FORUM

Teologia e filosofia. In dialogo con Klaus Hemmerle

In the wake of Klaus Hemmerle's thought promoting a new interpretative outlook on being based on a synergy between philosophy and theology, this section presents the fruit of intense dialogue among three scholars who have been addressing this topic for years. The first text is by Massimo Donà for the Convention, Male and Female in Relationship: Anthropological Perspectives in Dialogue with Klaus Hemmerle *(3-4 April 2019) at the Sophia University Institute, followed by Vincenzo Vitiello's and Piero Coda's contributions at the Seminar* The Truth as Witness: Klaus Hemmerle and the Relationship between Philosophy and Theology *(28 October 2019) held at the Italian Institute of Philosophical Studies. Both events were occasions to present the collection of Hemmerle's writings, edited by V. Gaudiano:* Ac-knowledgeable Thinking: Writings on the Relationship between Philosophy and Theology *(Città Nuova 2018).*

Il Sacro e la Catastrofe del Pensiero Annotazioni su *Il sacro e il pensiero. Per una fenomenologia filosofica del sacro* di Klaus Hemmerle

di Massimo Donà *

> *"Il pensiero si trova davanti ad un "paradosso": non è esso a "gestire" l'incontro con il sacro, non esso a dettare le regole, non è esso che fa l'incontro, ma è il sacro che pone le condizioni perché l'incontro avvenga"*
>
> Valentina Gaudiano, *Chiavi di lettura*, post-fazione a *Il sacro e il pensiero*, in K. Hemmerle, "Un pensare ri-conoscente", Città Nuova, Roma 2018, p. 190.

In questo saggio del 1966[1] Klaus Hemmerle affronta per la prima volta la questione del 'sacro'; ma soprattutto lo concepisce in rapporto al pensiero che lo pensa e *lo incontra*. Una cosa va comunque, e sin da subito, precisata, proprio sulla scia di queste straordinarie pagine hemmerliane: che il sacro è 'qualcosa' che solo al pensiero può darsi, per quanto non si tratti di un suo semplice *objectum*.

Ed è proprio in relazione a questa 'paradossale' consapevolezza che la prospettiva speculativa disegnata in queste pagine da Hemmerle costituisce una insanabile – perché profonda e radicale – ferita nei confronti della pur imprescindibile prospettiva idealistica; quella che ha sempre costituito il più grande e doloroso ostacolo per ogni teologia davvero degna di questo nome.

* Professore ordinario di Filosofia Teoretica presso la Facoltà di Filosofia dell'Università San Raffaele di Milano
dona.massimo@unisr.it

1 - Lo straordinario saggio con cui abbiamo qui voluto confrontarci, è stato pubblicato in Germania nel 1966, ed è intitolato: *Il sacro e il pensiero. Per una fenomenologia filosofica del sacro*. Finalmente questo testo hemmerliano è stato tradotto in italiano e pubblicato nel 2018 all'interno di un bellissimo volume egregiamente curato da Valentina Gaudiano e intitolato "Un pensare ri-conoscente. Scritti sulla relazione tra filosofia e teologia" (trad. it., Città Nuova, Roma 2018).

Sì, perché, per un verso, il teologo friburghese non si lascia facilmente sedurre da quelle prospettive (*in primis* quella heideggeriana) che avrebbero voluto liberare il *pensiero* dal compito di farsi attendibile ed 'esclusivo' testimone di quel che sarebbe stato di volta in volta chiamato 'fondamento', 'verità', 'sacro', 'uno' o finanche "trascendenza" – finendo per consegnare tale responsabilità ad una attitudine radicalmente 'altra' dal pensare (dal *tighein* platonico-plotiniano al sentimento di matrice schleirmacheriana, dall'estasi della ragione tematizzata da Schelling sino alla *Gelassenheit*, e alla connotazione mistica fatta propria da Heidegger nel tentativo di superare le forme che il 'pensare' s'era quasi sempre dato lungo la storia dell'Occidente); per altro verso l'autore delle *Tesi di ontologia trinitaria* capisce che, ferma restando l'acquisizione idealistica relativa alla radicale intrascendibilità del suo atto-ponente, si sarebbe rischiato di risolvere in ogni caso l'essere a quel che, del medesimo, solo il pensiero e le sue concettualità sembravano poter giustificare e in qualche modo fondare.

Insomma, quello di Hemmerle sembra davvero un tentativo estremo, difficile e arrischiato, ma in quanto tale assolutamente originale, di sottrarre l'essere alla presa oggettivante e determinante dell'intelletto, senza nello stesso tempo limitarsi a consegnarlo ad un qualche altro genere di esperienza – anche perché (questo Hemmerle lo ha ben chiaro) solo il pensiero può renderne ragione e collocarlo in un contesto linguistico in grado di fargli avere un qualche significato.

Potremmo anche dire la cosa in questo modo: Hemmerle cerca di mostrarci come "pensare" non significhi necessariamente pietrificare l'esistente e neppure ci autorizzi a decidere il modo in cui l'essere ci consentirà di interrogarlo, conoscerlo e finanche definirlo.

