

Eugenio Mazzarella
Dall'essere-nel-mondo all'essere-alla-vita
Pubblicato in *Heidegger oggi* a cura di Eugenio Mazzarella
il Mulino, Bologna 1998, pagine 11-26

1. Heidegger oggi

La domanda «Heidegger oggi» è propriamente, se ci si vuole porre nel suo orizzonte di pensiero, la domanda sull'oggi – sull'«oggi» (*das Heutige*) per il pensiero¹. Non un inseguire un'attualità che va troppo in fretta, persino per il pensiero forse - bensì un sostare presso ciò che è in atto, magari da lungo tempo, nell'oggi. Il pensiero deve essere in grado di porsi questo compito -di essere il proprio tempo appreso in pensieri, avrebbe detto Hegel². Per l'essenziale, come cogliere la possibilità dell'oggi -di ogni oggi, dell'oggi in generale per il pensiero- forse il compito di sempre per il pensiero. È Heidegger che ci consegna questo compito - un passaggio di testimone.

In uno dei suoi ultimi scritti, dedicato ad un editore che l'aveva spesso accompagnato nel suo cammino di pensiero, *Mein Weg in die Phänomenologie*, nel 1963, così Heidegger concludeva questo sguardo gettato indietro sul cammino filosofico che aveva scelto e percorso:

E oggi ? L'epoca della filosofia fenomenologica sembra essere finita. La si ritiene già come qualcosa di passato, che può essere caratterizzato solo storiograficamente accanto ad altri indirizzi filosofici. Ma la fenomenologia in ciò che le è proprio non è affatto un indirizzo filosofico. Essa è la possibilità del pensiero - possibilità che si modifica a tempo debito e solo perciò permane come tale - di corrispondere all'appello di ciò che si dà a pensare. Se la fenomenologia è così esperita e salvaguardata, allora essa può sparire come voce filosofica a favore della cosa del pensiero, la cui manifestatività resta un arcano³.

Il compito del pensiero è attuare questa possibilità - corrispondere alla sua 'cosa' come ciò in cui ne va di se stesso; un compito che per il pensiero è la più originaria determinazione, la sua più cogente destinazione, cui resta sempre in ultima istanza vincolato per tenersi aperto come destino, posto - come che sia - che in questo destino si trova, via sia stato inviato o gettato.

Assolvere a questo compito è recare alla più chiara evidenza - è la tesi che vorremmo proporre - con Heidegger dopo Heidegger, che per il pensiero la cosa che si dà a pensare e come tale la più degna di essere pensata (*das Fragwürdigste*) è il

¹ Usiamo qui il termine «oggi» (*das Heute*) come correlato mondano dell'effettività dell'esserci nel suo esser-di-volta-in volta nel senso impiegato da Heidegger nella *Vorlesung* del semestre estivo 1923, *Ontologia. Ermeneutica della effettività*, ed. it. A cura di E. Mazzarella. Guida, Napoli 1992, pp. 36 ss.

² Cfr. G.W.F. Hegel, *Lineamenti di filosofia del diritto*, a cura di F. Messineo con le aggiunte ricavate dalle lezioni dello Hegel, compilate da Eduard Gans, Laterza, Bari 1974, p. 18. «Intendere ciò che è, è il compito della filosofia, poiché ciò che è, è la ragione. Del resto, per quel che si riferisce all'*individuo*, ciascuno è, senz'altro, *figlio del suo tempo*; e anche la filosofia è il proprio tempo appreso col pensiero».

³ M. Heidegger, *Il mio cammino di pensiero e la fenomenologia*, in *Tempo ed essere*, a cura di E. Mazzarella, Guida, Napoli 1980, p. 190.

E. Mazarella, Dall'essere-nel-mondo all'essere-alla-vita (da Heidegger oggi)

pensiero stesso, ma non in una sua idealistica curvatura autoreferenziale (che lo rassicura metafisicamente, ma non dice la verità), bensì come *l'essere-in-vita della vita che risponde di sé*- e nell'epoca della «morte di dio» può solo ormai rispondere di sé a sé, *rispondendo al mondo*.

Questo compito del pensiero di pensarsi come ormai nudo *essere-alla-vita della vita* è la trascrizione ontologica radicale del compito assegnato una volta da Dilthey alla filosofia come filosofia della vita:

Bisogna partire dalla vita. Ciò non significa che essa deve essere analizzata, ma che bisogna riviverla nelle sue forme e bisogna *tirare le conseguenze interne che ci sono in essa*. La filosofia è un'azione che porta a coscienza e pensa a fondo la vita, cioè il soggetto nelle sue relazioni come vitalità⁴.

