

I. Guanzini, L'ORIGINE E L'INIZIO.  
HANS URS VON BALTHASAR E MASSIMO CACCIARI

## **Prefazione**

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

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

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

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

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

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

Era già, in sé, una *notizia* (una buona notizia, persino). Difficilissimo dipanarla dal suo groviglio polemico, però, a fronte di una lunga consuetudine al divorzio di religione e ragione dall'affezione. La protesta dell'affezione, per l'incomprensione patita dalla verità del fondamento, difficilmente poteva venir presa sul serio, poiché la sua esaltazione (ma anche estenuazione) sentimentale l'aveva resa troppo a lungo estranea alla domanda filosofica radicale. A riguardo del *pathos* ci siamo dichiarati totalmente liberi dal *logos*: chiunque può pensare – e farne – quello che vuole. Per le certezze delle quali va in cerca la verità del sapere non è neppure un tema, la giustizia dell'affezione. E' una tautologia del sentimento ("il cuore ha le sue ragioni") o rimane un ossimoro della libertà ("al cuore non si comanda"). Eppure, nella ribellione epocale della vita e del singolo, di fronte a un *logos* della verità che rimane indifferente alla giustizia dell'affezione, si è aperta una strada che porta dritto a

riaprire il cuore del *logos*, più che a indugiare sulle ragioni del cuore. Questa strada è stata percorsa. La *Destruktion* e la *déconstruction* che ne sono seguite (da Heidegger a Derrida, esemplificativamente) si sono esercitate e affinate nella denuncia dei presupposti che hanno reso quell'ontologia indifferente – se non ostile – al mondo della vita, alla storicità del senso, alla libertà sfuggente dell'essere, alla concreta drammatica del soggetto. Alla resa dei conti, nondimeno, il sintomo annunciato dalla svolta è stato solo indirettamente decifrato.

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

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

Isabella Guanzini ha intuito la profonda affinità di questa scoperta schellinghiana con l'invenzione dell'estetica della rivelazione di Hans Urs von Balthasar. Ma c'è di più. Nell'impianto dell'articolazione teologica di questa figura, in Balthasar, l'Autrice ha colto un duplice movimento ontologico, suscettibile di sviluppo teorico generale. Il primo è quello secondo il quale proprio l'analogia dell'amore – ossia la corrispondenza, per quanto asimmetrica, fra il tema della rivelazione e l'evidenza della manifestazione – determina la condizione del riconoscimento della verità assoluta. Il secondo è quello per cui l'analogia della libertà – ossia, la cifra inequivocabile della soggettività reale, effettiva e affettiva – istituisce l'evento nella sua radicale singolarità: indeducibile dall'origine dell'essere, irriducibile alla destinazione del desiderio.

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

Guanzini coglie il rovescio speculare di questo svolgimento nell'impostazione filosofica che Massimo Cacciari restituisce – su uno sfondo schellinghiano

decisamente più esplicito – alla domanda sull'origine e sulla destinazione ("Dell'inizio", "Della Cosa ultima"). La preoccupazione guida l'impegno di Cacciari a sostare il più possibile sul crinale dello stupore schellinghiano della ragione – quando la ragione stessa, cioè, scopre che l'identificazione dell'origine con il fondamento è una limitazione aporetica di ciò che era cercato, e non una risolutiva scoperta della sua trascendenza.

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

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

In questo solco, Isabella Guanzini conduce al massimo grado di esplicitazione il modo in cui il cristianesimo è convocato all'interno di questo doppio movimento che assicura l'integrità dell'interrogazione: custodire l'origine assoluta della libertà, dare peso alla storia finita della libertà. Mostra anzitutto come Cacciari riconosca il genio

cristiano dell'invenzione di *agápe* (vincolo non-utilitario, libera pro-afezione), collocata nell'intimità più profonda e insondabile dell'origine divina. Nondimeno, insieme con la qualità del paradosso si alza anche il livello dell'aporia. L'analisi condotta in questo studio dà conto con l'ampiezza che merita dell'esercizio schellinghiano di "filosofia della rivelazione" sviluppato da Cacciari. E' la prima volta che le articolazioni di questa teologia filosofica del pensatore veneziano vengono restituite ad un livello di attenzione comparabile con quello riservato alle cristologie confessanti. L'interpretazione filosofico-teologica alla quale approda la discussione delle tesi di Cacciari intende mostrare che la serietà di questa interrogazione deve – e può – essere iscritta nell'elaborazione di una cristologia della fede. La prova migliore di questo assunto è proprio nel fatto che la ripresa dell'impianto balthasariano dell'*analogia charitatis*, esplorato con precisione lungo la direttrice del possibile superamento dell'aporetica tematizzata da Cacciari, restituisce la robusta nervatura ontologica di una *drammatica della libertà* all'altezza della dialettica indicata come necessaria dalla filosofia.

