

La speranza della natura

Enrico Giannetto*

Sommario: 1. Introduzione 2. Kierkegaard e Heidegger 3. Bloch e Moltmann contro Kierkegaard e Heidegger 4. Una nuova prospettiva sull'esistenza e sulla Natura.

La creazione stessa attende con impazienza la rivelazione dei figli di Dio; essa infatti è stata sottomessa alla caducità - non per suo volere, ma per volere di colui che l'ha sottomessa - e nutre la speranza di essere lei pure liberata dalla schiavitù della corruzione, per entrare nella libertà della gloria dei figli di Dio. Sappiamo bene infatti che tutta la creazione geme e soffre fino ad oggi nelle doglie del parto; essa non è la sola, ma anche noi, che possediamo le primizie dello Spirito, gemiamo interiormente aspettando l'adozione a figli, la redenzione del nostro corpo. Poiché nella speranza noi siamo stati salvati. Ora, ciò che si spera, se visto, non è più speranza; infatti, ciò che uno già vede, come potrebbe ancora sperarlo? Ma se speriamo quello che non vediamo, lo attendiamo con perseveranza.

(Rm 8,19-25)

Queste dunque le tre cose che rimangono: la fede, la speranza e l'amore; ma di tutte più grande è l'amore!

(1 Cor. 13,1)

1. Introduzione

La speranza ha avuto nel Novecento la sua tematizzazione più alta nella grandiosa filosofia di Ernst Bloch (1885-1977), che ne ha fatto un principio fondamentale e le ha dato una dimensione ontologica¹, e nella grandiosa

* Direttore del Dipartimento di Lettere, Filosofia, Comunicazione dell'Università degli Studi di Bergamo (enrico.giannetto@unibg.it).

¹ Cfr. E. BLOCH (1938-1947, 1953, 1959), *Das Prinzip Hoffnung*, 3 Bde., Suhrkamp, Frankfurt am Main 1954-1959; tr. it. di E. De Angelis e T. Cavallo, a cura di Remo Bodei, *Il principio speranza*, Garzanti, Milano 1994.

teologia di Jürgen Moltmann (1926), che le ha voluto conferire una dimensione teistica volta alla trascendenza.²

Quella di Ernst Bloch è la più suggestiva traduzione filosofica dell'escatologia occidentale analizzata da Taubes:³ Bloch ha fatto dell'escatologia un'utopia sociale e cosmica, ne ha tematizzato lo spirito (*Geist der Utopie*, 1918; *Atheismus im Christentum*, 1968) e ha reso la speranza il suo principio (*Das Prinzip Hoffnung*, 1954-1959), basato sul *Das-noch-nicht*.⁴ Taubes ha mostrato che la marxiana filosofia della storia non è che una secolarizzazione dell'escatologia giudaico-cristiana, in cui i proletari sono i nuovi “poveri” evangelici che trasformeranno e rivoluzioneranno la società. Il marxista ateo Bloch non poteva che recuperare pienamente quelle radici cristiane da cui aveva tratto la sua linfa vitale e rivoluzionaria il marxismo, per superarne il determinismo meccanicista che aveva quasi azzerato la sua dimensione antropologico-esistenziale e la sua fede in un “uomo nuovo”. Moltmann voleva recuperare alla teologia cristiana questa prospettiva.

² Cfr. J. MOLTMANN, *Theologie der Hoffnung. Untersuchungen zur Begründung und zu den Konsequenzen einer christlichen Eschatologie*, Gütersloh, Gütersloher Verlagshaus 1964, 2017; tr. it. di A. Comba, *Teologia della speranza, ricerche sui fondamenti e sulle implicazioni di una escatologia cristiana*, Queriniana, Brescia 2008².

³ Cfr. J. TAUBES, *Abendländische Eschatologie*, Matthes & Seitz, München 1991; tr. it. di G. Valent, revisione di F. Minazzi, prefazione di M. Ranchetti, a cura di E. Stimilli, *Escatologia occidentale*, Garzanti, Milano 1997.