Grazie a ciò, grazie a questo ripensamento radicale della filosofia come filosofia della vita, «dovrà divenir chiaro in che senso la domanda critica, quale sia la cosa del pensiero, appartenga - necessariamente e sempre - al pensiero»⁵.

La cosa stessa del pensiero, το πραγμα αυτό, è la sua stessa azione, il suo stesso essere in atto - per esso la cosa più degna da essere e da ascoltare. Al pensiero appartiene sempre il compito dell'essere in vita del pensiero. Per il pensiero la sua domanda critica è la sua autosussistenza, cioè le condizioni di possibilità della sua sussistenza. Questa tesi non va equivocata nel senso di un solipsismo idealistico del pensiero. Certo il pensiero, abbandonato a sé nell'ente, è solo di una solitudine assoluta, che per essere la sua ipseità si è per così dire sciolta da ogni altra cosa. Ma questa solitudine assoluta è proprio l'assoluto dipendere da altro. Essere-soli è dipendere. Solo chi non dipende da nient'altro che da sé, chi è sostanza assoluta, bastevole a sé medesima, non è solo. Forse un Dio che non conosciamo. Forse Dio non è solo. Quel che è certo è che tutti gli enti nell'essere sono soli, cioè dipendono. Questo compito critico dell'autosussistenza come risposta ad una sfida circa la sua possibilità, il suo potere, è ciò che ancora una volta sta davanti al pensiero. La filosofia oggi questo compito non può più credere di assolverlo nella considerazione storico-contemplativa di sé come storia delle sue figure, rivivendosi o progettandosi come filosofia della cultura o assicurandosi, più 'teoreticamente', come pura vita del pensiero -[ancora] pensiero del pensiero che si pensa- perdendo di vista come pura vita della mente la fatticità ineludibile della vita della mente come innanzi tutto il suo essere-in-vita. Per questo la domanda sulla tecnica non è per il pensiero, oggi, qualcosa che gli capiti tra capo e collo o magari un truismo perché la trova nell'epoca, nell'aria che si respira, come stimate la più diffusa, ma è il suo proprio destino, almeno come l'abilità che può ancora garantirgliene uno, posto che la sia sappia usare - il che non è propriamente nulla di tecnico.

La formula del tardo Heidegger, «pensare l'essere senza riguardo per il rapporto dell'essere all'essente, pensare l'essere senza l'essente»⁶, può essere solo tattica e non strategica - se così non fosse, perdendo di vista la radice ontica dell'ontologia, si

⁴ P. Yorck von Wartenburg e W. Dilthey, *Carteggio 1877-1897*, a cura di F. Donadio, Guida, Napoli 1983, p. 353 [lettera di Dilthey a Yorck, da Lindau fine agosto-inizio settembre 1897].

⁵ M. Heidegger, *La fine della filosofia e il compito del pensiero*, in *Tempo ed essere*, cit., p. 163.

⁶ M. Heidegger, *Tempo ed essere*, in *Tempo ed essere*, cit., pp. 125-126.

E. Mazzarella, Dall'essere-nel-mondo all'essere-alla-vita (da Heidegger oggi)

ricadrebbe in una pura vita della mente, e si tradirebbe il compito del pensiero come pensiero dell'*oggi*, l'urgenza di essere se stesso rispondendo al *mondo* come l'essere che sempre ci appella, per noi, qui e ora.

In definitiva si tratta di rispondere a due domande che Heidegger ci lascia in eredità, in un suo testo determinante per il nostro discorso: *Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens*.

Le due domande, che aprono a loro modo una meditazione che già dal titolo si offre conclusiva dell'itinerario di pensiero di Heidegger, suonano:

1. In che senso la filosofia nell'epoca presente è giunta alla sua fine?
2. Quale compito resta riservato, alla fine della filosofia, al pensiero?⁷

Cercheremo di rispondere a queste domande: *a)* proponendo, sulla traccia di Heidegger, una lettura del senso di questa fine della filosofia nell'epoca presente, che possa risolversi in una determinazione unitaria del carattere metafisico dell'«oggi» come mondo della modernità compiuta dove la filosofia è finita, nel senso innanzi tutto che vi è andata a fondo nella scienza-tecnica; *b)* delineando, alla luce di questa determinazione metafisica del compimento della modernità che abitiamo o che siamo costretti ad abitare, quale compito resti, se vi resta, riservato al pensiero, e in che cosa più precisamente esso possa consistere.

