

Anno XIV

Numero 30

Maggio 2024

VITA PENSATA

rivista di filosofia



Sacro - Teologie I

VITA PENSATA

RIVISTA DI FILOSOFIA

Registrata presso il Tribunale di Milano

N° 378 del 23/06/2010

ISSN 2038-4386

www.vitapensata.eu

DIRETTORE RESPONSABILE

Ivana Giuseppina Zimbone

DIRETTORE SCIENTIFICO

Alberto Giovanni Biuso

(Università di Catania)

COMITATO DI REDAZIONE

Daria Baglieri

Sarah Dierna

Enrico M. Moncado

Anno xiv - n. 30

maggio 2024

VITA PENSATA

RIVISTA DI FILOSOFIA

COMITATO SCIENTIFICO

Francesco Alfieri (Pontificia Università Lateranense)

Pierandrea Amato (Università di Messina)

Tiziana Andina (Università di Torino)

Alberto Andronico (Università di Catania)

David Benatar (University of Cape Town)

Maria Teresa Catena (Università di Napoli Federico II)

Monica Centanni (Università Iuav di Venezia)

Pio Colonnello (Università della Calabria)

Francesco Coniglione (Università di Catania)

Roberta Corvi (Università Cattolica di Milano)

Dario Generali (Istituto per la storia del pensiero filosofico e
scientifico moderno-CNR)

Roberta Lanfredini (Università di Firenze)

Giovanni Maddalena (Università del Molise)

Felice Masi (Università di Napoli Federico II)

Eugenio Mazzarella (Università di Napoli Federico II)

Roberto Melisi (Università di Napoli Federico II)

Leonardo Messinese (Pontificia Università Lateranense)

Thaddeus Metz (University of Pretoria)

Masahiro Morioka (Waseda University)

Nicola Russo (Università di Napoli Federico II)

Valeria Pinto (Università di Napoli Federico II)

Francesco Piro (Università di Salerno)

Antonio Sichera (Università di Catania)

Salvatore Tedesco (Università di Palermo)

Simona Venezia (Università di Napoli Federico II)

Roberto Vinco (Universität Heidelberg)

Vita pensata
rivista di filosofia

Sacro - Teologie I

Anno XIV - n. 30, maggio 2024

EDITORIALE

Sacro / Teologie I 6

TEMI

Danilo Breschi - Narcisismo samaritano: la *forma mentis* del progressista neocristiano 8

Pio Colonnello - Tra αἰών e καιρός. Rileggendo *Chronos* di Alberto Giovanni Biuso 24

Francesco Coniglione - La difficile convivenza tra mistica e speculazione 30

Michele DelVecchio - *L'Epistola ai Romani* di K. Barth. Il confronto con Paolo e le istanze di rinnovamento teologico e religioso 46

Alessandra Filannino Indelicato - Il sacro e il trauma. Sul *deinòs pònos* di Cassandra nell'*Agamennone* di Eschilo 57

Giuliano Giustarini - Sacrificio e innocenza: una declinazione del sacro nel Canone buddhista pāli 73

Eugenio Mazzarella - «*Almeno sposto la polvere*». Pensiero e poesia: il mistico 85

Roberto Melisi - L'Umanesimo e il sacro. A partire da Marsilio Ficino 94

Roberto Morani - *All'ombra di Feuerbach. Kojève e la lettura ateo-immanentistica di Hegel* 106

Roberto Vinco - *Der Gottesbeweis als Theophanie* 123

AUTORI

Alberto Giovanni Biuso - Francisco Suárez 135

Sarah Dierna - Albert Caraco 149

RECENSIONI

Alberto Giovanni Biuso - *Mysterium Iniquitatis. Le encicliche dell'ultimo papa* di Sergio Quinzio 161

Alessia Gifuni - *Correzioni heideggeriane* di Eugenio Mazzarella 166

Stefano Piazzese - *La giustizia in scena. Diritto e potere in Eschilo e Sofocle* di Emanuele Stolfi 177