Sin dalle prime righe del saggio in questione, Hemmerle si mostra perfettamente consapevole della reciproca implicazione di pensiero ed essere; ma nello stesso tempo rileva come un pensiero che voglia dirsi "per sé luminoso" debba sapersi risolvere nel "sorgere del suo proprio oggetto". Solo così esso sarà in grado "di distinguere tra ciò che gli si mostra veramente e ciò che semplicemente da sé concepisce"[2].

Se una relazione tra pensiero ed essere è data, potremmo finanche aggiungere, non può non esser data nello stesso tempo una differenza sempre anche "assoluta" tra l'uno e l'altro.

Certo, essi si distinguono solo nella relazione che consente ai medesimi di essere, ognuno, altro dal proprio altro, e dunque sono in ogni caso anche identici,

2 - Klaus Hemmerle, *Un pensare ri-conoscente. Scritti sulla relazione tra filosofia e teologia*, trad. it., Città Nuova, Roma 2018, p. 63.

sempre nell'orizzonte di tale relazione (anche solo in quanto identificati da una relazione che è la medesima, nel dirsi altri ognuno dal proprio altro).

Ma, affinché tale identità non vanifichi e renda solamente apparente il loro differenziarsi, è necessario che i medesimi si lascino anche distinguere l'uno dall'altro (l'essere e il pensiero); che siano cioè effettivamente distinti, ossia che si distinguano tanto realmente da non lasciarsi affatto "risolvere" nell'indifferenza istituita dalla loro comunque ineludibile identità.

Insomma, è necessario che il loro distinguersi sia nello stesso tempo anche *irriducibile* all'identità relazionale che comunque li abbraccia. Senza peraltro lasciar fuori nulla dei medesimi; nulla che, di essi, non si lasci abbracciare dalla relazione identificante istituita da ogni autentica relazione essere-pensiero. Pur rimanendo nello stesso tempo realmente "distinto".

Per questo il nostro teologo ritiene che il pensiero possa dirsi "autentico pensiero" solo là dove sappia accogliere il mostrarsi dell'essere, liberandosi "di quanto di proprio aggiunge all'oggetto"[3].

Sì che "volere se stesso e volere solo la cosa siano per il pensiero lo stesso"[4]. Senza che venga meno, peraltro, il primato della cosa sul pensiero. Perché il pensiero, secondo il nostro, ha il solo compito di risolversi nel "sorgere della sua cosa"[5].

Insomma, la cosa non ha da esser "fissata" in ciò che semplicemente si mostra "al pensiero" e in una forma di fatto accessibile a quest'ultimo: ossia, nella forma del concetto. Tutto, cioè, nel pensiero, dovrà venire dalla cosa; che troverà nel pensiero medesimo uno spazio illimitato (stante l'intrascendibilità del pensiero, sempre secondo l'idealismo ancora presente in Hemmerle), che mai ci autorizzerà a mascherarla, combinarla o interpretarla col pensiero – il quale, proprio per questo, avrà l'unico compito di lasciare che sia la cosa stessa a mostrarsi, trovando spazio nella sua stessa infinità.

Ma ciò significa che il pensiero deve limitarsi a guardare alla cosa; e nient'altro. Solo così il medesimo sarà anche fedele a se stesso, e non si irrigidirà nella pura frontalità con cui l'intelletto ha sempre guardato e ancora continua a guardare alle proprie concettualità.

Insomma, il pensiero ha il compito di lasciar essere quanto, nella cosa, "non è del pensiero". E qui l'eco heideggeriana (in particolare della sua – di Heidegger – tematizzazione della *Gelassenheit*) è facilmente riconoscibile; per quanto non si tratti certo di una semplice *repetitio* heideggeriana! Perché, in queste pagine, non

3 - *Ibid.*, p. 65.

4 - *Ibid.*

5 - *Ibid.*

v'è nulla che autorizzi il ricorso all'abbandono del pensiero e al superamento della sua forma linguistica.

Qui non viene cioè legittimato alcun abbandono del linguaggio filosofico a favore di un 'più autentico' dire come ad esempio quello poetante. Piuttosto, il teologo friburghese tenta di consegnare al pensiero quella stessa impotenza o mancanza che solitamente si era creduto caratterizzassero le cosiddette parti passive dell'anima.

È infatti proprio il pensiero a dover trovare in se medesimo "un indizio che, in quanto pensare, lo conduca a qualcosa come il sacro e sempre in sé stesso, trovare una traccia che in esso, in quanto pensare, provenga da qualcosa di sacro"[6]. Trovando qualcosa che sarà *sacro*, dunque, solo per il suo saper costringere il pensiero a farsi testimone di un vero e proprio "incontro". Ossia, per il suo offrirsi autonomamente al pensiero in quanto *altro* e irriducibile al medesimo.

Il sacro è infatti per Hemmerle ciò che, nel pensare, "anticipa il pensare"[7]; e che al pensiero "sarà sacro solo quando la sua sacralità non sarà semplicemente pensata, ma da sé medesima sarà pervenuta al pensiero e si sarà rivolta al pensiero"[8].

Non sarà "pensata", dunque – per quanto data anzitutto e *in primis* "al pensiero".

