Associazione Biblioteca Salita dei Frati

Salita dei Frati 4A CH-6900 Lugano Tel. +4191/9239188 Fax +4191/9238987 bsf-segr.sbt@ti.ch www.bibliotecafratilugano.ch



Letture bibliche su "Bibbia, letteratura e filosofia"

Conferenza di Gabriella Farina sul tema

Il linguaggio biblico nel pensiero filosofico: Soeren Kierkegaard, Jean-Paul Sartre, Maria Zambrano, Gabriel Marcel

giovedì 29 novembre 2018 ore 20.30

Il tema

I presupposti del rapporto tra Bibbia e Filosofia si possono cogliere nella concezione biblica secondo cui l'essere e l'esistere sbocciano da una parola divina, come infatti si legge in Genesi 1. 3: «Dio disse: 'Sia la luce!' E la luce fu». E nel prologo del Vangelo secondo Giovanni Cristo è definito il Verbo per eccellenza. La Bibbia è la parola di Dio ed è proprio sulla parola ed a proposito della parola che nasce l'incontro tra Logos biblico e Logos filosofico. Per una riflessione sull'interpretazione filosofica della Bibbia, si farà dapprima riferimento a Soeren Kierkegaard (1813-1855), la cui filosofia ha un dichiarato carattere religioso. Per quanto riguarda in modo specifico la Bibbia, in Timore e Tremore (1843) Kierkegaard interpreta filosoficamente il sacrificio di Isacco (Genesi 22): Abramo, disposto ad uccidere il figlio per fede in Dio. viene considerato il simbolo della fede nel suo oltrepassamento della stessa vita morale. Altro filosofo che verrà preso in considerazione è Jean-Paul Sartre (1905-1980) che ne L'essere e il nulla (1943) dedica pagine bellissime al tema della vergogna, sentimento propriamente umano che si prova di fronte ad altri. Sartre lo analizza mettendolo in relazione alla vergogna originaria, quella della 'caduta', cioè il peccato di Adamo e di Eva (Genesi 3). Sempre in relazione al rapporto tra Bibbia e Filosofia, tra Logos biblico e Logos filosofico si proporrà il pensiero di Maria Zambrano (1904-1991), che mette in scena la tragedia del difficile e misterioso rapporto tra uomo e Dio, tra umano e divino. La scena cristiana del Figlio di Dio e dell'uomo è la 'ripetizione' della scena ebraica di Giobbe. Infine si accennerà alla dottrina del mistero ontologico, ovvero dell'esistenza singola avvolta nel mistero, che è un tema privilegiato anche nel pensiero di Gabriel Marcel (1889-1973), che parla dell'esistenza dell'uomo come un 'viandante' alla ricerca di Dio. Contro ogni impostazione del problema del rapporto fra l'uomo e Dio in termini di oggettività razionale, Marcel parla di esistenza singola avvolta nel mistero. E in Essere e avere (1935) definisce la distinzione tra problema e mistero.

Il relatore

Gabriella Farina, insegnante senior di Storia della Filosofia contemporanea presso l'Università degli Studi Roma Tre, fa parte del Comitato Scientifico del Centro di Studi Italo-Francesi e, a partire dal 2008, del Consiglio d'Amministrazione del Gruppo di Studi Sartriani di Parigi. È Promotrice e Direttore Responsabile della Collana d'inediti in italiano di J.-P. Sartre (Milano, Marinotti) e del «Bollettino Studi Sartriani» (Roma TrE – Press, Edizioni universitarie di Roma Tre). Dopo aver condotto ricerche sull'estetica e sulla filosofia del Romanticismo tedesco, ha dedicato i suoi interessi al pensiero di Sartre. Tra i più recenti lavori: J.-P. Sartre. Sguardo e visibilità inafferrabile della trascendenza, in Il volto nel pensiero contemporaneo, Trapani, Il pozzo di Giacobbe, 2010; (a cura di) Soggettivazione e destino. Saggi intorno al Flaubert di Sartre, Milano, Bruno Mondadori, 2009; L'intellettuale e le sue contraddizioni, in Franco Basaglia. Un laboratorio italiano, Milano, Bruno Mondadori, 2011; Sartre. Fenomenologia e passioni della crisi, Firenze, Le Lettere, 2012; Coscienza e conoscenza'. Sartre lettore di Freud, in «Bollettino Studi Sartriani», IX, 2013, Roma, Biblink Editore; Sartre, (a cura di G. Farina), Milano, Corriere della Sera, 2014 (Il Grandangolo, 12); Il Grenet di Sartre, in Jean Genet, la scrittura della rivolta, Spoleto, Editoria & Spettacolo, 2016; Introduzione a Sartre e il problema della soggettività. Intorno alla Conferenza di Roma del 1961, in «Bollettino Studi Sartriani», XI, 2017.

fede. Ori tutto l'orrore della lotta si era concentrato in un momento: « E Dio tento Abramo dicendogli: Prendi Isacco, il tuo unico figlio che tu ami, ve nella terre di Moria e offrilo ivi in olocausto sul monte ch'io ti mos

Ecco che così tutto è perduto, in un modo più orribile che se Abrano non avesse avuto il figlio! Così il Signore non faceva che prendezzi gioco di Abrano! Con un miracolo aveva realizzato l'assurdo; e uca volova vederlo annientato. Era una pazzia. Ma Abramo non rise come fece Sara quando le fu annunciata la promessa (Geu., 17, 17). Tutto era perdute! Settant'anni di fedele attesa, la breve gioia del compimento della promessa. Chi è colui che strappa il bastone dalle mani del vecchio? chi è colui ch'esige che sia il vecchio stesso a spezzarlo? chi è colui che fa incanutire i capelli di un uomo sconsolato? chi è colui che esige che sia l'uomo stesso a farlo? Non c'è compassione alcuna verso un vecchio venerando, per un bambino in-nocente? Eppure Abramo era l'eletto di Dio ed era il Signore che diaponeva la prova. Tutto ora stava per essere perduto! Il ricordo magnifico della posterità, la promessa nel seme di Abramo, tutto questo non era stato che un capriccio, un pensiero fuggevole che Iddio aveva avuto e che ora Abramo doveva cancellate. Quello aplendido tenoro, ch'era antico come la fede nel cuore di Abramo, molti anni più vecchio di Isacco, il frutto della vita di Abramo, santificato dalle pregbiere e maturato nella lotta – la benedizione sulle labbra di Abramo, questo frutto doveva ora essere strappato prima del tempo e diventare insignificante: poiché quale significato avrebbe se Isacco dev'essere sacrificato! Quell'ora malinconica, epperò beata, quando Abramo avrebbe dovuto congedarsi da tutto ciò che aveva caro, quando ancora una volta avrebbe dovuto sollevare il suo capo venerando, quando ancora una volta avrebbe dovuto sollevare il suo capo venerando, quando ancora una votra avrebbe dovuto souevare il suo capo veneninto, quando ancora una votra il suo volto avrebbe sfolgorato come il volto del Signore, quando egli avrebbe concentrato tutta la sua anima in una benedizione che sarebbe stata capace di colmare Isacco di benedizioni per tutta la vira quest'ora non sarebbe venunal Poiché Abramo avrebbe dovuto certamente congedarsi da Isacco, ma in modo ch'egli doveva sopravvivere; la morte li constante per controlla della constante della persona d bbe separati, ma così che Isacco sarebbe diventato il suo sostituto. Il vecchio non giacerebbe lieto sul letto di morte alzando su Isacco la sua mano benedicente, ma stanco della vita avrebbe assestato a Isacco un ceffone. Ma ecs Dio che gli mandava la prova! Guai, guai al messaggero che si fosse recato da Abramo con una simile notizia! Chi avrebbe osato portare questo messaggio di dolore? Ma era Dio che gli mandava la proval

questo messaggio di dolore? Ma era Dio che gli mandava la proval Abramo tuttavia credette e credette per questa vita. Certo, se la sua fede fosse stata soltanto per una realtà futura, allora sarebbe atuto facile per lui abarazzarsi di tutto per affrentarsi a uscire da questo mondo al quale non apparteneva. Ma tale non era la fede di Abramo, se mai esiste una fede simile; poiché in fondo ciò non è fede, ma la possibilità più remota della fede che presentisco il suo oggetto agli estremi confini dell'orizzonte, sepatrar però da una profondità abissale dentro la quale la disperazione fa il suo gioco. Ma Abramo credette proprio per questa vita, che sarebbe invecchiato in quella terra, onorato dal popolo, benedetto nella sua posterità,

indimenticabile in Isacco, la cosa più cura della sua vita, ch'egli abbeacciava con un amore di cui non sua che una povera espressione il fatto ch'egli compisse il dovere paterno di amare il figlio, ch'è ciò che risuona nell'apostrofe: « il figlio che tu ami » (Gen., 22, 2). Giacobbe ebbe 12 figli e uno no amò (Gen., 37, 3), Abranno ne ebbe uno solo e l'amo.

