rimandano sia la circoncisione sia il Sabato viene così iscritto nel corpo e nelle cose.

La festa liturgica concede una esistenza ciclica al momento archetipale della salvezza, ma la regolazione della sequenza delle feste è negli astri; il sacerdozio ha il compito di fissare la cadenza della festa e proprio a questo scopo deve osservare il corso degli astri. Il particolare acquisisce un senso in riferimento all'universale al quale riporta l'astro col suo corso; la promessa esce dall'ambito particolare e si dilata sulla vicenda dei popoli in nome della storia che è stata decisa dall'impegno di Dio. D'altra parte, se il cielo ha un Signore e se questi è l'unico sovrano del tempo e del mondo, la meta è la novità che modifica il tempo e il mondo. L'iniquità trova la sua fine per cui la catastrofe, lungi dall'essere la smentita della pertinenza della promessa, identifica una fase della guerra con cui viene concessa alla promessa una definitività. Un successore di Zaccaria arriva a considerare la fine dell'alternanza del giorno e della notte, e dunque dell'oggetto della promessa a Noè, ma, se ciò accade, è unicamente perché si giunga in

---

mostrando che proprio qui è il luogo in cui il male è "spiegabile". Perché per dire il male occorre confessarlo come male? Perché l'unico contesto in cui il male è detto come tale è quello religioso? Il male è davvero male perché è dicibile unicamente così. Il male è davvero male perché fa male. Il male è male perché è troppo sovrabbondante. Se fosse proporzionato a ciò che la mia libertà compie sarebbe giustificato, ma il male non è mai retribuito, è sempre di più rispetto a ciò che mi aspetto. Giobbe non accetta la teoria della retribuzione perché non c'è un bilancio tra il bene e il male. C'è un contrasto insanabile tra il bene e il male; non si può mettere alla fine della storia l'idea del giudice che soppeserà con il bilancino i meriti e i demeriti. C'è un combattimento tra il bene e il male che dice l'impossibilità di ogni teoria della retribuzione per cui ciascuno riceverà ciò che di fatto è riuscito a fare.

presenza del giorno che è senza termine (questa fine compie e non elimina la storia: non è il corso che dice la qualità della fine; al giorno e alla notte succederà il giorno eterno, la promessa della definitività).

Il Salomone greco tornerà sul medesimo insegnamento insistendo sul fatto che il Dio degli eserciti salverà i saggi dalla morte senza che evitino la morte<sup>63</sup>.

21.02.1996

### *La profezia*

La lettura della legge rimanda alla lettura della profezia, nella consapevolezza che legge e profezia identificano i due elementi di una coppia di opposizione. Alla luce di questa opposizione è possibile affermare come la profezia sveli la figura lasciata incompleta dalla legge (la legge è sospensione: il racconto della legge termina su uno spazio che essa non può contenere, questo spazio, che è ciò a cui rimanda la legge, è quanto la profezia prende a carico; mentre la legge è la figura dell'inizio-origine, la profezia è la figura della storia in cui tutto questo si attualizza), nel senso che la riporta al particolare, vale a dire al non sostituibile. Se l'ambito della legge è l'archetipo, quello della profezia è la storia.

---

<sup>63</sup>La morte è l'atto in cui il soggetto esprime radicalmente una vita che ha il suo bene in quanto accolto, è comunque difficile morire perché la morte è la non presenza del compimento, ma il luogo dove ci si può affidare al compimento, c'è un desiderio di esistere che non si compie nella morte e perciò la morte è male; il corpo non soltanto avvicina la morte, ma la allontana anche. In questo senso ogni atto rimane ambiguo, l'azione dell'uomo, il suo desiderio di esistere, non è semplicemente la percezione di una fine che si avvicina, ma anche di una fine che è tenuta lontana. Ogni attimo da questo punto di vista è ambiguo. Nel corpo si iscrive contemporaneamente la presenza ma anche la distanza dalla morte. Il desiderio dell'esistenza non raggiunge mai una sua univocità perché esso si pone con questo motivo essenziale e di questo esso vive. L'uomo mentre si avvicina alla morte vi resiste. La morte non scioglie questa ambiguità: il testo della Sapienza dice che Dio salverà i saggi dalla morte senza che evitino la morte. Il compimento deve iscriversi in questo motivo essenziale per cui l'ambiguità designa presso l'uomo il fatto che vive di una differenza che si iscrive nella sua temporalità come l'ambiguità radicale che egli non può da sé rischiarare. Per questo occorre che un altro intervenga come colui che non abbandona il soggetto nell'atto in cui egli deve abbandonare il proprio cammino fino a quel momento perseguito. La morte è un dramma, è un'azione in cui la libertà è impegnata fino in fondo e a cui nessuno è risparmiato (da qui la rappresentazione funebre). Il morire non è anticipabile nella forma del pensiero, non si può dedurre dalla finitezza il modo con cui il soggetto morirà, perché è un atto indeducibile. La distanza tra il sapersi morente e il morire non può essere colmata perché è un atto e dunque indeducibile. Nessuno sa come morirà; dovrà affidare a colui che è il suo bene anche quell'atto perché sia un atto umano, perché il compimento non sia la smentita della sua esistenza che finisce. Anche nella fine c'è spazio per la dedizione a un principio che, unico, può garantire la realtà della morte e della vita. Uno deve iniziare a determinarsi nel nome di questo principio di esistenza; uno muore come di fatto è vissuto, in questo si dispone quel carattere senza cui non potrebbe essere umanamente capace di vivere la sua morte (io so che non posso morire soltanto con le mie risorse), uno sa da sempre che anche il suo morire è un atto che deve vivere-con: la morte sarà un atto che uno potrà porre unicamente lasciando venire la sua verità: è faticoso morire perché lì è impegnato ciò che uno deve essere.

La differenza si approfondisce quando si sottolinea che il testo della apocalisse permane continuativamente e rigorosamente anonimo. Dall'ambiente del profetismo è comunque ripreso l'ideale della conoscenza della storia per mezzo della Rivelazione, sebbene nella apocalisse prenda valore la storia universale<sup>64</sup>.

L'accento cade sulla architettura degli eventi trascorsi e, poiché ciò che risulta perfettamente conosciuto come il passato viene condotto fittiziamente dentro il futuro (in questo processo identifica l'architettura dell'evento che tutti sanno essere già accaduto), il contenuto della asserzione concerne il presente considerato come momento sospinto verso il proprio esito (il presente fa parte di un'architettura che alla fine troverà la propria rivelazione a condizione che fin da ora si rappresenti così, il discorso è sul presente che può diventare effettivamente presente che parteciperà alla rivelazione se fin da ora si vive in questa prospettiva; il giudizio non sopravviene dall'esterno, ma fin da ora opera come criterio di esistenza del momento presente; soltanto quell'avvenimento che vive già ora come sottoposto alla rivelazione avrà parte al momento finale, e non invece un presente che voglia chiarire il proprio contenuto indipendentemente dalla rivelazione).

Il disegno di Dio è collocato al centro della attenzione e se esso va oltre i fatti attuali, si tratta comunque di una volontà che sta operando fin da adesso. Il materiale insegnato dalla apocalisse riprende e rielabora l'insegnamento dei profeti a riguardo della storia e del momento unico della storia, ma è la nozione di fine che ne comanda la ripresa. L'apocalisse congiunge la visione universale del disegno di Dio con la coscienza che esso sta oramai volgendo al termine e che la presenza di questo termine sia molto vicina all'autore (il compimento è una prossimità da cui nessuno può sfuggire, per ciascuno la sua fine è sempre prossima, nessuno può interpretarsi come distante, come lontano, come separato dal termine e l'autore rappresenta la fine come ciò che continuamente si fa presente e da cui non si è mai abbandonati)<sup>65</sup>.

La dichiarazione dell'identità tra il termine della storia e la vittoria sulla morte impone alla fine un peso decisivo benché la modalità e l'estensione della vittoria restino comunque imprecise (il problema è dire che nella gravità di questa fine è

---

<sup>64</sup>L'apocalittica si avvicina alla sapienza, perché l'apocalittica riprende l'idea del profetismo per cui la storia può essere chiarita da una Rivelazione, ma la storia è quella di tutta l'umanità. Occorre che si manifesti qualcosa che non è deducibile dalla storia stessa: così la storia può diventare conosciuta (la Risurrezione per l'A.T. e per il N.T.), occorre un intervento nuovo perché ciò che è stato possa rivelarsi nel suo valore. Questo è il contenuto dell'escatologia, nel senso per cui ciò che il soggetto è stato diventa finalmente definitivo grazie a un intervento che non può essere dedotto da quanto già accaduto. La "risurrezione dai morti" è un tema emblematico del problema: il definitivo si dà nella forma per cui un ultimo intervento rende valido tutto ciò che è stato prima. L'apocalittica prende dalla profezia l'idea che occorre spiegare la storia con la Rivelazione, ma aggiunge che anche l'ultimo atto sarà Rivelazione.

<sup>65</sup>Il problema del Nuovo Testamento riguardante la vicinanza della *parousia*: i cristiani esistono perché hanno la consapevolezza di vivere di questa fine, il presente senza questa fine non è presente autentico, vissuto come il Regno di Dio (solo se questa differenza diventa radice del presente, esso diventa presente vero, autentico, umano); il problema non è la cronologia.

sciolto il problema della morte, non è la prognostica). Poiché l'elemento che impedisce all'autore di perpetuare ulteriormente il rinvio del telos sta collocato all'interno dell'esperienza dell'autore, il discorso della apocalisse assicura il ripristino di un elemento tipico e indispensabile del discorso profetico (l'apocalittica riprende il tema del presente lasciandolo completamente giudicare e perfezionare dal tema della fine ma questo è motivato dall'esperienza unica dell'autore che chiama in causa quella fine senza cui egli è senza significato: l'apocalittica dice come vivere la storia, dà ragione dell'interesse per la storia, non per la sua negazione, non è la crisi della storia).