Non intendo insistere su questo punto, che il lettore avrà modo di apprezzare da sè nel movimento sintetico del terzo capitolo dell'ultima parte. Desidero piuttosto dedicare qualche attenzione all'apporto che questo studio, per il tramite di questo articolato confronto, reca alla problematica – a mio avviso cruciale – che ho illustrato come il focus tematico che ha ultimamente ispirato questa ricerca. La rilevanza ontologica delle categorie dell'afezione trova, nella materia di questa lettura sintomatica dell'origine, in Cacciari e Balthasar, l'occasione di una luce nuova. L'illuminazione è tanto più persuasiva, in quanto essa viene chiamata in causa da un affinamento dell'ontologia del principio come luogo della libertà, per la quale la classica tradizione metafisica non mette a disposizione categorie adeguate; e alla quale la recente fenomenologia dell'afezione non concede la profondità necessaria. Per questo affinamento, la filosofia e la teologia del principio che troviamo in Cacciari e Balthasar mettono al lavoro – portandoli fuori dal sistema, e interpretandoli in chiave anti-idealista – costrutti dell'idealismo tedesco che si trovano già sulla soglia del suo auto-superamento, in termini di riavvicinamento alla filosofia della vita e dell'afezione che ne avevano nutrito l'originaria ispirazione. L'aspirazione a creare una nuova articolazione del nesso di *logos* e *agápe* illumina "l'Incompiuta" che risuona negli scritti giovanili di Hegel e negli scritti postumi di Schelling. Il dispositivo capace di fungere da "catalizzatore" per il nuovo metabolismo degli elementi che in quei luoghi hanno finito per rimanere inerti è stato individuato e messo a punto, da Isabella Guanzini, in un suo studio precedente, che può essere considerato come l'innescò per la nuova formulazione della domanda sull'*agápe*. Lo studio, che consente di cogliere chiaramente l'interesse del nuovo strumento ermeneutico, era dedicato al provocatorio – e per molti versi anomalo – cristianesimo filosofico di Slavoj Žižek. Una "teologia filosofica", quella del pensatore sloveno, certamente in rotta di collisione con la cultura teologica del cristianesimo: ma anche intenzionata a incoraggiarla nella radicalizzazione della sua ortodossia anti-gnostica ("materialistica"), ossia del dogma fondante dell'incarnazione del Logos e dell'afezione di Dio, in opposizione al pensiero debole delle filosofie dell'autocoscienza e dell'autorealizzazione dell'io, che hanno definitivamente perso, con effetti ormai drammatici, il mondo e il senso. La chiave ermeneutica di Žižek è data dalla saldatura, in presa diretta, di due principi che

segnano l'uscita, a un tempo, dalle illusioni delle filosofie della polarità di soggetto e oggetto e della corrispondenza fra desiderio e compimento. La libertà non fa sistema col fondamento (Schelling). Il desiderio non fa sistema col godimento (Lacan).

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

L'idea che si fa strada è questa. Per dire dell'origine assoluta come libertà – e quindi per accettare la serietà dell'inizio, della storia, del senso, della promessa e del dramma – la creatività della pro-afezione sbaraglia alla fine, anche in termini di rigore concettuale, fenomenologico e ontologico, tutti gli altri pretendenti. L'afezione (l'amore) non è al di là dell'essere (come vorrebbe per esempio, Marion); e neppure al di là del logos (come vorrebbe, ad esempio, Henry). L'afezione è una modalità trasversale del sapere e dell'essere, ortogonale alla sostanza come alla relazione. Non è solo rispecchiamento dell'Origine, è anche il miracolo del suo fronteggiamento. Non è solo mistica fusionale, è kenosis ascetica. Irriducibile al concetto, indeducibile dall'essere, si dà originariamente come condizione assoluta della libertà di far-essere; antifrasi dell'auto-afezione, rimane sciolta da ogni ripiegamento su di sé come necessità della coscienza o come arbitrio della potenza. La pro-afezione è la figura epistemologicamente più rigorosa e ontologicamente più realistica del desiderio di essere e della sua giustizia. La sua logica, come annuncia Balthasar nell'estrema e incompiuta eredità dei suoi ultimi scavi, è quella del "trascendentale dei trascendentali".

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

**Pierangelo Sequeri**