

MAURO VISENTIN

Nuda vita e vita cristiana

Il testo è pubblicato da www.filosofia.it, rivista *on-line* registrata; codice internazionale ISSN 1722-9782. Il © copyright degli articoli è libero. Unica condizione: mettere in evidenza che il testo riprodotto è tratto da www.filosofia.it. Condizioni per riprodurre i materiali: Tutti i materiali, i dati e le informazioni pubblicati all'interno di questo sito web sono *no copyright*, nel senso che possono essere riprodotti, modificati, distribuiti, trasmessi, ripubblicati o in altro modo utilizzati, in tutto o in parte, senza il preventivo consenso di **Filosofia.it**, a condizione che tali utilizzazioni avvengano per finalità di uso personale, studio, ricerca o comunque non commerciali e che sia citata la fonte attraverso la seguente dicitura, impressa in caratteri ben visibili: www.filosofia.it. Ove i materiali, dati o informazioni siano utilizzati in forma digitale, la citazione della fonte dovrà essere effettuata in modo da consentire un collegamento ipertestuale alla *home page* www.filosofia.it o alla pagina dalla quale i materiali, dati o informazioni sono tratti. In ogni caso, dell'avvenuta riproduzione, in forma analogica o digitale, dei materiali tratti da www.filosofia.it dovrà essere data tempestiva comunicazione al seguente indirizzo info@filosofia.it, allegando, laddove possibile, copia elettronica dell'articolo in cui i materiali sono stati riprodotti.

Sono senza dubbio troppo numerose le domande che affiorano spontanee dopo la lettura di un testo come *Vie d'uscita* (Genova, il Melangolo, 2004) di Eugenio Mazzarella, per poterle proporre tutte in una breve discussione dei dieci scritti (introduzione inclusa) che esso comprende. Tanto più numerose, poi, se a questa lettura se ne abbina un'altra (che, riguardando un'agile libretto già uscito da un po' di tempo, per qualcuno potrebbe essere una rilettura), in qualche modo richiesta – come vedremo – dalla prima: quella di *Pensare e credere. Tre scritti cristiani* (Brescia, Morcelliana, 1999), titolo sotto il quale Mazzarella ha raccolto sei anni fa tre saggi, non troppo lunghi, di ispirazione “cristiana”. Proprio per lasciare il massimo spazio possibile all'impostazione di queste domande, cerchiamo di riassumere molto sommariamente, anche a costo di incorrere in qualche eccesso di schematismo, l'idea base che attraversa le pagine del libro.

Mazzarella è, come si sa, un noto studioso del “pensiero negativo” (come, con un'espressione che si è ormai affermata nell'uso, ma sulla quale sarebbe più che legittimo avanzare qualche riserva, sebbene rappresenti, indubbiamente, una formula “d'effetto”, si indica ormai quella linea di riflessione filosofica che ha la sua scaturigine in Nietzsche, e le sue premesse in Schopenhauer e in Kierkegaard). Il suo interesse si è rivolto, nel corso degli anni, in particolare a Nietzsche e a Heidegger, e la presenza di questi due pensatori si fa sentire, in modo significativo, anche in questi testi. Riguardo a Heidegger, sarebbe, credo, giusto osservare che Mazzarella non appartiene al novero di quegli interpreti, sempre più numerosi, che, scambiando la permanenza nel filosofo di Friburgo di un nucleo problematico intorno al quale la sua speculazione non ha mai smesso di interrogarsi (potremmo definirlo il tema della “differenza ontologica”) con il permanere, nel suo modo di pensare l'essere e il rapporto che lo lega all'ente, di un identico atteg-