VISIONI

Sarah Dierna - *Perfect Days* di Wim Wenders 184

CORREZIONI HEIDEGGERIANE di Eugenio Mazzarella

Alessia Gifuni

Università Federico II di Napoli

Il termine “correggere”, dalle sue origini latine, si compone di *con* e *regĕre* (laddove *regĕre* corrisponde all’italiano *reggere*). Seguendo il senso letterale, *co-rreggere* indicherebbe un «reggere con», un reggere insieme con l’autore una certa questione. Più che segnalare mancanze o difetti, “correggere” vorrebbe dire intervenire nella tessitura di un testo disponendo del proprio materiale speculativo, contribuendo a quanto l’autore aveva già “intessuto”. La correzione diventa, allora, luogo di incontro tra l’autore e colui che corregge a partire da quanto viene corretto. In tal senso, nella correzione colui che corregge dovrà porsi nella stessa posizione speculativa dell’autore per poter *reggere* le stesse questioni cui l’autore anzitutto aveva risposto.

Alla luce di tale premessa, si potrebbe caratterizzare l’attività filosofica di Eugenio Mazzarella confluita in *Correzioni heideggeriane*, raccolta di saggi che coprono un ampio lasso temporale, dal 1987 al 2021. In un contributo del 2020 presente nella raccolta, *L’altro «inizio» nel seynsgeschichtliches Denken dei Beiträge tra rimemorazione dell’antichissimo e profezia delle cose nuove*, Mazzarella dichiara il proprio intento: riflettere su «ciò che è vivo e ciò che è morto in Heidegger» (p. 205). Si tratta di un «dialogo critico con ciò che (Heidegger) consegna alla nostra riflessione, e quindi fondamentalmente un giudizio sulla tenuta speculativa delle sue domande, e delle risposte che a quelle domande ha dato» (p. 206). In realtà, tale dichiarazione potrebbe essere estesa all’intero lavoro ermeneutico che Mazzarella tenta rispetto al «corpus di discorsi che continuiamo a chiamare “Heidegger”»¹, senza che tale lavoro sia limitatamente riferito alla presente raccolta. In tal senso, sono particolarmente rilevanti le parole di Simona Venezia: «sul trādito/tradito Eu-

1 A. Ardivino, *La poesia del pensiero. Correzioni heideggeriane di Eugenio Mazzarella*, 12 febbraio 2024, <https://www.fatamorganaweb.it/correzioni-heideggeriane-di-eugenio-mazzarella/> (consultato il 2.3.2024).

genio Mazzarella ha sempre impostato il suo rapporto con Heidegger, che va considerato, appunto, un rapporto, non una lettura né un'interpretazione, ma un confronto continuo»².

In questo incontro Mazzarella è non poco critico rispetto al pensatore tedesco, individuando nel suo *Denkweg* limiti che poi hanno orientato la direzione speculativa di Eugenio Mazzarella il quale, non a caso, ha messo in luce qualcosa che nel pensiero heideggeriano vive nell'ombra: le ricadute ontiche dell'ontologia. Rispetto a un progetto ontico che nasce dall'ontologia heideggeriana, è da menzionare il lavoro di Binswanger, di cui Mazzarella si occupa nel saggio *Psicoanalisi e ontologia*. I seminari di Zollikon, presente nella raccolta. Heidegger critica fortemente la psichiatria di Binswanger, «rinfacciando piuttosto all'analisi psichiatrica dell'esserci il permanere di una determinante ipotesi husserliana, soggettivistico-trascendentale, nell'acquisizione di *Sein und Zeit* al suo quadro concettuale» (p. 123). Tale posizionamento di Heidegger rispetto a Binswanger permette a Mazzarella di chiarire lo statuto delle prospettive ontiche che dall'ontologia possono scaturire, mostrando come esse non siano necessariamente uno svilimento dell'ontologia, ma lo sviluppo di strade ulteriori aperte a partire da essa: «ciò che la scienza non può dire [...] la fenomenologia che lo comprende tuttavia, come *abisso* non lo colma, al più lo *rispetta*. E tuttavia, una scienza, che avvertita di questo, tenti poi di *sondarlo* non è detto che non sia rispettosa» (p. 127). Mazzarella rivendica, a partire da Binswanger, la possibilità per l'ontologia di essere luce e orizzonte a partire da cui poter pensare non soltanto l'essere, ma anche l'esserci, affinché possa trarre non solo un modo per pensare il *Sein*, ma anche per abitarlo.