Ma Abramo credette e non dubitò, egli credette l'assurdo. Se Abramo nvesse dubitato – sllora avrebbe fatto qualcosa d'altro, qualcosa di grande e di splendido. Infatti come avrebbe potuto Abramo fare qualcosa che non fosse grande e splendido! Egli si era recato sul monte Moria, aveva tagliato la legna, acceso la catasta, estratto il coltello – aveva gridato a Dio: « Non diadegnare questo sacrificio, non è ciò che ho di meglio, lo so di certo. residente questo sacrincio, non e cio che no in megito, so si di estato. Poiché cos è un povero vecchio rispetto al figlio della promessa? è però la cosa migliore che possa darti. Fa che Liacco non venga a saperlo, che egli si possa consolate con la sua giovinezza ». E si sarebbe piantato il coltello nel petto. Sarebbe stato amunirato nel mondo e il suo nome non sarebbe stato dimenticato; ma una cosa è essere ammirati e un'altra essere una stella che guida, che salva chi è angosciato.

Me Abramo credette. Egli nea pregò per sé così da communere il Signore: que so lo fece soluzito per stornare la giusta punizione su Sodoma e Gomorra, solo allora Abramo si presentò e Dio con le sue preghiere

(Gen., 18, 23 agg.).

limore e tremore

(Gem., 18, 23 aggs.).

Noi leggiamo nella Sacra Scrittura: « E Dio tentò Abramo, dicendo: Abramo, dove sel? Abramo rispose: Eccomi qui ». Tu, a cui si tivolga questo mio discorso, ti comporti allo stesso modo? Quando hai veduto avvicinarsi da lungi i duri celpi del destino, hai forse detto alle montagne: copritemi, e alle colline cadete su di me? (Le., 23, 30). O se tu fossi più forte, il tuo piede non avanzerebbe lentamente per la via, non desidereresti fur ritorno alle antiche orme? Quando ti fu rivolta la chiamata, hai o non hai risposto, oppure ti sel messo a brontolare? Non così Abramo che contento, franco, fiducioso rispose: Eccomil Noi leggiamo ancora: « E Abramo si levò di buon mattino ». Egli si affrettò come se si trattasse di recarsi a una festa, e di buon mattino era al posto stabilito, sul monte Moria. Non disse nulla a Sara, nulla a Eliezer: chi avrebbe potuto comprenderlo? Non gli aveva la tentazione, con la sua propria natura, imposto il silenzio? « Abra ragliò la legna, legò Isacco, accese la catasta, estrasse il coltello ». – Mio uditore! Ci furbno molti padri che credettero di perdere nel loro figlio la uditore! Ci turono molti padri che creoctiero di perdere nei 1000 ligito in cosa più cara al mondo, di perdere così ogni speranza per l'avvenire, ma non ci fu nessuno che fosse il figlio della promessa nel senso che Isacco lo era per Abramo. Molti padri perdettero il loro bambino; ma fu Iddio, l'immutabile e insondabile volontà dell'Onnipotente, fu la sua mano a toglierio! Non così con Abramo. A lui era riservata una più dura prova e il destino d'Isacco era il coltello in mano ad Abramo. Ed egli timase fi, il vegliardo con la sua unica speranzai Ma non dubitò, non si mise a sbirciare a destra e a sinistra con angoscia, non importunò il ciclo con le sue pre-ghiere. Sapeva ch'era Dio, l'Onnipotente, che lo metteva alla prova; sapeva

TIMORE E TREMORE

che si poteva esigere da bii il merificio più duro: ma sapeva enche che nessun secrificio è troppo duro quasdo è Dio che lo vuole - e cavò fuori il coltello.

Chi dette forza al braccio di Abramo, chi tenne sollevata la sua destra Chi dette forza al braccio di Abramo, chi tenne sollevata la sua destra perché non cadesse impotente? A contemplare una scena simile, si resta paralizzati. Chi fortificò l'anima di Abramo, perché i suoi orchi non si abbassassero e non vedessero Isacco e l'ariete? Al vedere una cosa simile, si diventa cicchi. – Eppure è raro che qualcuno forse diventi paralitico o cieco, ancor più raro è che qualcuno racconti degnamente quanto è accaduto (ad Abramo). Tutti lo sappiamo – si tratta soltanto di una prova.

Se Abramo, quando fu sul monte Moria, avesse dubitato, se indeciso avesse guardato attorno, se nell'alzare il coltello avesse per caso scorto l'ariete, se Dio all'avesse netmesso di sucrificarlo al nosto d'Isacco – allora

avesse guardato attorno, se nell'alzare il coftello avesse per caso scotto l'ariete, se Dío gli avesse permesso di sistrificario al posto d'Isacco – allora egli avrebbe fatto ritorno a casa. Turto era (lo stesso) di prima, egli aveva Sara, conservava Isacco, eppérò quant'era cambiato! Perché il suo ritorno cra una fuga, la sua salvezza il caso, la sua mercede la vergogna, il suo futuro forse la perdizione. Allora egli non avrebbe testimoniato né per la sua fede né per la grazia di Dio ma softanto di quant'era orribile salire sul monte Morta. Allora Abrano non sarebbe stato dimenticato, né il monte Morta. Questo sarebbe stato nominato non come l'Ararat su cui si pesò l'Area (Gen., 8, 4) ma come un orrore, poiché è stato qui che Abramo dubico.

Venerabile Padre Abramo! Quando tu scendesti dal monte Moria, non avevi bisogno di nessun panegirico che potesse consolarti per la perdita; infatti tu avevi ottenuto tutto e conservato Isacco – non era coal? Il Signore infatti tu avevi ottenuto tutto e conservato Isacco – non era coal? Il Signore non te lo tolse più e tu fosti felice con lui nella tua tenda, come lo sci nell'altra vita per tutta l'etarnità. Venerabile Padre Abramo! Son passati millenni da quel giorno, ma tu non hai bisogno di nessun tardo amante che strappi il tuo ricordo alla violenza dell'oblio, poiché ogni lingua ti ricorda – e tu però ricambi il tuo ammiratore nella forma più selendida: tu lo fai beato nell'aldilà riposante sul tuo seno, e qui ne imprigioni la vista e il enore con la meraviglia della tua azione. Venerabile Padre Abramo! Secondo Padre dell'umano generel Tu che per primo comprendeati e testimoniasti per quell'enorme passione che disdeana la lotta spaventosa con la condo Padre dell'umano generel Tu che per primo comprendesti e testimonissti per quell'enorme passione che disdegna la lotta spaventosa con la
furia degli elementi e le forze della creazione per lottare con Dio. Tu che
per primo conoscesti quella sublime passione, la sacra pura e umile espressione per la follia divina, che fosti ammirato dal pagani – perdona colui
che ha voluto parlare in tua lode, anche se non l'ha fatto come si conveniva.
Ha parlato umilmente, secondo il desiderio del suo cuore; ha parlato brevemente com'era conveniente. Ma egli non dimenticherà mai che per te
dovettero passare cent'anni prima di ottenere un figlio di vecchiaia contro
ogni aspettativa, che tu dovesti estratre il coltello prima che tu conservassi
Isacco; non dimenticherà mai che in 130 anni di vita non sei andato al di Isacco: non dimenticherà mai che in 130 anni di vita non sei andato al di là della fede. ¹²

