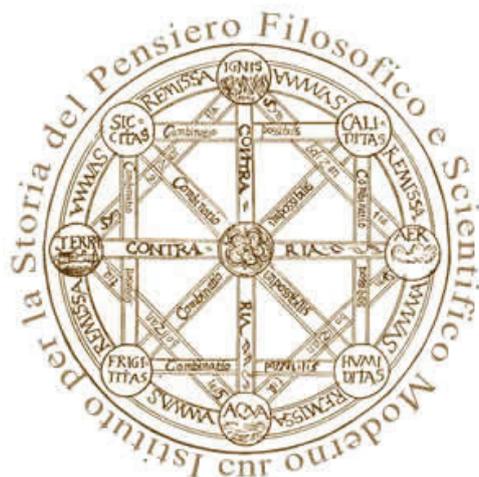


Valeria Pinto

## Il contrasto tra individualità ed esistenza nell'ermeneutica dell'esperienza religiosa\*



citare come: Valeria Pinto, *Il contrasto tra individualità ed esistenza nell'ermeneutica dell'esperienza religiosa*,  
in «Laboratorio dell'ISPF», IX, 2012, 1/2, pp. 165-186.  
[http://www.ispf-lab.cnr.it/2012\\_1-2\\_305.pdf](http://www.ispf-lab.cnr.it/2012_1-2_305.pdf)

**Laboratorio dell'ISPF**  
ISSN 1824-9817  
© IX – 2012, 1/2

Nella quinta lezione de *La Fede filosofica*, dal titolo «Filosofia e antifilosofia», Karl Jaspers descrive come *Unphilosophie* il movimento per il quale la filosofia, smarrendo le sorgenti della fede, urta contro i limiti del proprio stesso filosofare e si trova imprigionata in «false apparenze». Negando la trascendenza, la negazione della fede si confina in una demonica, nichilistica, estetica, assolutizzazione dell'umano e dell'immanenza, sentiti tuttavia come divini. L'enunciato paradossale di Simmel della «trascendenza immanente» riassume bene per Jaspers il carattere di queste illusioni, che da un lato richiamano, per la loro natura contraddittoria e non fortuita, le illusioni trascendentali della ragione kantiana e dall'altro hanno il volto ben noto di un'accusa che spesso ritorna: quella di una «confusione di etico e estetico» (la quale, certo, assume colori nuovi sotto la luce livida della catastrofe tedesca)<sup>1</sup>. Anche alcune grandi figure tipicamente implicate in questa imputazione ritornano; anzitutto la figura – esemplare – di Goethe. Già un anno prima, accompagnata dalle medesime inquietudini, essa è al centro dell'importante discorso *Unsere Zukunft und Goethe* tenuto a Francoforte in occasione del conferimento del premio Goethe<sup>2</sup>. Qui Jaspers auspica a chiare lettere una nuova e diversa appropriazione di Goethe: anzi, una vera e propria rivoluzione del rapporto con Goethe, nella quale si venga in chiaro del fatto che la sua *Humanitas* non può più costituire un modello per la nostra esistenza. Come ogni altra *esistenza*, difatti, anche l'esistenza di Goethe consiste in un “se stesso” interno e irripetibilmente proprio, che si sottrae ad ogni visione immediata. Col che, con questa “appropriazione diversa” della figura di Goethe, non assunta più come individualità esemplare e “cosmica” ma come esistenza in senso proprio, trova forse sanzione il tramonto del concetto stesso di “individualità” e la definitiva affermazione, invece, della nozione di “esistenza” come chiave per l'interpretazione dell'essere dell'uomo. Due nozioni che molto sembrano condividere, esistenza e individualità; ma, è un'ipotesi, forse solo in apparenza e forse solo sfumando il rapporto che ciascuna di esse distintamente intrattiene con l'idea di trascendenza.

1. Può apparire banale richiamarlo, ma il fatto che l'autore dei *Discorsi sulla religione*, Friedrich Daniel Schleiermacher, venga ricordato come il filosofo dell'individualità non meno che come il padre della moderna ermeneutica non deve essere perso di vista. L'ermeneutica non sarebbe potuta sorgere senza un sentimento vivo – di più: un'autentica devozione – per l'individualità; e la teoria dell'individualità presentata nei *Discorsi* contiene già in sé, com'è noto, i tratti essenziali della teoria schleiermacheriana dell'interpretazione. L'anno di pubbli-

\* Il testo qui pubblicato riprende e rielabora parte della relazione su *Individualità e trascendenza* che ho tenuto al convegno “Religione e Ontologia. In dialogo con Marco Ravera e Ugo Ugazio”, Centro Studi Filosofico-religiosi “Luigi Pareyson”, Torino, 13-14 maggio 2011.