La figura del soggetto resta tuttavia coperta dal regime dell'anonimato (è un soggetto che è ciascuno e nessuno al contempo così come l'apocalisse riprende il profetismo senza dare alcun nome di profeta), e per questo è il popolo martire a costituire il soggetto profetico del libro di Daniele. La natura del portavoce che rappresenterà una collettività messa a morte appare oscurata, anche se è certo il fatto per cui l'autore della visione di Daniele non attribuisca a se stesso la missione di cui parla (chi sia il portavoce di questa esperienza a cui tutti sono chiamati non è definito, questo non voler nominare non è per mantenere il soggetto nell'oscurità ma per mantenere tutti aperti alla ricerca di una certezza che vale per tutti, in cui ciascuno è impegnato a vederlo e a dirlo, non c'è soltanto qualcuno che è beneficiato a dispetto di altri, ma tutti sono impegnati a trovare quell'evento in cui è dato una volta per sempre quell'unico che è per tutti: senza questo non c'è esistenza umana, per poter vivere efficacemente la propria destinazione all'esistenza così formulata è necessario che ciascuno prenda parte a questo compito; tutti sono la sentinella che deve assolutamente svegliare l'aurora, che è ciò che per sé viene, ma guai se la sentinella non si accorge che è venuta! Ciascuno ha un compito che riguarda tutti e non si può lasciare che soltanto qualcuno si occupi di tutti).

### *La sapienza*

La sapienza non propone una terza classe di scritti in aggiunta alla legge e alla profezia, ma ne ingloba il dinamismo e il contenuto all'interno di un libro che le contiene senza sopprimerle (la sapienza è intesa come quel libro che riprende gli altri due e l'apocalittica a sua volta riprende questa unitarietà dal suo punto di vista: nel profetismo il piano di Dio è orientato al suo accadere storico, qui si sottolinea la sua unità e la sua universalità).

Se il carattere distintivo della legge e della profezia è l'interpellazione, la legge e la profezia lasciano spazio alla risposta di colui a cui è diretta la interpellazione (la sapienza dà voce all'interpellato). La parola della risposta è la sapienza, e il suo compito è di riunificare l'inizio e la fine attraverso una catena che sia visibile per l'uomo, che diventi parola nel senso di qualcosa in cui si esprima la durata della decisione a favore di Dio. Il sapiente scava nella generalità del piano di Dio in maniera tale che colui che al contempo rappresenta il sapiente e il profeta potrà indicare il momento nel quale il tutto si concentra. A questa realtà, in quanto calcolata, si rivolge l'apocalittica. La visione, espressa da Daniele a proposito del Figlio dell'uomo, suggerisce la venuta di una regalità che possiede il medesimo

grado di quella di Adamo, la stessa con cui la storia era incominciata: il Figlio dell'uomo è personaggio apocalittico che ha in sé il dono della sapienza, è colui che porta in sé questa regalità che fin dall'inizio esiste<sup>66</sup>. La corona di questo re sarà la sapienza e la sapienza sarà immortale. In questa direzione muovono le immagini e i simboli per il cui tramite l'apocalittica delinea il ruolo e il contenuto della fine.

06.03.1996

### **3. Ripresa teorica**

In un primo momento è stata chiarita la questione mostrando la necessità di riferire diversamente il problema del tempo rispetto alla problematica della soggettività analizzando i modelli filosofici e teologici che hanno sollevato tale necessità; è stata poi proposta una lettura fenomenologica attraverso l'opera di Beauchamp in riferimento al tema della apocalittica; ora verrà introdotta una lettura delle categorie che il discorso deve contemplare per poter riferire opportunamente il problema in questione (questa parte non è una sorta di ritrascrizione concettuale del momento fenomenologico, ma è piuttosto il raccogliere l'elemento di necessità che la prospettiva fenomenologica include, mostrando il rapporto che viene istituito tra il fondamento, il suo apparire e la determinazione della libertà<sup>67</sup>).

L'ideale di una apocalittica che fa da condizione preliminare all'escatologia segnala l'esigenza di un modello concettuale capace di mostrare che il discorso attorno al compimento della storia necessita di un rinvio alla esperienza effettiva in ordine alla qualificazione del suo significato. D'altra parte, la dichiarazione a proposito della fine ultima della storia appare suscettibile di una ripresa adeguata

---

<sup>66</sup>Ci vuole un profeta e un sapiente che dica il tutto, e questo è il Figlio dell'uomo.

<sup>67</sup>Il trattato teologico, passando alla parte sistematica, spesso riferisce in termini concettuali ciò che la parte fenomenologica ha mostrato. In realtà non si dà una successione per cui l'esperienza sarebbe il dato bruto, il linguaggio ordinario mette in luce ciò che l'esperienza istituisce e il linguaggio concettuale riferisce il livello propriamente speculativo in modo altro e superiore rispetto al linguaggio comune. In realtà i tre livelli non possono essere separati: il linguaggio comune dice ciò che l'esperienza già di per sé contiene, e il linguaggio concettuale tende a dire perché si dà questa relazione tra esperienza e linguaggio comune; il piano della verità è già dato con l'esperienza e, come tale, la verità è già detta dal linguaggio comune. Questo intersecarsi dei tre livelli deve essere opportunamente chiarito per evitare di pensare che l'esperienza è una sorta di momento che non ha in sé la sua ragione, il linguaggio comune la esprime nel senso della possibile comunicazione, mentre il linguaggio concettuale è propriamente il linguaggio della verità. Questo è lo schema con cui normalmente la teologia affronta il problema. Questi tre sono momenti differenti del medesimo approccio alla verità, tale per cui il linguaggio comune ha già in sé l'espressione linguistica della verità la cui necessità però è espressa dal linguaggio concettuale. Il concetto esprime radicalmente la necessità contenuta in modo imprescindibile nel linguaggio comune. Il fatto che il linguaggio concettuale abbia tentato di esaurire in sé ogni possibile determinazione veritativa va contestato perché esso non è la determinazione unica della verità. D'altra parte il linguaggio comune stando al proprio livello non può dire da sé la sua necessità.

in funzione della specificazione dei contenuti dell'esperienza storica nella misura in cui questi rivestono come tali una rilevanza rispetto alla definitività. Senza di essi non si potrebbe mostrare che la teoria del compimento rinvia necessariamente alla esperienza effettiva.

A questa connessione rimanda la nozione di *evento*, giacché è per suo tramite che si riconosce alla temporalità un rilievo qualificante in ordine all'istituzione del ruolo della conclusione della storia. Con il richiamo all'evento si intende significare il fatto per cui all'uomo è dato in sorte di operare a favore della salvezza e a lui è donato, ogni volta e per sempre, di determinare storicamente il corso della storia in una maniera irripetibile ed insuperabile. L'aspetto di opportunità che l'uomo ha non senza l'altro da sé rappresenta l'elemento che la parola latina *tempus* mette in rilievo, nella misura in cui il suo corrispondente greco deve essere rintracciato nel termine *kairos* e non invece nel termine *cronos*. L'evento è ciò in cui l'uomo riunifica ciò che è differente. Nel suo significato esso comporta che ci si trovi in presenza del momento debito, ovvero del momento opportuno, in quanto per suo tramite si produce una "temperanza" (è questa la radice del termine *tempo*) di elementi che sono tra loro diversi. L'uso terminologico mira all'idea della mescolanza congrua di elementi diversificati. A segnalare che non si tratta del rimando al momento in quanto rappresenta l'istante e dunque la mera occasione, predisposta per l'azione dell'uomo, è l'origine del termine latino<sup>68</sup>. Esso, conformemente a ciò che permane nella lingua italiana, francese e spagnola, riunisce insieme il riferimento al tempo cronologico e al tempo meteorologico, a differenza invece dall'inglese *time/weather* e dal tedesco *Zeit/Wetter*. Nell'uso, il termine conserva la consapevolezza che con esso si indica un punto di incrocio di elementi differenziati e che così prende avvio una realtà dotata di carattere processuale.

È il significato sottolineato dalla ricerca di Marramao nel volume *Kairos apologia del tempo debito*, il quale, riprendendo uno spunto fornito nel 1940, da E. Benveniste, si mette contro la lettura etimologica più consuetamente praticata e per la quale si tratterebbe di prendere in considerazione due verbi greci, *tei/nw*, con il suo valore di "tendere" o di "dis-tendere", e *te/mnw*, con il suo valore di "tagliare". Che non si tratti dunque della semplice connessione tra una continuità e una discontinuità è dimostrato dal fatto che l'introduzione del termine *tempus* ha alle spalle l'uso di composti molto più antichi e recanti in sé tracce di un contenuto ben più arcaico. Il sostantivo nasce in forza di una astratizzazione del contenuto avanzato mediante termini quali *tempestus*, *tempestatas*, *temperare*, *temperatura*, *temperatio*. All'interno dell'orizzonte segnalato da ciò che è dovuto per l'uomo e dalla verità cui l'aspetto del dovere non unilateralmente si riferisce, la riflessione deve allora aprirsi alla esatta configurazione del rapporto del tempo rispetto alla sua fine.

13.03.1996

---

<sup>68</sup>Una ipotesi diversa da questa, che risale tuttavia ad una adeguata spiegazione, è proposta da E. Przywara in un articolo dal titolo *Tempo, spazio, eternità*.

*Tempus* dice un'operazione di unificazione di momenti differenti entro un unico istante. All'interno di questo orizzonte la riflessione deve aprirsi alla configurazione del rapporto tra il tempo e la sua fine: ciò che si deve mostrare è come la dimensione della fine sia costitutiva dello svolgimento della storia, e ciò in ragione del fatto che l'unità di senso è fondata sulla rivendicazione della fine posta in atto dalla verità che in questa maniera annuncia la sua differenza assoluta rispetto all'uomo<sup>69</sup>.

Soltanto a partire da una tale condizione essenziale la temporalità umana può coincidere con l'essere originale dell'uomo, per cui il tempo ha senso in quanto la conclusione verso cui si muove non è semplicemente il prodotto del tempo.

L'uomo d'altra parte può costituire quell'ente radicato sulla necessità capace di spiegarne l'esistenza nella misura in cui si tratta di colui che è chiamato ad assumere liberamente la necessità che è già: l'uomo è quell'essere che è radicato su una necessità che ne spiega l'esistenza come quella di colui che è chiamato ad assumere liberamente ciò che egli è già, l'uomo decide di sé nella misura in cui la sua realtà è già posta come la sua peculiare realtà<sup>70</sup>.

L'uomo rappresenta l'ente che ha cura di se stesso in quanto si tratta di colui che è consegnato a e stesso e ha da essere ciò che è<sup>71</sup>.

---

<sup>69</sup>L'apocalittica fa presente una fine che riunifica, come dall'esterno ma interiormente, tutta la storia: la storia rimanda ad una fine che essa non può attuare. Questo rimando continuo tra tempo ed eternità, per cui la sua fine è sua in quanto è posta dall'altro da sé e solo così il tempo riceve la sua identità, è ciò che l'apocalittica ha messo in luce indicando questo dinamismo come continuamente operante.