La raccolta si apre con il suo contributo meno recente, *Per una storia della metafisica tra Otto e Novecento: il paradigma diltheyano*, che introduce il percorso delineato dal testo non tanto perché fornisca il paradigma interpretativo che Mazzarella adotterà rispetto a Heidegger, quanto piuttosto poiché l'eredità diltheyana rivela il terreno in cui il pensiero di Heidegger mette radici. Il saggio, infatti, introduce il lettore più alla

² S. Venezia, *Tradire il 'traditum'*. Alcune note a partire da "Tecnica e metafisica" di Eugenio Mazzarella, in "Mechane", n. 3, 2022, Mimesis, Milano-Udine, pp. 107-108.

figura di Dilthey che al pensiero heideggeriano. Il resto dei saggi indica ricorsivamente verso il lascito diltheyano, mostrando la centralità di questo saggio d'apertura, come se si trattasse di un monito per il lettore: non considerare la grande rottura di Heidegger rispetto alla tradizione come l'eredità più preziosa che questo pensiero ha lasciato, affinché ci si renda conto che il contributo heideggeriano è nell'originarietà delle questioni che pone. La correzione mazzarelliana è dunque anche per il lettore: indirizzare lo sguardo verso i sentieri dell'originarietà che il pensiero di Heidegger, in effetti, è stato in grado di tracciare. Il saggio interviene specificamente sulla «pretesa» heideggeriana «di rappresentare una rottura epocale nella storia della metafisica» (p. 6). Nonostante la «geniale originalità» (p. 6) che qualifica il rapporto di Heidegger con la storia della filosofia, il suo pensiero rimane comunque «esito di un solido paradigma storico-ontologico operante nella filosofia dopo Kant» (p. 6). Il debito che Heidegger ha nei confronti di Dilthey si riconduce allo sviluppo della coscienza storica, che costituisce la *pars contruens* del proprio progetto *destruens* rispetto alla metafisica: «l'ideale logico della metafisica consiste nel “logismo da postulare nella natura [...] considerato [come] un dato, e la logica umana [come] un secondo dato: [come] il terzo dato la corrispondenza tra i due”» (p. 16). La coscienza metafisica è razionalistica poiché pone nella ragione il centro da cui ristrutturare il rapporto con il mondo. A questo tipo di ideale, Dilthey risponde con «una nuova figura della coscienza», la coscienza storica, che si caratterizza per il proprio «radicamento *psicologico* nel “tutto della vita”» (p. 12). Tale radicamento è quanto Heidegger dichiaratamente riconosce a Dilthey nel paragrafo 10 di *Sein und Zeit*: «ciò che la sua “psicologia intesa come scienza dello spirito” contiene di filosoficamente rilevante va cercato [...] nel fatto che [...] egli stava andando *prima* di ogni altra cosa al problema della “vita”»³.

L'esigenza di Mazzarella di insistere sull'eredità di Dilthey, nonostante i limiti del pensiero diltheyano, colloca Heidegger in un certo panorama

3 M. Heidegger, *Sein und Zeit* [1927]; GA 2, hrsg. von F.-W. von Herrmann, Klostermann, Frankfurt a. M. 1977, p. 46; trad. it. *Essere e tempo*, a cura di F. Volpi sulla versione di P. Chiodi, Longanesi, Milano 2008³, p. 66.