<sup>1</sup> Cfr. K. Jaspers, *Der philosophische Glaube*, München, Piper, 1948, pp. 90-116 (cfr. tr. it. a cura di U. Galimberti, Milano, Raffaello Cortina, 2005).

<sup>2</sup> Cfr. K. Jaspers, *Unsere Zukunft und Goethe*, in Id., *Rechenschaft und Ausblick. Reden und Aufsätze*, München, Piper, 1951, pp. 26-49.

cazione delle *Reden*, il 1799, rappresenta quindi un momento cruciale sia per la riflessione filosofica sulla religione in generale, sia per la riflessione sull'individualità, sia anche per le sorti dell'ermeneutica filosofica. Religione, individualità, ermeneutica appaiono qui tre dimensioni che non semplicemente si toccano e richiamano in alcuni punti, ma che in certo modo si definiscono insieme, si annodano, si avvolgono l'un l'altra in un'unica spirale. In Schleiermacher l'esperienza religiosa – esperienza vivente e individuale, incontro del singolo con l'infinito – non è un fenomeno tra gli altri cui si applica il “metodo” ermeneutico, ma è l'esperienza fondamentale che, nello sforzo di rendersi comprensibile a se stessa, produce dall'interno tale metodo, unitamente all'abbandono di ogni sapere riduttivo ed esplicativo. Del pari, l'esperienza religiosa, esibendo la relazione all'infinito che la costituisce, porta allo scoperto la vera struttura dell'individualità, ch'è appunto quella di essere un rapporto immediato e diretto con l'infinito: un'unità irripetibile di finito e infinito che non si lascia assorbire in alcun sistema di ordine razionale e totalizzante. Non a caso, nei *Discorsi* la chiarificazione della nozione di individualità è indistinguibile dalla chiarificazione del tipo di conoscenza adeguata a ciò che, non essendo un oggetto, si sottrae ad ogni conoscenza oggettivante.

Per dirla con Simmel, ciò che questo nuovo orizzonte dischiude è il superamento dell'individualismo del XVIII secolo, che collocava «l'uomo completamente nel proprio io, ma interpreta[va] questo io come l'io universalmente umano, uguale e di uguale valore in ognuno», da parte di un nuovo individualismo radicale, che si fonda sull'irriducibile diversità degli individui, e per il quale, con Schleiermacher, «chi volesse essere soltanto un uomo, ma si guardasse dall'essere questo o quell'uomo particolare, farebbe resistenza alla vita stessa». Difatti «ogni configurazione particolare è solo una realizzazione particolare della forza totale dell'universo; e il modo in cui l'essere divino esiste è questo: ch'egli si presenta in ogni punto in modo diverso da come si manifesta in ogni altro»<sup>3</sup>.

Ne *Le due forme dell'individualismo* Simmel presenta Schleiermacher come l'opposto di Fichte e del suo pensiero dell'autonomia del soggetto universale. Altrove lo presenta invece come l'opposto di Spinoza e del suo pensiero della sostanza unica e immobile, ossia come l'opposto del più rappresentativo esponente, insieme a Parmenide e a duemila anni di distanza da lui, della «filosofia dell'essere». Quest'ultima, dice Simmel, «cerca l'unità più profonda che collega in un tutto le cose in quel che ad esse è comune e in cui si rivelano uguali»<sup>4</sup>; di conseguenza, «in essa il movimento deve passare in secondo piano, o meglio scomparire, poiché il movimento concerne sempre soltanto le parti in un tutto, in reciproca relazione», mentre di per sé «il tutto è in quiete». All'opposto, nella

<sup>3</sup> Cfr. G. Simmel, *Die beiden Formen des Individualismus* (1902), in Id., *Gesamtausgabe*, a cura di O. Rammstedt, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1989 sgg., 24 voll., vol. 7, pp. 52-53 (cfr. tr. it. in Id., *La legge individuale e altri saggi*, a cura di F. Andolfi, Parma, Pratiche Editrice, 1995).