<sup>70</sup>Questo rapporto tra la necessità e l'esistenza che è tale in quanto decide per ciò che essa è già si potrebbe esprimere anche con i termini *dato* e *compito*, la necessità dell'uomo non è sua se non in quanto è decisa come propria. Possibilità e necessità nell'epoca moderna erano configurati in maniera radicalmente razionalistica; qui libertà, possibilità e necessità sono collocate dentro il riferimento per cui la decisione che l'uomo assume a proprio riguardo è chiamata in causa da una necessità che è sua soltanto in quanto è decisa e assunta come propria. L'uomo si raffigura come colui che liberamente deve essere ciò che già è.

<sup>71</sup>Ciò che io sono, lo sono perché questa è la condizione già posta da altro per me. La fine della storia deve essere comunque già posta perché si realizzi e, perché sia fine della storia, deve essere già storica, già avvenuta e questo è l'evento cristologico che si annuncia con il carattere della fatticità essenziale e contemporaneamente della definitività escatologica. L'uomo è quell'essere che è chiamato in causa come colui che deve con iniziativa preoccuparsi di sé in quanto la sua identità è già posta, ma la sua identità non preclude il dinamismo dell'occuparsi di sé, ma lo garantisce e oltre a garantirlo lo richiede (questa è la sua necessità). Unicamente una fine indeducibile e così presente nell'esperienza garantisce l'esperienza come tale. Il male, l'esperienza negativa richiede un testimone. Male fa riferimento all'esperienza e non alla ragione: quando dico male ho già un'opposizione pratica. L'uomo può parlare di sé unicamente essendolo male, sofferenza e dolore sono categorie che fanno riferimento a questo ambito pratico. Rispetto al male ci si oppone unicamente dicendo occorre contrapporsi al male. Quando dico "male" ho già detto che mi devo contrapporre, e posso contrappormi solo perché un testimone della felicità è garanzia di questa possibilità. Occorre che il bene sia espresso ed esposto operativamente dal suo testimone perché si possa dire bene della vita dell'uomo. Non basta la pura descrizione o la pura interpretazione, occorre un giudizio che dica "questo è male", ma questo lo può dire soltanto il testimone del bene. Per questo la croce è il grande atto in cui il testimone del bene pronuncia per sempre questa parola come definitiva. Ogni tentativo di riconduzione al teorico

20.03.1996

---

distrugge il costitutivo di questo momento. Se io potessi dire il male a livello riflessivo non sarebbe più male. Il "caos iniziale" non è un riordino ma il tirare fuori ciò che ancora non c'è: deve essere vinto (ed è Dio perché lo supera), nel modo di dire la creazione c'è già il dover resistere al male. La libertà dell'uomo è un misto di attività e di passività. Il concetto razionalistico di libertà pensa invece la libertà come tutta attiva e considera la corporeità come il limite della sua attività: la libertà infinita è "collocata" dalla corporeità. Ma la libertà non è mai puramente attiva o semplicemente attiva: io devo essere appunto ciò che io sono già. Se io non avessi nella mia libertà una passività non potrei rimandare a un evento come al mio fondamento. Questo consente di non mettere in contrapposizione il momento della libertà e il momento del fondamento, come invece accadeva nell'epoca moderna che presupponeva un concetto di libertà che non è quello che si esprime dentro l'esperienza dell'uomo. Del male fisico posso dire male perché la mia libertà vi anticipa un significato, lo chiamo male perché la mia passività si inquadra dentro un desiderio di senso che definisce un tale avvenimento come male. La figura del male non è mai puramente attiva o puramente passiva. Quando la libertà afferma se stessa afferma più del male, e non potrebbe affermare se stessa se non nella forma di un riferimento al fondamento. Perché qualcosa si possa chiamare male deve essere inquadrato nel rapporto tra la libertà e il suo fondamento. Quando dico "libertà" non dico semplicemente il volere soggettivo o la possibilità oggettiva, dico di più di questo: dico quel principio senza cui non c'è assolutamente attivo e passivo, io e me (la fede è l'unità delle differenze). La domanda sull'origine del male si può dire? Solamente quando è vinto il male e questo rende possibile definire male il male. Solitamente si confonde il problema dell'origine del male con la causa del male: se la causa del male può essere definita riflessivamente, qual è però è la sua origine? Il razionalismo ha sempre ritenuto di poter definire il male attraverso la sua causa-principio efficiente. La questione del male chiama necessariamente in causa la concettualità, ma il passaggio che ora si richiede è da una concettualità riproposta in chiave razionalistica a una concettualità pratica. Posso definire l'origine del male senza che la mia libertà si converta al bene? Questo mutamento della questione dice lo spostamento che la teologia deve fare da una concettualità orientata in senso oggettivistico la realtà a una dizione in chiave di libertà dove la libertà dice ciò che la riguarda. Il fatto per cui il male è identificato, dal punto di vista cristiano, in un atto rituale come l'unzione degli infermi dice proprio che nessun discorso può parlare del male, perché il confronto tra l'uomo e il male supremo che è la morte (luogo nel quale l'uomo è posto nei confronti della sua infedeltà alla sua vita, l'istante in cui il soggetto non può più essere attivo non più attivo-passivo come è la vita) fa cessare ogni discorso: cosa vuol dire esser soggetti nella morte?. Nella vita ogni istante è contemporaneamente attività e passività, avvicinarsi della fine e allontanamento della fine; la morte è l'atto in cui l'uomo non può vivere e non può fare nulla per resistere. Nell'unzione degli infermi l'uomo riscopre sé nella figura di colui che deve morire. La malattia è la rappresentazione presso il soggetto del fatto che egli non potrà comunque dare a sé una fine che sia compimento. Il fatto che del male supremo si parli nel quadro della unzione per gli infermi dice di come deve essere reimpostata l'interrogazione sul male; altrimenti basterebbe una bella teodicea per dire che Dio ha ragione e restituisce a ciascuno secondo i propri difetti morali. Ma questa non può essere la risposta (già Giobbe) perché il male si accanisce contro di me in modo sproporzionato; infatti il male è sempre improvviso, incombe perché non può essere mai razionalizzato. La fatica dell'unità tra attività e passività, tra volere e bene rimane comunque per il soggetto. Io posso avere fiducia nella mia possibilità perché è già stata attuata, ma la sua attuazione non mi risparmia la fatica di essere ciò che sono già. Questo è lo spazio cristologia-antropologia: rende possibile a ciascuno di essere ciò che è già: "vai e fai altrettanto a modo tuo". Io posso essere la mia vicenda, manifestazione singolare della verità universale, perché posso assumere questa possibilità come già data dalla verità.

A questo ideale è in grado di corrispondere unicamente la riflessione teologica che sia elaborata su una base di pensiero che faccia appello al momento fenomenologico e al momento trascendentale in quanto ne sa giustificare, accanto alla peculiare pertinenza, l'interiore connessione. Se il riferimento al momento fenomenologico non deve essere risolto da parte del momento trascendentale secondo una prospettiva meramente nominalistica<sup>72</sup>.

Il rimando che il momento fenomenologico solleva rispetto al momento trascendentale non deve essere formulato a un livello semplicemente postulatorio; nella completa ridefinizione della nozione di verità dell'uomo e dunque di storia della verità sta la condizione che consente di inaugurare un ripensamento teologico radicale intorno alla questione della soggettività di modo che siano attraversate le differenti tematiche dischiuse nel corso della storia speculativa dell'argomento.

Occorre riprendere in considerazione la "galassia" dei temi che storicamente sono stati introdotti per comprendere la soggettività<sup>73</sup>.

La posizione di Virgilio Melchiorre intende proporre un tipo di pensiero che unifica insieme fenomenologico e trascendentale e si è occupato del problema del tempo assumendo con una evidente esigenza di pensiero il problema dell'escatologico<sup>74</sup>.

A questa particolare modalità nell'istruzione della problematica del tempo richiama con forza Virgilio Melchiorre, il cui invito è ad una formulazione antropologicamente e ontologicamente adeguata dell'interrogativo, nel senso cioè di non perdere di vista il legame che la struttura del tempo possiede con ciò che l'eschaton rappresenta per essa. L'indicazione suggerisce di collocare

---

<sup>72</sup>In realtà il discorso comincia quando il pensiero trascendentale avvia il proprio processo, per superare il modello razionalista non bisogna intendere il momento ontico come punto di avvio ma poi senza che questo momento sia poi in grado di sviluppare dal proprio interno la logica a cui si riferisce il momento trascendentale, che rimane quindi ad esso estrinseco. Occorre invece un processo per cui il momento trascendentale ritrova ciò che esso deve affermare come già implicato sul piano fenomenologico. Il fenomenologico non deve precedere il trascendentale come il tentativo di rendere concreto un discorso che altrimenti sarebbe unicamente di tipo astratto. Bisogna mostrare che il momento dell'apriori non supera mai il momento dell'esperienza, nel senso per cui la verità di cui parlo riflessivamente non è altra rispetto a ciò che il momento fenomenologico mette in atto. Se, ad esempio, per discutere il rapporto tra l'esperienza dell'uomo e la verità dico unicamente che l'esperienza non è autofondata e che deve postulare una eccedenza, una verità altra da sé, in questo modo sminuisco la potenzialità veritativa dell'esperienza umana e chiudo la verità in un ambito estrinseco e separato dall'antropologico. La verità non è ricostruibile come ciò che devo affermare in riferimento ad una esperienza che si pronuncia in modo postulatorio in riferimento alla verità ma si deve mostrare che la relazione tra i due livelli si dà già al primo livello (quello fenomenologico). Il punto di partenza non è quindi il momento riflessivo, ma sia il punto di partenza sia quello di arrivo è il momento fenomenologico. L'atto della libertà è l'unico spazio veritativo: non c'è un sapere che non sia il sapere dell'atto in cui l'uomo determina sé e così sa del fondamento.

<sup>73</sup>Un elenco di questi temi è in *Theorie der Subjectivität*, (in onore di Peter Henrich), con i contributi di Konrad Kramer, Fulda, Will, Rorty, Putnam, Strawson.