PROBLEMATA

ESPECTORAZIONE PRELIMINANT

Un vecchio proverbio, ispirato dal mondo esterno e visibile dice. « Solo chi lavora, trova da mangiate » (II Thers., 3, 10). Strano abbastanza, perché il proverbio non s'adatta al mondo che è più di casa propria; polché il mondo esterno è soggetto alla legge dell'imperfezione. Qui si vede, di continuo che anche chi non lavora, trova da mangiare e chi dorme ne trova ancor più lautamente di chi lavora. Nel mondo esterno tutto si puga al portatore; esso è schiavo della legge dell'indifferenza e colui che ha l'anello, a lui obbedisce lo spirito dell'anello, sia egli un Noutredin o un Aladino. È colui che ha il tescro del mondo, il tesoro è suo, qualunque sia il modo col quale l'ha ottenuto. Nel mondo dello apitito la simuzione è diversa. Qui regna un ordine divino, qui non piove egualil tesoro è suo, quaturque sia il modo cei quale fra chimido, cui non piove egual-mente sul giusto e sull'iniquo, il sole non songe egualmente sui bucat e sul castivi (Mt., 3, 43); qui solo chi lavora, trova da mangiare; solo chi è stato in angoscia, trova pace; solo chi scende nell'oltretomba, salva l'arnata; ¹³ solo chi estrae il coltello, ottiene Isacco. Colui che non vuol lavorare, non trova da mangiare ma è ingannato, come gli dei ingannatono Orfeo con una figura mangiare ma è ingannato, come gli dei ingannatono Orfeo con una figura evanescente invece dell'amata – l'ingannatono perché era un rammollito e non un coraggioso, perché era un citarlata e non un uomo. Qui non serve avere Abramo per padre (Mr., 3, 9) o 17 antenati: a colui che non vuol lavosate si applicano le parole della Scrittura sulle vergini di Israele (Is., 26, 18), ch'egli genera vento: ma colui che lavora, egli mette al mondo il proprio padre. C'è un sapere che vuole introdurer spudoratamente nel mondo dello upirito la stessa legge dell'indifferenza sotto la quale sospira il mondo esterno. Esso pensa che basta conoscara ciò ch'è grande, non c'è biscaro di

no. Esso pensa che basta conoscere ciò ch'è grande, non c'è bisogno di altro lavoro. Perciò non trova da mangiare ma vien meno per fame, mentre tutto si trasforma in oco. ¹⁴ E allora cosa sa? In Grecia migliaia di contemparsael e innumerevoli moltitudini di posteri conobbero i trionfi di Milsade, ma ci fu uno solo che divenne insonne per questo. Ci furono gene-razioni innumerevoli che conobbero a memoria, parola per parola, la storia

di Abramo: ma a quanti essa tolse mai il sonno?

di Abramol ina a quanti essa tolse mai il sonno?

La storia di Abramo ha una proprierà singolare, quella di essere sempte magnifica per poco che la si capisca, purché si voglia lavorare e affaticarsi. Ma nun si vuol lavorare, e però si vuol comprendere quella storia. Si esalta la gloria di Abramo, ma come? Si dà a tutta la faccenda un'espressione del nuto generica: « La cosa grande fu ch'egli amò Dio in modo da voler savificargli la cosa migliore ». È vecissimo; ma « la cosa migliore » è un'espressione indeterminata. S'identificano del tutto alla avelta, sia nel pensiero come nel discorso, Isacco e la cosa migliore: il meditante può allora q suo

Genesi Capitolo 22

Il sacrificio di Isacco

¹ Dopo queste cose, Dio mise alla prova Abramo e gli disse: "Abramo!". Rispose: "Eccomi!". ²Riprese: "Prendi tuo figlio, il tuo unigenito che ami, Isacco, va' nel territorio di Mòria e offrilo in olocausto su di un monte che io ti indicherò".

³Abramo si alzò di buon mattino, sellò l'asino, prese con sé due servi e il figlio Isacco, spaccò la legna per l'olocausto e si mise in viaggio verso il luogo che Dio gli aveva indicato.
⁴Il terzo giorno Abramo alzò gli occhi e da lontano vide quel luogo.
⁵Allora Abramo disse ai suoi servi: "Fermatevi qui con l'asino; io e il ragazzo andremo fin lassù, ci prostreremo e poi ritorneremo da voi".
⁶Abramo prese la legna dell'olocausto e la caricò sul figlio Isacco, prese in mano il fuoco e il coltello, poi proseguirono tutti e due insieme.
⁷Isacco si rivolse al padre Abramo e disse: "Padre mio!". Rispose: "Eccomi, figlio mio". Riprese: "Ecco qui il fuoco e la legna, ma dov'è l'agnello per l'olocausto?".
⁸Abramo rispose: "Dio stesso si provvederà l'agnello per l'olocausto, figlio mio!". Proseguirono tutti e due insieme.

⁹Così arrivarono al luogo che Dio gli aveva indicato; qui Abramo costruì l'altare, collocò la legna, legò suo figlio Isacco e lo depose sull'altare, sopra la legna. ¹⁰Poi Abramo stese la mano e prese il coltello per immolare suo figlio. ¹¹Ma l'angelo del Signore lo chiamò dal cielo e gli disse: "Abramo, Abramo!". Rispose: "Eccomi!". ¹²L'angelo disse: "Non stendere la mano contro il ragazzo e non fargli niente! Ora so che tu temi Dio e non mi hai rifiutato tuo figlio, il tuo unigenito". ¹³Allora Abramo alzò gli occhi e vide un ariete, impigliato con le corna in un cespuglio. Abramo andò a prendere l'ariete e lo offrì in olocausto invece del figlio. ¹⁴Abramo chiamò quel luogo "Il Signore vede"; perciò oggi si dice: "Sul monte il Signore si fa vedere".

¹⁵L'angelo del Signore chiamò dal cielo Abramo per la seconda volta ¹⁶e disse: "Giuro per me stesso, oracolo del Signore: perché tu hai fatto questo e non hai risparmiato tuo figlio, il tuo unigenito, ¹⁷io ti colmerò di benedizioni e renderò molto numerosa la tua discendenza, come le stelle del cielo e come la sabbia che è sul lido del mare; la tua discendenza si impadronirà delle città dei nemici. ¹⁸Si diranno benedette nella tua discendenza tutte le nazioni della terra, perché tu hai obbedito alla mia voce".

¹⁹Abramo tornò dai suoi servi; insieme si misero in cammino verso Betsabea e Abramo abitò a Betsabea.

²⁰Dopo queste cose, fu annunciato ad Abramo che anche Milca aveva partorito figli a Nacor, suo fratello: ²¹Us, il primogenito, e suo fratello Buz e Kemuèl, il padre di Aram, ²²e Chesed, Azo, Pildas, Idlaf e Betuèl. ²³Betuèl generò Rebecca. Milca partorì questi otto figli a Nacor, fratello di Abramo. ²⁴Anche la sua concubina, chiamata Reumà, partorì figli: Tebach, Gacam, Tacas e Maacà.

2

1. Il problema

Annamo descritto la realtà umana partendo dai comportamenti negativi e dal Cogito. Abbiamo scoperto, seguendo questo filo conduttore, che la realtà umana è-per-sé. Questo è tutto ciò che essa è? Senza uscire dal nostro atteggiamento di descrizione riflessiva, possiamo incontrare dei medi di coscienza che sembrano, pur rimanendo in se atessi atrettamente per-sé, indicare un tipo di struttura ontologica radicalmente differente. Tale struttura ontologica è mia, preoccupandomene è di me che mi preoccupo, pertanto questa preoccupazione "per-me", mi scopre un essere che è il mio essere senza essere-per-me.