<sup>4</sup> G. Simmel, *Hauptprobleme der Philosophie* (1910), in Id., *Gesamtausgabe*, cit., vol. 14, p. 59 (cfr. tr. it. a cura di F. Andolfi, Roma-Bari, Laterza, 1996).

metafisica di Schleiermacher, «che accentua il divenire e il mutamento»<sup>5</sup>, il tutto si manifesta proprio nel molteplice delle forme individuali che hanno un proprio specifico valore. «Ogni reale [...] è individuale; eppure esso non si stacca egoisticamente dagli altri, rimanendo in fondo senza sostegno; ogni configurazione particolare è piuttosto solo una realizzazione particolare [...] dell'essere divino»<sup>6</sup>.

Questa concezione, però, sottolinea Simmel, non è la stessa che vede nella «individualità dei reali [...] in certo qual modo una divisione del lavoro, come se ogni pezzo del mondo avesse un suo compito parziale, e tutti [...] nel complesso si integrassero in un tutto». In questa rappresentazione – che trova la propria immagine nell'organismo «in cui le membra distinte per forma e funzione, reagendo reciprocamente, sostengono» una vita universale – l'individualità è pensata come semplice «membro di un mondo», ciò che le assegna ancora «un carattere di imperfezione e subordinata dipendenza da un tutto». Per contro, la dottrina dell'individualità di Schleiermacher ha, per Simmel, «un altro vigore metafisico». Qui «l'essere singolo individuale è, immediatamente e senza cooperazione con gli altri, la rappresentazione dell'universo [...]; la sua incomparabilità è non [già] mezzo per cui egli possa coordinarsi con gli altri, ma [bensì] il senso definitivo che fa di ogni cosa la rivelazione, la pulsazione dell'assoluto che in essa vive *tutta* la sua vita»<sup>7</sup>.

Nonostante quindi Schleiermacher adoperi per l'individualità l'espressione «parte del tutto», le sue intenzioni, anche alla luce di queste considerazioni di Simmel, risultano chiarissime. Nel sentimento religioso, inteso come facoltà del sentire costitutiva dell'interezza dell'essere umano, ne va di un rapporto immediato e integrale con l'infinito; questo, essendo pensato non già come sostanza immobile ma bensì come *Gesamtkraft* che fluisce in forme finite sempre nuove (ovvero come “fonte” o “sorgente”), non si dissolve nel molteplice in cui si riversa né si scompone in parti; sicché ogni forma singola non può essere pensata appunto come sua parte, ma ciascuna deve piuttosto portare l'universo interamente dentro di sé, ne è interamente animata. Questa integralità di principio è al contempo ciò che fa sì che l'ermeneutica – anche quella che vuole rimanere fedele all'impostazione di Schleiermacher (e questo è il caso di Simmel) – non coincida con relativizzazione o relativismo. Affermare il carattere interpretativo, prospettico della verità, cioè, non ne comporta un indebolimento o una *diminutio*. Se difatti abbandonare la visione oggettiva dell'assoluto e della verità significasse smembrarli in parti, quasi che ciascuna ne possedeva soltanto un “pezzo”, una quota o un frammento, si tratterebbe allora di nulla più che una dissezione dell'assoluto peggiore di quella operata dal pensiero astratto, e anzi, per certi versi, di una conferma *ex negativo* proprio del carattere irrevocabilmente oggettivo della verità, la quale appunto sarebbe soltanto nella compattezza di un monolito che o c'è per intero o viene giù in pezzi. All'opposto, la tesi dei *Discorsi* è che «ogni intuizione dell'Infinito ha una sua consistenza, non

<sup>5</sup> Ivi, p. 61

<sup>6</sup> Ivi, p. 59.

<sup>7</sup> Ivi, p. 60, corsivo mio.

dipende da nessun'altra e non comporta come sua necessaria conseguenza l'esistenza di nessun'altra»<sup>8</sup>, in forza di un rapporto verticale e diretto con l'infinito, costitutivo di ogni cosa del mondo<sup>9</sup>. E tale rapporto costitutivo di ogni individualità, si dà, dice Schleiermacher, in modo peculiare proprio nella religione. Questa, in quanto intuizione e sentimento dell'universo, non potrà mai risolversi in un sistema di concetti. Ciò ch'è proprio dell'intuizione e del sentimento ad essa connesso è difatti il suo rimanere «sempre qualcosa di singolare, di distinto, la percezione immediata, non altro». Ciascuno di questi singoli sentimenti e intuizioni «è un'opera a sé stante, non collegata né subordinata alle altre», che «di deduzione e relazione non sa nulla», non potendosi – insiste Schleiermacher – immaginare «qualcosa di più fantasioso» di «un sistema di intuizioni» e per di più di «intuizioni dell'Infinito»<sup>10</sup>.