<sup>74</sup>Si vedano di Melchiorre: *Istante, ripetizione e totalità, Temporalità ed escatologia La mia prospettiva filosofica*, ed. Gregoriana, Padova.

nell'eschaton il fattore di salvaguardia del finito e, con ciò, il principio di comprensione della tensione del finito nei confronti dell'infinito. Nel suggerimento si trova riproposto il nucleo centrale della soluzione riflessiva delineata da Melchiorre, il cui elemento di novità resta contrassegnato dalla presenza di un duplice tratto: (a) la contestazione nei confronti della riduzione dell'essere al mondo degli oggetti (contro il moderno che considera l'essere come l'ente massimo) e (b) il recupero della dimensione del limite come carattere irrinunciabile dell'ente che è l'uomo<sup>75</sup>.

Dalla duplice accentuazione consegue l'affermazione secondo cui allora è l'essere a rappresentare la condizione di possibilità dell'esperienza del limite da parte dell'uomo in quanto esiste temporalmente. L'indicazione ritrova il proprio significato originale se collocata sul piano della vicenda della speculazione metafisica e, all'interno di essa, del riconoscimento della primazialità dell'asserto cartesiano a riguardo del *cogito*. L'accentuazione del *cogito* avvia l'intero itinerario riflessivo successivo, che è segnato dapprima dal sorgere dell'interrogativo intorno ai limiti della semplice ragione (Kant) e poi (Hegel) dal sorgere della proposta concernente il sapere assoluto. Con le due linee è sottolineata la necessità della discussione critica della base antropologica ed ontologica avviata dalla tesi di Descartes, ma l'esito del confronto è chiamato a ribadire il carattere di decisività e irrinunciabilità: se dentro il discorso attorno all'essere e al senso dell'essere interviene quale punto di partenza il *cogito*, ovvero l'ordine della coscienza, la scelta in se stessa non allontana l'indagine dall'esame della domanda sulla verità, a condizione tuttavia che questa tenga esplicitamente conto della dinamica temporale del *cogito* (soltanto una dizione antropologica del problema riflessivo che tenga conto del fatto che il *cogito* ha una struttura temporale consente il recupero effettivo della verità come verità e non semplicemente come enunciazione su un altro piano del momento antropologico, per poter dire la verità dell'antropologico è essenziale il momento del tempo, senza questo momento diventa impossibile superare il difetto contenuto nella prospettiva di un *cogito* strettamente cartesiano).

L'analisi trascendentale delle possibilità del *cogito* costituisce l'interesse sollecitato e sviluppato in particolare dalla pista di studio formulata e intrapresa da Kant. L'affermazione centrale dell'indagine kantiana interpreta l'unità dell'oggetto non come ciò che dipende dalla percezione bensì dalla immaginazione, di modo che, essendo la coscienza immaginativa la cognizione di assenze, l'oggetto non può stare in se stesso ma unicamente in rapporto ad una alterità. A questo titolo il *cogito* possiede una struttura di carattere temporale, anche se occorre osservare che il costitutivo della delimitazione del senso non risulta in quanto tale necessariamente il costitutivo dell'elemento ultimo che dà fondamento al senso. Nell'orizzonte di questa osservazione occorre allora specificare che lo spazio che la riflessione è chiamata ad occupare resta fissato sull'interrogativo su come si possa distinguere l'ordine del vero conoscere

---

<sup>75</sup>Il finito è preso in tutta la sua finitezza, il vero *finito*, il *compiuto*. La libertà deve essere compresa nella sua relazione al fondamento, e il compimento non può eludere la storicità e la fatticità della libertà che si attua nel finito.

dall'ordine della verità assoluta (è la domanda di Hegel): la differenza tra un conoscere vero e la verità assoluta. Detto diversamente, dopo la revisione intorno alle indicazioni di Descartes cercata nella formulazione espressa da Kant il pensiero deve intraprendere la ripresa della questione secondo la formulazione declinata dall'intervento di Hegel, il quale appunto dice che "l'assoluto solo è vero, o il vero solo è l'assoluto", e allora, come distinguere l'ordine del vero conoscere da quello della verità assoluta?

Questo spiega la motivazione che alimenta la riflessione sul tempo e sulla sua connessione all'eschaton, nel senso che si tratta di procedere verso una fondazione nella quale ad essere presa in considerazione è la struttura trascendentale della coscienza, ovvero dell'uomo in quanto apertura coscienziale. L'universo della coscienza deve essere indicato come quel processo dialettico che è il processo della temporalità, rispetto al quale l'eschaton va inteso come la salvezza e pertanto come ciò che in nessun modo può comportarne la perdita quanto alla dignità e alla autenticità. Questo è l'insegnamento attestato dalla stessa filologia, poiché con essa si fa riferimento a una coscienza del tempo escatologico (o anche del tempo utopico) il cui contenuto resta specificato in conformità alle due valenze radicali della totalità e della negatività. La ripresa delle due valenze a livello della coscienza deve partire dal riscontro che intende la coscienza come presenza cioè, siccome nulla può essere oggetto di affermazione se non in quanto è presenza, allo stesso modo accade nel movimento dell'autocoscienza, nella misura in cui questo non perviene a se stesso se non in quanto è presenza.

Al contenuto di questa visione sono accostate le rispettive prove esplicative, delle quali la prima viene desunta dalla lezione formulata da Agostino in particolare attraverso il libro XI delle *Confessioni*, a riguardo della struttura della coscienza temporale. Anche la concezione di Aristotele che, con il libro IV della *Fisica* si sofferma a trattare dell'istante e del suo dinamismo, indica la natura dell'istante nel senso che esso è in un senso sempre il medesimo e in altro senso non è il medesimo. L'esatta precisazione del contenuto introdotto da questa visione può essere rintracciata in Husserl, grazie in particolare alla lettura che egli costruisce a proposito dell'istante, al quale attribuisce la forma dell'unità ritentiva nella coscienza del tempo; se con esso si tratta della ritenzione di un passato prossimo e della protensione verso un futuro imminente, questa ritenzione e questa protensione stanno unicamente nell'arco presenziale della percezione.

27.03.1996

Con questo si precisa l'oggetto della domanda che introduce l'interrogativo intorno all'essenza della vicenda dell'uomo sulla base dell'annotazione fenomenologica della dimensione temporale della coscienza. L'avvio di questo pensiero priva di qualsiasi oggettivazione la realtà che si chiama "tempo". Ciò che bisogna specificare è la natura originale del negativo, senza la cui potenza l'intenzionalità qualificante l'uomo non sussisterebbe.

La domanda si impone quando si arrivi a considerare il tempo come l'intreccio nel quale vengono unificati e ordinati il passato e il futuro, e dunque quando lo si osservi come il movimento che punta al rinvenimento attuale del non-essere del passato nella protensione verso il futuro che non c'è e potrebbe essere (l'unità del tempo è sempre prodotta dalla unificazione e dall'ordinamento di due dimensioni negative: la presenza consiste nel riscattare quella parte di non-essere di cui il passato si compone e nell'orientarsi a ciò che ancora non c'è e potrebbe esserci, per poter leggere la realtà del tempo occorre, dice Melchiorre, spiegare che cosa sia questo negativo che entra a qualificare intrinsecamente la coscienza come dinamica temporale che se non viene caratterizzato non si può spiegare il tempo)<sup>76</sup>.

---

<sup>76</sup>L'idea di non oggettivare il tempo è rilevante, ma il problema è come intendere questa non-oggettivazione, e di conseguenza il rapporto tra la verità e la libertà con il suo tempo. Osserviamo questa connessione dal punto di vista della tematica del perdono: proprio perché il tempo è rapporto tra me e il mio senso, la verità del mio senso nell'atto del perdono mi destina altro futuro che io non potrei ricavare dal mio tempo passato. Il perdono ha carattere temporale perché il mio tempo non è semplicemente ciò che è stato fatto ed è messo lì. Questo "di più" che sono io rispetto al mio passato è ciò che la verità mi annuncia e, se io ci credo, sono perdonato, cioè ho altro tempo per me. Il passato non è puramente ciò che è stato fatto, ma è sempre rapporto tra me e il mio senso, e la valutazione sul passato è possibile soltanto in nome della verità del senso. La verità mi consente di decidere nuovamente di me, e il presupposto è che io consideri il mio tempo non come la verità, nemmeno come ciò che può compromettere la verità di me, ma come luogo del suo riconoscimento. Uno riconosce il suo peccato quando avverte che la verità non è toccata dal suo peccato, essa resta vera nonostante il suo peccato: per questo può chiedere perdono. Soltanto perché io credo che la verità è tale e non semplicemente risponde a ciò che io faccio e produco, questo mi consente di giudicare validamente ciò che io sono e sono stato. Il divenire include la necessità per cui io posso diventare ciò che la verità dispone per me, e questo "per me" va inteso nel senso che esso è tale perché io lo decido. Melchiorre non riesce a garantire la chiarificazione della mia libertà, ma la presuppone; non rende ragione della libertà dell'uomo. Il titolo della sua opera che stiamo esaminando è a questo riguardo emblematico: *Essere e parola - idee per una antropologia metafisica* (ed. Vita e Pensiero, Milano). Interessante è vedere che questo modo di impostare il problema mette in primo piano l'essere e riduce la parola alla manifestazione dell'essere. Questo tipo di indagine è una nuova metafisica; essa, rispetto al problema della dispersione ermeneutica, cerca di fondare un sapere ontologico, ma il modo con cui il discorso avanza non riesce a illustrare la pertinenza della qualità libera dell'uomo di fronte all'essere. Questo tipo di pensiero ha peraltro un certo successo in quella teologia che ha sempre pensato la Rivelazione nel modo della manifestazione dell'Assoluto nella storia. Non si riesce tuttavia a mostrare la necessità di questo dinamismo unicamente improntandolo, quanto a valore, al destinarsi dell'essere alla storia, se non si mostra che essa è la manifestazione dell'essere in quella forma particolare; ad esempio non basta unicamente dire che la rivelazione dell'amore di Dio assume la forma dell'amore tra l'uomo e la donna, ma occorre mostrare la pertinenza di questa forma dell'amore particolare rispetto al dinamismo dell'amore teologico; altrimenti non potrei affermare che questo amore può diventare il punto di partenza per l'indagine sull'amore di Dio. Non si può più parlare dell'Assoluto e della sua manifestazione se non riprendendo il sapere di cui il singolo è particolarmente portatore: la Rivelazione è destinata al singolo. Il sacramento fa sì che l'universale teologico e cristologico diventi atto di fede singolare. Il sacramento non è unicamente annuncio della fede cristiana, ma è appropriazione singolare di ciò che è valido per tutti. Il perdono fa riferimento sempre alla

Il tempo costituisce la presenza, ma nella misura in cui si tratta del «movimento che emerge da uno sfondo di assenze e che trasgredisce se stesso verso l'assenza». Se quelle che sono le estasi negative del tempo rappresentano un'unità ed inoltre, se la loro consistenza è fornita unicamente grazie alla presenza, nondimeno questa non si dà che come la sintesi delle estasi negative; pertanto il negativo che vi rimane implicato non è nominabile come il nulla. Non-essere non è il nulla assoluto, «giacché, se l'origine e il destino del tempo fossero un assoluto non-essere, un nulla, più che di sintesi dovremmo parlare di antitesi, ed infine di contraddizione o di una impossibile possibilità; la possibilità invece del tempo è legata al fatto che questo negativo implicato nell'attimo non è il nulla»<sup>77</sup>. Piuttosto, all'origine e alla fine del tempo sta l'infinito, il quale fissa la condizione ultima della coscienza che viene a se stessa sulla base del negativo e che specifica la proprietà esclusiva dell'uomo in quanto è l'ente storico.