Consideriamo per esempio la vergogna. Si tratta di un modo di coscienza la cui struttura è identica a quelle che abbiamo precedentemente descritto. È cescienza non posizionale (di) sé come vergogna e, in quanto tale, è un esempio di ciò che i Tedeschi chiamano "Erlebnis", è accessibile alla riflessione. Inoltre la sua struttura è intenzionale, è apprensione vergognosa di qualche cosa e questo qualche cosa sono io. Io ho vergogna di ciò che sono. La vergogna scopro un aspetto del mio essere. Pur tuttavia, benché alcune forme complesse e derivate della vergogna possano apparire sul piano riflessivo, la vergogna della vergogna possano apparire sul piano riflessivo, la vergogna chia i risultati che si possono ottenere nella solitudine con la pratica religiosa della vergogna, la vergogna pella sua struttura prima è vergogna di fronte a qualcuno, i raccio un gesto maldestro o volgare; quel gesto aderisce a me, non lo giudico né lo biasimo, lo vivo semplicamente, lo realizzo al modo del per-sé. Ma ecco che improvvisamente alzo gli cochi; qual-cuno era tà e mi ha visto. Subito realizzo la volgarità del mio ge-

 L^i enidenza L^i eltel

vergegna di sd di fronte ad altri; queste due strutture sono inseparabili. Ma, nello stesso tempo, ho bisogno di altri, per cogliere a pieno tutte le strutture del mio essere, il per-se rimanda al per-altri. Se dunque vogliamo cogliere nella sua totalità la relazione d'essere dell'uomo con l'essere-in-sé, non possiamo limitarci alle descrizioni abbozzate nei capitoli precedenti di quest'opera; dobbiamo rispondere a due domande ben altrimenti pericolose: prima di tutto quella dell'esistenza d'altri, poi quella del mio rapporto d'essere con l'essere d'altri.

2. Lo scoglio del solipsismo

È curioso il fatto che il problema degli altri non abbia mai veramente inquietato i realisti, Per il fatto stesso che il realista si "dà tutto", gli sembra senza dubbio di darsi agli altri. In mezzo al reale, infatti, che cosa c'è di più reale che gli altri? Essi sono una sostanza pensante della stessa mia essenza, sostanza che non può avanire in qualità primarie o secondarie e della quale io trovo in me le strutture essensiali. Tuttavia, mentre il realismo tenta di spiegare la conoscenza con un'azione del mondo sulfa sostanza pensante, non si cura di stabilire un'azione immediata e reciproca delle sostanze pensanti fra di loro; esse comunicano tra loro avendo il mondo come intermediario; tra la coscienza altrui e la mia, il mio corpo come cosa del mondo ed il corpo d'altri sono gli intermediari necessari. L'anima altrui è quindi separata dalla mia da tutta la distanza che separa, prima di tutto, la mia anima dal mio corpo, poi il mio corpo dal corpo altrui, ed infine il corpo dell'altro dalla sua anima. E, se non è certo che il rapporto del per-sé col corpo sia un rapporto di estericrità (dovremo trattare questo problema più tardi), è almeno evidente che la relazione del mio corpo con il corpo d'altri è una relazione di pura esteriorità indifferente. Se le anime sono separate a causa dei loro corpi, esse si distinguono l'una dall'altra come questo calamaio da questo libro, cioè non si può concepire nessuna presenza immediata dell'una all'altra. E se pure si ammette una presenza immediata della mia anima al corpo d'altri, bisogna ancora che lo superi tutto lo spessore di un corpo g'attri, biso-gna ancora che lo superi tutto lo spessore di un corpo prima di raggiungere la sua anima. Se dunque il realismo fonda la sua cer-tezza sulla presenza "in persona" della cosa spazio-temporale alla mia

186

L'essere x R mill

sto ed ho vergogna. La mia vergogna non è certo riflessiva, perché la presenza d'altri alla mia coscienza, fosse anche alla maniera di un catalizzatore, è incompatibile con l'atteggiamento riflessivo: nel campo della riflessione non posso mai incontrare altro che la co-scienza che è mia. Altri è il mediatore indispensabile tra me e me stesso: ho vergogna di me stesso quale appato ad altri. E, con l'apparizione di altri, sono posto in condizione di portare un giudizio su me stesso come as un oggetto, perché come oggetto mi manifesto ad altri. Però questo oggetto apparso ad altri non è una vana immagine nello spirito di un altro. Questa immagine, infatti, sarebbe del tutto imputabile ad altri e non mi potrebbe "toccare". Potrei provare dell'irritazione, della collera, di fronte ad essa, come davanti ad un cattivo ritratto di me stesso, che mi attribuisce una deformità od una bassezza d'espressione che non ho; ma non potrei esserne colpito fino in fondo: la vergogna è, per natura, riconacimento. Riconesco di essere come altri mi vede. Non si tratta tuttavia di confronto fra ciò che sono per me e ciò che sono per altri, come se trovassi in me, al medo d'essere del per-sé, un equivalente di ciò che io sono per altri. Anzitutto, un simile confronto non si riscontra in me, come operazione psichica concreta: la vergogna è un brivido immediato che mi percorre dalla testa ai piedi senza nessuna preparazione discorsiva. E poi, il confronto è impossibile: non posso mettere in rapporto ciò che sono nell'intimità senza distanza, senza ripiegamento, senza prospettiva del per-se con l'essere ingiustificabile ed in-sé che sono per altri. Non c'è né base né criterio di corrispondenza. D'altra parte la nozione stessa di volgarità implica una relazione intermonadica. Non si è volgari da soli, Così gli altri non mi hanno rivelato solamente ciò che ero; mi hanno anche costituito su un tipo di essere nuovo che deve sopportare delle nuove qualificazioni. Questo essere non era in potenza in me prima dell'apparizione d'altri, perché non avrebbe potuto trovar posto nel per-sé; ed anche se si piglia gu-sto a dotarmi di un corpo del tutto costituito prima che questo corpo sia per gli altri, non si può sistemarvi in potenza la mia volgarità o la mia inettitudine, che sono delle significazioni, è come tali, superano il corpo e rimandano insieme a un testimone in grado di comprenderlo e alla totalità della mia realtà umana. D'altra parte il nuovo essere che appare per altri non risiede in altri; io ne sono responsabile, come dimostra quel sistema educativo che consiste nel "far vergognare" i bambini di ciò che sono. Cosi la vergogna è

che devo essere, può provocare, insieme alla sua, la rovina del persé che devo essere. Il timore è dunque scoperta del mio essere-oggetto in occasione dell'apparizione di un altro oggetto nel mio campo percettivo. Esso rimanda all'origine di ogni timore che è la scoperta paurosa della mia oggettività pura e semplice in quanto è superata e trascesa da possibili che non sono i miei possibili. Solo protendendomi verso i miei possibili potrò sfuggire al timore, nella misura in cui considererò la mia oggettività come inessenziale. E questo non può avvenire se non mi colgo come responsabile dell'es-sere d'altri. L'altro diventa allora ciò che io mi faccio non essere e le sue possibilità sono possibilità che io rifiuto e che posso semplicemente contemplare, quindi possibilità-morte. Con ciò io supero le mie possibilità presenti, in quanto le considero come sempre passibili di essere superate dalle possibilità d'altri, ma supero anche le possibilità di altri, considerandole dal punto di vista della sola qualità che egli ha, senza che sia una sua propria possibilità - il suo carattere stesso d'altri, in quanto io faccio in modo che vi sia un altri - e considerandole come possibilità di superarmi che io posso sempre superare verso delle nuove possibilità. Cosi, nello stesso tempo, con la mia coscienza (di) me, ho riconquistato il mio essereper-sé come continuo incentivo di infinite possibilità ed ho trasformato le possibilità di altri in possibilità-morte, attribuendo loro il carattere di non-vissuto-da-me, cioè di semplicemente dato.