⁴ Cfr. E. BLOCH (1918, 1923), *Geist der Utopie*, Duncker & Humblot, München 1918, *Geist der Utopie* (endgültige Fassung), Paul Cassirer, Berlin 1923, e Suhrkamp, Frankfurt am Main 1964; tr. it. di V. Bertolino e F. Coppellotti, *Spirito dell'utopia*, La Nuova Italia, Firenze 1980, Rizzoli, Milano 2009; Id., *Thomas Müntzer als Theologe der Revolution*, München 1921; tr. it. di S. Krasnovsky, a cura di S. Zecchi, *Thomas Munzer teologo della rivoluzione*, Feltrinelli, Milano 2010; Id., *Subjekt-Objekt. Erläuterungen zu Hegel*, Aufbau, Berlin 1951², e Suhrkamp, Frankfurt am Main 1981; tr. it. a cura di R. Bodei, *Soggetto-Oggetto. Commento a Hegel*, il Mulino, Bologna 1975; Id., *Avicenna und die aristotelische Linke*, Leipzig 1949, e Rütten und Loening, Berlin 1952; Id., *Das Prinzip Hoffnung*, cit.; Id., *Philosophische Grundfragen. Zur Ontologie des Noch-Nicht-Seins*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1961; Id., *Atheismus im Christentum*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1968; tr. it. a cura di F. Coppellotti, *Ateismo nel cristianesimo*, Feltrinelli, Milano 1971; Id., *Experimentum Mundi. Frage, Kategorien des Herausbringens, Praxis*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1975; tr. it. a cura di G. Cunico, *Experimentum mundi. La domanda centrale. Le categorie del portar-fuori. La prassi*, Queriniana, Brescia 1980; Id., *Zwischenwelten in der Philosophiegeschichte. Aus Leipziger Vorlesungen*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1977; tr. it. di G. Bonacchi e K. Tannenbaum, a cura di R. Bodei, *Filosofia del Rinascimento*, il Mulino, Bologna 1981; Id., *Logos der Materie. Eine Logik im Werden. Aus dem Nachlass 1923-1949*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2000; tr. it. di G. Cunico, *Logica utopica: Logos der Materie tra sistema e narrazione*, in P. Cipolletta (a cura di), *Ereditare e sperare: un confronto con il pensiero di Ernst Bloch*, Milano, Mimesis 2003, 55-70.

2. Kierkegaard e Heidegger

La filosofia di Bloch intendeva pure reagire all'antropologia ontologica sviluppata da Heidegger. Heidegger aveva cercato di trasformare in ontologia fenomenologica l'esistenzialismo di Kierkegaard.⁵ La filosofia dell'esistenza di Kierkegaard si presenta come una nuova forma di filosofia cristiana che si contrappone alla trasformazione del cristianesimo in una metafisica teologica: le sue radici affondano nella critica degli universali effettuata dalla rivoluzione francescana e dal rifiuto luterano dell'intellettualistica filosofia teoretica greca delle essenze. Si tratta di una filosofia del tutto soggettiva dell'esistenza nella sua concretezza e singolarità, dove anche la fede non si costituisce come suo fondamento razionale, ma come particolare esperienza esistenziale concreta. In *Enten-Eller* (*Aut-aut*, 1843) e in *Stadi sul cammino della vita* (1845)⁶ Kierkegaard delinea un'analitica e una dialettica dell'esistenza, senza che queste possano però costituire un sistema filosofico dell'esistenza: la filosofia è intesa come tutt'uno con l'esistenza, come consapevolezza esistenziale e progetto, e mai come compendiabile in un sistema di una ragione teoretica. Kierkegaard descrive e distingue tre tipologie di esistenza, che possono costituire anche tre stadi successivi. La sua analitica e dialettica dell'esistenza prende le mosse dalle sue esperienze esistenziali individuali e non dal ragionamento astratto legato all'universalità impersonale di un io trascendentale. La prima tipologia d'esistenza è quella di una vita estetica, mentre la seconda tipologia quella di una vita etica, che ha come esito il riconoscimento della propria colpa, ma anche delle colpe ereditate come membro della specie umana, di cui si mostra l'insufficienza. Il sentimento di colpa genera angoscia che presenta

⁵ Cfr. E. GIANNETTO, *Un fisico delle origini. Heidegger, la scienza e la Natura*, Donzelli, Roma 2010; ID., *Sguardi sul pensiero contemporaneo. Filosofia e scienze per cambiare il mondo*, libreriauniversitaria.it, Limena (PD) 2018.

⁶Cfr. S. KIERKEGAARD, *Le grandi opere filosofiche e teologiche*, tr. it. di C. Fabro con testi originali danesi a fronte, pref. di G. Reale, aggiorn. bibl. e indici di V. Cicero, Bompiani, Milano 2013; ID., *Opere*, a cura di C. Fabro, Sansoni, Firenze 1972, e Piemme, Casale Monferrato 1995; ID., *Stadi sul cammino della vita*, tr. it. di A.M. Segala e A.G. Calabrese, a cura di L. Koch, Rizzoli, Milano 1993. In *Enten-Eller* Kierkegaard si occupa della vita estetica ed etica, assumendo lo pseudonimo di Victor Eremita. Questi avrebbe trovato i fogli pubblicati in due volumi: il primo, *Enten*, scritto da "A" l'esteta e *Il diario del seduttore* da Johannes; il secondo, *Eller*, scritto dal giudice in pensione Wilhelm, che parla dello stadio etico. Kierkegaard descrive la vita religiosa nella terza sezione di *Stadi sul cammino della vita* (in danese *Stadier paa Livets Vei. Studier af Forskjellige sammenbragte, befordrede til Trykken og udgivne af Hilarius Bogbinder*).