2. In che senso la filosofia nell'epoca presente è giunta alla sua fine?

Come è noto, per Heidegger la risposta a questa domanda suona : la filosofia nell'epoca presente è giunta alla sua fine, nel senso del suo dissolversi e andare a fondo nella scienza-tecnica. Questo dissolversi della filosofia nella scienza-tecnica è l'esito storico del tutto coerente del dissolversi dell'atteggiamento metafisico dell'uomo di fronte alla realtà effettuale - ciò che Dilthey, nella sua *Einleitung in die Geisteswissenschaften*, ha mostrato come il dissolversi della metafisica nel suo declino quale fondamento delle scienze dello spirito. Questo declino è ciò che Nietzsche aveva programmaticamente annunciato come “morte di Dio”

Ora, ciò che Nietzsche ha colto in un'intuizione antivedente e Dilthey ha disteso in una storia dei “popoli antichi” e dei “popoli moderni d'Europa” , è la fine della metafisica come storia di una rassicurazione (un ancoraggio, una *fondazione*) del soggettivo, dello spazio del soggettivo in un'oggettività che non sia un suo correlato prammatico, tecnico-operativo, in uno spazio cioè - come che sia definito - trascendente nel senso del meta-oggettivo, di uno stabilmente oggettivo in sé e per sé. Questo significa che la metafisica è già finita - prima ancora che lo sappia come metafisica - con la scoperta della soggettivizzazione assoluta dello spirito. Sospendendo faustianamente, tratto tipico del nichilismo moderno, la domanda ancora kantiana sulla *provenienza* dell'esserci spirituale, domanda che ancora si muove programmaticamente nell'orizzonte del totalmente altro, Goethe per questa soggettivizzazione assoluta dell'effettualità dello spirito trova una definizione

⁷ Ivi, p. 163.

E. Mazzarella, Dall'essere-nel-mondo all'essere-alla-vita (da Heidegger oggi)

determinante: *lo spirito è azione* [*Faust*, I, Studio: “*Im Anfang war die Tat*”] - cioè, dato come che sia a sé, lo spirito si muove e si regge nello spazio del suo agire. Trascritta da Nietzsche alla luce della “morte di Dio” e nello spazio prospettico del superuomo, questa definizione non può che essere il volersi incondizionato della volontà, il suo continuo autoassicurarsi come volere: volontà di potenza nel senso di dover sempre *volere* -per volere- *la potenza* come innanzi tutto *poter* volere, *potersi* come volontà. Per la volontà questa possibilità come possibilità della sua esistenza, sta effettivamente più in alto della realtà e della necessità, perché per lo spirito è il suo programma e la sua precondizione⁸. La fine dell'ancoraggio metafisico dello spirito finito nella stabilità trascendente di un metaoggettivo, lo spinge e lo restringe al suo autoassicurarsi come potenza nello spazio del suo agire, nel suo autodeterminarsi come azione efficace su sé e sul mondo. Per questo il declino della metafisica è in modo immanente la fine della filosofia nell'operatività della scienza-tecnica. Come *amore per il sapere*, la filosofia che scopre che non è possibile altro amore che per se stessa come sapere, non essendoci nient'altro e nessun altro da sapere, e da amare in questo sapere, è immanentemente spinta a risolversi nella mera cura del suo spazio antropico mediatagli dalla scienza-tecnica. In una parola : alla fine della modernità, la *filosofia seconda* come cura esclusiva della propria *physis*, un colpo di dadi, un *movimento* - un passaggio dalla potenza all'atto - gettato nella totalità della realtà risolta in *physis* come pura *kinesis* si è fatta *tout court prote filosofía*, la prima e l'ultima filosofia: *resistere in un universo che è tutto movimento, puro divenire*.

L'ostinata disperazione di questo irrigidimento della filosofia nella scienza-tecnica esprime tutta l'angoscia di un mondo dello spirito finito che si avverte nel suo carattere di *evento*, dove si tratta di patirsi come nudo accidente o di afferrarsi alla propria radice come a un destino. Ancora il destino dell'esserci spirituale dell'occidente greco-cristiano come spirito finito si gioca tra un *caso* da patire o da cui difendersi secondo l'ordine della necessità (un tramonto necessario) e un *kairos* da afferrare per una nuova nascita.

Che il senso d'essere dell'esserci sia temporale (*zeitlich*) sul fondamento della temporalità (*Temporalität*) dell'essere nel quadro della differenza ontologica (un fondamento invero labile; piuttosto un terreno sorgivo cui accudire che una salda base di progetti senza tempo), ratifica un cambiamento di principio nella gerarchia aristotelica dei molti modi in cui si dice l'essere ($\tau\acute{o} \acute{o}\nu \lambda\acute{\epsilon}\gamma\epsilon\tau\alpha\iota \pi\omicron\lambda\lambda\alpha\chi\acute{\omega}\varsigma$, Arist., *Metaph.*, Z 1). 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, la *natura* di una cosa in base al principio che la informa e che la descrive (e contorna) nella sua essenza, ma il carattere di *evento* di questa sostanza come quell'*individuo concreto* ($\tau\acute{o}\delta\epsilon \tau\iota$) che noi siamo come singoli e come specie: il nostro carattere $\kappa\alpha\tau\grave{\alpha}$ συμβεβηκός proprio in