di questioni; prima tra tutte quella della vita. Come l'Autore sottolinea nel saggio centrale alla presente raccolta, *Vita ed essere. Il doppio inizio della Seinsfrage heideggeriana* (2020), nonostante la rivendicazione del pensatore tedesco di riconoscere nella domanda sull'essere il tratto distintivo del proprio pensiero, la questione ontologica non è in realtà la prima domanda della sua riflessione. La domanda con cui Heidegger «effettivamente entra in collisione consapevole con la tradizione filosofica che riceve» (p. 154) «è la domanda sulla vita» (p. 155), laddove è una «domanda, nel suo *imprinting* diltheyano da recuperare alla “devitalizzazione” logica della filosofia come sistema di categorie» (p. 156). Questa è «l'eccezionalità radicale rispetto a tutta la tradizione filosofica come metafisica, [...] un'eccezione di pensiero che parla contro il suo tempo» (p. 154). Punto fondamentale del pensiero di Dilthey, in rottura con la tradizione metafisica, consiste nella convinzione che il «nesso dell'uomo con il suo mondo non è posto in un'oggettività che lo trascenda conoscitivamente garantito dalla sua struttura logica, ma è una prestazione peculiare della sua vita come coscienza, è l'evento della vita come vita psichica come senso di sé nell'orizzonte di senso del “mondo”» (p. 27). La coscienza⁴ si trova già sempre presso un orizzonte mondano, che non è oppositivo a essa, ma l'orizzonte della stessa coscienza, che dunque si estrinseca fuori di sé, nel mondo, a partire dalla propria interiorità. La coscienza storica di Dilthey è pensata nella propria effettività come «autodeterminazione della volontà umana nella libertà della persona» (p. 28). Heidegger, dal proprio canto, fa della *Faktizität* della vita il centro della propria riflessione filosofica, per pensare la vita fuori dalla «nebulosità della “filosofia della vita”», di origine diltheyana, nella «rigorosità dello sguardo fenomenologico» (p. 158), che egli intenderà come metodo capace di cogliere la vita anche in relazione alla propria motilità. Tale specificazione qualifica la modalità con cui Heidegger declina il proprio

4 Secondo Mazzarella, tuttavia, Dilthey rimane fedele all'istanza metafisica di un fondamento incondizionato, sostanzialmente per due ragioni: per la propria ricerca di una fondazione gnoseologica delle scienze, che traduce «un ideale fondativo incompatibile con la scoperta della vita come terreno da cui la filosofia nasce e da essa ritorna» (p. 35); e per la validità universale che in qualche modo il proprio progetto, per fuggire al relativismo, vorrebbe raggiungere.

imprinting diltheyano: «comprendere la vita nella sua tensione immanente alla trascendenza, e nella concretezza della sua storicità» (p. 157).

Per poter cogliere la vita nella propria fatticità, Heidegger si rivolge alla vita religiosa, che «da condivisione esistentiva si fa in Heidegger documento ontologico-esistenziale» (p. 163). Il *Denkweg* heideggeriano si caratterizza quindi come un percorso che «da *ermeneutica dell'effettività della vita* esemplata sulla vita delle prime comunità cristiane» (p. 160) diventerà ontologia. È proprio il passaggio all'ontologia il punto su cui si impernia la critica di Mazzarella: l'intento ontologico del pensiero heideggeriano derubrica gli aspetti ontici del proprio pensiero, di cui Mazzarella rivendica, piuttosto, la portata fondamentale. L'Autore fa riferimento al concetto di *Sorge*, centro nevralgico della correzione mazzarelliana a Heidegger, che sarà sviluppato pienamente nel contributo *Solitudine e dipendenza. L'autenticità comunionale della cura. Una glossa heideggeriana*, presente anch'esso in *Correzioni heideggeriane*. Heidegger delinea un'ontologia che, sin da questi anni, consegnerà «l'affanno della cura al suo passaggio, dove tramonta, nella motilità dell'essere, nella domanda circa l'essere in quanto tale» (p. 159). Se la ripresa della vita, sulle orme di Dilthey, si era rivolta all'esperienza religiosa della vita, questo recupero tuttavia intendeva eliminare ogni aspetto religioso per farsi esercizio pienamente filosofico. A tal fine Heidegger ricorre ad Aristotele: si tratta di «un'esigenza ateologica – di legittimazione puramente filosofica della fenomenologia della vita fattizia – fatta poi analiticamente valere nel ricorso alla *kinesis tou biou* dell'etica aristotelica negli anni di Marburgo» (p. 167).