un'ambivalenza perché non è solo negativa, ma può condurre a uscire dal modo etico di esistere con un salto, che conduce alla vita religiosa. Per Kierkegaard la fede non può però che qualificarsi a sua volta, nella “sospensione dell'etica”, come un'incertezza angosciosa (si nota qui l'influenza soprattutto della teologia protestante luterana, che enfatizza la condizione dell'umanità corrotta più di quella redenta). La fede è così paradosso, contraddizione ineliminabile. Il cristianesimo rivela pertanto la struttura stessa dell'esistenza: contraddizione, paradosso, scandalo, dubbio, angoscia, sono le caratteristiche dell'esistenza e del cristianesimo, non solo della vita religiosa, ma anche della vita estetica e della vita etica.

L'esperienza esistenziale è esperienza di una contingenza radicale, contingenza della propria esistenza e contingenza delle cose. L'esperienza non solo non è sufficiente per delineare alcunché di necessario, ma è tale da dover escludere la necessità: tutto accade in quanto possibilità.⁷

La struttura dell'esistenza è quindi la possibilità, che sottostà alle varie possibili scelte alternative di vita. L'angoscia che caratterizza l'esistenza è legata all'indeterminazione e all'infinità delle possibilità che si concretizzano nell'avvenire, a ciò che non è ma può essere nel futuro, al nulla che è possibile o alla possibilità nullificante, a cui si collega la morte. Il passato non può angosciare: ha potuto angosciare nel suo essere un possibile futuro che stava accadendo, o può angosciare nel suo possibile ripetersi futuro. L'angoscia è una categoria esistenziale che ci fa comprendere, come per Lutero, che nella vita può accadere di tutto, e che la perdizione e l'annientamento sono in ogni momento possibili a causa della struttura stessa dell'esistenza. L'angoscia concerne la condizione di possibilità esistenziale dell'essere umano in relazione al mondo, la disperazione è invece correlata alla condizione di possibilità esistenziale interna al sé stesso: la disperazione è la “malattia mortale” non perché comporti la morte effettiva, ma perché è la possibilità impossibile di affermare o negare sé stesso rispettivamente nella propria autosufficienza o insufficienza, che comporterebbe essere altro da sé e autosufficienza; nella disperazione ha luogo il “vivere la morte dell'io come autosufficienza”. Solo la fede permette di superare la disperazione, in quanto essa implica il credere in un Dio a cui tutto è possibile. Ma la fede sconfina al di là della ragione ed è sempre paradosso e contraddizione: essa costituisce un capovolgimento dell'esistenza per cui al possibile come fonte di radicale instabilità si sostituisce la stabilità del possibile, dipendente da Dio che può tutto. Anche Gesù, secondo i Vangeli, ha vissuto pienamente l'esperienza dell'angoscia.

⁷ Cfr. ID., *Briciole di Filosofia*, in *Le grandi opere filosofiche e teologiche*, cit., 590-743, in particolare 689-711.

Secondo Kierkegaard il cristianesimo svela così la struttura dell'esistenza umana. Questo tema, insieme a tutti gli altri, verrà ripreso da Heidegger, che costruirà la struttura trascendentale dell'esistenza sulla base della fenomenologia della vita religiosa, che "collassa" nella sua identificazione con la vita etica e rappresenta la forma di esistenza autentica. L'analitica e la dialettica asintetica dell'esistenza di Kierkegaard sono riformulate da Heidegger in una mera analitica senza contraddizioni, innestata nella fenomenologia husseriana e nell'ermeneutica diltheyana, e si trasformano in sistema: i paradossi e le contraddizioni sono del tutto razionalizzati. La concreta esperienza esistenziale di Kierkegaard è sostituita in Heidegger da una mera analitica kantiana trascendentale della struttura ontologica dell'esserci (non gnoseologica come in Kant), che prescinde dall'esperienza e, in particolare, dall'esperienza cristiana della vita. Al di fuori della concreta dinamica esistenziale considerata da Kierkegaard nei suoi salti da una vita estetica ad una etica e a una religiosa, l'angoscia e la morte stessa vengono in Heidegger trascendentalizzate in una struttura ontologica dell'essere-per-la-morte, che in qualche modo le neutralizza.