⁸ Il primato esistenziale della possibilità come «determinazione ontologica positiva dell'Esserci, la prima e la più originaria» (M. Heidegger, *Essere e tempo*, trad. di P. Chiodi, Longanesi, Milano, 1976, § 31, p. 183) riposa sul semplice fatto che solo questo afferramento dell'Esserci alla sua esistenza come possibilità da tenere aperta salva all'Esserci, *fin che può*, la sua possibilità ontica come contingenza della semplice-presenza a sé che gli è data, la sottrae cioè proprio nel suo accadimento temporale alla mera possibilità logica, le dà realtà: meglio continua a darle realtà, quella realtà che non si è data.

E. Mazzarella, Dall'essere-nel-mondo all'essere-alla-vita (da *Heidegger oggi*)

quanto quell'*ente* (ὄν) che siamo riletto in senso *verbale* come *accadimento* 'specifico' di *essere* -ὄν κατὰ συμβεβηκός. Che il νοεῖν sia sempre insieme anche εἶναι (τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστὶν τε καὶ εἶναι, Parmenide fr. III), perché questo accade nell'essenza umana, è la sua natura *ontologica* come costitutiva apertura all'essere del pensiero, suo trascendere su di esso che è insieme trascendere su di sé come pensiero, coscienza del "questo qui" come innanzi tutto coscienza del "questo qui che sono" (autocoscienza), non toglie che l'implicazione ontologica di cui consiste l'essenza umana resti, per noi, niente più di un'*evenienza*, un'*occorrenza* nella φύσις come κίνησις. Pur a partire dalla necessità [:il dato di fatto che trova, di cui non c'è scienza, ma intuizione; questa necessità non può essere descritta e dedotta, ma semplicemente 'vista dentro'] della sua essenza (οὐσία) di essere aperto all'essere, l'esserci umano è *accidentale*, -ὄν κατὰ συμβεβηκός. Nell'*accidentalità* dell'*ontologicità*, dell'apertura all'essere, dell'essenza umana ricorrono entrambi i significati fondamentali di συμβαίνω. L'ontologicità dell'esserci è accidentale nel senso di qualcosa che accade sempre insieme con essa o almeno innanzi tutto e per lo più, inerisce alla sua essenza; *accidente* nel senso delle *categorie*, come la specifica categoria che individua l'umano come spazio ontologico; la specificazione categorica peculiare dell'umano, nel senso letterale di poter *parlare sopra* l'essere in quanto tale e in totalità. Qui συμβεβηκός vale 'andare insieme', 'convenire di un predicato nell'essenza di qualcosa', attributo necessariamente risultante posta l'essenza di qualcosa.

E tuttavia per quanto quest'affezione ontologica sia con-veniente, occorrente insieme alla sua sostanza nell'οὐσία umana, ciò non toglie che l'οὐσία che la comporta sia quanto a sé nel suo *occorrere*, *evenire* da φύσις κατὰ συμβεβηκός, *essere per accidente semplicemente casuale*, «quasi un puro nome» (*Metaph.*, E 2, 1026 b 13) [*gleichsam nur dem Namen nach*], «qualcosa di vicino al non essere» (*Metaph.*, E 2, 1026 b 21) [*etwas dem Nichtseienden nahe*].

Brentano ha collazionato in modo esemplare i relativi passi aristotelici:

E mentre di tutte le altre cose ci sono potenze produttive, di questo non c'è alcuna arte, né alcuna potenza produttiva determinata. Infatti delle cose che sono o che si producono (κατὰ συμβεβηκός) per accidente anche la causa è accidentale (κατὰ συμβεβηκός) (*Metaph.*, E 2, 1027 a 5).

Degli esseri che non sono al modo dell'accidente, c'è generazione e corruzione, invece dell'essere per accidente (ὄν κατὰ συμβεβηκός) non c'è né generazione né corruzione (*Metaph.*, E 2, 1026 b 22).

Dobbiamo trattare in primo luogo dell'essere come accidente e dimostrare che di esso non c'è nessuna scienza (*Metaph.*, E 2, 1026 b 3).

E ciò avviene a buona ragione: infatti, l'accidente è solo un nome (*Metaph.*, E 2, 1026 b 12).

Resta chiarito, per ora, che dell'accidente non c'è scienza. Ogni scienza, infatti, riguarda ciò che è sempre o per lo più (*Metaph.*, E 2, 1027 a 19).