All'opposto dunque della metafisica, che risolve l'universo in universalità, nello scheletro delle relazioni (giacché il suo scopo è unicamente fissare «il posto che un oggetto occupa nella serie dei fenomeni», il suo «dove e verso dove», rimanendo lontana «dal cosa e dal come»), e all'opposto della pratica, che tutto dissolve in una «misera uniformità [...], un solo ideale», la religione mira, mediante «il senso», a «cogliere l'impressione indivisa di un tutto»: a «scorgere cosa e come qualcosa è per se stesso, e conoscere ogni cosa nel suo carattere proprio»<sup>11</sup>. Appunto in quanto intuizione e sentimento dell'infinito, l'esperienza religiosa si attua perciò nell'assoluto rispetto per il finito. All'opposto di ogni dissolvimento nell'informe e nell'indeterminato, essa è dedizione alla molteplicità delle forme determinate e all'esser per sé di ciascuna in quanto appunto forma, opera compiuta, organismo autosufficiente, che l'universo produce nella «incessante attività» con cui «in ogni momento si rivela a noi»<sup>12</sup>. L'intuizione dell'infinito è allora certezza del finito e opposizione radicale ad ogni suo oltrepassamento, se è vero, come Schleiermacher scrive, che «procedere oltre questa rivelazione» – oltre «il sentimento dell'infinita e vivente natura che ha per simbolo la molteplicità e l'individualità» – «non è più religione e, se pure vuol passare ancora come tale, ricadrà inevitabilmente in una vuota mitologia»<sup>13</sup>.

L'appartenenza dell'individualità al tutto, dunque, qui «non si configura panteisticamente come dissoluzione e assorbimento del finito nell'infinito stesso, e ciò proprio perché tale rapporto si dà nel sentimento, che è qualcosa di schiettamente particolare e individuale»<sup>14</sup>. All'opposto, appartenere all'infinito vuol dire, come si legge nei *Discorsi*, che «ogni finito è costituito soltanto mediante la determinazione dei suoi limiti che devono essere come tagliati dall'Infinito. Soltanto così, entro questi limiti, anch'esso può essere infinito e avere una sua i-

<sup>8</sup> Cfr. F. D. E. Schleiermacher, *Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern* (1799), in Id., *Kritische Gesamtausgabe*, a cura di G. Meckenstock, Berlin-New York, de Gruyter, 1980 sgg., sez. 1, vol. 2, p. 249 (cfr. tr. it. a cura di S. Spera, Brescia, Queriniana, 1989).

<sup>9</sup> Cfr. G. Vattimo, *Schleiermacher filosofo dell'interpretazione*, Torino, Mursia, 1986, p. 45.

<sup>10</sup> F. D. E. Schleiermacher, *Über die Religion* (1799), cit., p. 215; corsivo mio.

<sup>11</sup> Ivi, p. 254.

<sup>12</sup> Ivi, p. 214.

<sup>13</sup> Ivi, p. 215.

<sup>14</sup> M. Ravera, *Introduzione alla filosofia della religione*, Torino, Utet, 1995, p. 97.

dentità; altrimenti» – il ripetuto monito di Schleiermacher – «perdete tutto nella uniformità di un concetto universale»<sup>15</sup>.

Dissolversi nelle nebbie dell'infinito non è dunque un rischio cui è esposta la religione. La sua contemplazione dell'Universo non è annebbiamento, *Stumpf-sinningkeit*, ma considerazione, *Betrachtung*, «spirito che percepisce con chiarezza e precisione ogni lineamento». In altre parole, un realismo. Potremmo anche dire: un realismo fenomenologico, se è vero che esso, nel suo «desiderio di capire ciò che viene rappresentato per se stesso», si trattiene programmaticamente «da vecchie rimembranze» e «opinioni preconconcette»<sup>16</sup>. In ogni caso, un realismo di specie superiore, appunto perché devotamente sottomesso alle cose stesse e in questa sottomissione capace di tener testa «alla speculazione trionfante». Qui è lo spirito che – sensibilmente – percepisce, l'individuo che nell'interezza del proprio essere accede, secondo un passo celebre delle *Reden*, ad «un realismo più alto di quello che l'idealismo perfetto e arrotondato [...] temerariamente e incondizionatamente si subordina»<sup>17</sup>.