Il modo di essere proprio dell'uomo è quello di colui che parte da un tempo, da un luogo, da una prospettiva<sup>78</sup>.

Ora, l'infinito che entra in causa è per identità la pienezza dell'essere trascendente, ed è il rapporto con esso ciò che appare iscritto dentro la struttura della coscienza, affiorando peraltro al modo della presenza che non può essere sottoposta al non-essere. Se anche questa realtà che si annuncia negativamente fosse sottoposta al negativo avremmo un regresso all'infinito. Questo negativo deve quindi annunciarsi come ciò che non è sottoposto al negativo per fondare il negativo, pertanto questo negativo è la pienezza dell'essere che si annuncia negativamente (è la tradizionale teoria per cui per fondare il limitato occorre il non-limitato).

L'affermazione chiarifica l'obiettivo della riflessione e il senso del chiarimento trascendentale della struttura della posizione attuale della coscienza finita: anni, orientato verso una ricomprensione integrale della questione della verità e, per suo tramite, delle dimensioni costitutive della percezione dell'uomo, cosicché vi resti giustificatamente incluso l'appello all'atteggiamento della fede (Melchiorre nella seconda parte del testo afferma che la conoscenza moderna ha separato ragione e fede non collegando la fede con la percezione della realtà).

La sfida concerne la via di uscita dalla condizione di solitudine alla quale la ragione moderna resta destinata, con la conseguenza della contrapposizione oppure dell'indifferenza nei confronti dell'esperienza della fede in quanto si tratta dell'evento per essa ingiustificabile. Con questo ne andrebbe della possibilità della salvezza del tempo limitato, e dunque dell'uomo finito. Ed è nella direzione di questo interesse di base che si avvia la ricerca di Melchiorre intorno al dato dell'antropologia, giacché esso è raccolto sullo sfondo della frattura introdotta dalla teoria moderna della conoscenza che isola la ragione dalla fede.

---

storicità singolare del soggetto. Dal punto di vista riflessivo occorre quindi giustificare la necessità di questo punto di partenza, perché diversamente l'esperienza non ha nessun significato.

<sup>77</sup>Si veda Melchiorre e altri (a cura di Ferretti), *La mia prospettiva filosofica*.

<sup>78</sup>Ma dire «una» vuol dire «non»: dire «una prospettiva» è già domandarsi che cosa fonda il negativo su cui si fonda il tempo.

Il superamento della frattura è ottenuto attraverso il ripristino dell'indagine sulla temporalità connotante interiormente l'intenzionalità della coscienza, e l'esito è proposto nel senso della separazione tra l'ordine del sapere e l'ordine della verità: se l'appello al secondo risulta necessario in ordine alla costituzione del sapere ontologico dell'uomo (questo è il problema di Melchiorre), nondimeno esso rimane inaccessibile all'intenzionalità della quale è dotato il sapere di cui l'uomo dispone<sup>79</sup>. È questa la tesi che soggiace alla comprensione avanzata circa il profilo intrinsecamente analogico e metaforico del linguaggio, e sul cui rilievo ontologico (il suo problema è non perdere il carattere apodittico della verità: si può salvarlo ripristinando la separazione o mostrando come ciò che è fondamento di quanto in atto la libertà è?, fondamento come ciò che garantisce il compito della libertà che mentre determina sé determina la verità, decide della verità e dice qualcosa di inedito della verità, e questa impone alla libertà il suo compito: che essa sia) Melchiorre insiste e dentro la cui sottolineatura si deve vedere la novità del pensiero che egli elabora a fronte dell'antecedente prossimo delle posizioni insegnate dalla neoscolastica milanese<sup>80</sup>.

---

<sup>79</sup>Melchiorre in fondo propone una relazione soltanto negativa per indicare che l'ordine della verità è inaccessibile e al sapere di cui l'uomo è dotato. Questo conferma di nuovo la separazione tra l'ordine della conoscenza e l'ordine della verità: è un altro modo di dire la difficoltà moderna che egli cerca di superare con una antropologia che superi la frattura moderna. La verità dà motivazione ontologica al sapere dell'uomo ma, in quanto tale, resta inaccessibile al sapere. Il richiamo al simbolico dice della verità ma in modo negativo, come dice il sapere metaforico della verità? c'è un'intenzionalità della verità?, c'è in Melchiorre una storia della verità? Secondo Melchiorre no perché l'intenzionalità non raggiunge la verità ma il carattere negativo per fondare il carattere storico della coscienza veritativa. Secondo Melchiorre il sapere dell'uomo è un vero sapere della verità, ma la verità è saputa come altro rispetto alla coscienza che determina sé. Questo vuol dire riprodurre la separazione tra l'ordine della verità che si dischiude e l'ordine del sapere. Melchiorre per dire la verità tiene separato il principio della verità e il principio fondato dalla verità; egli, volendo dare consistenza veritativa al momento ontico, stacca il momento ontologico dalla coscienza del momento ontologico e questo, secondo lui, garantirebbe effettivamente che la verità resti la verità e che non sia qualcosa che l'uomo produce e introduce da sé.

<sup>80</sup>Si veda al riguardo Bausola, *Neoscolastica e spiritualismo* e Melchiorre su Bontadini in "Rivista di filosofia neoscolastica" del 1990. Interessante è l'introduzione di Melchiorre a Marechal, *Il punto di partenza del tomismo*, Vita e Pensiero, Milano 1995. Il linguaggio moderno rivendica la separazione tra l'ontologico e l'ontico. Occorre ora un linguaggio in cui si affermi il carattere ontologico del linguaggio, e questa è la metafora. Tuttavia, pur affermando ciò, Melchiorre separa ancora l'ordine della verità dall'ordine del linguaggio per non perdere il carattere apodittico della verità. L'ordine apodittico si può salvaguardare o, come fa Melchiorre, con la separazione o, invece, mostrando che la verità è nell'atto della libertà. Dire fondamento nel senso negativo da lui usato o nel senso di ciò che garantisce il compito della libertà è ben diverso. La verità è implicata essa stessa nella determinazione che la libertà fa di sé, per cui la libertà, mentre determina sé, determina anche la verità e dice qualcosa che soltanto così può essere detto della verità. La domanda reale è mostrare che quando la libertà decide di sé decide anche della verità, e proprio questo è il suo modo di fondarla, affidandole un compito che soltanto essa può realizzare; questo è ciò che la verità "impone" alla libertà: che essa sia.

24.04.1996

Nello sviluppo che l'ideale di Melchiorre assume deve essere riconosciuto come ancora largamente operante il difetto della versione trascendentale caratteristica del pensiero moderno. La mancata rigorizzazione del presupposto rende la riflessione incapace di fissare in modo particolare lo statuto di definitività attorno a cui il tempo dell'uomo viene a costituirsi.

Questo procedimento che egli introduce non suggerisce in misura adeguata la possibilità di pensare il carattere definitivo del tempo dell'uomo, e quindi lo specifico dell'intervento di Melchiorre consiste solo nel mostrare come non possa essere pronunciata un'analisi sul tema dell'essere senza chiamare in causa la temporalità, ma come questo procedimento riesca a garantire la costitutiva dimensione di definitività alla temporalità rimane ancora inespresso: non basta riaffermare, contro il pericolo della separazione moderna, la necessità di un riferimento al tempo per il discorso sull'essere e per superare il modello deduttivistico di analisi; l'interrogativo che questo procedimento lascia comunque aperto è il modo con cui garantire a questo tempo la propria definitività, per cui esso è ciò che non può essere trasceso comunque in ogni discorso sull'essere (non solo il partenza del discorso sull'essere).

Trasponendo ciò in termini teologici, va rilevato come secondo la Scrittura non ci può essere presentazione di Dio e della sua realtà se non prendendo a carico l'insuperabilità delle forme con cui essa è detta<sup>81</sup>. Perciò non può ritenersi come conseguita una fondazione del sapere ermeneutico adeguata al proprio oggetto, nella misura in cui questo sta ad indicare il sapere delle forme ontiche dell'esistenza a cui spetta di introdurre l'effettiva partecipazione dell'uomo al fondamento trascendente. Soltanto a condizione di una partecipazione di tale genere risulta legittimata l'affermazione circa il carattere di non estrinsecità del movimento del tempo in ordine al raggiungimento della dimensione radicale della trascendenza sulla quale viene fondata la consistenza dell'uomo. Perché la dichiarazione risulti giustificata in se stessa occorre ricordare il principio radicale della teoria qui esposta: proprio l'indisponibilità dalla quale la trascendenza è insuperabilmente connotata coincide con la necessità della libertà (qui sta il nucleo della nostra teoria: l'indisponibilità della trascendenza è la necessità della libertà)<sup>82</sup>.

---

<sup>81</sup>La Scrittura ha la pretesa di nominare Dio, non di rimandare soltanto al suo mistero inespriabile e ineffabile, lo nomina come colui che non ha nome ma lo nomina. L'evento cristologico dice che l'uomo, pur non essendo Dio, può nominare pienamente Dio. Non si può d'altra parte produrre un linguaggio che parli veramente dell'uomo senza che sia un linguaggio teologico. Non si può nominare la realtà dell'uomo nella sua integralità se non nominando al tempo stesso Dio. Questo rende definitiva la temporalità antropologica: in quanto essa dice Dio, per ciò stesso è definitiva, diversamente rimarrebbe il modello moderno secondo cui l'uomo è quell'essere che deve continuamente superare il presente in attesa di una conoscenza più radicale e più vera. Il tema della trascendenza non può essere introdotto come ulteriore rispetto alla costituzione del tempo: la separazione tra Dio e l'uomo è proprio il difetto del modello moderno, che vive di questa separazione!