“Perciò Platone, in un certo senso a ragione, considerò la sofistica come scienza del non-essere: infatti i discorsi dei sofisti vertono, per così dire, soprattutto sull'accidente (...) L'accidente, in

E. Mazzarella, Dall'essere-nel-mondo all'essere-alla-vita (da Heidegger oggi)

effetti, risulta essere qualcosa di vicino al non-essere (*Metaph.*, E 2, 1026 b 14-21)⁹.

Ora è proprio questo escluso di principio dell'ontologia aristotelica, l'*accidente*, questo *quasi non-essere*, che è posto al centro dell'esperienza cristiana della vita. Leggendo questo *statuto accidentale* dell'*occorrenza* umana come stato *creaturale*, come rivelazione di Dio all'uomo che presuppone la sua creazione, come «manifestazione della più totalmente libera, anzi della più personale volontà della Divinità»¹⁰, l'ontologia del cristianesimo non è neanche più, dal punto di vista antico, un'ontologia, ma la semplice *esperienza* vissuta di una *difettività* sostanziale: un camminare che incontra qualcosa per via, certamente se stesso e il proprio nudo cammino, forse Dio. Da un punto di vista ontologico classico questa esperienza non è neanche una *meontologia*, una ontologia negativa, ma piuttosto la negazione di ogni ontologia possibile, se l'ontologia voglia continuare a pensarsi come «scienza che si rivolge sempre all'universale, a di ciò che ha luogo sempre o comunque per lo più»¹¹.

Come *fenomenologia* dell'*evento*, quest'esperienza comporta un cambiamento di principio dell'ontologia relativa, del relativo sapere circa il suo *essere*. Questo sapere dell'evento non può più essere teoria dell'eterno o del soprasensibile comunque determinato, ma *cura del proprio accidente, della propria occorrenza come vita* - anche da questo punto di vista una grande "sofistica" per l'ontologia classica. Quando con il cristianesimo l'essenza della *physis* come *kinesis* si è risolta nella *vita*, la filosofia non può che essere o teologia come amore di Dio che la salva o scienza a fini operativi (scienza-tecnica) dell'*episteme* che regge quell'occorrenza naturale che è la vita umana, un intendersene appropriato di essa - la prima opera della vita essendo o la fede che la salva per l'eternità o l'autoassicurarsi ad ogni costo di un sapere che la salva per il tempo proprio.

Proprio determinando dei molti modi in cui si dice essere, il suo primo senso per noi nella *physis* come *vita* che è la *nostra* vita, l'esperienza cristiana della vita è a tutt'oggi l'esperienza determinante della modernità che si compie nei progetti della tecnica.

3. Il compito del pensiero: dall'essere-nel-mondo all'essere alla vita

Questa scoperta cristiana dell'*essere-alla-vita* come la vera e propria domanda *critica* dell'esserci spirituale come spazio per esso di ogni risposta possibile, segna, in una restrizione al *terreno* in un senso peculiare, il destino e il compito del pensiero nell'epoca della fine della filosofia nella scienza-tecnica. Quella «terra» a cui ancora Nietzsche chiedeva di restare fedeli¹², morto Dio, come condizione di possibilità dell'esserci spirituale, è oggi nient'altro che il puro *phylum* umano come vita dello spirito riposta su se stessa e sul suo puro presupposto biologico; la datità ultima per

⁹ F. Brentano, *Sui molteplici significati dell'essere secondo Aristotele*, ed. it. a cura di G. Reale, Vita e Pensiero, Milano 1995, pp. 19-31, *passim*.

¹⁰ F.W.J. Schelling, *Filosofia della rivelazione*, ed. it. a cura di A. Bausola, Zanichelli, Bologna 1972, 2 voll., II, p. 120.

¹¹ Ivi, p. 25 e cfr. Arist., *Metaph.*, E 2, 1027 a 19.

¹² F. Nietzsche, *Così parlò Zarathustra*, ed. a cura di M. Montinari, Adelphi, Milano 1968, p. 6.

E. Mazzarella, Dall'essere-nel-mondo all'essere-alla-vita (da Heidegger oggi)

l'esserci spirituale, come ciò da difendere ad ogni costo, oggi che essa può persino essere sottratta alla terra e recata in ogni dove nell'universo.