Ugualmente, la vergogna non è che il sentimento originale d'ave-re il mio essere al di fuori, implicato in un altro essere è come tale senza alcuna difesa, illuminato dalla luce assoluta che cmana da un puro soggetto; è la coscienza di essere irrimediabilmente ciò che ero sempre : « in sospeso », cioè al modo del « non-ancora » o del ero sempre: « in sospeso », cioè al modo del « non-ancora » o del « non-piú ». La vergogna pura non è il sentimento di essere questo o quell'oggetto criticabile; ma; in generale, di essere un oggetto, cioè di riconoscermi in quell'essere degradato, dipendente e cristallizzato che io sono per altri. La vergogna è il sentimento della caduta originale, non del fatto che abbia commesso questo o quell'errore, ma semplicemente del fatto che sono « caduto » nel mondo, in messo alle cosa e che ho bisogno della mediazione d'altri per essere mezzo alle cose, e che ho bisogno della mediazione d'altri per essere ciò che sono. Il pudore e, in particolare, il timore di essere sorpreso in stato di mudità, non sono che specificazioni simboliche della vergogna originale: il corpo simbolizza qui la nostra oggettività sonza difesa. Vestirai, significa dissimulare la propria oggettività, reclamare il diritto di vedere senza essere visto, cioè d'essere puro

come l'unità assoluta del soggetto che non può in nessun modo di-ventare oggetto, pongo con ciò l'eternità del mio essere-oggetto e perpetuo la mia vergogna. È la vergogna davanti a Dio, cioè il riconoscimento della mia oggettività di fronte ad un soggetto che non può mai diventare oggetto; nello stesso tempo, realizzo nel-l'assoluto ed ipostatizzo la mia oggettività; la posizione di Dio si accompagna ad una materializzanone della mia oggettività; meglio ancora, pongo il mio essere-oggetto-per-Dio come più reale che il mio per-sé; esisto alienato e mi faccio indicare dal mio di fuori quello che devo essere. È l'origine del timore di fronte a Dio. Le messe nere, la profanazione di ostie, le associazioni demoniache, sono altrettanti sforzi per conferire il carattere d'oggetto al Soggetto assoluto. Volendo il Male per il Male, io tento di contem-plare la trascendenza divina – di cui il Bene è la possibilità propria come trascendenza puramente data e che io trascendo verso il Male. Allora io « faccio soffrire » Dio, « lo irrito », ecc. Questi ten-tativi, che implicano il riconoscimento assoluto di Dio come soggetto che non può essere oggetto, portano in sé la loro contraddi-zione e sono continuamente falliti.

L'orgoglio non esclude la vergogna originale. Anzi scaturisce pro-prio dal terreno della vergogna fondamentale o vergogna d'essere oggetto. È un sentimento ambiguo: nell'orgoglio, io riconosco l'altro come soggetto per cui l'oggettività giunge al mio essere, ma mi riconesco anche come responsabile della mia oggettività; pongo l'accento sulla mia responsabilità e l'assumo. In un certo senso, l'orgoglio è prima di tutto rassegnazione: per essere orgoglioso di essere qualcosa, binogna che io mi sia prima di tutto ranegnato a non essere che quello. Si tratta dunque di una prima reazione alla veressere che quetto. Si tratta dunque ci una prima reazione ana ver-gogna ed è già una reazione di fuga e di malafede, perché, senza smettere di considerare l'altro come soggetto, tento di coglierri co-me colui che attribuisce all'altro la mia oggettività. Insomma, ci me colui che attribuice all'altro la mia oggettivita. Insomma, ci sono due atteggiamenti autentici: quello col quale io riconosco altri come il soggettivo per cui giungo all'oggettività, è la vergogna; quello col quale mi colgo come la libera proiezione per mezzo della quale l'Altro sunge ad esser-altro - questo è l'orgoglio, o affermazione della mia liberta di fronte all'Altro-oggetto. Ma l'orgoglio - o conità - à un sontimento senza equilibrio e di malafede: in tento consità - à un sontimento senza equilibrio e di malafede: in tento. vanità - è un sentimento senza equilibrio e di malafede: io tento, nella vanità, di agire sull'Altro, in quanto sono oggetto; la bellezza, la forza, lo spirito che egli mi conferisce, in quanto mi costituisce come oggetto, pretendo di usarli, mediante una specie di contrac-

161 soggetto. Per questo il simbolo biblico della caduta, dopo il peccato originale, è il fatto che Adamo ed Eva « capiscono di essere nudi ». La reasione alla ver ogna consisterà quindi nel cogliere come oggetto colui che ha sorpreso la mia oggettività. Infatti, dal momento in cui altri mi appare come oggetto, la sua soggettività diventa una semplice proprietà dell'oggetto considerato. Essa si degrada e si definisce come « insieme di proprietà oggettive che mi si sottraggono per principio ». L'Altro-oggetto « ha » una soggettività come questa scatola vuota ha « un interno ». E, con ciò, io mi riconquisto: perché non posso essere oggetto per un oggetto. Non nego affatto che l'altri rimane legato a me mediante il suo « interno», ma la coscienza che egli ha di me essendo coscienza-oggetto, m'appare come pura interiorità senza efficacia; è una proprietà fra le altre dell'« interiorità », qualche cosa di paragonabile ad una pellicola impressionabile nella camera oscura di un apparecchio fotogranco. In quanto io faccio in modo che vi na altri, mi co go come una ilibera sorgente della conoscenza che altri ha di me e altri mi ap-pare affatto nel suo essere dalla conoscenza che ha del mio essere, in quanto l'ho reso affetto del carattere d'altri. Questa conoscenza prende allora un carattere soggettivo, nel nuovo senso di e relativo s, cioè rimane nel soggetto-oggetto come una qualità relativa al-Pessere-altri che gli ho attribuito. Non mi tocca più, è un'immagine in Iui di me. Cosi la soggettività si è degradata in interiorità, la libera coscienza in pura assenza di principi, le possibilità in proprieth e la conoscenza con cui l'altro mi raggiunge nel mio essere in pura immagine di me nella e coscienza » d'altri. La vergogna metiva la reazione che la supera e la sopprime, in quanto racchiude in sé una comprensione implicita e non tematimata del poter-essere-oggetto del soggetto per cui sono oggetto. E questa comprensione implicita non è altro che la coscienza (del) mio « essere me-stesso », cioè della mia ipseità rinforzata. Infatti nella realtà che esprine l'e io ho vergogna di me », la vergogna pratuppone si un me-og-getto- er-l'altro, ma anche un'i seità che ha vergogna e che espri-me imperfettamente l'« lo » della formula. Così la vergogna è apprensione unitaria di tre dimensioni: «Io ho vergogna di ma di fronte ad altri».