<sup>82</sup>Proprio ciò che, nella sua indisponibilità, fonda la libertà, è il costitutivo della libertà stessa. Questo garantisce come il carattere di absolutezza proprio del fondamento è al

Pertanto la differenza (intendiamo indisponibilità) sulla quale si stabilisce la decisione non appare risolvibile nella sola differenza antropologica, sebbene questa non possa essere trascurata in ordine alla manifestazione della trascendenza<sup>83</sup>. Ciò su cui è indispensabile interrogarsi affinché il rilievo

---

contempo il principio che chiama in causa necessariamente la libertà. Senza questo nucleo si avrebbe una separazione tra trascendenza e fatticità che non renderebbe assolutamente ragione né della temporalità nella sua consistenza né del sapere ermeneutico come sapere che corrisponde a questa temporalità. L'indisponibilità va intesa nel senso che antecede assolutamente l'uomo. Dio rivendica un carattere originario per sé che è assoluto, non è a disposizione. Perché il mio tempo sia un tempo definitivo occorre che l'origine del tempo mi sia indisponibile e accada egli stesso come l'originario (l'evento cristologico). Quando analizzo la figura concreta della partecipazione, il rapporto non è tra illimitato e limitato, ma è invece decisione libera su di me e indisponibilità del fondamento che legittima, garantisce e sostiene questa decisione; se non lo riconosco come indisponibile io non decido di me. La decisione deve riconoscere il fondamento come indisponibile per essa. Il fondamento si partecipa come ciò che non può essere partecipato (av-viene): la partecipazione chiama in causa l'affermazione che ciò che lì è presente non è assolutamente a mia disposizione, e soltanto se lo rivendico così sono libero. Dio fonda la sua creatura rivendicandosi come differente da essa: questo lo rende libero. L'uomo per sentire sé deve rivendicare, in qualche misura, la radicale differenza del fondamento rispetto a lui e la fede è la certezza per cui la differenza che Dio ha nei miei confronti non compromette la mia realtà ma anzi la rende tale. L'intento di Melchiorre è fondare un sapere ermeneutico che sia adeguato a una teoria analogica dell'essere e che apra lo spazio al tema della fede e della teologia. Noi osserviamo però che, finché non si giunge a qualificare la definitività del tempo dell'uomo, ogni forma di sapere ermeneutico rimane ingiustificata e resta sempre un sapere preparatorio di altro. Perché si possa dire che non c'è un sapere che non possa tralasciare il momento ermeneutico, ovvero l'analisi dell'effettuale, questo implica una determinazione della qualità della temporalità che ne dica la sua insuperabilità. Le forme ontiche sono infatti assunte nell'orizzonte di Melchiorre in modo ancora prettamente gnoseologico. Il tema della partecipazione dice invece la qualità obiettiva dell'implicanza antropologica nella realtà qui descritta. La realtà dell'uomo non è collocabile in quell'oltre che la conoscenza raggiunge partendo l'analisi del tempo, ma è la forma ontica il luogo ove contemporaneamente si ritrovano l'uomo e il suo costitutivo, insuperabilmente. Chi sia Dio non può essere definito in modo altro rispetto alla temporalità, quasi che possa esserci Dio indipendentemente dal tempo dell'uomo. Il modo di parlare di Dio sottolinea fortemente l'insuperabilità del tempo per dire Dio: se definisco Dio come il "trascendente" ritorna di nuovo la separazione che non garantisce di assumere la temporalità come l'oggetto proprio del sapere che è ermeneutico. Il tempo ha valore perché non posso dire Dio se non attraverso l'analisi ermeneutica della temporalità. Beauchamp mostra che l'apocalisse viene a chiudere una dinamica che dice continuamente in modo nuovo lo stesso Dio: l'importante è capire che non è che lo stesso Dio si conservi al di là dei modi di dirlo! Ciò che si dice di lui non può essere conservato indipendentemente dall'azione in cui è detta la sua realtà. Di Dio si può dire unicamente attraverso la rivalutazione radicale delle formulazioni antropologiche in cui è detto: ecco qui il limite di ogni tesi che parte dal limite dell'uomo per raggiungere la trascendenza come un "altro" che gli si mostra.

<sup>83</sup>La libertà è necessaria perché ciò che la fonda ha questo carattere. Sono libero perché decido: la differenza costitutiva della dimensione radicale dell'antropologico è significativa della differenza ontologica, ma non posso dire la differenza ontologica se non nella forma della differenza ontica, altrimenti si ricade nel modello della separazione moderna storicità. L'uomo è libero perché il suo fondamento non è separato ma è differente. La differenza che costituisce la decisione è ciò che deve essere chiamato in causa per fondare un sapere

concesso all'ermeneutico si mostri legittimato è la condizione di possibilità della determinazione della verità e dunque dell'autodeterminazione della libertà, con la quale essa coincide<sup>84</sup>.

La separazione della libertà-autodeterminazione dalla verità priva il tempo e le sue dimensioni di una valenza di definitività. La struttura, che qualifica l'ente finito che è l'uomo, risulta riferita a una trascendenza che rende irrilevante la distensione della temporalità.

La mancanza di una attenzione esplicita a questo profilo di interrogazione spiega il fatto che la risposta alla domanda sul tempo torni a ripristinare da parte di Melchiorre, all'interno di un contesto di decisa problematicità, le conclusioni sulla storia della questione. Si tratta del risultato cui perviene l'esame attorno al movimento della sintesi temporale specificato da Husserl nella maniera della ritenzione e da Kierkegaard nella maniera della ripresa. Nella spiegazione si richiamano in modo del tutto speciale i termini della soluzione formulata da Kierkegaard: essa è riproposta come la sottolineatura decisa del rilievo eminente

---

che prenda sul serio il tempo come non soltanto il punto di partenza della riflessione ma come l'orizzonte intrascendibile: la trascendenza si dice soltanto in modo storico. Il momento storico è intrascendibile perché per poter dire ciò che è trascendente non posso che ritrovare le forme in cui questo fondamento si dice come tale. In Melchiorre, nonostante che si voglia riformulare il sapere ermeneutico, la mancanza della definitività della storia impedisce un sapere ermeneutico adeguato al suo oggetto perché per esso lo storico è ancora solo un punto di partenza.

<sup>84</sup>La determinazione che la libertà fa di se stessa è determinazione della verità: questo implica che il tempo dell'uomo non possa più essere superato per dire ciò che è vero per lui. La libertà mentre determina se stessa determina la verità. La libertà assoluta vuole che la libertà finita sia. Per poter parlare di fondamento non si devono cercare le condizioni di possibilità della storia, come se ci possa essere un fondamento indipendentemente dalla storia; per dire il fondamento non si può che dire che cosa è la storia, perché per dire la storia si deve chiamare in causa una differenza senza la quale la storia non esiste. Per dire Dio non si può prescindere dal dire il tempo dell'uomo e le figure che lo rappresentano, perché non si può dire il tempo dell'uomo senza rivendicare questa differenza, che però non si dice se non nel tempo dell'uomo. Perché la storia sia compiuta occorre che l'uomo del tempo finale riconosca in Dio ciò che non compromette il tempo dell'uomo ma lo sorregge. Nel tempo finale la differenza non scompare ma rivendicherà tutta la sua differenza dicendo l'identità del beato, si compie la storia. Tu sarai te stesso per un dono che ti viene fatto, e proprio questa è la tua natura. Il tempo finale è il compimento di questa storia in nome di una partecipazione che sarà assoluta e non più tolta né da parte di Dio né dell'uomo. La trascendenza annuncerà fino in fondo la sua natura rendendo l'uomo *uomo*, cioè beato. L'equivoco della manualistica è di pensare la separazione tra l'al-di-qua e l'al-di-là, concependo Dio come l'infinito e l'uomo come il finito. Il relativo dell'uomo si configura invece come connotante la sua dimensione essenziale, che è in realtà la sua libertà, cioè la sua absolutezza. L'uomo ha come compito di essere se stesso, e lo può essere unicamente nel riconoscimento di una differenza che in quanto differenza non lo compromette: questa è la fede. Il credente crede in una differenza che è costitutiva di sé. Il peccato è l'uso malvagio della differenza: invece di essere riconoscente di fronte alla differenza la vive come compromettente. Pensare di poter efficacemente superare la propria condizione umana indicando la differenza come ciò che mi compromette è il peccato: mi ritrovo così meno uomo perché ho fallito la mia umanità: l'uomo peccando liberamente si rende non libero, alla libertà non si può comunque rinunciare. Si veda di Ubbiali, // *teologo*, Glossa, Milano.

del futuro e pertanto dell'istanza della memoria che assume la forma del "ricordare che anticipa", ciò che è la presenza sarebbe assunto pertanto quale sintesi che mantiene nell'essere unicamente in quanto si dischiude a un poter-essere.

In realtà la formulazione, se intende rappresentare la specificazione adeguata dello statuto veritativo dell'esperienza, appare decisamente insufficiente rispetto alla questione da chiarire. Essa, pur facendo emergere la portata ontologica dell'esperienza, non è in grado di indicarne l'aspetto di originarietà. Il punto di partenza assunto dall'indagine (l'uomo è storia, l'uomo è libertà) risulta postulato ma non giustificato sul piano della riflessione trascendentale; per ciò stesso appare soltanto enunciata, ma non legittimata, l'affermazione che mira a collocare la fondazione del sapere ultimo dell'uomo non sul solo piano della ragione speculativa. Il carattere di libertà che la presentazione dell'uomo a partire dall'essere indica come il suo aspetto più proprio rimane dunque né chiarito né spiegato.

15.05.1996

#### **4. Conclusione**

In concreto si tratta di spiegare la ragione decisiva del fatto per cui il fondamento sta all'origine anche di ciò che da esso non può essere dedotto. A questo riguardo rimane insufficiente la precisazione secondo cui sarebbe proprio l'essere a dare senso all'esistenza, giacché ad essa occorre aggiungere che questo senso identifica il senso della libertà<sup>85</sup>.