L'esserci è allora, prima ancora che un essere-là-nel-mondo, un essere-presso-sé-stessi, non in un'autocoscienza teoreticamente consapevole, ma in una pre-comprensione inconsapevole o inconscia, implicita nel nostro esserci. Questa precomprensione è un nostro modo d'essere, che ci distingue dal modo d'essere della pietra e ci svela a noi stessi in un "sentirci", in un "trovarci" in una certa "tonalità" affettivo-emotiva, che corrisponde a ciò che solitamente chiamiamo "stato d'animo".⁸ Ed è proprio la possibilità di una particolare tonalità affettivo-emotiva che, tranquillizzando l'esserci, lo porta a un'inconsapevole alienazione.

La tonalità affettivo-emotiva, in generale, determina la nostra capacità di comprendere. Tonalità affettivo-emotiva fondamentale del nostro essere-nel-mondo è per Heidegger l'angoscia, che non è paura di qualcosa di determinato, ma è legata alla minaccia intrinseca all'essere-nel-mondo, causata dall'inospitalità del mondo e dallo spaesamento di trovarsi in esso, di fronte al possibile nulla come non-essere: l'esserci non è una sostanza con la proprietà dell'essere, dell'esistenza, ma è un insieme di possibilità, fra cui ci sono l'essere e il non-essere. L'angoscia è angoscia del morire come possibilità esistenziale continua dello stesso essere-nel-mondo, da non confondere con

⁸ Cfr. M. HEIDEGGER (1925), *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, in *Gesamtausgabe*, Klostermann, Frankfurt am Main (= GA), Bd. 20, a cura di P. Jaeger, 1979, 348-355; tr. it. a cura di R. Cristin e A. Marini, *Prolegomeni alla storia del concetto di tempo*, il melangolo, Genova 1991, 312-318.

la paura di una determinata morte.⁹

L'esperienza fondamentale dell'esistenza umana, in cui si mostra la differenza ontologica tra l'ente e l'essere attraverso la sua conseguenza di nullità esistenziale, a cui si riferisce Heidegger in *Essere e tempo*, è quella dell'angoscia.¹⁰ La tematizzazione heideggeriana dell'angoscia deriva certamente da Kierkegaard, in cui questa "tonalità emotiva fondamentale" è legata al peccato originale. Heidegger la riprende e la assume come una condizione di possibilità trascendentale dell'esistenza. Questa condizione mette in secondo piano quella prima esperienza autentica che è fonte di stupore che gli enti siano, stupore del nostro essere, stupore dell'essere di cui noi abbiamo perso contezza: esperienza che Heidegger propone riprendendo la domanda leibniziana sul perché l'essere e non il nulla.¹¹ Questo stupore si trasforma però in *Essere e tempo* in angoscia.

La condizione antropologica e storica "inautentica" in cui si svolge la nostra esistenza individuale, che è tematizzata teologicamente come peccato originale, viene assunta da Heidegger come "norma" dell'esistenza: Heidegger, che si ferma a un'analisi filosofica trascendentale dell'esistenza, nulla può dire sul fatto che l'inautenticità deriva dall'originaria frattura del nostro essere-nel-mondo-con-altri. A causa della sua impostazione, egli non può affermare che questa frattura è legata all'instaurarsi di una violenza separatrice originaria dalla *Physis* (dalla Natura, da Dio),¹² che fa di ogni esserci come essere-nel-mondo un essere intrinsecamente lacerato, lacerato-in-sé, prima ancora di qualunque scelta esistenziale individuale (che Heidegger distingue in autentica o inautentica), di qualunque azione individuale ("etica" o "non-etica").

Heidegger fa però di questa condizione antropologica e storica una condizione ontologica, che caratterizza la nostra esperienza originaria

⁹ Cfr. M. HEIDEGGER (1925), *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, cit., 391-406; tr. it., 351-364.

¹⁰ Cfr. M. HEIDEGGER (1929, 1943, 1949), *Was ist Metaphysik?*, *Nachwort zu »Was ist Metaphysik?«, Einleitung zu »Was ist Metaphysik?«*, in *Wegmarken*, GA 9, a cura di F.W. von Herrmann, Klostermann, Frankfurt am Main 1976, 103-122, 365-383, 303-312; tr. it. a cura di F. Volpi, *Che cos'è metafisica?*, Postfazione a «Che cos'è metafisica?», *Introduzione a «Che cos'è metafisica?»*, in Segnavia, Adelphi, Milano 1987, 59-77, 257-266, 317-334.