Ecco ciò che viene precisato con estremo rigore da Hemmerle.

Questa, dunque, l'aporia che rende quanto mai difficile (ma necessario e decisamente importante) pensare "con" il teologo tedesco.

Sì, perché anche il pensare (in accordo con la doppia via, il doppio accesso al sacro, tematizzati sempre da Hemmerle) va al sacro, e può trovare una strada verso il sacro, rileva il nostro; ma può farlo solo in quanto "il suo pensato non sia semplicemente il suo pensato (ma sia se stesso a partire da sé)"[9].

Anche se, sempre per lui, è proprio dal "pensiero che bisogna iniziare per arrivare alla risposta" reclamata dalla domanda filosofica fondamentale. Ossia, quella relativa al sacro e alla sua natura essenziale; quella che interroga anzitutto il pensiero, imponendogli di capire cosa significhi che ad esso (al pensiero) sia dato un rapporto con il *sacro*, per definizione.

Insomma, al pensiero qualcosa si mostra – questo è certo, perché altrimenti il pensiero non sarebbe neppure 'pensiero' (non sarebbe pensiero se non pensasse qualcosa che proprio ad esso verrebbe a mostrarsi). Ma si mostra, per l'appunto, come non riducibile al pensiero che pur lo pensa (nonostante le argomentazioni in

6 - *Ibid.*, pp. 67-69.

7 - *Ibid.*, p. 69.

8 - *Ibid.*, p. 69.

9 - *Ibid.*

senso contrario di un certo idealismo). E d'altro canto è solo così che "lo si pensa in maniera appropriata", insiste Hemmerle.

Il fatto è che il pensato è veramente pensato solo "in quanto non *solo* pensato"[10]. Pensare davvero, insomma, significa, per il nostro, riconoscere che, in ogni pensato, a darsi è anche il non esser pensato di quel che viene comunque così pensato.

Ma cosa si vuol veramente dire con questo strano linguaggio… che suona così palesemente contraddittorio? ci si chiederà.

Si vuol dire, potremmo anche cominciare a rilevare, che ogni pensato viene propriamente pensato come "qualcosa che *è*"[11]. Ecco l'evidente ed immediata implicazione ontologica che fa del pensare e dell'essere – per dirla con Parmenide – due determinazioni originariamente coimplicantisi. Di ogni significato, infatti, ossia di ogni pensato, di ogni oggetto della sua interrogazione, il pensare riconosce che si tratta di un *esistente.* Di qualcosa che, in quanto esistente, "non è mai *semplicemente* pensato"[12].

E d'altro canto, "solo il non semplicemente pensato è il veramente pensato"[13].

Certo, Hemmerle sa bene che il pensiero sembra non andare mai oltre se stesso: tutto quanto pensa, infatti, è sempre già pensato; dall'altro però, Hemmerle sa anche che il pensiero medesimo "non è mai capace di tornare indietro, al suo essere fuori ed oltre se stesso"[14]. Quello cui i suoi contenuti, appunto, si riferiscono e che "è appunto in quanto supera il puro esser pensato"[15] . E che rende ragione, potremmo anche aggiungere, del fatto che ci si possa proporre di interrogarlo, o quanto meno di conoscerlo sempre meglio.

Infatti, non è mai completamente o compiutamente risolto in quel che sappiamo, del medesimo.

Ma a risultare particolarmente interessante, comprende con grande lucidità Hemmerle – potremmo a questo punto rilevare – è l'implicazione originaria tra il *non esser mai semplicemente un pensato* da parte del pensato e il fatto che esso, in ogni caso, "è". Pur esistendo in modo tale da non consentire che tutto quel che saremo riusciti a sapere, di esso, possa davvero risolvere il suo *essere*. Tanto da esaurire il contenuto che, in tale esistenza, verrebbe per l'appunto ad esistere.

Certo, il pensare cattura quel che lo eccede – anche se lo eccede in modo paradossale (ovvero, senza costituirsi come un *altro* significato rispetto a quelli che

---

10 - *Ibid.*, p. 71.
11 - *Ibid.*
12 - *Ibid.*, pp. 72-73.
13 - *Ibid.*, p. 73.
14 - *Ibid.*, p. 73.
15 - *Ibid.*

esso domina con i propri concetti e le proprie definizioni) –, "lo porta in e sotto di sé e, proprio così, testimonia il suo bottino"[16], e comunque si chiede: "è proprio così come io penso?"[17].

Insomma, il pensiero è inquieto; ma la sua inquietudine non si spiega certamente in base al bottino che il pensiero sarà sempre in qualche modo riuscito a portare a casa. Il pensiero "vive della domanda, nella quale si piega su se stesso, all'indietro e con ciò al contempo si sporge oltre di sé"[18].

Il pensiero è anzitutto interrogazione intorno a quel che si pensa. Il pensiero pensa, ma non si limita a pensare, ossia a porre quel che pone. Il pensiero è interrogazione costante e ineludibile intorno a quel che pensa.