giamento, coerentemente sviluppato dai primi anni venti agli anni sessanta, negano che nel suo pensiero si sia mai prodotto qualcosa come una *Kehre*. Ma non è neppure un interprete che dia alla “svolta” il significato radicale di un capovolgimento nella strategia con la quale il pensiero, mirando all’essere, ritiene di poterlo accostare: “la formula del tardo Heidegger, «pensare l’essere senza riguardo per il rapporto dell’essere all’essente, pensare l’essere senza l’essente», può essere solo *tattica* e non *strategica*” (*Vie d’uscita*, p. 24). Questa affermazione ricorre, nei saggi che compongono il volume di cui stiamo parlando, più di una volta (per es., oltre che nel luogo citato, la si ritrova a p. 38 e a p. 43) ed è funzionale all’idea che la filosofia heideggeriana sia, *in toto*, ridicibile ad una forma di speculazione che, in termini aristotelici, si dovrebbe definire non “prima” ma “seconda”, non rivolta al “soprasensibile” ma al sensibile come $\phi\acute{o}\sigma\iota\varsigma$, e ad un sensibile che, nell’uomo, come “sapere di sé”, è destinato all’autotrascendimento etico: in altre parole, una filosofia prima (ontologico-metafisica) che, nell’atto in cui testimonia l’autotrascendimento del sapere di sé in quanto $\phi\acute{o}\sigma\iota\varsigma$, come destino di un ente che si sa, insieme, finito e trascendente, consegnato a sé e al proprio essere come natura che lo eccede, è già sempre filosofia seconda, che ha per tema l’impegno ineludibile di quest’ente in un dialogo “pratico” serrato con la propria radice e con il proprio radicamento nel mondo. Perciò questa “filosofia seconda” è anche e sempre un’etica (cosa che spiega l’assenza, nel pensiero di Heidegger, di una specifica sezione dedicata all’orizzonte morale).

Il primo rilievo che affiora spontaneo alle labbra di chi legge è allora il seguente: perché continuare ad usare le espressioni aristoteliche di “filosofia prima” e “filosofia seconda”? A questa domanda sarebbe facile dare una risposta banalizzante come questa: “per intendersi”. Ovvero, in altre parole, perché queste formule sono entrate nell’uso abituale del linguaggio filosofico europeo ed è difficile così, di punto in bianco, farle uscire da quest’uso consolidato. Ma sarebbe meno facile rispondere sullo stesso tono alla seguente osservazione: perché, allora, parlare, a proposito di Heidegger, di una *risoluzione* della “filosofia prima” in “filosofia seconda”? Non è lo stesso Aristotele a dirci che *per coloro* che non ammettono sostanze diverse dai composti naturali, la filosofia che si occupasse dei loro modi d’essere dovrebbe essere una filosofia “prima”? Certo, anche se Heidegger interpreta l’essere come $\phi\acute{o}\sigma\iota\varsigma$ (e su questo fa leva l’interpretazione di Mazzarella) non è un filosofo presocratico del VI-V secolo a.C. (cosa di cui, probabilmente, si rammaricava), come non lo è Mazzarella: entrambi scrivono dopo (molto dopo) Aristotele e non