Il presupposto di questo ancoraggio dell'esserci spirituale al puro *phylum*, alla *nudità* che gli è data di essere Adamo fuori del *giardino*, come condizione della sua vita, posto sia dato a sé come coscienza, [anche se è sempre nel giardino della creazione che gli è chiuso alle spalle che restano le radici della sua vita, la *via all'albero della vita* (*Genesi*, 3, 21-24)], è lo "sciogliersi della terra dal suo sole" operata dalla scienza moderna, la scoperta dell'infinità onnicentrica del cosmo. In questo infinito onnicentrico, i pianeti resteranno pure nelle loro orbite e il sole sulla sua via nella galassia, ma è l'uomo che, relativizzando la sua posizione nel cosmo, è già andato via dalla terra *con la sua mente, nella sua mente*.

Questo andar via dalla terra nella propria mente - correlato soggettivo della infinità resa evidente da Galilei, nel cannocchiale, del cosmo, dando così corpo alle intuizioni di Bruno - è ciò che la Arendt ha mirabilmente descritto come la scoperta, operata dalla modernità, del «punto di Archimede». Lo scardinamento che ne consegue della unicità del centro di tutti i movimenti cosmici - un riferimento esistenziale prima ancora che operativo della scienza - viene compensato nell'esperimento stesso, nel movimento di accentramento della realtà nella *soggettività sperimentale* della scienza moderna. Invece di osservare i fenomeni come se gli fossero dati, è nell'esperimento, che l'uomo realizza «la sua capacità di liberarsi dalle pastoie dell'esperienza legata alla terra», sottoponendo «la natura alle condizioni della sua mente, cioè a condizioni imposte da un punto di vista universale astrofisico, da un punto di vista cosmico al di fuori della natura»¹³.

Ma così facendo la scienza moderna, con Galilei, ripristina di fatto la situazione spirituale originaria del cristianesimo: la sconcretizzazione ontologica, perché derealizzazione assiologica, questa volta per via sperimentale, dell'universo - del «mondo». La galileiana «certezza che è data dagli occhi» ripristina la situazione originaria della parola rivelata: sulla terra non si fonda saldamente niente; ci si fonda, se mai in effetti vi si è fondati, solo in Dio - ascoltandolo nella propria anima; che i piedi siano poggiati sulla terra è del tutto accidentale; propriamente li si può poggiare, ai fini della propria salvezza, da qualsiasi altra parte delle stelle. Insomma sia che ci sia dio personale, sia che non ci sia, bisogna tornar a far conto su di sé, anche per far conto su Dio: non c'è terra su cui far conto, in garanzia. Con la parola rivelata, Dio e mondo si erano accentrati nell'uomo: era lui a dover decidere su quale dei due dovesse a sua volta accentrarsi, su quale di essi in ultima istanza voleva fondarsi - con Galilei si torna radicalmente lì, anche sul piano fisico, dell'evidenza fisica. Come secolarizzazione, la scelta della modernità come scienza-tecnica è chiaramente caduta sull'io stesso, immanentemente ridefinito in termini attivistici.

All'*esperimento* galileiano, Cartesio -con la sua *reductio scientiae ad mathematicam*- fornisce l'ontologia e la matematica, il fondamento e il metodo come ancoraggio della realtà del reale alla sostanzialità della sostanza-soggetto. È Cartesio che sposta il punto di Archimede nell'uomo stesso, scegliendo

come ultimo punto di riferimento la struttura della mente umana, che cerca di afferrare la realtà

¹³ H. Arendt, *Vita activa. La condizione umana*, ed. ita. A cura di A. Dal Lago, Bompiani, Milano 1994, p. 196.

E. Mazzarella, Dall'essere-nel-mondo all'essere-alla-vita (da Heidegger oggi)

e la certezza nell'ambito del complesso di formule matematiche che sono il suo prodotto specifico...[sul presupposto] che né Dio né uno spirito maligno possono cambiare il fatto che due e due fanno quattro¹⁴.

La genialità che fa di Cartesio l'«eroe del pensiero moderno» (Hegel) è di essersi servito del pezzo della vecchia architettura del mondo che gli restava tra le mani - sé e il suo stesso dubbio su di sé - per costruire a sé un nuovo mondo abitabile; di non essersi disanimato di fronte al disastro. Nel dubbio cartesiano, l'onnicestrismo senza centro dell'universo trova un nuovo centro nella soggettività, purché sia continuo movimento di soggettivizzazione, un nuovo *perpetuum mobile*, purché *si continui* a dubitare. Dio, uomo e mondo possono tenersi ancora saldamente insieme, purché siano messi in circolo da una soggettività che si impadronisce del mondo sul presupposto che Dio non può ingannarla¹⁵.