Heidegger riconosce come unicamente autentica l'esperienza dell'*Angst* in virtù di cui l'esserci si comprende come *Sein zum Tode*: la vita si comprende a partire – e tenendosi stretta – dalla «sua *Legge*, l'essere-per-la-morte» (p. 181). Mentre l'*inquietum cor nostrum* cristiano trova la pace in Dio, Heidegger sostituisce «all'economia della salvezza il puro e immotivato, senza perché, *phylein* della *physis* visto nell'immotivato appartenervi del *proprio* esserci» (p. 161). L'istanza ateologica dell'analitica esistenziale consiste proprio in questo: «fondare l'inquietudine del cuore nel suo stesso essere *terreno* e assumere come *intra-*

scendibile questa inquietudine» (pp. 167-168). Heidegger pensa «un Esserci gettato nel nudo compito di sé di fronte a un nulla che non gli parla – che non gli restituisce, nell’essere, nel *suo* essere, e nell’essere-nel-mondo, nient’altro che la sua voce» (p. 180). È la solitudine ciò che Mazzarella critica dell’esserci heideggeriano, la solipsistica e unica autenticità concessa all’esserci da parte di Heidegger con l’angoscia. Che l’esserci si comprenda *eigentlich*, dunque nel modo più appropriato al proprio essere, soltanto come «nullo fondamento di una nullità» risulta per Mazzarella una riduzione. Altrettanto autentico è, come spiega nel saggio dedicato in modo specifico alla cura, l’orizzonte umano presso cui l’uomo viene al mondo, quell’orizzonte che Mazzarella definisce “previetà comunionale”, non solo nel presente scritto ma nei diversi che al tema il filosofo napoletano dedica, tra cui *L’uomo che deve rimanere. La smoralizzazione del mondo*⁵, volume del 2017.

Questa natura comunionale – *Selbst* come insieme sempre *Mitwelt* e *Umwelt* – della coscienza nel cosmo, del modo in cui l’Esserci in genere è *avventurato* nel cosmo, non è *ontologicamente* meno autentica, meno propria (*eigen*) all’Esserci della “solitudine” che alla natura comunionale dell’Esserci può sopravvenirgli nel fenomeno dell’angoscia, che “isola e apre l’Esserci come *solus ipse*” (p. 193).

L’uomo viene al mondo⁶ non solo presso il proprio destino mortale ma «già sempre *nelle cure degli altri*» (p. 201). Mazzarella inserisce a tale altezza la propria riformulazione della *Sorge*: «la *Cura*, che lo “terrà tutta la vita” come ciò in cui è gettato, nel suo *imprinting* originario non è innanzi tutto prendersi o aver cura, ma essere accolto, preso in

5 E. Mazzarella, *L’uomo che deve rimanere. La smoralizzazione del mondo*, Quodlibet, Macerata 2017.

6 È da notare la sottile differenziazione tra mondo e cosmo: «in questo *farsi qualcuno del qualcosa* si apre ciò che è propriamente il mondo, il cosmo visto e ordinato nello sguardo – l’uomo – in cui solo il mondo per quanto ne sappiamo si fa mondo; si apre in noi a noi stesso “aprendo” noi a noi. E si apre in una dipendenza da noi del “mondo”, dell’essere che, come cosmo, si fa mondo» (p. 192). Il mondo diventa tale, differenziandosi dal cosmo, proprio in virtù dell’uomo che lo abita: con l’uomo la circostanza che localizza la sua esistenza, in cui la stessa si temporalizza, diventa mondo come apertura di senso, di appartenenza e di dipendenza.