possono dunque ignorare che *per lui* all'essere della φύσις andava *ante-posto* un altro essere (quello *soprasensibile*). Eppure questo non impedirebbe di sostenere che dopo Nietzsche e la proclamata "morte di Dio", la filosofia che da Aristotele in poi le varie metafisiche avevano considerato "prima" è caduta dal suo piedistallo per mancanza palese di contenuto, e in suo luogo, *come* "filosofia prima", sullo stesso piedistallo si è installata l'aristotelica "filosofia seconda" (che ha cessato, perciò, di essere "seconda"). Il problema, tuttavia, è un altro. E non è un problema di usi linguistici, propri di una tradizione, che non avrebbe senso voler censurare perché fondamentalmente "innocui". Quegli usi, infatti, a ben vedere, innocui non lo sono per niente. Filosofia "prima" è la metafisica, in quanto scienza della sostanza soprasensibile, cioè dell'*essenza*, vale a dire, del *fondamento* dell'esistenza ontica. Per i filosofi che Aristotele considerava "fisici", la fisica stessa sarebbe stata una metafisica, in quanto nella loro "fisica" essi affrontavano un problema analogo: ricercavano i principi *fondamentali* e *immutabili* della realtà mutevole e diveniente, della realtà rappresentata dall'esistenza molteplice e varia delle cose. Ora, per Heidegger (e per Mazzarella lettore di Heidegger) si può parlare di una metafisica in questo senso? Sia pure attribuendo questo carattere fondativo non ad una sostanza soprasensibile, ma all'essere che si svela nell'"aperto": all'essere dell'esserci come essere *al* mondo, come "evento", che è, però, in primo luogo, un sussistere della nuda vita, una pura esistenza in senso innanzitutto biologico? Se per quanto riguarda Heidegger la risposta può non essere univoca, per il suo interprete è certamente negativa. Si prenda questa affermazione di Mazzarella: "Solo se la ragione dismette psicologicamente la sua pretesa all'autofondazione si può avanzare la sua terza possibilità [che evita sia la caduta nel nichilismo sia l'insabbiamento nelle secche della filosofia e teologia della storia]: essere pensiero che ringrazia, *essendoci*, di essere. Se essa si accetta cioè per quella che è, propriamente *in-fondata* come *fondata-in...* qualcosa che eccede, *ma sempre* – ciò di cui si ringrazia per il tempo *giusto* che è il suo tempo – *la comporta*" (*Vie d'uscita*, p. 98). Questo modo di alludere all'*Ab-grund* heideggeriano (che è una *sottrazione* [*ab*] – o meglio ancora un *sottrarsi* – del fondamento) attraverso un'espressione, l'*in-fondatezza*, che pone l'accento sul destinatario piuttosto che sul mittente dell'invio revocato in cui consiste, per Heidegger, la specificità del rapporto fondativo essere-ente (la differenza ontologica), tanto più se l'espressione viene, come qui, giocata, utilizzando l'ambiguità morfologica del conio linguistico che la caratterizza, per dare risalto ad una sua sottostante (e rimossa) semanticità palindroma, è

quanto mai significativo: esso ci fa comprendere che il fondamento è ormai diventato una φύσις che ha risolto e tradotto, con l'avvento-evento cristiano – con il suo e-venire che è un *avvenire* –, la propria κίνησις in “vita” (p. 30). Il tempo se ne è ormai impadronito, al punto che, se un rilievo si può muovere a Heidegger, è proprio quello di non essere riuscito, di là dalle sue pretese e intenzioni, ad oltrepassare la soglia della riflessività: quella rappresentata da un ente che semplicemente riflette, nella *sua* libertà e nella *sua* temporalità (*Zeitlichkeit*) la storicità eveniente e la temporalità (*Temporalität*) dell'essere (pp. 45-46). Ciò significa che per Mazzarella (il quale, su questo punto, prende le distanze anche da Heidegger o, se si vuole, dal modo in cui quest'ultimo interpreta le sue categorie) il tempo proprio del fondamento, come nuda vita o vita biologica, è quello stesso dell'esserci, dell'essere umano (la *Zeitlichkeit*), e che non è questo il terreno sul quale avviene il *trascendimento* o si mostra l'*eccedenza* di un simile, comune fondo biologico rispetto alla singola vita, al singolo individuo. La vita stessa è un progetto, e può essere conservata o dissolta, preservata o mobilitata dalla potenza della tecnica moderna (p. 19). La vita ci appare perciò come un’*“invariante dinamica”* (p. 109, corsivo nel testo), come un ossimoro concettuale, che dipende da noi, dalla nostra scelta e libertà, rendere oggetto di un “programma stazionario metafisico” (vale a dire di un programma di mantenimento della natura essenziale e trascendente del βίος, fondato sul proposito di far *accadere* il proprio essere, di *divenire* ciò che – già – si è [p. 19]), oppure di un progetto di manipolazione e trasformazione biogenetica illimitato (nel senso di privo di qualunque limite che non sia quello inerente alla disponibilità e fruibilità di mezzi tecnici appropriati al conseguimento di obiettivi volta per volta prestabiliti).