L'indicazione apre verso una formulazione in chiave fenomenologica della struttura del processo fondativo, e questo corrisponde al superamento delle definizioni di soggetto che, in vista della legittimazione dell'accadimento della storia, tengono separate la verità e la soggettività. Il presupposto sorregge la

---

<sup>85</sup>Non basta ricondurre il senso al piano veritativo se questo non coinvolge il profilo per cui la libertà è impegnata a diventare se stessa; non è sufficiente mostrare che il fondamento si rivela come senso della storia se non perché la storia stessa è impegnata sensatamente a diventare se stessa. Cosa vuol dire che la libertà per essere se stessa e avere un senso non può assolutamente rinunciare alla relazione al senso assoluto e, d'altra parte, come il senso assoluto deve essere per non escludere di fatto che la libertà si occupi di sé e abbia senso? Occorre mostrare le ragioni per cui le modalità ontiche con cui la libertà fissa il suo cammino possano essere rappresentative del manifestarsi della verità stessa (per dire la verità non si può superare l'analisi ermeneutica dell'ontico o in esegesi del testo biblico che non è preparatorio al teologico ma è il teologico). La teologia ha al contrario sempre considerato il piano storico come puramente occasionale rispetto al dire veritativo, e il suo schema ancora moderno concepisce la separazione Dio-uomo come principio ultimo del ragionamento sullo storico. Se non si riesce a mostrare la relazione tra libertà e verità come relazione in cui l'assolutezza di ambedue i momenti sia pienamente rispettata diventa impossibile parlare di un compimento storico e la storia rimane orientata verso un compimento che è "qualcosa d'altro". Il modo di dire la verità coincide con il gesto ontico. Per una fondazione teologica il momento fenomenologico è insuperabile, e non può più essere considerato una premessa alla riflessione sistematica come ha sempre fatto il manuale. Ricostruire il fenomeno è già parte della teoria, perché la essa stessa prevede l'insuperabilità di questo momento.

definizione “uomo” approntata dall’epoca moderna per la quale la natura essenziale dell’uomo è identificata nell’anima, giacché il rimando è alla certezza come contrassegno peculiare della verità<sup>86</sup>.

L’ideale motiva la rivendicazione della sufficienza del sapere diverso dalla teologia nella misura in cui la radice dell’autonomia sta nella verità che, sulla base dell’incertezza costitutiva della ragione va progressivamente ricercata dall’uomo finito. L’ispirazione di fondo suggerisce, verso la riflessione svolta dalla teologia, il duplice atteggiamento: quello oppositivo, proprio dell’ateismo, che ne dichiara la sostanziale irrazionalità, oppure quello liberale della tolleranza, che, se ne sostiene la possibilità, la mantiene separata dal canone epistemico della scienza. Le credenze religiose e le convenzioni etiche costituiscono un sapere apparente, giacché si tratta di una tradizione che è incapace di guadagnare la solidità indispensabile all’oggetto del ragionamento della scienza radicata sulla consapevolezza di sé della ragione.

Alla visione corrisponde l’illustrazione dell’identità dell’uomo a partire dalla sottolineatura del divenire considerato come progressione nel tempo; la interrogazione a cui il punto di partenza sottopone il pensiero è come l’uomo possa mantenere la propria identità dentro l’orizzonte dello svolgimento del tempo e delle modificazioni che esso comporta. L’esito è l’alternativa fra un’identità posseduta al di là del divenire temporale e un’identità costruita per mezzo della progressione del tempo.

L’aporia della riflessione segnala l’improprietà radicale della formulazione iniziale della questione. L’identità dell’uomo non può stare alla fine della progressione e dello svolgimento del divenire giacché il singolo momento del tempo né concernerebbe né fisserebbe l’identità; d’altro canto, l’identità dell’uomo non può stare al principio del processo e comunque al di là dello svolgimento del tempo poiché il movimento del divenire diverrebbe insignificante nei confronti dell’identità.

La risposta alla difficoltà deve abbandonare l’atteggiamento apologetico coltivato dalla teologia, per il quale, se l’interesse del sapere è l’esistenza concreta dell’uomo, il percorso dell’indagine deve condurre naturalmente alla fede e alla parola di salvezza che essa dischiude: l’incapacità di un raggiungimento di verità definitive e dunque universalmente accoglibili comporta che, per l’itinerario del pensiero, l’approdo sia rappresentato dal complesso delle certezze rivelate<sup>87</sup>.

La ragione che affronta l’esame del reale sulla base del proprio potere dimentica di riflettere sulla finitezza entro il cui confine il suo potere opera. Il carattere di limite e, in definitiva, di assenza è l’aspetto nel quale viene a

---

<sup>86</sup>Si veda Sciacca M.F. (a cura di), *L’anima*, per una storia del concetto di anima.

<sup>87</sup>È questa la visione che la teologia solitamente ha è che se il pensiero dovesse procedere nella rettitudine e con pieno credito dei suoi strumenti naturalmente arriverebbe a dire Dio, il filosofo giustamente fa notare che, se questo è il punto di partenza, la filosofia non serve a nulla. La filosofia e le scienze umane rivendicano una separazione radicale dal punto di vista teologico perché l’impressione che la teologia suggerisce è quella di una superiorità che è il possesso della meta. Per superare tale schema occorre riformulare il rapporto sapere-storia, uomo e Dio.

risolversi l'aggancio antropologico alla questione della trascendenza di Dio e del suo messaggio. La pista che la tematizzazione segue non dà però interamente ragione del problema dell'uomo, giacché è la natura stessa della libertà, in quanto è l'elemento qualificante dell'uomo, il motivo per cui il problema della trascendenza divina si impone<sup>88</sup>.

L'interrogativo sulla trascendenza non va elaborato che a partire dal rinvio esplicito all'ambito insuperabile dell'esperienza della libertà<sup>89</sup>.

L'abbandono della identificazione della incondizionatezza della verità con l'universalità del concetto, se non comporta l'abbandono del pensiero fondativo, ne prescrive un compito differente da quello introdotto ed eseguito con la modernità. La fondazione della storia diventa possibile se ciò che l'apriori introduce è la necessità della libertà stessa (occorre mostrare appunto il fatto che l'apriori, in quanto storico, garantisce la necessità della libertà, la filosofia, come la teologia, avendo un principio storico rivestono un compito mai concluso: il fondamento si destina in modo sempre nuovo perché il suo destino è la libertà, e questa è la "epoca")<sup>90</sup>.

L'apriori spiega la vicenda della libertà nella modalità peculiare dell'autodeterminazione, in quanto esso ne motiva lo statuto nella modalità dell'autoesperienza della libertà che è il principio dell'unità della storia (il dovere della libertà è possibile perché è già stato attuato). L'autodeterminazione costituisce la modalità nella quale l'uomo accede all'apriori che lo costituisce e, dunque, l'apriori riveste un carattere eminentemente pratico (anche Gesù vive del fatto di "riceversi"). L'appello all'unità tra il fondamento e il soggetto consente

---

<sup>88</sup>Il tema della finitezza può essere assunto unicamente dentro la fondazione della libertà: anche l'esperienza del limite è esperienza della libertà poiché si fa esperienza del limite in quanto faccio esperienza di me, e solo così posso esperire il limite, non lo si deve reificare.

<sup>89</sup>Occorre riformulare la domanda su storia, uomo e trascendenza in riferimento all'affermazione per la quale l'uomo è quell'essere chiamato a diventare se stesso e non può affidare a nessun altro questo compito. L'elemento originario che l'esperienza mette in luce è che io sono sempre e comunque implicato in ciò che io faccio di me: io sono contemporaneamente soggetto e oggetto del mio agire (autodeterminazione). Ogni momento della vita mi riguarda, mi concerne, mi tocca; ogni scelta è scelta non solo di altro, ma di me e, per questo, di altro da me. Il tema della decisione dice che io non mi posso confondere con il resto e che io non sono semplicemente ciò che mi circonda. La separazione che la scelta mette in luce ribadisce e riformula a livello pratico la differenza tra me e il mondo. Se io fossi il tutto non potrei decidere; decido perché non posso confondermi semplicemente con ciò che esiste. Il punto di partenza per la domanda sul compimento è la libertà, l'autonomia radicale del soggetto come tale. Di fatto il soggetto è colui che necessariamente deve occuparsi di sé, e questa esperienza è fondamentale e radicale. La libertà è autodeterminazione, e non è pura trasparenza del soggetto a se stesso, non c'è un attimo in cui il soggetto può possedersi indipendentemente dalla scelta su di sé. C'è sì un possesso, ma non una trasparenza che tolga l'impegno della decisione: io per diventare me devo decidere di me, e non mi posso possedere nella forma concettualistica della chiarezza. Siccome la libertà è autodeterminazione, la relazione che ho con me stesso è sempre simbolica e deve sempre iscriversi in altro da me.

<sup>90</sup>Occorre mostrare che l'apriori si dà unicamente nella forma dell'«è necessario che tu sia», altrimenti non c'è possibilità di fondare in modo radicale il pensiero senza perderne il carattere storico.

di fissare nella storia dell'uomo l'elemento decisivo dell'interrogazione intorno alla verità teologica.

22.05.1996

L'accento fatto a Melchiorre e la critica introdotta relativamente alla sua novità aiutano a configurare la pista di una reinterpretazione dell'idea che intende suggerire con la propria specificazione in riferimento alla temporalità e al linguaggio che vi corrisponde. Tale critica fa riferimento alla necessità di un apriori che sia inteso in modo pratico; il problema ancora aperto nel dibattito è la permanenza del principio metafisico nella riflessione: l'essere, l'apriori, il fondamento sono ancora assunti in modo univoco non qualificando il momento della antecedenza rispetto all'ontico come momento pratico. La teologia, procedendo dal fatto che la fede enuncia nell'evento di Cristo la totalità di ogni storia e il fondamento di ogni storia, implica la revisione del rapporto tra l'ontico e il fondamento come ciò che non semplicemente appare nella storia (la storia non è l'occasione per cui il fondamento si rende manifesto e ciò equivale a lasciar perdurare il difetto del moderno per cui l'uomo non può raggiungere Dio e Dio si rivela nella storia che ne è l'occasione), ma perché la libertà sia assunta in quanto tale, sia fondata e non soltanto postulata come momento del ragionamento fondativo, occorre affermare che il tempo della libertà non soltanto mostra il fondamento ma è unità tra il fondamento e colui che è fondato dal fondamento. Il momento fenomenologico è assunto necessariamente perché io non posso conoscere la realtà del fondamento se non con l'analisi fenomenologica della libertà<sup>91</sup>.

L'appello all'unità tra il fondamento e il soggetto consente di fissare nella storia dell'uomo l'elemento decisivo dell'interrogazione intorno alla verità teologica. La qualità di antecedenza caratterizzante la verità non compromette il dinamismo della vicenda dell'uomo per il fatto che la manifestazione del fondamento coincide con il movimento dell'appropriazione che l'uomo realizza a riguardo di se stesso<sup>92</sup>.