Se una di queste dimensioni viene a scomparire, anche la verge-gna scompare. Se tuttavia concepisco il e si a impersonale, soggetto di fronte al quale ho vergogna, come qualcosa che non può diven-tare oggetto serva scindersi in una molteplicità di altri, se lo pongo

colpo, per attribuirgli passivamente un sentimento di ammirazione o di amore. Ma inoltre questo sentimento, sanzione del mio essereoggetto, esigo che l'Altro lo provi in quanto soggetto, cioè come li-bertà. È infatti la sola maniera di conferire l'oggettività assoluta alla mia forza e alla mia bellezza. Cosi il sentimento che esigo dall'Altro porta in sé la propria contraddizione perché devo addomar-lo all'altro in quanto egli è libero. Tale sentimento vien provato al modo della malafede ed il suo sviluppo interno lo conduce alla di-tgregazione. Infatti, per godere del mio essere-oggetto che assumo, tento di recuperarlo come oggetto; e poiché altri ne è la chiave, tento di impossessarmi di lui perché mi consegni il segreto del mio essere. Così la vanità mi spinge a impossessarmi di altri e a costituirlo come un oggetto, per frugare in seno a questo oggetto e per scoprirvi la mia oggettività. Ma è come ammazzare la gallina che faprilvi la mia oggettivita, ma è cume ammazzate la gamba cue la ceva le uova d'oro. Cestituendo alfri come oggetto, mi costituisco come immagine in seno ad altri-oggetto; da ciò proviene la disillu-sione della vanità: nell'immagine the ho voluto cogliere, per riconquistarla e fonderia col mio essere, non mi riconosco più, devo, volente o nolente, imputarla ad altri come una delle sue proprietà soggettive; liberato, mio malgrado, della mia oggettività, rimango solo di fronte ad altri-oggetto, nella mia inqualificabile ipseità, che devo essere senza poter mai essere dispensato dalla mia funzione.

Vergogna, timore, orgoglio, sono dunque le mie reazioni origi-nali, sono i diversi modi con cui io riconosco altri come soggetto fuori portata ed implicano una comprensione della mia ipseità che può e deve servirmi come motivo per costituire altri come oggetto. può e deve servimii come monvo per continuo anti come oggetto.

Quest'altri-oggetto che mi appare all'improvviso, non rimane affatto una pura astrazione oggettiva. Nasce davanti a me con i suoi particolari significati. Non è solamente l'oggetto là cui libertà è una proprietà come trascendenza trascesa. Egli è anche « in collera », o « allegro », o « attento », « simpatico » o « antipatico », è « avaro », « impetuoso », ecc. Perché, infatti, cogliendomi come me-stesso, faccio in modo che l'altri-oggetto esista in mezzo al mondo. Riconosco la sua trascendenza, ma la riconosco non come trascenden-za trascendente, ma come trascendenza trascessa. Appare dunque come un superamento degli utensili verso certi fini, nell'esatta misura con cui io supero in una proiezione unitaria di me stesso queati fini, questi utensili e questo superamento da parte di altri degli utensili verso i fini. Perché, infatti, non mi colgo mai ascrattamente come pura possibilità d'essere me stesso, ma vivo la mia ipseità

Genesi Capitolo 3

La caduta

¹Il serpente era il più astuto di tutti gli animali selvatici che Dio aveva fatto e disse alla donna: "È vero che Dio ha detto: "Non dovete mangiare di alcun albero del giardino"?". ²Rispose la donna al serpente: "Dei frutti degli alberi del giardino noi possiamo mangiare, 3ma del frutto dell'albero che sta in mezzo al giardino Dio ha detto: "Non dovete mangiarne e non lo dovete toccare, altrimenti morirete"". 4Ma il serpente disse alla donna: "Non morirete affatto! 5Anzi, Dio sa che il giorno in cui voi ne mangiaste si aprirebbero i vostri occhi e sareste come Dio, conoscendo il bene e il male". ⁶Allora la donna vide che l'albero era buono da mangiare, gradevole agli occhi e desiderabile per acquistare saggezza; prese del suo frutto e ne mangiò, poi ne diede anche al marito, che era con lei, e anch'egli ne mangiò. ⁷Allora si aprirono gli occhi di tutti e due e conobbero di essere nudi; intrecciarono foglie di fico e se ne fecero cinture.

⁸Poi udirono il rumore dei passi del Signore Dio che passeggiava nel giardino alla brezza del giorno, e l'uomo, con sua moglie, si nascose dalla presenza del Signore Dio, in mezzo agli alberi del giardino. ⁹Ma il Signore Dio chiamò l'uomo e gli disse: "Dove sei?". ¹⁰Rispose: "Ho udito la tua voce nel giardino: ho avuto paura, perché sono nudo, e mi sono nascosto". ¹¹Riprese: "Chi ti ha fatto sapere che sei nudo? Hai forse mangiato dell'albero di cui ti avevo comandato di non mangiare?". ¹²Rispose l'uomo: "La donna che tu mi hai posto accanto mi ha dato dell'albero e io ne ho mangiato". ¹³Il Signore Dio disse alla donna: "Che hai fatto?". Rispose la donna: "Il serpente mi ha ingannata e io ho mangiato".

¹⁴Allora il Signore Dio disse al serpente:

"Poiché hai fatto questo, maledetto tu fra tutto il bestiame e fra tutti gli animali selvatici! Sul tuo ventre camminerai e polvere mangerai per tutti i giorni della tua vita. ¹⁵Io porrò inimicizia fra te e la donna, fra la tua stirpe e la sua stirpe: questa ti schiaccerà la testa e tu le insidierai il calcagno".

¹⁶Alla donna disse:

"Moltiplicherò i tuoi dolori e le tue gravidanze, con dolore partorirai figli. Verso tuo marito sarà il tuo istinto, ed egli ti dominerà".

¹⁷All'uomo disse: "Poiché hai ascoltato la voce di tua moglie e hai mangiato dell'albero di cui ti avevo comandato: "Non devi mangiarne",

maledetto il suolo per causa tua! Con dolore ne trarrai il cibo per tutti i giorni della tua vita. ¹⁸Spine e cardi produrrà per te e mangerai l'erba dei campi.



Maria ZAMBRANO

I nomo e il fiximo

Giobbe è la figura di una tradizione dove Dio propriamente non esiste. Quello che esiste è il *mio Dio* – o il nostro. È più precisamente: il mio Signore, che è possibile vedere e udire, o del quale è possibile vedere e udire un messaggero, così possibile che è strano che non avvenga. E per ogni figura esemplare aveva un nome, per ogni specchio una figura. Uno ed unico si presentava con molteplici nomi, i quali, più che accezioni diverse, erano vie di appello e di convocazione. I nomi divini che nel Libro di Giobbe appaiono più spesso sono l'Onnipotente e il Creatore. L'arcano che a Giobbe appare impenetrabile è quello che nel pensiero occidentale, in teologia e fuori di essa, viene chiamato volontà. Ma Giobbe non opera un'astrazione, come mai avverrà finché ha luogo quel rapporto diretto, intimo e personale dell'uomo col suo Signore. Anche sotto un certo nome determinato che gli segnala la via e funge da ponte - ogni parola sostanziale e sostantiva è ponte e via perché è centro che si apre -, non si produce una scissione dell'essere, attraverso la quale avanza. Lui continua a essere ciò che è, mistero inesauribile in ogni nome che lo rivela, ponte e vià della sua inaccessibilità; via che si apre, ponte che si tende, e che può essere, esserei, ritirato. Quella che è in gioco è la relazione personale con Dio, non la sua esistenza.

E quello che entra in gioco in questo libro è qualcosa che sta al di là della luce e dell'ombra divine, della sua voce e del suo silenzio, benche Giobbe nel momento in cui tocca di fondo del suo abisso alternai di voler vedere il suo volto, di andare a cercarlo a settentrione, a oriente, a sud e a occidente, senza mai incontrarlo. È il Signore della voce e del silenzio, ed è il vortice ad annunciarlo. Se ne sta tra le nubi, e di sicuro vede tutto, come ripetono in quella singolare polemica sia Giobbe e i suoi tre amici che il quarto personaggio, il giovane. Tutto scruta e nulla gli è nascosto. La sua apparizione è come voce che prima di articolare qualche parola, ha ridotto al silenzio questo dramma di voci, denunciandolo come gioco o sogno di voci. Giobbe e le

sue voci, quelle voci che potrebbero anche essere proprio le sue, le voci del suo ragionamento discorsivo. Giobbe stesso che, essendosi fatto estraneo, si parla come a un altro, discorrendo sul caso. Una umiliazione che non è raro si produca sul terreno della dis-grazia.