Insomma, la metafisica di cui Mazzarella si propone alfiere non è una metafisica del fondamento immutabile. Ma è pur sempre una “metafisica”. Lo è sia per il suo rinviare comunque ad un “fondamento”, sia per le modalità con le quali il suo sguardo si rivolge al fenomeno della tecnica moderna, e, nella fattispecie, delle biotecnologie. La diffidenza e il sospetto o la decisa ostilità nei confronti della tecnica, cioè di quell'evento della storia del mondo che, affermandosi su scala planetaria, ha dissolto nelle culture secolarizzate dell'occidente la convinzione che il successo o l'efficacia dell'agire siano una funzione della verità, ossia della conoscenza delle essenze degli enti sui quali l'azione si esercita, è un tratto tipico, che la metafisica novecentesca ha in comune con molti altri aspetti e indirizzi di queste stesse culture. Eppure, secondo Heidegger, la tecnica è l'erede autentica della metafisica, sebbene il senso

di questa eredità possa essere colto solo da chi è in grado di oltrepassare la metafisica, afferrandone l'essenza, che non è metafisica perché sta oltre o al di là della metafisica. È uno dei temi di fondo, ricorrenti, del pensiero che Heidegger comincia a svolgere a partire dagli anni '30. Uno di quelli che rende così difficile da decifrare il suo intento e soprattutto la sua autocollocazione rispetto alla metafisica. Ma è molto significativo seguire Mazzarella nella sua "lettura" di questo difficile passaggio heideggeriano: metafisica è quell'interpretazione della trascendenza dell'essere rispetto all'ente in virtù della quale l'essere viene posto "in un luogo totalmente altro da quello dell'ente" (p. 158). Una tale accentuazione della diversità dell'essere, che si risolve in un'elaborazione di questo come *più* degno dell'ente e dotato di una *particolare* eccellenza, consegue un effetto contrario a quello che si era proposta di ottenere: l'effetto di conferire all'essere la dignità di un *ente sommo*. Superare la metafisica può allora significare una cosa sola: "il reinsediarsi del nostro sapere nella nostra trascendenza come insieme il trascendere in noi dell'essere" (p. 159). Superare la metafisica significa, perciò, superare l'ontoteologia e porsi in una prospettiva nella quale "per noi, dal nostro punto di vista – l'unico che resta concesso alla filosofia se vale per essa l'esperienza della morte di Dio –, il primo dei significati dell'essere non è più la *sostanza*, l'aristotelica οὐσία (...) ma il carattere di *evento* di questa sostanza" (p. 27). Ciò consente di interpretare la stessa trascendenza, in quanto si rapporta all'uomo, come "accidentale", o meglio l'uomo (l'esserci umano) in termini di creaturalità (pp. 28-29). Ma la prospettiva religiosa che una simile metafisica "superata" consente di dischiudere non ha più alcun legame di tipo fondativo (ontoteologico) con la vita: il fondamento *eventuale* di questa è rappresentato *solo* dall'inesauribilità della φύσις e non può essere altro che quella semplice e nuda *natura* sulla quale soltanto può basarsi un programma metafisico di resistenza all'aggressione tecnica che si rivolge all'ente, prendendolo di mira, e che si è spinta fino alle sue conseguenze più radicali, consistenti nella manipolazione biogenetica del vivente. La fede è semplicemente un "salto", che ci sospinge al di là di ogni metafisica e che può corroborare non la ragione ma il cuore di colui che, resistendo, le si affida.

Siamo così giunti al punto nel quale le domande di cui si diceva all'inizio hanno, maturando, finalmente conseguito la possibilità di venir formulate. Potremmo riassumerle in una sequenza non troppo ordinata come quella che adesso proponiamo. È plausibile ipotizzare una "metafisica seconda" che sia già sempre un'etica – come, riassumendo il senso di quanto appena detto, si potrebbe definire quella ipotizzata