Possedere il *sentimento* dell'universo vuol dire infatti percepire la cosa singola non più soltanto nelle sue relazioni con le altre – secondo cioè la semplice unità della relazione reciproca – ma anzitutto nella sua unità con la totalità. Questa è la «considerazione» che, dice Schleiermacher nella seconda edizione delle *Reden*, è «essenziale alla religione». Non merita il nome di «devoto [...] colui che si richiude in una ottusità dei sensi, colui cui non è aperto *il senso per la vita del mondo*»<sup>18</sup>.

In certo modo, quel che ci è richiesto è un essere predisposti dall'interno alla totalità, essere aperti ad essa in quanto in essa radicati nell'interezza del nostro essere. Nella seconda edizione della *Glaubenslehre*, §4, Schleiermacher indica la «nostra autocoscienza» come «coscienza del nostro essere nel mondo o della nostra connessione con il mondo»<sup>19</sup>. Meno sobriamente questo sentimento della totalità trova espressione nelle *Reden*: «Mi riposo nel seno del mondo infinito [...]: sento tutte le sue forze e la sua vita infinita come fosse la mia stessa vita [...], mi insinuo nei suoi muscoli e nelle sue membra [...], i suoi nervi più profondi si muovono secondo i miei sentimenti»<sup>20</sup>, eccetera. Si tratta di una metamorfosi in cui il sentire si trasforma da semplice strumentario, apparato di organi, in unico “organo” della totalità, «senso per la vita del mondo»: non una restrizione nell'interiorità, una svolta all'indietro verso il soggetto, ma uno slargamento verso il massimamente oggettivo, verso la totalità, di contro alla ristrettezza del modo in cui solitamente accogliamo il reale. Il sentimento, quin-

<sup>15</sup> F. D. E. Schleiermacher, *Über die Religion* (1799), cit., p. 213.

<sup>16</sup> Ivi, p. 206.

<sup>17</sup> Ivi, p. 213.

<sup>18</sup> F. D. E. Schleiermacher, *Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern* (1806), in Id., *Kritische Gesamtausgabe*, cit., sez. 1, vol. 12, p. 53.

<sup>19</sup> F. D. E. Schleiermacher, *Die christliche Glaube. 2. Auflage*, in Id., *Kritische Gesamtausgabe*, cit., sez. 1, vol. 13, p. 36. Cfr. R. Odebrecht, *Das Gefüge des religiösen Bewußtseins bei F. Schleiermacher*, in «Blätter für Deutsche Philosophie», 8 (1934/35), pp. 284-301; M. Frank, *Selbstgefühl. Eine historisch-theoretische Erkundung*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 2002, pp. 190 sgg.

<sup>20</sup> F. D. E. Schleiermacher, *Über die Religion* (1799), cit., p. 221.

di, come facoltà della totalità, non pone l'individualità in un atteggiamento esteriormente rivolto al tutto, quasi che il tutto, l'universo, fosse un oggetto gettato innanzi, posto al di fuori dell'individualità stessa e verso cui essa debba dirigersi. Al contrario, il sentimento dell'universo, in quanto vero essere e fare spirituale dell'individualità – *spirito che percepisce* – è sempre un atto spontaneamente intuitivo della totalità, ad essa interno. Lo stimolo e la direzione gli vengono sì sempre dalla cosa singola, ma questo perché l'essere aperti all'universo non può significare altro che essere rivolti appunto all'ente singolo, cioè alla molteplicità e singolarità in cui il divino vive la propria vita.