La struttura di quest'opera deve essere servitu da modello a ogni tragedia cristiana e anche a ogni tragedia occidentale, più della tragedia greca. Se la tragedia di Giobbe non avesse trovato una completa soluzione con il ritorno del favore divino, avrebbe costituito il nucleo di ogni tragedia e pertanto della forma stessa di questo genere, e come tale conterrebbe ogni possibile tragedia: l'uomo rinchiuso nella sua esistenza, del tutto sofo. Da solo con la sua coscienza - con quella «scienza» che il Creatore ha posto nel suo cuore - senz'altra possibilità che sopportare fortuna e sventura, e sostenere sia l'una che l'altra. E a partire da un'esigenza che lo inizia alla legge. L'uomo determinato essenzialmente dalla sua nascita, per esser nato solo uomo, appena un po' oltre la bestiu e la pianta, che comprende in sé e sorpassa in virtù dell'inesorabile coscienza che la conoscenza della legge gli impone. L'uomo col suo peso, il peso di patire la propria trascendenza. In ogni tempo sarà così, quando l'uomo rimane solo.

In ogni tempo, quando l'uomo rimane solo è gravato da quel peso, che è come dire da se stesso: «Hoy andaba debajo de las aguas / sin que fuese milagro comparable. / Hoy andaba debajo de la muerte / y no reconocía sus cimientos. / Andaba a la deriva por debajo del cuerpo / confundiendo los dedos con los ojos. / Hoy andaba debajo de mí mismo sin poder contenerme», dice il poeta contemporaneo José Angel Valente. Sotto se stesso e sotto le acque della propria vita, e sotto le acque confuse della creazione, va l'uorno quando si libera.

**Oggi andayo sotto il peso delle seque / senza che fossa considerato miracolo. / Oggi andayo sotto il peso della morte / e non riconoscavo le sue fondamenta. / Andayo alla deriva sotto il peso del ruio corpo / confondendo le dita con gli occid. / Oggi camminavo sotto il peso di me stesso senza potermi contenere» $\{N,d,U\}$.

Maria ZAMBRANO

be percepita come qualcosa di esterno che non aderiva alla sus intimità, a quel suo essere che eru rimaste allo scoperio a clus i dello spossoscimento.

Umumità tra i due esseri - il divino e l'umano - non sim era produtta. Al contrario, Giobbe era al cospetto del suo Signove ancora più estranco, polohé adesso era soltanto un viscere e una sola visione. Egli aveva dispiegato la sua creazione. Tuno era pieno. Ogni animale era an enigma. Il tra di essi, quello strano e misterioso accello che abbando an la sua covata sotto il suolo scoza alcun guardiano, men tre dull'alto, impassibile e distratto non sembra nemmeno rendersi tunto conto di questa covata che respira appena.

I traduttori del Libro di Giobbe, specialmente nelle tradizioni greche o orientali, si nono soffermati su questo uccello nei rentativo di identificame la specie. Una specie che è apparsa incerta a tal punto che all'argomento - contenuto nel capitolo 39, versetti 13-18 - si sono dedicati studiosi

Tea il paradito perduto e quello riacquistato, davanti a colui che percorre la storia si spalanca, come un abisso, la ocondizione di abbandono. La presenza divina e la divina parota enumeratrice, non mutano questo stare sotto l'essere, rivestito di doni che non sono il suo essere, ma che lo avvolgono e lo ricoprono. Giobbe era quello, lui steaso con i suoi figli, la sua casa, la sua fortuna, la sua fama di uomo giusto, pletoso, amico fedele del suo Signore. E privato di ciò è soltanto un viscere che ceme, soltante vita che non cessa, soffio che non si estingue, piaga. E non sembra che veaga offerto a quell'unico essere che gli appartiene il luogo propizio per la sua crescita. Un juogo affinché il suo lamento si fuccia parola ordinatrice. È un giusto, poiché tale era, che non ha possibilità di germinare. È il Giusto, si dice in un altro testo sacro, «germinera come un giglio e fiorira nell'eternici dinanzi al Signòre.

Nel Libro di Globbe appare softanto un indizio di quella promessa fatta al giusto. Un indizio in quell'ucceilo strano

370

no. Non poteva sentire se stesso, e ancor meno vedersi. E traboccante passava i suoi giorni senza la rivelazione della sua originaria miseria e della sua originaria infinitezza. Il Signore gli ricordò che Lui aveva posto la scienza nella parte più interna dell'uomo, nelle sue viscere. Ma quella scienza a Giobbe, uomo abbandonato, non serviva a nulla. E così dà come risposta quella che ha dato una volta e non tomerà più a pronunciare. L'abbandono, dunque, ci si rivela più trascendente della parola umana,

Poiché sembra che questa trascendenza umana si riveli nel totale spossessamento e che l'abbandono sia il momento privilegiato dove si annullano le forze posseditrici e possessive. Giobbe cadde nel fondo ultimo dell'abbandono. In quel suo giaciglio era l'immagine della putrefazione. Ma imputridiva senza morire. E forse questo è rivelazione. Che genere di vita gli si manifestava in quello stare oltre la morte, nel provare più che mai nella vita ciò che riserva la morte? Lacerato e scamificato si risvegliava nel suo nucleo invulnerabile.

Si direbbe che la corrente della vita passava attraverso Giobbe, immerso nella putredine, attraversandolo. Una corrente circolare il cui centro non era più il suo, quello di Giobbe. La circolazione senza fine dell'intera vita passava attraverso il suo essere larvale, embrionale. Una larva, un consto d'essere, ma un germe, un embrione si era risvegliato in quella larva. «Penetrabo omnes inferiores partes terrue - et inspiciam omnes dormientes - et illuminabo omnes sperantes in Domino», si legge nell'Ecclesiastico (Vulgata

Nel luogo dell'abbandono, un inaspettato influsso vivificante, in maniera insensibile, è sceso su Giobbe, abbattuto come se fosse caduto nel profondo delle acque primitive della vita. Come distrattamente un influsso, uno spirito vivificante e profetico aveva fatto di Giobbe una delle sue

Quando rimase senza parole, immerso nel silenzio, Giob-

che appare il cipitolo 39, versetti 13-18, della Vulgita, qualinque sia l'identificazione trovata dai traduttori

Anche se un identificazione espua - nella Vulgara appure come lo struzzo – potrebbe chiurire o precisare il szaso del simbolo, se lo si assume come tale. Questo accello sproyvedato, assorto in non 51 sa quale certezzh, «se la ride del cavallo e del suo cavaliere». È se se la rido è perché è sicuro cuo non pos ono essere distrutto le creature appena generate che ha l'asciato ii, sotto la subbia, nell'abbandono: «Durator ad filios suos, quasi non sin suos», versemo 16. Come se non fossero tigli suoi, il genera e non fi guarda nemmeno. Ma poi, «Cum tempus fuerit, in altu afas erigit »

decidit equum et a censorem ejue».

I figli dell'uccello non sono creature già formato, ma, come tutte quelle generate dugli uccelli, sono embrioni, Perché solitato una parte de li anunalia d'alla luce figli già formati. Rettili, accelli e pesci danno alla lace embrioni detiti di vita, promessi a essa e al compimento della loro forma, del tutto nascosta mentre si agitano. E ancor più il respiro del padre e il calore della madre, Soli nella vita, senz'altra vita di quella che portano in sé, indreisa come un'alba, come se fossoro i primi e gli unici viventi. I giusti abbundonati si vedrebbero for e in futuro il di sopra di ce stessi, oltre se stessi, sopra un albero girantesco, senza dubble un albere di vita, come le solitato là, repai quell'albaro, li attendesso la loro forma, l'indelebile forma promes n? Un albero che doval creure, se il simbolo è valido, l'albero involuerabile di un regno oftre il paradiso e renza possibile in cit i senzi finhezzi

È stato un momento privilegiato l'abbandono in cui fa lasciato cadere Giobbe. Il momento che lo ha strappato al pos edere e all'essere posseduro, Porché à comi che pensiede capita i sui volta, fai ilmenie, di essene posseduto. Ma slecome Giobbe en un ciusto, em posseduto sottanto pur inerzia, espitato nel paradiso della Legge e del favere divi-

be arrivo forse a sentirsi in quell'accello, con quell'accello, al di setto di quell'uccello invulnerabile che l'ascia germinare la prole come se non fosse sua, sapendo che solleverà le ali? - solleverà le ali? Cum tempus fuerit.