E perché mai dovrebbe dimostrarsi inquieto in rapporto a quel che comunque anche 'domina'? In rapporto a quel che sempre anche sa; e che, in quanto saputo, è pensato; ossia, non dice nulla di estraneo rispetto al pensiero che, solo, avrebbe potuto porlo e definirlo nel modo in cui lo pone e lo definisce.

Il pensiero si interroga perché qualcosa, di quel che comunque è sempre lui stesso a pensare e conoscere, non lo conosce e non lo pensa. Qualcosa che non è un qualcosa, dunque (ché, se fosse qualcosa, sarebbe un pensato); qualcosa che, assai semplicemente, non è quel che si starà comunque pensando, anche nell'interrogarsi intorno al suo "essere".

La vera interrogazione filosofica, insomma, è di natura molto diversa da quella che caratterizza le domande familiari alla scienza; la quale si interroga intorno ai *significati* mossa dal bisogno di determinarli sempre meglio, di sapere qualcosa in più rispetto a quel che in ogni caso, anche per il solo fatto di pensare, già avrà saputo.

La vera interrogazione filosofica testimonia di una mancanza strana, paradossale; testimonia il proprio "esser manchevole, anzi essenzialmente manchevole, di ciò che è"[19]; perché quel che è pensato, "proprio perché è e in quanto è, precede sempre il pensiero ed è da esso svincolato, nell'esser pensato *più* dell'esser pensato"[20].

Ciò significa che è proprio nell'*essere*, e solo in relazione al suo *essere*, che il pensato si lascia interrogare, trovandosi costretto a restituire al pensiero che lo pensa *un'antecedenza*, una "presupposizione" che, sola, peraltro, rende ragione del fatto che, della datità del pensato (che 'si dà' in quanto tale al pensiero), il pen-

---

16 - *Ibid.*
17 - *Ibid.*
18 - *Ibid.*
19 - *Ibid.*
20 - *Ibid.*

siero non possa rendere in alcun modo ragione. E si trovi ad evocarla (questa stessa *datità*) nel predicato che, di ogni significato, consente di rilevare appunto il suo "essere".

Il pensiero, insomma, rende ragione di ogni significato (che è nelle sue mani, anche solo in quanto da esso definito come tale), ma nomina sempre anche l'*essere* di quello stesso di cui sa rendere ragione, almeno dal punto di vista della "significazione"; e proprio nominando il suo *essere*, riconosce che quello stesso di cui può in ogni caso rendere ragione, *esiste*. Riconosce che esso *esiste*; e non solo che significa quel che significa; riconosce che *esiste* indipendentemente dal pensiero che pur lo riconosce, lo definisce e ne rende ragione.

Ché dell'*essere*, in senso proprio, non v'è definizione, se non quella aristotelica secondo cui esso si direbbe in molti (non dicendoci in questo modo, però, cosa sia a dirsi in questi molti modi), oppure quella platonica che dice il suo esser altro dal non-essere (il suo dover esser *altro* da ciò rispetto a cui – peraltro – non potrà mai dirsi "altro", se non facendo, del non-essere, un *altro essere*); il suo esser altro da ciò che, non potendo esser "altro", non consente neppure all'essere di essere.

Eppure l'*essere* si dice ogni qualvolta si rilevi un qualche significato; ogni qualvolta un qualche significato si dia al pensiero che lo determina "come significato", riconoscendo che questo o quel significato per l'appunto "si danno" ad esso – per quanto nei modi di cui solo il pensiero può fungere da ragione. Ogni qualvolta tali significati si danno, *non consentendo al pensiero di farsi ragione di questo loro stesso darsi*.

L'*essere* dice insomma la "datità" che fa, del pensato, qualcosa di mai compiutamente esauribile nelle spiegazioni di cui il pensiero potrà sempre e comunque riconoscersi responsabile; per quanto, a partire dal suo (della *datità* di volta in volta in questione) semplice e immediato darsi. A partire dal darsi di quel che potrà comunque essere spiegato nei mille modi di cui il pensiero è capace, ma mai in relazione al suo stesso *darsi*. Ossia, all'incontro che il pensiero non determina, ma *patisce*… riconoscendolo come offerta di qualcosa che si dà sempre e comunque a partire da sé. A partire dal suo *essere*, appunto.

Quello stesso che pure riconosce; nel riferirsi "a ciò che è, sapendo del suo essere oltre se stesso, senza il quale, di per sé, non sarebbe"[21]. Perciò il pensiero per sé luminoso (così lo definisce Hemmerle) è tale solo nella misura in cui "sa essere la luminosità di questo riferimento reale"[22].

21 - *Ibid.*, p. 75.

22 - *Ibid.*

Hemmerle ci aiuta così a venire a capo anche della classica questione costituita dal contrasto (ripresentatosi anche di recente, nella forma di un contrasto tra nuovo realismo ed ermeneutica) tra realismo ed idealismo.