¹¹ Cfr. M. HEIDEGGER (1936-1946), *Nietzsche*, GA 6.1-6.2, a cura di B. Schillbach, 1996-1997; tr. it. a cura di F. Volpi, *Nietzsche*, Adelphi, Milano 1994; M. HEIDEGGER (1955-1956), *Der Satz vom Grund*, GA 10, a cura di P. Jaeger, 1997; tr. it. a cura di F. Volpi, *Il principio di ragione*, Adelphi, Milano 1991.

¹² Cfr. E. GIANNETTO, *Robert Eisler e l'origine della violenza nel carnivorismo*, in R. EISLER, *Uomo lupo. Saggio sul sadismo, il masochismo e la licantropia*, a cura di M. Doni e E. Giannetto, Medusa, Milano 2011, 13-29.

come angoscia: la differenza ontologica fra essere ed ente fa sì che gli enti, considerati separatamente dall'essere, in sé siano nulla.¹³ La pre-comprensione (consapevolezza inconscia) di questa nullità esistenziale, che si acquisisce nella separazione-lacerazione originaria (Heidegger qui si allontana dalla prospettiva più propriamente cristiana, in cui l'angoscia si manifesta massimamente nella morte degli altri che mostra la nullità del nostro essere come essere-nel-mondo-con-altri), provoca angoscia. Quest'angoscia esistenziale fondamentale non ha origine quindi in un evento dell'esistenza individuale, ma in un evento antropologico originario: per questo Heidegger afferma che essa condiziona la struttura ontologica dell'esserci. La filosofia di Heidegger non contempla nessuna salvezza da questa angoscia che, cristianamente, un'esistenza autentica, scaturita da scelte autentiche, potrebbe risolvere nell'Amore, in grado di ricomporre la lacerazione originaria.

Foucault e altri, che pure hanno seguito implicitamente o esplicitamente Heidegger, hanno invece riconosciuto che il malessere profondo che contraddistingue il fallimento del progetto esistenziale di un individuo, in cui quest'angoscia originaria diventa sistematicamente la cifra di un'intera esistenza individuale e che può sfociare in quella che è stata chiamata "follia", non ha radici solo nell'individuo, o nella sua struttura ontologica trascendentale, ma nell'inautenticità, antropologica e storica, del mondo, in cui si dà il nostro essere-nel-mondo-con-altri¹⁴.

¹³ Cfr. M. HEIDEGGER (1929), *Was ist Metaphysik?*, *Nachwort zu »Was ist Metaphysik?«, Einleitung zu »Was ist Metaphysik?«*, cit.

¹⁴ Si vedano, in particolare, i lavori di Michel Foucault legati a uno sviluppo della psicoanalisi esistenziale di Binswanger che si rifaceva ad Heidegger, e che intendono la follia non come un'anormalità meramente negativa, ma come un diverso modo di essere-nel-mondo. Foucault si oppone però all'interpretazione puramente soggettivistica del *Dasein* e considera, al di là di un'originaria inautenticità umana dell'essere-nel-mondo, la trasformazione del mondo umano che questa inautenticità comporta, e che rende il mondo a sua volta inautentico. L'inautenticità del mondo economico, sociale, politico in cui vive il singolo rende impossibile un'autentica dimensione spazio-temporale dell'*Umwelt* (mondo-ambiente) e un autentico *Mitwelt* (mondo con altri), un autentico *Miteinandersein* (essere-con-gli-altri). Non ci si può fermare all'analisi formale ontologica dell'esistenza, ma bisogna comprendere le concrete condizioni antropologiche e storiche dell'esistenza che provocano come reazione, al di là delle razionalizzazioni sovrastrutturali, complesse strategie di sopravvivenza che però non permettono di eliminare la sofferenza, ma, invece, l'acuiscono in una rottura radicale col mondo inautentico e le sue razionalizzazioni ideologiche: le contraddizioni reali del mondo si traducono in conflitti interni. Foucault descrive così la storia della follia come storia della sua costruzione sociale e della violenza che il mondo esercita sui "folli", intendendoli come capri espiatori della sua follia. Cfr. M. FOUCAUT, *Histoire de la folie à l'âge classique. Suivi de Mon corps, ce papier, ce feu et de La Folie, l'absence d'œuvre*, Gallimard, Paris 1972; ed. it. a cura di

3. Bloch e Moltmann contro Kierkegaard e Heidegger

Seppure l'esistenzialismo ha colto pienamente la negatività della presente condizione d'esistenza dell'umanità, propria dell'essere-in-un-mondo-ingiusto-dominato-dal-male, tanto da considerare l'angoscia come una tonalità affettivo-emotiva fondamentale dell'esistenza, una categoria esistenziale, secondo Bloch la prospettiva escatologica ci permette di comprendere che la natura autentica della nostra esistenza si deve ancora rivelare nella dimensione temporale futura, che attualmente si presenta come un non-ancora.