Tutto questo, certo, ricorda molto Goethe<sup>21</sup>. Il fenomeno reale è la totalità stessa, che dall'interno scorre e pervade la cosa singola, dischiudendola senza differirvi; è lo stesso mondo, l'unità vitale, l'eterno o l'universo – insomma il sovrasingolare – che si fa avanti. Appunto perciò, secondo versi celebri, «Se vuoi conoscere l'infinito / Devi andare nel finito da ogni lato»<sup>22</sup>; o anche: «Come diventa infinito il mondo, se solo si riesce ad attenersi correttamente al finito»<sup>23</sup>. E questa certezza della presenza della totalità in ogni essere singolo, attestata nell'integrità dei sensi, esclude ogni tensione verso un'astratta unità del fenomeno e ogni impersonale adesione ad un'empiria meccanica, giacché ogni astrazione dal singolo sarebbe qui un'astrazione dalla totalità, ovvero dal continuo legame vivente che costituisce ogni cosa e il tutto. Rispetto a ciò, il solo atteggiamento consono è quello di una «delicata empiria»<sup>24</sup>, fatta di devozione verso la singola forma e di «bescheidne Blick»<sup>25</sup> verso la potenza attiva in ogni accadere, esattamente all'opposto dell'istanza di oggettività e universalità della speculazione. Si tratta ogni volta di un incontro personale, in cui la totalità che ci si presenta e la totalità che noi stessi siamo si dischiudono insieme. «Se non avessi già portato il mondo in me, mediante anticipazione, sarei rimasto cieco con occhi che vedono, ed ogni ricerca, ogni esperienza non sarebbero state che una fatica del tutto morta e vana»<sup>26</sup>.

Non è cosa diversa, in effetti, il realismo superiore e sottomesso allo stesso tempo che per Schleiermacher è proprio della religione e che nei *Discorsi* si lega – di contro all'arroganza della speculazione – al nome del «santo scomunicato Spinoza»<sup>27</sup>. Per Schleiermacher come per Goethe (il quale chiamava Spinoza

<sup>21</sup> Cfr. H. Scholz, *Schleiermacher und Goethe. Ein Beitrag zur Geschichte des deutschen Geistes*, Leipzig, J. C. Hinrichs, 1913; e W. Schultz, *Die Bedeutung der Ebrfurcht in der Religion Goethes und Schleiermachers*, in Id., *Theologie und Wirklichkeit. Ausgewählte Aufsätze*, a cura di H.-G. Pust, Kiel, Lutherische Verlagsgesellschaft, 1969, pp. 44-75.

<sup>22</sup> J. W. Goethe, *Gott, Gemüth und Welt*, in *Goethes Werke*, Weimar, Hermann Böhlau Nachfolger, 1887-1919, sez. I, vol. 2, p. 216.

<sup>23</sup> J. W. Goethe, *Italiaenische Reise*, in *Goethes Werke*, cit., sez. I, vol. 32, p. 83.

<sup>24</sup> J. W. Goethe, *Maximen und Reflexionen*, a cura di M. Hecker, Weimar, Verlag der Goethe-Gesellschaft, 1907, p. 122 (numero 565).

<sup>25</sup> J. W. Goethe, *Antepirrhema*, in *Goethes Werke*, cit., sez. I, vol. 3, p. 92.

<sup>26</sup> J. W. Goethe, Colloquio con J. P. Eckermann del 26 febbraio 1824, in *Goethes Gespraechen*, a cura di W. Frh. von Biedermann, vol. 5 (1824-1826), Leipzig, Biedermann, 1890, p. 40.

<sup>27</sup> F. D. E. Schleiermacher, *Über die Religion* (1799), cit., p. 213.

«*theissimus*, anzi *christianissimus*»<sup>28</sup>), l'identificazione di Dio e natura non conduce difatti ad una vanificazione del finito, ma piuttosto a ritrovare Dio «nelle e dalle cose singolari»<sup>29</sup>. E però – per ricordare un'acuta osservazione di Pareyson – per Goethe «la varietà delle cose è salvabile solo se si afferma [...] l'inconoscibilità dell'infinito», ossia «che c'è un fondo inconoscibile, misterioso, insondabile della realtà [...] e che tanto l'infinito universo quanto il singolo individuo sono, *nel fondo*, inconoscibili»<sup>30</sup>. Questa torsione di Spinoza, dove anche l'ideale della *scientia intuitiva* diviene non più «ascendere dalla conoscenza delle cose alla conoscenza di Dio» ma piuttosto «cercare Dio nelle cose, e [...] attenersi alle cose che sono alla nostra portata»<sup>31</sup>, è la stessa cui assistiamo in Schleiermacher, il quale scrive che «rappresentare tutto ciò che avviene nel mondo come azione di Dio è religione perché esprime la sua relazione a un infinito Tutto; ma rompersi il capo sull'essere di questo Dio prima e fuori del mondo [...], per la religione [...] non è altro che mitologia», giacché «l'intuizione è e rimane sempre qualcosa di singolare, distinto, la percezione immediata»<sup>32</sup>.