Ci aiuta a venire a capo di tale questione facendoci capire che non si tratta di due prospettive realmente e plausibilmente contrapposte; non a caso, quel che finisce per mostrarci, nel saggio con cui ci stiamo confrontando, è anzitutto questo: che un radicale idealismo (come quello fondato sulla consapevolezza che è sempre e solamente il pensiero ad incontrare l'essere e a riconoscerlo come tale) non esclude affatto un altrettanto radicale realismo – costituito nella fattispecie dalla consapevolezza che il vero e autentico pensiero non può non riconoscere lo stupore generato dal fatto che in ogni significato, a presentarsi, è sempre anche il suo *essere.* Un *essere* che però non sarà affatto suo (del significato di volta in volta in questione), ma invero neppure "del" pensiero che lo significa in questo o quel modo, ma colpisce quest'ultimo (per usare l'espressione di Hemmerle) ed "al contempo non si lascia da lui toccare con violenza"[23].

E solo di questo si potrà dire che è *sacro*: ovvero, "di ciò che lascia il pensiero senza parole proprio nel suo 'dire-è'"[24]. Sì, perché, nel riconoscere l'*essere* di tutto quel che è (e significa quel che significa), il pensiero sperimenta come il proprio dire propriamente non-dica. Che le parole, cioè, non lo sostengono, anche solo in quanto alludono a qualcosa che è sì dato, ma non ha nulla a che vedere con quello che il pensiero può sempre riuscire a conoscere e a dire, del medesimo.

D'altronde, dicendo che "è", il pensiero non significa nulla, di là fatto che si palesi (e con la massima evidenza) qualcosa come *negazione* di qualsivoglia significato. Come *negazione* che, peraltro, non indica nulla di diverso da quel che appare comunque dotato di un proprio significato. E che, pur significando quel che significa – almeno in rapporto ai modi con cui il pensiero è solito significare –, non viene incontrato dal pensiero in virtù del significare in relazione a cui comunque anche lo incontra.

Eccolo, dunque, il "sacro"; quello che, fenomenicamente, sarà tanto più sacro, "quanto più diventerà presente unicamente a partire dal suo proprio sottrarsi"[25].

Un *sacro* destinato a manifestarsi come semplice sottrazione di sé; come offrentesi da sé nella forma del puramente *esistente*. In una forma, cioè, che non dice nessuna delle forme con cui comunque continueremo a significarlo; neppure quella che lo riconosce appunto come "essere".

---

23 - *Ibid.*, p. 77.

24 - *Ibid.*

25 - *Ibid.*

Che non entra cioè "nella sovranità del pensare afferrante"[26]. Che non offre il suo "è" neppure a quella concettualizzazione che lo vorrebbe quanto meno *inafferrabile*. Per quanto gli consenta di localizzare "la 'ferita' che colpisce il compimento pensante a partire dal sacro e il suo 'è' non include"[27].

Perciò il *sacro* è il contrario del pensiero, rileva ancora una volta Hemmerle; il contrario di un pensiero che vorrebbe tutto chiarire o illuminare a giorno, finanche quella che riconosce appunto come "inafferrabilità", finendo per consegnarla al pensiero quale meta di un compito infinito.

Un pensiero che incontrerà finalmente e veramente se stesso, in quanto pensiero 'per sé luminoso', solo là dove "sia riuscito a diventare uno con sé e con ciò che sorge proprio nel riconoscimento di questo suo fallimento"[28].

Interessantissima questa annotazione del nostro teologo; sì, perché a venire esposta, qui, è la seguente tesi: che il pensiero è davvero se stesso solo in virtù dell'impotenza che sancisce, proprio per esso, un esito costitutivamente *aporetico*.

Insomma, solo nel franare di un dire realmente capace di riconoscere il proprio non star dicendo alcunché, il pensiero può riconoscersi per quel che esso è (sì, proprio là dove, di tutto, sembra potersi proporre di rendere ragione); riconoscendo appunto la propria "per sé luminosa inadeguatezza al sacro"[29].

Qui "il pensiero si capacita di non aver più niente nelle proprie mani e, tutto quanto gli venga in mente di determinazioni afferranti, lo getta subito via, zittendosi nel puro incantamento"[30].

Il pensiero è giunto così al proprio termine – continua Hemmerle – e proprio per questo "si capacita di non aver più niente nelle proprie mani"[31].

Eppure, nello stesso tempo, sarà anche riuscito ad incontrare il proprio sé più vero; ossia, la propria perfetta e intrascendibile luminosità. Quella stessa che nulla gli mostra, se non la sua stessa costitutiva impotenza.

Ragion per cui lo scacco cui il pensiero sembra da ultimo destinato non ha davvero nulla a che fare con una sorta di ingestibile quantità; ma piuttosto, e al contrario, con la "perfetta" semplicità di quel che, proprio in quanto tale, non potrà neppure costituirsi come semplice *privazione* o *mancanza del molteplice*. Perciò il

26 - *Ibid.*
27 - *Ibid.*, p. 79.
28 - *Ibid.*
29 - *Ibid.*
30 - *Ibid.*
31 - *Ibid.*

pensiero non può non rendersene conto: che è ormai arrivato al proprio termine; che qui "è in lui l'altro da lui che lo supera"[32].

Ma che, insiste ancora una volta Hemmerle, non può neppure venire definito inafferrabile; altrimenti si farebbe comunque catturare dall' "è" del pensiero, e "sarebbe da lui afferrato, a lui assoggettato e, quindi, non più sacro"[33].