Heidegger aveva tradotto, secolarizzandola, l'anticipazione cristiana del mondo futuro del Regno di Dio, della nuova creazione e della resurrezione, in una mera anticipazione della morte, che avrebbe portato all'esperienza autentica del tempo come insieme di passato, presente e futuro, e all'autenticità dell'esistenza, qualificando l'esserci umano come un essere-per-la-morte. La traduzione secolare heideggeriana perde completamente il senso della prospettiva escatologica cristiana, della resurrezione della carne che ribalta la prospettiva della morte. L'anticipazione del Regno di Dio, infatti, è l'anticipazione di un uomo e di una Natura risorti come "un uomo nuovo" in "una nuova terra e un nuovo cielo":¹⁵ la prospettiva della morte non può restituirci la prospettiva della resurrezione, che riempie la vita – e anche la morte – di una fede e di una speranza di un essere-per-l'amore che si compirà pienamente nel futuro. Con il Paolo della *Lettera ai Romani* (Rm 8, 18-25), si può affermare che è tutta la Natura che soffre, geme, attende e spera nella redenzione futura: è la speranza, non l'angoscia, la categoria esistenziale fondamentale, rivelatrice del nostro essere-futuro, delle nostre possibilità esistenziali.

All'interno della religione egizia, la resurrezione era originariamente la conservazione del corpo, del potere, della regalità umana; nella prospettiva giudaico-cristiana, la resurrezione assume, invece, il senso rivoluzionario della vita, oltre la morte, del corpo del Messia liberatore da ogni potere e dominio; vita che nessuna violenza, nessuna morte può arrestare: non è più l'imperatore romano ad essere una divinità immortale, ma il rivoluzionario crocifisso a risorgere dalla sua empia uccisione. C'è ora la vita del corpo che, "democraticamente", diventa il corpo risorto di tutti e di tutta la Natura, che nel

M. Galzigna, *Storia della follia nell'età classica*. Con l'aggiunta di *La follia, l'assenza di opera e Il mio corpo, questo foglio, questo fuoco*, BUR, Milano 2008⁹; ID., *Maladie mentale et personnalité*, PUF, Paris 1954, poi modificato come *Maladie mentale et psychologie*, PUF, Paris 1962; tr. it. a cura di F. Polidori, *Malattia mentale e psicologia*, Cortina, Milano 1997.

¹⁵ Cfr. E. BLOCH, *Atheismus im Christentum*, cit.

Cristo risorge; la vita del corpo che, “ascendendo al cielo”, traccia il simbolo di luce di una nuova “divinità atea”: quella etica dell’Amore su cui nessun potere, neanche imperiale o divino, neanche la morte, può prevalere, perché l’uccisione e la morte di un corpo singolo producono la resurrezione-rivoluzione a una nuova vita di un corpo collettivo-comunitario-cosmico d’Amore.

La teologia della speranza di Moltmann si basa sull’ontologia della possibilità di Bloch, che aveva trasvalutato in positivo la concezione dell’esistenza di Kierkegaard e di Heidegger. Moltmann ritiene però che questa trasvalutazione non risulti praticabile nella prospettiva atea di Bloch. In essa non ci sarebbe una base per considerare le possibilità ontologiche dell’essere umano e della Natura sotto la categoria esistenziale della speranza, e si dovrebbe ricadere nell’angoscia. *Il principio speranza* di Bloch dovrebbe quindi essere in qualche modo riconsiderato, come nella sua origine, nella prospettiva della fede biblica cristiana, connotandosi come interno a un’ontologia teologicamente connotata e legittimata. Moltmann traduce così la fede in metafisica ontologica, e la speranza diventa la categoria fondamentale dell’esistenza su un fondamento teologico.

4. Una nuova prospettiva sull’esistenza e sulla Natura

Le prospettive di Bloch e di Moltmann delineano una nuova antropologia e una nuova cosmologia, se paragonate a quelle di Kierkegaard e di Heidegger. Esse ne condividono tuttavia il presupposto: la possibilità di delineare una struttura universale (se non anche trascendentale, a eccezione di Kierkegaard) e, seppure temporale, astorica dell’esistenza umana e della realtà cosmica, in cui essa s’innesta. Si traspone così quanto si dà sul piano empirico, concreto, storico – che Heidegger chiama ontico – su un piano universale, trascendentale – che Heidegger considera ontologico. Ma l’angoscia e la speranza, per quanto siano sentimenti che si presentano in qualsiasi esistenza umana individuale, diventano categorie esistenziali di auto-comprensione della vita umana solo in particolari epoche storiche e in particolari località geografiche.