cura dell'Esserci nelle cure parentali. *Imprinting* che – non meno dell'esperienza della sua “perdita” nel fenomeno dell'angoscia – è ontico e ontologico: un fatto della vita già sempre affettivamente, e poi tematicamente, saputo» (p. 201). Il processo di “aristotelizzazione” che Heidegger compie per tematizzare la fatticità della vita rinuncerebbe a una questione fondamentale posta soprattutto da San Paolo: la salvezza cristiana non è soltanto rivolta alla trascendenza *dal* mondo nelle mani di Dio, ma anche alla trascendenza *nel* mondo. Heidegger rimuove del pensiero paolino «il suo *unitario* fondamento *teologico*: l'accoglienza in Cristo del *logos theou*, come accoglienza apostolica, comunitaria» (p. 179). L'epurazione filosofica della vita religiosa si riconduce, allora, al solipsismo dell'esserci heideggeriano, privato così del carattere comunionale che l'esperienza cristiana della vita identifica come fondamentale. Sulla presente dinamica, Mazzarella riflette anche nel saggio del 2001, *Heidegger e la possibilità di una filosofia cristiana*, laddove, sebbene la possibilità di una filosofia cristiana in Heidegger sia, in chiusura del saggio, esclusa, tuttavia si comprende lo sviluppo della filosofia cristiana che, invece, Mazzarella ha tentato. Per Heidegger, «l'integralità umana, come esistenza salvata in Cristo, non c'è» (p. 134) dal momento che «l'uomo è un esserci di finitudine rimesso a se stesso; e la filosofia non può che pensare questa esistenzialità come tale» (p. 134): nel contesto heideggeriano, l'esistenza umana è da intendersi alla luce della propria appartenenza alla *physis*. Rispetto alla filosofia heideggeriana, la teologia cristiana concilia la redenzione in Cristo del credente, la salvezza del singolo in nome dell'appartenenza a un «Tutto che lo trascende come eccedenza di un essere altro da lui che lo regge e lo fonda» (p. 135). E tuttavia, secondo Mazzarella la ragione per cui non è possibile la salvezza in Dio per Heidegger è perché «questo pensiero non ha più bisogno di Cristo, non ha più bisogno di un mediatore di salvezza del suo fenomeno: giacché questo fenomeno si è già sempre salvato nella verità dell'essere come pensiero e nel pensiero» (p. 151). «Questa ontologia della nuda trascendenza nella *physis*, non riesce a sostenere la sua nudità fuori del giardino della creazione che pure accoglie nella sua concettualità» (p. 151). Il fatto che Heidegger faccia riferimento alla «salvezza nell'essere», che

si compie nel pensiero, è prova del fatto che «da questa gratuità troppo esposta sul nulla anche il pensiero di Heidegger fugge via» (p. 141).

Nonostante, tuttavia, il solipsismo di *Sein und Zeit*, Mazzarella riconosce in Heidegger un recupero del carattere comunionale all'altezza di una fase più matura del proprio *Denkweg*, alla luce dei temi del *Geviert* e della *Gelassenheit*: «una *natura comunionale* dell'Esserci in generale [...] come essere-nel-mondo che solo il tardo Heidegger della *Gelassenheit* e del *mondeggiare* del mondo come “quadrato” (*Geviert*) di “cielo e terra, divini e mortali” saprà guardare come non meno autentica dell'autenticità (in cui si isola) aperta all'Esserci come *solus ipse* nell'analitica esistenziale di *Essere e tempo*» (p. 194). Tale passaggio mostra la modalizzazione della postura critica che caratterizza il dialogo di Mazzarella con Heidegger che, appunto, mette in luce anche le ombre, per aprire nuovi sentieri su cui, in fondo, reincontrare nuovamente Heidegger.

Se a partire dall'*imprinting* ditlheyano Heidegger ha avuto il merito di pensare la vita, tuttavia la propria declinazione della coscienza storica lo inserisce in una certa filosofia della storia che origina un rapporto problematico con la politica. Löwith propone, ottenendo anche l'assenso di Heidegger, che «alla base del suo “impegno” politico ci fosse il suo concetto di “storicità”» (p. 58). Analizzando le strutture filosofiche-storiche che Heidegger espone, Mazzarella torna sulla questione dell'autenticità come autodeterminazione ontologica dell'esserci, che nel suo auto-appropriarsi, si appropria della mancanza di possesso di sé originaria rispetto al proprio fondamento: «il Sé si conosce come originariamente affetto da un *non* che non può ridurre a Sé e che è anzi la condizione del suo *essere* come Sé» (p. 62). L'infondatezza costituisce la colpa originaria da cui il *Dasein* non può redimersi ma può solo assumere autenticamente: l'esserci e-siste autenticamente «non nel togliere la colpa, ma nell'aderire a essa» (p. 63). Tuttavia, è ancora una volta il versante ontico quanto Heidegger, secondo Mazzarella, non sviluppa, traghettando il pensatore verso una certa posizione politica: il problema concerne il contenuto esistenziale connesso alla struttura formale della decisione. «Il pessimismo della forza è il solo durare nello scegliere la scelta: nessun criterio per cosa scegliere, che resta affidato all'evidenza della situazio-