Infatti, non si tratterebbe del "sacro", se il pensiero "costatasse che qui *è* qualcosa che si sottrae al dire-è, qualcosa che rendendolo possibile in qualche modo lo precede"[34] – che è quanto accade, appunto, all'*essere* di heideggeriana memoria.

Insomma, l'*essere* del filosofo di Messkirch, di là da vaghe assonanze, ha ben poco a che fare con il *sacro* messo a tema da Hemmerle.

Il *sacro*, infatti, non è fondamento che rende possibile; non è fonte originaria, presupposta da tutto, ma da tutto riconosciuta come propria inattingibile origine… e dunque, da ultimo, ben poco inattingibile, proprio in quanto riconosciuta come universale condizione di possibilità di ogni significato.

Il pensiero può dirsi relazionato al *sacro* solo là dove, in quanto per sé luminoso, per un verso non possa rinunciare alla domanda, ma per altro verso sia anche in grado di far sì che la domanda "rinunci al suo essenziale riferimento alla risposta afferrante"[35].

E dunque solo là dove si affidi ad una domanda capace di "liberarsi" e ritrovarsi "sorpresa dall'appellato"; un pensiero capace di *lasciare*, dunque. Ecco, "il pensiero che lascia; solo questo pensiero che lascia è pronto per il sorgere del sacro"[36].

Ma per Hemmerle il pensiero è pensiero che lascia *non* in contrapposizione al pensiero che afferra. Ma proprio nel costituirsi come pensiero afferrante!

D'altronde, è sempre Hemmerle a precisarlo (con grande coraggio e lungimiranza, va anche detto): che "anche la pura presa accogliente afferra"[37].

L'afferrare che tutto l'esistente riduce a pensato è l'intrascendibile del pensare. Eppure, un tale afferrare può sempre anche farsi comprensione del fatto che il pensato – sì, proprio lui – "non può entrare nell'afferrare che comprende senza venir distrutto o dilaniato"[38].

---

32 - *Ibid.*
33 - *Ibid.*
34 - *Ibid.*, p. 81.
35 - *Ibid.*, p. 83.
36 - *Ibid.*
37 - *Ibid.*, p. 87.
38 - *Ibid.*

Pur senza trovarsi costretto a sperimentare il naufragio della propria esistenza; senza mai risolversi, cioè, in quello che il pensiero tenterà in ogni caso di afferrare, anche solo pronunciando la parola "essere".

Insomma, tutto ciò che venisse afferrato dal pensiero e reso in quanto tale "un pensato", *coinciderebbe* con qualcosa che nello stesso tempo non si sarà mai risolto nella pensabilità da cui sarà stato reso comunque e in ogni caso riconoscibile.

L'*essere* che non si lascia pensare non è mai altrove, dunque, rispetto al suo stesso farsi presente nella forma di questo o quel pensato. Ma è lì, là dove quel che c'è, essendo, si lascia per l'appunto pensare; lasciandosi peraltro sempre pensare anche come ciò la cui esistenza allude al suo semplice darsi, al suo *non essere stato posto in essere dal pensiero.* Al suo rimanere quel che è, il "sorprendente" per il pensiero, anche là dove tutto fosse stato davvero afferrato dal pensiero.

Certo, oltre il tutto nulla può esservi; non a caso ogni significato rinvia ad altri significati, secondo un *progressus in indefinitum* che impedisce di pensare l'*essere* come "differente". Differenti essendo sempre i significati rispetto ad altri significati. Ma l'*essere* non è e non ha un significato. Altrimenti si ritroverebbe afferrato e determinato, come ogni altro significato, dal pensiero.

Da cui la poca plausibilità del modo in cui Heidegger insiste ad evocare una supposta "differenza ontologica". Che sarebbe quel che distingue, nella forma più radicale, l'essere dall'essente. Peccato che l'essere non si distingua mai dall'essente, ma sempre e solamente dalla determinatezza di cui in ogni caso riconosciamo l'*essere*. E che, proprio in quanto 'esistente', non ha mai l'essere fuori di sé, ma lo custodisce in se stessa, come ciò che rende reali ed autonomi, appunto, tutti quei significati la cui condizione di possibilità rimane in ogni caso il pensiero. Che dei medesimi, peraltro, non dice mai l'*essere*, se non per indicare *l'esser comunque dati* a sé da parte di quella molteplicità di significati di cui esso potrà comunque cercare di render ragione. Per quanto costantemente *aperto* all'evento, alla sorpresa ed alla gratuità che competono ai significati in quanto *non significano mai semplicemente quel che significano*, e purtuttavia non sono neppure nulla di "diverso" da quel che essi medesimi in ogni caso significano. E proprio per questo possono generare inquietudine nel cuore del pensiero. E rendere possibili le tre domande fondamentali del pensiero: quella relativa al "che", quella relativa al "che cosa" e quella relativa al "perché".