L'A EST NZIALESSO

GARRIEL MARCEL bille, e tanto meno ho la certezza di ricenoscerlo. Non

e ist però, forse, proprio in opposizione a que ti enti-

menti che io Ao, una specie di trama affettiva a tal

punto con est inziale a ciò cha io sono da far il che

non mi sia più possibile oppormela realmente (e, con-

seguentement, pen arla)? Giun evo in tal modo ad

intravedere se non una di tinzione recisa almeno una

specie di gamesa di shumature, un insegsibile trapasso

fra un sontimento che ho sa uno che sono. Da ciò l'annotazione del 16 m 120 1923; s'In ultima un lisi tutto

si la ciu ricondurre alla distinsione în ciò che si ha e ciò che i è. È parò ditàcili imo esprimerte in forme.

concettuale, e tuttavia dev'essare possibile. Ciò che si

ha presenta eviduatemente una certa esteriorità ri-

spetto a noi. Ma non si tratta d'una est riorità as oluta.

Immarituito ciò che si ba sono le cose (o ciò che può ve-

nir assimilato alle co e e nella minura in cui que ta

assimilatione è possibile). In senso rigoroso non posso

avere se non ciò che populade un'e istenza entro certi

limiti indipendente da me. In altri termini, ciò cue ho

si argiunge i me; anzi, il istto d'essere posseduta da me

si aggiunge ad dire proprietà, qualità, ecc., apparecneati alla cosa che ho. Non ho che ciò di cui posso in

qualche modo ed entro certi limiti disporre, cuia nei

braiti in cui posso esser considerato una potenza, un

esere dotato di poteri. Non c'à trasmis ione possibile

che di ciò che si ha ». Da questo passayo poi alla que-

stione ben oscura se ci ala émettivamente qualcosa di

intrasmissibile nella realtà ed in qual modo possa esser

Situazione fondamentale, che, a rigore, non può venir dominata, padroneggiata, analizzata. È appunto questa impossibilità che si impone quando dichiaro, confusamente, di essere il mio corpo; cloè: non posso per nulla tratturmi come un termine distinte dal mio corpo e tale da avere con lui un rapporto d'un certo tipo. Come ho già affermato altrove, dal moreento in cui il corpo è trattato come oggetto della scienza, da quel momento mi edilio all'infinito 1.

IJ. Esacre e avera,

Gib nel Journal Milaphysique, ponevo il problema one segue e che ha di primo acchito l'apparenza di un problema pricologico. Come è possibile, mi domandavo, identificare un sentimento che si prova per la prima volta? L'esprienza in egne che l'identificazione sovente assai difficile (l'amore può nascondersi dietro forme sconcertanti che impediscono all'interessato di so petturne la vera natura). Con tatavo che que ta identificazione diviene tanto più facile quanto più il sentimento può venir assimilato a qualcom che io ho nel senso in cui bo un rafreddore o il morbillo; si la cia allora d'limitare, circo crivere, intellettualizzare. Su questa base posso farmene una specia di idea e confront alo con la nozione già posseduta di questo sentimento in generale (ben inteso, sto ora schematizando, ma non importa). Al contrario, dicavo, quanto meno que to scatimento è circo crivibile e quindi di tingui-

¹ Ib., pp. 11-12.
² Si tratta della prima opara filosofica di Marcel, in cui acco annuciati i motivi fondamentali del suo pensiero Resa apparve nel 1927, l'anno stemo di Ecura a fempo di Heidagger.

A Ib., pp. 224-225.

nonsulo 1.

Ed forces Etre et abie

130

L'ENTETTINZIALISMO

ad un oggetto che ci sta innanzi come elemento oggettivo di orientamento. Se, come io credo, esiste una di lettica ascendente in un senso che non è poi co il lontano da quallo platonico come si potrebbe pensare, questa dialettica è duplice ed investe nel contempo la realtà e l'essere che la comprende, È impossibile ora approfondire la natura di una simile dialettica 1.

26. Autonomia, steronomia e libertà.

Credo in realtà che l'idea di autonomia, ne sia stato detto ciò che si vuole, è connessa ad una specie di ridurione o particolarizzazione del soggetto. Più io entro integralmente in attività e meno posso legittim mente dire di secre sutono no. Sotto que to a petto il nlo ofo è meno autonomo dello scienziato, lo scienziato meno del tecnico. L'essero più autonomo è in un certo sen o il più impegnato.

Questa non-autonomia del filosofo o del grande artista non è però una eteronomia, proprio come l'amore non è un eterocentrismo. Essa getta le sue radici nell'essere, cioù al di qua di sé (o dall'altra parte di sé), in una sona che trascende, ogni possibile avere, la stessa sona a cui si accede nella contemplazione o nelle adorazione. Questo significa per me che questa non-autonomia à la libertà stessa.

27. L'esistenza come proud,

Da queste considerazioni vorrei trarre soltanto questa. conclusione: non c'è salve sa né per l'intelligenza né

1 lo., p. 247, 2 lb., pp. 153-154,

per l'anima che a condizione di distinguere fra il mio essere e la mia vita; certo que ta distinrione può essere per non pochi aspetti misteriosa, ma proprio questo mistero è sorgente di luce. Dire che il mio essere non si confonde con la mia vita, simines essenzialmente dire due cose. La prima è che, poiché non sono la mia vita, questa mi è dunque stata data ed io lono quindi, in un certo senso, forse umanamente imp netrabile, anteriore ad cara, cioè i o cono prima di vivore. La seconda è che il mio e sere è qualcosa di minacciato dal memento la cui vivo ed è perciò qualco a che io dabbo salvare, che il mio essere è una porta e che in ciò risiede forse il senso della vita. Da questo secondo punto di vista io non sono al di qua um al di là della mia vita. Non c'è altre mode di interprefare la prova urana, ed io non vedo che mai possa essere la nostra e istenza se non una prova. Non vorrei che queste mie paròle rievegliassero in noi il ricordo di frasi stercotipate centite nel domiveglia che troppo spesso è provocato dalle prediche domenicali. Alforquando Kents, che certamente non è un cristiano nel senso streito del termino, con idera il mondo come la valle in cui si fanno le anime (vale of seul-making), allorquando dichiara nella stersa lettera del 28 aprile 1819 (p. 256, calcione Colvin) che « quanto varie sono le vite degli nomini, altrettanto varie divenzono le loro unime; ed è in tal modo che Dio fa de li esseri individuali, delle Anime, delle Anime dotate di identità, delle scintille della propria essenza» -- egli ha concepito la stussa idea che io voglio esprimere qui 1.

Bibliografia

1) Bibbia CEI 2008

Genesi, 3 La caduta

Genesi, 22 Il Sacrificio di Isacco

2) S. Kierkegaard

Diario, a cura di C. Fabro, Brescia, 1948-51 Aut Aut, a cura di Cortese, Milano, 1976 Timore e Tremore, in **Opere**, a cura di C. Fabro, Firenze, 1972

3) J.-P.Sartre

Essere e Nulla, Il Saggiatore, 1991 (La vergogna pp. 285-286 e 362-363)

4) G. Marcel

Essere e avere, Ed. francese, Être et Avoir Ed. Montaigne, 1935 L'Esistenzialismo, a cura di Pietro Chiodi, Torino Loescher, 1957 Il mistero dell'essere, Edizioni Borla, 1987

5) Maria Zambrano, L'uomo e il divino, Edizioni Lavoro Roma, 2001