ne» (p. 79). La libertà come libertà-per dell'esserci diventa possibile solo nei termini di «adesione al *positum* della situazione come presupposto teleologico dell'agire» (p. 79). Ciò espone l'esserci al rischio di non riuscire ad affrancarsi dal possibile «demone nel *positum* della situazione» (p. 80), proprio come accade a Heidegger e il nazionalsocialismo.

Quando Heidegger ritiene di doversi confrontare con l'orizzonte politico, l'io dell'esserci diventa un Noi: è l'intero popolo tedesco a dover decidere per la propria appropriatezza. «Ciò che bisogna fronteggiare “nella sua estrema indigenza” è il “destino tedesco”: il vacillare nella sua fondazione come rischio immanente che la mancata anticipazione della sua nullità fondamentale esiti nel divenir reale del suo “nulla”» (p. 81). Il *Deutschtum* deve volersi o meno nel crollo generale dell'Europa. Si apre il compito della risolutezza all'intero popolo tedesco, che ha da essere ciò che è chiamato a essere: questo «movimento verso l'essenza dell'intero Esserci tedesco» (p. 82) si può realizzare soltanto nell'università tedesca, che guida verso la risolutezza. Ciò diventa adesione al *positum* della situazione che si configura come destino: la libertà dell'esserci è libertà dell'assunzione della necessità; è qui che si condensa il problema sostanziale. Non è in questione, dunque, secondo Mazzarella, di salvare o meno Heidegger dal nazionalsocialismo, come spiega anche in un volume del 2018 *Il mondo nell'abisso. Heidegger e i quaderni neri*⁷. Il punto è, secondo Mazzarella, che l'incontro con il nazionalsocialismo diventa per Heidegger ineludibile ed è un incontro da intendere «come assenso all'intero assetto di un'epoca in quanto destino e non ingenuità politica di un provinciale di genio» (pp. 58-59), finché anche il nazionalsocialismo non è stato collocato nell'orizzonte della tecnica. Emerge quanto precedentemente sostenuto rispetto al rapporto con Dilthey: ciò che Heidegger lascia andare di quella tradizione lo ha condotto a commettere errori imperdonabili.

Dalle notazioni di questo rapporto, emerge in fondo, l'idea mazzarelliana di filosofia, soprattutto nel saggio già citato *L'altro «inizio» nel seynsgeschichtliches Denken dei Beiträge tra rimemorazione dell'antichissimo e profezia delle cose nuove*. Il pensiero come *Denken* deve la-