L'alternativa, alla fine, è tra questo – questa *mistica* delle cose singole – e il titanismo («l'empio sentimento di Prometeo»<sup>33</sup>, dice significativamente Schleiermacher) della subordinazione del reale alla speculazione: quella tracotanza dell'«idealismo perfetto e arrotondato» contro cui egli invitava appunto a sacrificare «una ciocca di capelli ai Mani del santo scomunicato Spinoza» – santo proprio perché mistico, possiamo dire. Senza neanche sfiorare le intricatissime questioni dello *Spinozastreit*, vorrei portare l'attenzione soltanto su questo aspetto della presenza di Spinoza nelle *Reden*, che mi sembra importante almeno per sottolineare come esista non solamente una mistica della liberazione dal *principium individuationis* ma anche una mistica positiva, una mistica dell'adesione al *principium individui*. Anzi (magari è un'azzardo, ma non del tutto un'eresia), forse la stessa mistica negativa, quando non è fumisteria, è anch'essa pur sempre un realismo, nulla di diverso da un realismo di specie superiore: in questo senso si potrebbe leggere anche la sorprendente affermazione di un coevo pensatore della mistica negativa come Karl Wilhelm Ferdinand Solger, che nei frammenti postumi definisce senza esitazioni il punto di vista di Schleiermacher l'unico punto di vista esatto per la religione<sup>34</sup>, e questo evidentemente perché anche per Solger il nodo dell'individualità è quello dove tutto si gioca.

<sup>28</sup> J. W. Goethe, Lettera a F. H. Jacobi del 9 giugno 1785, in *Goethes Werke*, cit., sez. IV, vol. 7, p. 62.

<sup>29</sup> Ivi, p. 63.

<sup>30</sup> L. Pareyson, *Estetica dell'idealismo tedesco, III. Goethe e Schelling*, a cura di M. Ravera, Milano, Mursia, 2003, p. 183.

<sup>31</sup> Ivi, p. 182.

<sup>32</sup> F. D. E. Schleiermacher, *Über die Religion* (1799), cit., p. 214.

<sup>33</sup> Ivi, p. 212.

<sup>34</sup> K. W. F. Solger, *Kleine Aufsätze* in Id., *Nachgelassene Schriften und Briefwechsel*, a cura di L. Tieck e F. von Raumer, Faksim. Druck, Heidelberg, L. Schneider, 1973, vol. 1, pp. 115-116. Sul rapporto problematico tra Solger e Schleiermacher cfr. V. Pinto, *Autocoscienza e rivelazione. Solger e Schleiermacher di fronte alla storia*, in G. Cacciatore, G. Cantillo, G. Lissa (a cura di), *Lo storicismo e la sua storia*, Milano, Guerini, 1997, pp. 182-196.

Poco dopo la pubblicazione delle *Reden*, scrive Schleiermacher in una lettera a Brinckmann: «Il *principium individui* è il [fatto] più mistico nella filosofia e là dove tutto si connette in modo così immediato non v'è dubbio che l'intero abbia dovuto ricevere un aspetto mistico». Tra filosofia e mistica perciò non vi è conflitto alcuno, anzi: «ogni filosofia conduce colui che è capace di vedere lontano e vuole andare lontano fino ad una mistica»<sup>35</sup>. Nei *Discorsi*, questa mistica che si tiene ferma nel suo ancoraggio al particolare è richiamata attraverso la figura di Platone: il divino Platone, che innalza «la mistica più sacra alla vetta più alta» proprio in quanto «salva i fenomeni», a differenza dall'antico misticismo orientale che, attraverso la «contemplazione di sé più astratta», trovava il «tutto» soltanto «al confine del nulla»<sup>36</sup>. A condurre lontano dalla realtà, difatti, non sono la contemplazione o la mistica in quanto tali, ma piuttosto una contemplazione insufficiente e una mistica insufficiente. È questa la ragione per cui sono due filosofi – il «santo Spinoza» e il «divino Platone» – ad offrire a Schleiermacher il modello del perfetto equilibrio mistico, ossia dell'equilibrio tra forza centripeta e forza centrifuga, tra io e mondo. È difatti grazie alla filosofia (la quale è altra cosa dalla speculazione) che l'uomo impara ad abbattere «il muro di separazione tra interno ed esterno», così che, da un lato, «l'occhio dello spirito», rivolto verso l'interno, non si esaurisca mai «nell'intuizione di sé» – trovando in sé non altro se non ciò che è fuori di sé – e, dall'altro lato, l'attività rivolta verso l'esterno non si disperda in una considerazione frammentaria ma venga piuttosto condotta nel cuore di quella natura di cui l'individualità stessa «è il centro più intimo e l'estremo confine». Così l'uomo, dice Schleiermacher, impara «a riconoscersi non solo come creatura, ma anche come creatore»<sup>37</sup>.