da Mazzarella – ossia una metafisica per la quale il fondamento si presenti con i tratti dell'*eventualità* o dell'*accidentalità eveniente*? E che l'essere sia un *Ereignis*, vorrà dire proprio questo, per cui sarebbe Heidegger l'unico responsabile di un equivoco nato da una cattiva interpretazione da lui stesso data del proprio pensiero e consistente nella "crocifissione" della *Zeitlichkeit* sulla *Temporalität*? O non è, per caso, precisamente sullo scoglio della sovrapposizione e contaminazione di essere temporale, temporalizzarsi ed essere finito, cioè soggiacente, in quanto mortale, alla legge della trasformazione e dissoluzione delle cose, che è andato ad incagliarsi il progetto di *Essere e tempo*? La dottrina dell'essere come *Ereignis* è, pertanto, veramente concepibile come "compimento" della progettata "ontologia fondamentale" di indirizzo fenomenologico (cfr. p. 45), cui Heidegger ha tentato di dare corpo con l'opera del '27? Non andrà presa invece assai più sul serio di quanto Mazzarella non faccia, conferendo ad essa un senso molto più radicale di quello che lui è disposto a riconoscerle (ossia "strategico" e non semplicemente "tattico") – e a dispetto di quanti sottolineano una molteplicità di "svolte" nel pensiero heideggeriano, tutte vissute all'insegna della più rigorosa continuità – la *Kehre* che si compie negli anni '30? E anche a prescindere dall'interpretazione della filosofia di Heidegger, come potrebbe un fondamento – e cioè un principio che mantenesse un *rapporto* metafisico, vale a dire un rapporto *essenziale*, con il proprio "fondato" – essere *trascendente* rispetto a questo? Come potrebbe, in altre parole, un rapporto di questo tipo (ossia un rapporto *fondato nella stessa essenza del fondamento*), non assimilare, fino al punto di renderli assolutamente omogenei e perciò indistinguibili, i suoi termini? E in tal caso, come si potrebbe continuare a supporre che, in tutti i modi, un progetto metafisico avesse ancora qualche persuasiva ragione da far valere?

Ma c'è una domanda preliminare – alla quale, in effetti, i saggi di Mazzarella sembrano chiaramente orientati a rispondere in modo affermativo – che consiste nel chiedersi se sia possibile affrontare le questioni sollevate qui su, continuando a supporre che il nemico da sconfiggere, oggi, per la filosofia, sia la mentalità tecnico-scientifica. Ecco, il problema da dibattere, il contenzioso aperto per un pensiero che non voglia eludere i suoi compiti e le sue odierne responsabilità ci sembra essere appunto questo. E Mazzarella, sia pure collocandosi su un fronte opposto a quello di coloro che ritengono di dover rispondere, invece, "no" alla domanda appena formulata, offre stimoli e sollecitazioni assai utili per un confronto, spregiudicato e radicale, con il tema in que-

stione. È quindi con grande profitto che può rivolgersi ai suoi testi chi, senza condividere gli oltranzismi di una cultura scientifica giunta ormai ad ideologizzare se stessa, è tuttavia fermamente persuaso di un fatto: ossia che, se non si deporranno, in primo luogo e una volta per tutte, la coriacea ostilità e la sorda diffidenza nei confronti della tecnica che hanno sì qui caratterizzato la disposizione psicologico-culturale di gran parte della filosofia del novecento, arrivando a mettere in discussione il paradigma invalso di un universo tecnologico chiuso ed alienante, nel quale al pensiero non potrebbe essere riservato alcuno spazio consono al suo rango, per cominciare ad intravedere, nella tecnica e nelle abitudini mentali che essa insinua gradatamente nelle nostre teste, una grande opportunità filosofica, se non si riuscirà a fare questo, pensare ad un autentico superamento della metafisica sarà impossibile. Perché superare la metafisica può voler dire solo spezzare il legame che essa pretende di istituire fra il *vero* e il *reale-apparente*, e dunque fra la *verità* e il *fare* o l'eseguire qualcosa; in una parola, fra *verità* e *risultato*. Solo allora si porrà, di fronte ad una morte senza riscatto, che nessuna ragione potrebbe mai sperare di redimere, l'alternativa fra una fede che, come quella di cui sono testimonianza i tre scritti raccolti in *Pensare e credere*, non vada più in cerca di garanzie intellettuali ma si limiti a confidare nella parola di Cristo, e l'assunzione piena di una responsabilità esclusiva davanti a se stesso che, con il tramonto del divino in senso onto-teologico, non resterà, all'uomo incapace di fede, altro da fare che decidersi a "volere".