Ora, è chiaro che se l’angoscia come categoria esistenziale è legata a una certa elaborazione storico-culturale sul tema del tempo e della morte, la speranza, come categoria esistenziale, è strettamente legata all’evento storico del cristianesimo, in cui l’escatologia e il messianismo ebraico si presentano come realizzati nell’esperienza esistenziale ed etica di Gesù come Cristo: questo è un fatto storico. È erroneo, anche dal punto di vista cristiano, cercare un fondamento onto-teologico alla speranza: l’evento storico del cristianesimo

si pone come la condizione di possibilità storico-trascendentale dell'apparire della speranza come categoria esistenziale di auto-comprensione della vita umana. Neanche la concezione della storia dell'essere di Heidegger riesce a cogliere questo, perché si pone sul piano di una storia ontologico-trascendentale astratta dai concreti eventi storici.¹⁶ Anche all'interno del messianismo e dell'escatologia dell'ebraismo pre-cristiano la categoria esistenziale dell'auto-comprensione della vita umana era data dall'angoscia, come consapevolezza della condizione umana del popolo ebraico sotto il dominio del peccato originale e, parallelamente, sotto il dominio di un impero straniero.

Insieme con Paolo (Rm 8, 19-25) l'umanità si auto-comprende come parte di una Natura vivente e animata che gemit, soffre, attende e spera in una nuova creazione, in un nuovo cielo e una nuova terra: vi è la speranza della Natura. Con Gesù sperano gli uccelli del cielo e i gigli del campo, che non si preoccupano del loro futuro, e la loro speranza è in una fede più grande di quella umana. La consapevolezza che anche la Natura soffre e spera non può non essere alla base di una nuova etica cosmica, che implica il rispetto verso ogni forma di vita.

Per Paolo, ovviamente, questa speranza umana e della Natura non ha alcuna base in un'ontologia astratta o in una teologia. Essa si basa piuttosto sulla fede, che non è una semplice credenza mitologica, ma si realizza nell'amore (1 Cor 13), perché Dio è amore (Gv 1, 4. 8. 16). La fede si realizza in una prassi etica d'amore, che le dà una certezza non razionale, ma morale. Nell'amore si incontra Dio:¹⁷ non c'è alcun fondamento onto-teologico che possa dare una certezza razionale, altrimenti non esisterebbe la fede. Nell'amore il Regno di Dio si fa presente ora e qui: non è più l'oggetto di una credenza mitologica o di una dottrina escatologica e teologica, ma si realizza nell'etica, perché l'amore si dà nella grazia della fede nell'Altro che in esso si manifesta. La speranza ha la sua certezza morale nell'amore. La speranza, senza la sua traduzione in una prassi etica d'amore, è niente (1 Cor 13). Il cristianesimo non è prima di tutto escatologia, ma escatologia che si traduce in un'etica della Regalità di Dio.¹⁸

Chiaro è allora perché nell'epoca contemporanea, all'interno della nostra società occidentale, in cui il cristianesimo è diventato ormai pura

¹⁶ Cfr. E. GIANNETTO, *Un fisico delle origini. Heidegger, la scienza e la Natura*, cit.; ID., *Sguardi sul pensiero contemporaneo. Filosofia e scienze per cambiare il mondo*, cit..

¹⁷ Cfr. A. SCHWEITZER, *Die Mystik des Apostels Paulus*, Mohr, Tübingen 1930; tr. it. di A. Rizzi, *La mistica dell'apostolo Paolo*, Ariele, Milano 2011.

¹⁸ Cfr. E. GIANNETTO, *L'etica della Regalità di Dio e la negazione della sovranità politico-religiosa*, in G. Dalmasso - S. Maletta (a cura di), *La sovranità in legame*, Jaca Book, Milano 2015, 221-241.

adesione formale o in cui una de-cristianizzazione si va compiendo, alla fenomenologia della quotidianità dell'esistenza di Heidegger la speranza non potesse più risultare la categoria esistenziale fondamentale, ma piuttosto l'angoscia. La speranza, nella sua dimensione collettiva, è stata rimossa (come il cristianesimo stesso) in quanto fatto del passato, ed è potuta riapparire, riemergere solo nella fede marxiana di un Bloch o cristiana di Moltmann, senza però che questa filosofia e questa teologia potessero avere una stessa eco della filosofia di Heidegger, che è diventata il principale riferimento filosofico della nostra epoca. Nella sua analitica dell'esistenza la struttura trascendentale dell'umano è stata fissata fenomenologicamente, con un passaggio arbitrario dall'ontico all'ontologico,¹⁹ in una cura preoccupantesi e procurantesi i mezzi della sua sussistenza in cui si appiattisce anche il con-essere: se la struttura trascendentale dell'esistenza è questa, allora solo l'angoscia può esserne la cifra. Ma se l'amore è la base della vita umana e non umana, la speranza può essere la sua categoria esistenziale. Solo la speranza basata sull'amore ci può fare comprendere e vivere pienamente.