Ma Dio non può ingannarla solo se questa soggettività *vive*. Per quanto possa e sappia far tecnicamente conto su di sé, la modernità cibernetica della logistica si muove ancora, perché non può non farlo, all'ombra del *logos* giovanneo: «In principio era il Verbo e il Verbo era presso Dio e il Verbo era Dio» (*Giovanni* 1,1). Questo grandioso annuncio di Cristo nella creazione, l'umanità tecnica che al Dio di Vita non sappia più inchinarsi, può tuttavia ancora solo riscriverlo come annuncio di sé nell'infinito affidato al mistero che reca con sé: «In principio era la Vita e la Vita era presso Dio e la Vita era Dio». Ciò che ci resta tra le mani dell'eckartiano generarsi di Dio in noi come generarsi del Verbo, è il nudo generarsi della vita umana a sé perché ci sia ancora da qualche parte nel creato, o nell'universo, per quello che noi sappiamo, la vita spirituale. Per l'umanità odierna, lontana dallo spirito di Dio, l'anima dell'anima che lo genera in lei come spirito non è più nient'altro che la sua nuda vita.

Per lo «spirito vivente», alla cui comprensione, nel 1916, nella chiusa del libro su Scoto Heidegger avviava il suo pensiero, ciò che ancora nel 1927 poteva essere pensato come un esposto *essere-nel-mondo* da saper abitare in un *Mitwelt* umano sulla terra (l'universalizzazione *oikologica* del destino dell'esserci come esserci umano in generale del "secondo" Heidegger¹⁶) si è oggi ristretto ad un nudo *essere-alla-vita*, sempre più da difendere e accudire.

Lo scontro oggi sempre più acceso sul *principio di natalità* la dice lunga su che

¹⁴ Ivi, pp. 210-211.

¹⁵ Cartesio, *La ricerca della verità*, in *Opere*, ed. it. A cura di E. Garin, Laterza, Bari 1967, 2 voll., I, p. 113: «Infatti da tale dubbio universale come da un punto fisso ed inamovibile, io ho fatto proposito di derivare la conoscenza di Dio, di voi stesso e di tutte le cose che sono nel mondo»; cfr. H. Arendt, *Vita activa*, cit., p. 278.

¹⁶ Su questo tema mi permetto di rimandare a E. Mazzarella, *Tecnica e metafisica*, Guida, Napoli 1981, pp. 291 ss., dove ho cercato di mostrare come, dopo l'adesione dell'*Esserci tedesco* come popolo e come stirpe alla Germania nazionalsocialista, sia nel confronto con Hölderlin che Heidegger prova a ritrovare un destino spirituale, questa volta universale, per i Tedeschi. Hölderlin da vate della Germania diventa poeta delle radici nella Terra dell'umanità tecnica esposta al rischio di sganciarsi da essa per il vuoto dell'artificiale come pretesa autoreferenzialità, a base tecnologica, dell'*homo cultura*. È una rilettura della 'grazia', della *Huld* di Hölderlin come ritraduzione della *χαρις* sofoclea, che consente ad Heidegger di ripensare un confinamento etico, nel 'soggiorno' umano sulla terra come sempre storico-naturale insieme, della pretesa autofondativa dell'atteggiamento tetico-etico come compimento della metafisica. Il che offre tutti i presupposti teorici per una *oikologia* come sapere della 'contrada' (*Gegend*) effettivamente umana, per cui il 'Ci' dell'esserci non è mai riducibile ad una struttura puramente formale da esibire nella teoria filosofica, ma è appunto *ethos*, *oikos*, l'orizzonte mondano naturale-storico in cui esso si pro-duce e si mantiene nella disvelatezza come presenza a sé che gli resta sempre donata, anche quando l'agire tecnologico della ragione strumentale tende a dimenticarlo.

E. Mazzarella, Dall'essere-nel-mondo all'essere-alla-vita (da Heidegger oggi)

cosa sia veramente in gioco oggi nel pensiero. Buona cosa sarebbe sottrarre questo dibattito a furori ideologici presupposti, e saper vedere cosa - veramente - si cela in esso per noi, per il nostro esserci spirituale, che resta il nostro futuro. La clonazione umana -che certo espone al rischio di un saltar fuori dell'uomo dalla propria essenza, dalla propria natura contrassegnata da una struttura già *comunitaria* del suo venire-alla-vita già sul piano biologico, perché niente impedisce di pensare che ogni individuo clonato possa costituire a se stesso la sua specie, un mondo chiuso della vita-, la clonazione umana, al di là degli obiettivi biomedicali, o persino perversamente zootecnici che potrebbe porsi, è il sintomo più teso di una distretta spirituale dell'esserci contemporaneo. La clonazione umana è la disperazione di un principio di natalità, che progetta la sua sopravvivenza restringendosi al minimale presupposto del puro essere dato di un singolo esemplare del *phylum*, del *puro essere-in-vita di un singolo individuo*. Contrastarla, certo a ragione, a partire da una difesa del principio di natalità nell'ottica della sua tradizionale occorrenza biologica come non solo biologicamente insuperata, ma insuperabile se l'uomo è e deve essere già geneticamente la comunità di due che si amano (un mondo già umano e quindi *non solo* già nel *solus ipse* dell'ovulo fecondato), non deve impedire di vedere la distretta spirituale di cui è indice.