Insomma, è proprio "là dove il pensiero si vede… proprio là dove si decide per la sua finitezza, che il medesimo si mostra ferito dall'altro di se stesso, dal fatto che non può più essere pensato in se stesso"[39]. Sì, là dove esso (il pensiero) divie-

39 - *Ibid*, p. 95.

ne "a sé presenza che è presente non più da se medesima"[40], ma diviene tale in una maniera tanto misteriosa da trovarsi costretto ad interrogare finanche il suo ritenere di non avere il diritto di lasciare qualcosa di impensato, di catturare tutto, addirittura la propria perfetta autoctisi (per dirla con Gentile). Di interrogare dunque la sua stessa infinità e "di chiedersi *oltre le sue possibilità*"[41].

Perché, "se il circolo del pensiero effettivamente si chiudesse in se stesso, proprio il pensiero, sbalordito, dovrebbe ammutolire davanti a questo circolo in sé completamente afferrante"[42]. E potrebbe legittimamente chiedersi "da dove provenga" questa autonomia assoluta; che gli si manifesta appunto come "il più estraneo e sorprendente"[43]. Perché non voluta da lui, in quanto pensiero che piuttosto se la trova, una tale assolutezza o intrascendibilità.

D'altronde, trovandosela, non gli resterà che fare appello alla moderazione che, sola, può fargli decidere per la propria finitezza.

Anche perché sembra davvero non essergli concesso di spingere oltre tale perfetta circolarità. In ciò, infatti, il suo limite.

Ecco perché la sua assolutezza si rovescia nella consapevolezza di una finitudine paradossalmente insuperabile; insuperabile in modo direttamente proporzionale alla sua stessa incondizionata autonomia.

Per tutte queste ragioni, insomma, il pensiero non potrà fare a meno di insistere nell'interrogazione; e chiedere un chiarimento rispetto a tale paradossalità.

Per quanto sia proprio questa incessante interrogazione a sottrarsi a qualsivoglia domanda che volesse cercare di chiarirla… nell'abisso "di un'origine inspiegabilmente rinviante a se stessa"[44].

Se continua ad interrogarsi, cioè, il pensiero non farà altro che dimostrare di non poter interrogare almeno una cosa: l'imperativo interiore che vorrebbe fargli credere "di non avere diritto di lasciare nulla di impensato"[45] e insistere con la "sua domanda".

Il fatto è che l'anelito interrogante, se assoluto, non potrà mai essere interrogato!

Eccolo, dunque, l'*incontro* con qualcosa di realmente 'sacro'. Anche perché è solo qui che il pensiero "viene toccato nel suo rimando a se stesso e attraversato dalla barriera che lo concede a se stesso e lo libera a se stesso e, a partire da que-

40 - *Ibid.*
41 - *Ibid.*
42 - *Ibid.*
43 - *Ibid.*
44 - *Ibid.*
45 - *Ibid.*

sta barriera, è trasformato e strappato in alto, da un funzionamento puramente formale di se stesso"[46].

In ciò l'autentico legame con la sua essenza più propria; l'unico che consente al pensiero medesimo di trovare, e di trovarlo per l'appunto in se stesso (*interior intimo suo*, per dirla con l'Agostino citato a questo proposito da Hemmerle), l'abisso a partire dal quale anch'esso ritiene di poter pervenire a sé – e sempre in quanto pensiero afferrante. Senza doversi in alcun modo trasfigurare alla luce di un qualsiasi altro modello linguistico (ad esempio quello poetico – come ritiene invece Heidegger).

Hemmerle è chiarissimo a questo proposito.

Certo, il pensiero può" "incontrare" il *sacro* proprio in quanto pensiero afferrante (cosa che per Heidegger sarebbe risolutamente "impossibile"); e potrà riuscirvi proprio portando a fondo l'aporeticità di un *logon didonai* che, pur non avendo intenzione di fermarsi di fronte a nulla (proprio trovandosi costretto a chiedere ragione di ogni modo d'essere), sarà costretto a fermarsi, almeno di fronte al proprio anelito interrogante. Almeno questo, infatti, lo patisce; stante che lo mette in relazione a quel darsi a se medesimo che non potrà mai riuscire a ridurre a pensato – a qualcosa di cui sia davvero in grado di rendere ragione.

Solo così il pensiero può mollarsi dal suo afferrare che dice-è; e può farlo, appunto solo "nell'identità con la sua (stessa) essenza"[47]. Perché solo in rapporto al proprio pensare afferrante il pensiero manca la presa. Trovandosi improvvisamente costretto a "lasciar essere tutto ciò che è e nel modo in cui è o che proprio da sé respinge l'"è""[48].

Solo toccando il fondo di questa aporia, il pensiero può scoprire, sempre secondo Hemmerle, questo "suo libero darsi all'essenza come risposta ad un dono originario, a sua volta libero, incalcolabile e incoercibile, che gli assegna primariamente la sua essenza e poi lo lascia"[49]. Che gli assegna un'essenza che lo renderà irredimibilmente interrogante e questionante; imponendogli di *essere* a partire da un *dover-essere…* che è poi anche un "dover domandare" – come un andamento che è quello del "questionar-si per essere a sé pensiero luminoso"[50].