---

<sup>91</sup>Invece continua a perdurare l'idea che l'uomo conosce Dio perché la storia è il luogo in cui Dio si manifesta. In realtà l'uomo deve dire sé e dunque dire Dio; il fondamento non può essere trascritto secondo il modello scolastico come quell'esse che presiede alla vicenda temporale perché altrimenti la storia sarebbe ridotta a una semplice occasione.

<sup>92</sup>La cristologia non è semplicemente il luogo nel cui il Padre si rivela come la volontà salvifica per tutti. Si potrebbe dire che nel nostro modello la salvezza è universale perché il primo salvato è Gesù e non Gesù dimostra la qualità universale della salvezza. Gesù non semplicemente rivela una volontà per tutti ma, poiché Gesù è così, allora tutti sono salvati. Non c'è un principio universale che possa essere determinato indipendentemente dalla vicenda storica di Gesù. La salvezza di Gesù consiste nel fatto che egli è il primo ma non perché è il primo nella catena (Ario) ma perché senza di Lui non sarebbe possibile ciò che è per tutti, ma il per tutti non può essere detto indipendentemente dalla sua vicenda personale. Ancora oggi la cristologia rischia di essere l'enunciazione di un universale occasionato dal particolare: in realtà quel particolare è l'universale. La predestinazione in Cristo coincide con la vicenda storica di Gesù e non si può sapere la volontà di Dio su di me se non perché io la realizzo e non posso realizzarla se non perché Lui l'ha realizzata. Nell'antropologia l'uomo è

Non si dà manifestazione del fondamento della realtà se non perché la qualità che la distingue è mediata dall'attuazione che ha per soggetto l'uomo: la qualità della manifestazione appare nella forma dell'attuazione. Questa si riveste di un carattere umano, adeguato, giusto, perfetto (contrario al disumano che è il peccato) nella misura in cui il soggetto riconosce nella manifestazione della verità il fondamento del profilo di libertà qualificante l'atto che egli pone<sup>93</sup>

L'atto dell'uomo è ciò a cui si destina il fondamento nella misura in cui chiama l'uomo a decidere intorno alla propria realtà personale. L'interpretazione in chiave teologica delle figure qualificanti la temporalità chiama in causa Dio quale referente ultimo dell'atto dell'uomo sulla base del fatto che l'atto ne decifra la trascendenza come ciò che sta all'origine della sua realtà.

La qualità della trascendenza divina consiste nel carattere della differenza assoluta e questa è raggiungibile unicamente grazie alla decisione che l'uomo assume a riguardo di se stesso. Quando la differenza non sia colta al modo di ciò che compromette l'identità dell'uomo ma come ciò che la rende effettuale, la decisione assume il profilo caratterizzante dell'affidamento.

L'uomo mentre riconosce la dimensione promettente del divino nei suoi confronti mette in rapporto l'assolutezza del fondamento con l'istante che gli è proprio e così il tempo è assoluto.

L'atto dell'affidamento istituisce la sintesi tra la realtà dell'assoluto e il momento contingente e con ciò il contenuto della sintesi resta inseparabile dalla modalità concreta con cui la sintesi viene realizzata. L'atto libero dell'uomo non arreca nessun pregiudizio all'apriori veritativo che lo garantisce giacché questo sollecita alla libertà l'effettiva attuazione.

---

ancora configurato come colui che deve ubbidire alla volontà di Dio. Per conoscere la predestinazione si devono mettere in opera degli strumenti che partano dalla storia e non che arrivino alla storia: il peccato originale non è un concetto che presiede in modo apriorico alla storia ma è un concetto che trovo storicamente perché fa parte della mia storia, è un concetto teologico per dire le figure mutevoli del male storico conosciuto dall'uomo storico, è il modo con cui la fede ha interpretato la presenza dei vari mali del mondo che sono mutevoli. Il compito è comprendere continuamente queste figure dichiarandole male, ma la dichiarazione non è possibile nella forma della deduzione ma il contrario. Io non posso dire che c'è la predestinazione e l'uomo non si conforma ad essa e questo è il peccato originale. Il fatto è che analizzando la storia scopro che esistono figure mutevoli del male che io non posso imputare all'uomo in quanto tale e qui si dischiude la tesi teologica del peccato originale (le prime forme per dire il peccato originale sono i miti, non i concetti).

<sup>93</sup>Ogni atto ha carattere di fede: l'atto è umano quanto è posto nel senso del riconoscimento che proprio la manifestazione della verità è il fondamento del suo profilo di libertà. Soltanto perché l'uomo riconosce che il fondamento non ne compromette ma anzi rende possibile la sua libertà egli è ma in quanto si pone come questo riconoscimento. La qualità del fondamento non può essere riscattata indipendentemente dall'azione. Con Ricoeur si riconosce che c'è un linguaggio per dire questo, c'è un modo proprio che non è immediatamente il linguaggio concettuale ma sono le parole elementari della vita, le quali hanno dentro questo dinamismo coglibile per chi esce dallo schema metafisico che è ancora quello perdurante. La parola suggerisce, ha in sé il principio della propria interpretazione: la parola è già questa interpretazione. Il linguaggio biblico ha già in sé le ragioni della propria interpretazione.

La possibilità dell'atto libero non riposa su di esso in quanto deve essere anticipato dall'evento assoluto (l'accadimento dell'evento assoluto non è positivistico, è ciò che la libertà chiama in causa da sé: la permanenza nel tempo dell'evento assoluto è il sacramento, che è un atto della libertà) nel quale la realtà effettuale dell'atto dell'uomo è posta una volta per sempre (deve accadere una volta perché sia sempre possibile, occorre che la verità si mostri nella forma della libertà e dica questa e solo questa è la mia storia).

La presa di posizione avanzata da Dio a favore dell'uomo e della sua temporalità è ciò a cui conduce l'evento cristologico e le forme di testimonianza della decisione divina secondo la configurazione loro propria. La vicenda particolare nella quale è mostrata l'iniziativa di Dio e il suo risultato a favore dell'uomo è la ragione ultima del fatto che l'affermazione del fondamento corrisponda alla decisione e questa assume la modalità della fede (Gesù è l'uomo riuscito, il vero credente, e in Lui si può credere). La vicenda della storia non rappresenta l'occasione della manifestazione dell'iniziativa di Dio orientata al bene dell'umanità, ma essa determina il fondamento che la sostiene. La libertà determina il senso della verità che la legittima e la spiega (si veda di Ubbiali S., // *teologo*) rendendola concreta e effettuale. La comprensione a riguardo del tempo include il rimando all'evento del senso assoluto (la filosofia individua le forme universali a riguardo del tempo e mostra la necessità in esse inscritta rimandando all'evento del senso della storia che la teologia dispone) che si autopone all'interno della vicenda dell'uomo e, in questa maniera, ne giustifica la pertinenza originaria.

La libertà diventa in grado di attuare se stessa con definitività unicamente sul base del riconoscimento dell'evento nel quale la sua realtà è stata anticipata. La decisione che Dio ha introdotto relativamente alla posizione eventuale dell'atto di libertà è la condizione perché questo possa porsi in quanto tale: della libertà. L'atto divino che introduce l'universale in un legame irrevocabile con il particolare è il fattore indispensabile per la realizzazione dell'atto libero da parte del soggetto. Il fondamento divino viene nominato in ragione della determinazione che l'uomo introduce a riguardo della realtà particolare che lo segna. L'originario non dispone il dispiegamento del senso peculiare della libertà al modo dello svelamento di ciò che rimane comunque nel nascondimento, la partecipazione concerne il senso assoluto che, mentre resta all'origine di se stesso, è contemporaneamente la possibilità dell'altro da sé.

L'itinerario della riflessione che prende avvio dal contenuto dell'evento cristologico in quanto evento assoluto è in grado di interpretare la vicenda del tempo nella sua valenza costitutiva. L'elemento di partenza per il quale l'assolutezza del fondamento rimanda alla necessità dell'autoposizione libera dell'uomo non sottrae spazio alla novità qualificante il tempo umano, perché a caratterizzarne l'essenza del tempo è la dimensione di indeducibilità rispetto al fondamento (io sono indeducibile dalla verità è per ciò sono chiamato a decidere di me, la verità non dice tutto ma dice: sii te stesso perché è questo che voglio da te!). Il fondamento è implicato in maniera affatto reale all'interno del dinamismo

particolare della temporalità dell'uomo e questa, in forza della singolarità che la qualifica, concorre alla determinazione della verità del fondamento.

L'ideale segnala il profilo della lettura completa e adeguata dei contenuti ontici dell'esperienza dell'uomo; l'impossibilità di una riduzione descrittiva della positività dei momenti che compongono il cammino unitario dell'esperienza risponde al fatto che la concretezza della fatticità è più del supporto della manifestazione del senso che mantiene insieme il percorso della libertà. La ripresa del momento antropologico da parte dell'indagine della teologia non ne comporta la deduzione a partire da una conoscenza della verità teologica assunta al di là del confronto con le determinazioni poste dalla libertà.

La riflessione in prospettiva teologica argomenta i contenuti sottoposti all'esame sulla base del richiamo all'evento cristologico, e ciò a cui essa mira è la comprensione del regime singolare del contenuto in funzione della comunicazione veritativa dentro una relazione che è di radicale reciprocità (la teologia, riscrivendo così il problema del tempo, deve riproporre la domanda sulla comunicazione sulla verità, non ha la verità ma ne garantisce la comunicazione, la con-vocazione da parte della verità in quanto ciascuno è impegnato a favore della verità). La comunicazione possiede il carattere del "dialogo" e l'affermazione della verità include il profilo del riconoscimento che è il consenso. Il consenso conferma il fatto che la verità sia iscritta nella temporalità dell'atto del soggetto e che questa non può venire soppressa perché è stata definitivamente assicurata nella sua dignità dall'opera dell'evento divino. Questo ne è l'irrevocabile salvezza e dunque dispone che la verità non appaia come la somma che colloca e integra le determinazioni particolari delle singole libertà. L'unificazione delle diverse attuazioni trascende le parti di cui essa si compone poiché con la sua presenza non interviene a reduplicare i comportamenti di ciascuno degli uomini.

La verità non è riducibile al momento dell'antropologia ma questa non è posta semplicemente al "servizio" della verità perché la verità non ne nega la particolarità. E questo è il tempo dell'uomo.