Questa distretta è l'autoavvertirsi di un esserci spirituale che sa di poter ormai essere un mondo (un mondo che deve restare umano) a partire da una terra che si fa sempre più 'spirituale', perché sempre più può, *tecnicamente*, filarla da se stesso, posto che sia in vita da qualche parte nell'universo; ma questa terra sarà ancora una terra *spirituale*, e non *della mera intelligenza del calcolo*, solo se quest'esserci così oggi posto nel cosmo saprà evitare il rischio, verso cui rotola sempre più, di *cadere in se stesso*, sapendo ancora vedere l'eccedenza del Tutto a sé, che gli pulsa già sempre dentro come vita.

Per l'esserci che si avverte come contingenza *necessaria* nel cosmo *solo per sé*, come un colpo di dadi e non un programma genetico della sostanza-mondo in sé logica o orientata alla logica, almeno di quel *logos* che è trascritto nel *logos* umano, il compito del pensiero resta quello che per l'*homo cultura* è stato in fondo da sempre : oggettivare come mondo il suo *conatus sese conservandi* - *trascendere* la propria *physis* come vita *trascendendo in essa*, continuando a mantenersi in essa. Come vita la *trascendenza* dell'esserci non è nient'altro che *il carattere antientropico della vita di un ente, l'esserci umano, che è appunto connotato da questa capacità di assumere la propria natura*, detto negativamente *di non aver essenza* (Hegel); detto positivamente: *di aver da essere il proprio progetto gettato* (Heidegger). Antropologicamente è ciò che Gehlen ha individuato, sulla scorta di Herder, come la necessità di un «essere manchevole», «non più macchina indefettibile nelle mani della natura», di divenire «scopo a sé medesimo e meta della propria elaborazione»¹⁷.

Questo esserci, *avventizio* nel mondo, è oggi esposto all'avventura di un mondo sempre più da crearsi nel suo "cuore avventuroso" (Junger). Legandosi ad archetipi che sono in verità cifre dell'archetipo unitario fondativo di ogni forma di vita, *durare quale si è*, la vera idea del bene essendo corrispondere alla propria natura (Platone), è

¹⁷ A. Gehlen, *Antropologia filosofica e teoria dell'azione*, ed. it. a cura di E. Mazzarella, Guida, Napoli 1990, p. 107; la citazione da Herder è dalla *Abhandlung über den Ursprung der Sprache*.

E. Mazzarella, Dall'essere-nel-mondo all'essere-alla-vita (da *Heidegger oggi*)

questo *cuore*, o quest'*anima dell'anima* che bisogna saper stare ad ascoltare. Per la vita come forma di vita, *essere-in-vita che ha forma*, bene, è e resta, stare presso di sé in modo stabile, garantire all'esemplare la stabilità dell'archetipo, tenendo fermo al campo diveniente dell'ontogenesi culturale l'orizzonte del *phylum* come *luogo* vero e previo della sua persistenza, anche spirituale.

Quand'anche questo luogo resti residuale per la speranza più tenace e disperata dell'individuo, è solo su questo «luogo» che ci è dato - se ci è dato - un destino, o una traccia da seguire. Sul fondamento di un'ostinata disperazione, o di un caldo sentire che mentre vive si dimentica, il nostro futuro è comunque stare in piedi alla macchina dell'anima, lanciati nell'universo. A meno che un dio non venga a salvarci¹⁸, o ci dica che il nostro viaggio ha un senso al di là di quello che siamo per noi stessi, e che anche le stelle finiranno per un cielo che non avrà mai fine.

¹⁸ L'ultima scettica parola, per noi, di Heidegger sul divino personale nel mondo, su cui è inutile fondare attese messianiche che non si capisce che cosa dovrebbero essere se non il ritorno allusivo del Dio personale e trascendente della tradizione cristiana. Su questo, l'ultima parola di Heidegger ci sembra essere, per l'uomo della tecnica per cui «è morto Dio», l'ineludibilità di saper vedere il divino nel *mondo* come epifania di una gratuità esposta -ciò che noi siamo- da difendere innanzi tutto dalla nostra *hybris*. Tutto il resto, crediamo, sarebbe per Heidegger chiacchiera conciliativa tra pensiero e fede per un pensiero che non ha il coraggio, per ritegno dell'intelligenza, di saltare a piè pari nella fede.