La speranza cristiana ha una dimensione collettiva e cosmica, è la speranza di una Natura redenta dalla Grazia dell'Amore. La speranza non è illusoria se la profezia escatologica di Isaia (Is 11, 6-9), in cui tutti gli esseri viventi convivono nella pace messianica nella restaurazione della condizione edenica protologica descritta nel Genesi (Gn 1, 29-30), si realizza, come dice Marco (Mc 1, 13), nell'ora e nel qui, in un amore cosmico che è, come in Albert Schweitzer, reverenza per ogni singola vita.²⁰

¹⁹ Cfr. K. LÖWITH, *Grundzüge der Entwicklung der Phänomenologie zur Philosophie und ihr Verhältnis zur protestantischen Theologie*, in *Theologische Rundschau* II (1930), 26-64, 333-361; ID., *Phänomenologische Ontologie und protestantische Theologie*, in *Zeitschrift für Theologie und Kirche* XI (1930), 365-399; tr. it. a cura di U. Ugazio, *Ontologia fenomenologica e teologia protestante. Due studi*, Edizioni scientifiche Italiane, Napoli 2001, 90, 133-134, dove è discussa la critica di W. Koepp alla prospettiva heideggeriana in nome della centralità dell'amore: W. KOEPP, *Merimna und Agape. Zur Analytik des Daseins in Heideggers „Sein und Zeit“* 1927, in Wilhelm Koepp (Hrsg.): *Reinhold-Seeberg-Festschrift*. Band 1: *Zur Theorie des Christentums*, A. Deichert, Leipzig 1929, pp. 99-139. Heidegger ha sempre risposto che l'amore si poneva sul piano ontico e non ontologico, ma è chiaro che se la struttura ontologica è quella della egoistica cura di sé seppure condivisa, l'amore non ne può essere mai una manifestazione ontica.

²⁰ Cfr. A. SCHWEITZER, *Kulturphilosophie*. Bd. 1: *Verfall und Wiederaufbau der Kultur*, Bd. 2: *Kultur und Ethik*, Beck, München 1923, 331; tr. it. di A. Guglielmi Manzoni, *Filosofia della civiltà*, Fazi, Roma 2014, 333-334; ID., *Die Ehrfurcht vor dem Leben - Grundtexte aus fünf Jahrzehnten*, a cura di H. W. Bähr, Beck, München 1991; ID., *Predigten 1898-1948*, a cura di R. Brüllmann e E. Grässer, Beck, München 2001; tr. it. parziale a cura di E. Colombo, *Predica della Domenica 2 Marzo 1919, Servizio mattutino a St. Nicolai*, in ID., *La melodia del rispetto*

Riassunto: Si discutono la filosofia della speranza di Ernst Bloch e la teologia della speranza di Jürgen Moltmann in contrapposizione alla posizione di Søren Kierkegaard e di Martin Heidegger, che aveva sviluppato un'analitica dell'esistenza umana basata sulla categoria dell'angoscia. Si mostra che tutte queste prospettive condividono un presupposto ontologico-trascendentale astratto che non tiene conto della storicità dell'esistenza umana. Dal punto di vista storico, appare evidente che l'evento del cristianesimo si presenta come la condizione di possibilità storico-trascendentale di una nuova auto-comprensione dell'esistenza umana e della Natura in base alla categoria della speranza.

Parole-chiave: speranza, angoscia, fede, amore, Ernst Bloch.

Summary: The philosophy of hope by Ernst Bloch and the theology of hope by Jürgen Moltmann are discussed in contrast to the position of Søren Kierkegaard and Martin Heidegger, who had developed an analytics of human existence based on the category of anxiety. It shows that all these perspectives share an abstract ontological-transcendental presupposition that does not take into account the historicity of human existence. From the historical point of view, it is evident that the event of Christianity presents itself as the condition of historical-transcendental possibility of a new self-understanding of human existence and Nature according to the category of hope.

Key words: hope, anxiety, faith, love, Ernst Bloch.