7 E. Mazzarella, *Il mondo nell'abisso. Heidegger e i Quaderni neri*, Neri Pozza, Vicenza 2018.

sciarsi alle spalle «tutto l'arco della filosofia come calcolo epistemico del reale» (p. 207), per poter pensare l'essere, non più come essere dell'ente, ma come *Ereignis*: «è la specifica uscita dalla caverna [...] alla luce dell'*aletheia* della prestazione che Heidegger chiede alla filosofia, al pensiero» (p. 208). Tale *Denken* richiede una postura che ha i caratteri del *gelassen* e del *denkerisch*, che *tiene aperto* lo spazio perché l'evento dell'essere possa accadere. Dal proprio canto, il *Dasein* che abita presso la vicinanza con l'essere deve tenere aperta la propria trascendenza, fuori dalla *hybris*, che ne tenta il controllo, ma con l'amicizia nel cuore che non domina ma lascia essere, *lassen*. Ma, nota Mazzarella, è la metafisica «l'evento della trascendenza, la nostra» (p. 209), «la storia di questo evento, di come cioè di questo evento teniamo, e possiamo tenere, il campo» (p. 209). La metafisica è il *come* il *Dasein* si occupa del proprio sapere di sé, del proprio evento di esserci, nel mondo, nella sua intemperia e nella sua ricchezza: la metafisica non è una dottrina o una disciplina filosofica, ma l'occuparsi della propria trascendenza. La distinzione nel pensiero heideggeriano tra il *primo* e l'*altro* «inizio» indica secondo Mazzarella due posture fondamentali che in realtà ne costituiscono una, però *diadica* che esplicita il modo in cui «abitiamo questa trascendenza» (p. 211). «È in questa struttura diadica del trascendimento – *primo* e *altro* “inizio” ovvero tradizionalmente *techne* e *religio* – che noi fronteggiamo il mondo» (p. 211). L'uomo sta al mondo non solo in una strategia adattiva per cui manipola ciò che ha a disposizione dischiudendo dalla terra di cui è figlio un mondo che deve abitare – *techne* – ma anche con un «sentimento di appartenenza», *religio*, «che dà senso e orizzonte allo sforzo di rimanervi» (p. 212). La filosofia diventa, secondo Mazzarella, quella domanda dall'uomo per l'uomo che si occupa del proprio sapersi al mondo, che nel sapersi si prende cura di sé, della circostanza di esserci, di esser presso. È così che Mazzarella intende il *phylein* della filosofia, l'amore per il sapere, come l'atto dell'amare e del prendersi cura del proprio caro essere al mondo, esposti sul baratro del non poter esserci mai stati al mondo. Mazzarella insiste sul lascito heideggeriano più prezioso: «l'*ontologizzazione* nel lemma *Essere* del confronto dell'uomo con il suo *Sacro*; con l'*ultrapotenza* fondativa, di

Correzioni heideggeriane

Alessia Gifuni

cui radicata, della *circostanza da cui e in cui veniamo a noi*» (p. 216). La luce di cui il pensiero heideggeriano è stato capace concerne «il carattere *non tecnico* della tecnica come cura di sé» (p. 216), che si prende cura del legame fondativo di quel mondo che Heidegger iscrive nel nome dell'esserci come essere-nel-mondo. Il vincolo al mondo è il compito dal quale Mazzarella intende partire, insistendo sull'importanza di tenere insieme alla *techne*, l'altrettanto fondamentale postura della *religio*: «a differenza di ogni altro ente che al mondo appartiene, noi al mondo dobbiamo *ri-appartenere, ri-legarci*, proprio in quel sapere tramite cui da esso ci isoliamo, ci sleghiamo, nell'acquisita, nella coscienza, nostra *mortalità*. Vale a dire, solo noi possiamo essere *re-ligiosi*. La religione [...] è il presidio nell'*homo cultura* dell'*homo natura* che è in lui, della sua persistente appartenenza naturale, e *al tutto del mondo*» (p. 217).

Eugenio Mazzarella

Correzioni heideggeriane

Neri Pozza, Vicenza 2023

Pagine 331

€ 16,00

Vita pensata
rivista di filosofia

Sacro - Teologie I
Anno XIV - n. 30, maggio 2024

Hanno collaborato a questo numero:

Danilo Breschi
Pio Colonnello
Francesco Coniglione
Michele Del Vecchio
Sarah Dierna
Alessia Gifuni
Giuliano Giustarini
Alessandra Filannino Indelicato
Eugenio Mazzarella
Roberto Melisi
Roberto Morani
Stefano Piazzese
Roberto Vinco

L'indirizzo di posta elettronica di ciascun autore è disponibile nella prima pagina del rispettivo contributo, cliccando sul nome.

«LA VITA COME MEZZO DELLA CONOSCENZA» - CON QUESTO PRINCIPIO NEL CUORE SI PUÒ NON SOLTANTO VALOROSAMENTE, MA PERFINO GIOIOSAMENTE VIVERE E GIOIOSAMENTE RIDERE

Friedrich Nietzsche, *La Gaia scienza*, aforisma 324



VITA PENSATA
Rivista di filosofia

DIREZIONE

Ivana Giuseppina Zimbone
Direttore responsabile

Alberto Giovanni Biuso
Direttore Scientifico

COMITATO DI REDAZIONE

Daria Baglieri
Sarah Dierna
Enrico M. Moncado

Per info e proposte editoriali
redazione@vitapensata.eu