Ed è proprio questo "dovere" che rende vane le sue parole; e *in primis* quelle che volessero provare a rendere-ragione proprio di tale insopprimibile anelito (istituito a partire da un dovere senza il quale, peraltro, il pensiero non potrebbe mai

---

46 - *Ibid.*, pp. 97-99.
47 - *Ibid.*, p. 99.
48 - *Ibid.*
49 - *Ibid.*, p. 101.
50 - *Ibid.*, p. 95.

riconoscersi come 'pensiero luminoso'). E che renderebbero addirittura patetico il tentativo di cui il pensiero potrebbe anche farsi carico, là dove intendesse proiettare il suo afferrare e prendere "oltre la fine dell'afferrabile e comprensibile, disponendo di ciò che non è oggetto per lui come suo oggetto"[51].

Hemmerle lo sa bene, dunque, che "il pensiero inizia inspiegabilmente, inizia profondamente come un *thaumazein* colpito non da qualcosa, quanto da tutto e da se stesso"[52]. Sì, perché la passività di cui il pensiero può, in virtù dell'aporia appena rilevata, fare esperienza, non dice il suo patire qualcosa o qualcuno – che sarebbero presenti al pensiero comunque come oggetti, e dunque non sarebbero mai credibili come effettive ragioni della sua passività.

Il fatto è che non v'è qualcosa come una causa che possa 'spiegare' l'originario patimento nei confronti di un dono di cui il pensiero non potrà mai conoscere la ragione – per quanto capace di farsi consapevole (nella forma del pensare) dell'incondizionatezza che viene custodita da quella che è la sua (del pensiero stesso) essenza più propria. La stessa che gli impedisce di decifrare il "che cosa" di tale esperienza, e di tradurre il suo "che" in un "perché" che, del che-cosa, finirebbe per fare *un qualcosa*; perdendo irrimediabilmente di vista il fatto che "il suo potere gli è imposto e sottratto a se stesso"[53].

Ma il pensiero, sempre secondo Hemmerle, quello stesso che "può scoprire se stesso in quanto autorizzato nei suoi riguardi sempre solo da questa origine che gli sfugge e al contempo lo concede a sé"[54], può anche diventare, tornando a tale sua provenienza, "un nuovo pensiero"[55]. E attivare quel "rimando riconoscente, nel quale il pensiero, attraversando l'ultima aporia della propria domanda, si trasforma"[56]; liberando il *da dove* impensabile e "lasciandolo essere a sé sacro"[57].

Insomma, è forse proprio a partire dalle intuizioni che segnano queste straordinarie, complesse ma nello stesso tempo lucidissime pagine, che Hemmerle avrebbe potuto, più tardi, concretizzare il suo "nuovo pensiero" nella forma di un radicale ripensamento della dinamica trinitaria. Che avrebbe finito per inscriverla nell'orizzonte ontologico suo proprio; come già a partire da queste pagine sembra necessario riconoscere.

---

51 - *Ibid.*, p. 101.
52 - *Ibid.*
53 - *Ibid.*, p. 105.
54 - *Ibid.*, p. 123.
55 - *Ibid.*
56 - *Ibid.*
57 - *Ibid.*

Sì, perché è solo a partire dalla consapevolezza venuta già in queste pagine a piena maturazione, ossia già a partire dalla consapevolezza relativa al fatto che solo nell'incontro con l'essere può balenare il mistero del 'sacro' – ossia il mistero relativo ad un'origine che non sta prima e tanto meno in un qualche astratto iperuranio (e dunque neppure in una non meno astratta trascendenza), ma vive e ci chiama ovunque qualcosa 'sia'… vale a dire ovunque della cosa ci si mostri capaci di cogliere con il pensiero (e non con più o meno vaghe facoltà) quello che nulla dice della sua determinatezza, ma la medesima risolve appunto in quella gratuita donazione che *in primis* ognuno di noi è per se stesso –, anzi *solo a partire da tale consapevolezza* avrebbe potuto palesarsi agli occhi di Hemmerle come lo stesso *mysterium trinitatis* (il più difficile e ostico dei dogmi fondanti della Cristianità) dovesse ormai offrirsi al pensiero alla luce di una nuova *ontologia* capace di restituire al concetto di 'donazione' e a quello di 'reciprocità' (come quella sussistente tra il Padre, il Figlio e lo Spirito) la potenza abissale loro propria. La sola che, peraltro, può farcene assaporare l'effettiva straordinarietà in relazione ad una idea di "essere" non distante, peraltro, da quella che già Rosmini aveva tentato di tematizzare facendoci anzitutto comprendere cosa possa voler dire sperimentare la vertigine generata da un pensiero in grado di riconoscere anzitutto questo: che proprio e solamente l'*essere* (alla faccia delle tante, forse troppe, declinazioni apofatiche dell'antichissima questione, teologica ma anche filosofica in senso proprio, del "principio") è la parola con cui il sacro si manifesta nella forma del concetto (restituendo, certo, in forma concettuale e per ciò stesso universale, il medesimo mistero costituito dall'apparizione di un vero uomo in cui, a manifestarsi, almeno secondo i Vangeli, sarebbe stato propriamente il divino).