2. Se tale è, ora, la mistica delle *Reden*, sembra davvero sbagliato liquidarla come filosofia romantica della soggettività – magari accogliere l'ermeneutica e però archiviare il pensiero dell'individualità alla stregua di un'effusione entusiastica. Eppure l'incapacità di cogliere la proiezione in avanti dischiusa da quest'idea non soggettivistica dell'individuale non è cosa rara (forse anche favorita – bisogna dire – dalla retorica delle *Reden*, che può ben risultare insopportabile!).

Un esempio in grande stile di questo errore è offerto da un saggio del 1924 di Friedrich Gundolf – *Schleiermachers Romantik* –, dove, con occhi in verità rivolti più ai propri contemporanei che non ad altro, a Schleiermacher è attribuito tutto il peggio del romanticismo nonché l'anticipazione del moderno relativismo. E davvero possono sorprendere le accuse di soggettivismo rivolte al sentimento da questo georgiano adoratore di Goethe (Goethe che ha espressamente rivendicato il carattere oggettivo del sentimento), e ancora di più le accuse in generale di irreligiosità e miscredenza da parte di questo devoto di Maximin, se non si coglie che la pietra dello scandalo qui è il fatto che agli oc-

<sup>35</sup> F. D. E. Schleiermacher, Lettera a C. G. von Brinckmann del 22 marzo 1800, in Id., *Kritische Gesamtausgabe*, cit., sez. 5, vol. 3, p. 434.

<sup>36</sup> F. D. E. Schleiermacher, *Über die Religion* (1799), cit., p. 262.

<sup>37</sup> Ivi, p. 264.

chi di Gundolf Schleiermacher resta profondamente luterano, ossia erede di quella «dottrina luterana della fede, che avrebbe espulso l'oggettivo dalla religione e trasformato la religione interamente in esperienza vissuta e in relazioni»<sup>38</sup>. Per Schleiermacher, dice Gundolf, «è più importante [...] il rapporto con l'universo che non l'universo stesso: anzi, per lui l'universo propriamente c'è solo affinché [...] le finitezze così arrogantemente considerate possano esser tolte in un infinito ossia in un non-vincolante»<sup>39</sup>. Il che è proprio un tentativo aggrappato all'indietro di respingere l'avanzata di relativismo e nichilismo, alla cui origine – secondo una ripresa filosoficamente modesta della grandiosa tesi nietscheana – starebbe proprio il cristianesimo, e per i georgeani in particolare Lutero. Ma ad un'analogia – sebbene più lucidamente distruttiva – tentazione di restaurazione non sfugge il fronte teologico, dove il rigetto di Schleiermacher avviene in modo più sottile ed efficace attraverso la sua assimilazione e normalizzazione, vale a dire la riconduzione all'interno del trascendentalismo kantiano: così in Troeltsch, dove – facendo aggio più sugli scritti della maturità – il sentimento di dipendenza è assorbito nell'apriori religioso, di modo che nell'esperienza di fede l'oggetto religioso (Dio) sia ristabilito come oggetto reale<sup>40</sup>.

Di tutt'altra forza è, negli stessi anni, il confronto di Heidegger con Schleiermacher. In particolare negli appunti del 1918-19 in vista di un corso sulla mistica medievale poi non tenuto, Heidegger assume la religiosità delle *Reden* quale esperienza religiosa autentica. «La specifica relazione religiosa intenzionale, sentimentale, di ogni contenuto di esperienza vissuta con un tutto infinito inteso come senso fondamentale, è religione»<sup>41</sup>. Il sentimento dell'universo conduce dinanzi a se stessi, dinanzi al divenire se stessi, cioè nell'ambito originario del compiersi della vita, nel quale soltanto giunge a realizzazione la religione come forma determinata di esperienza. Su tali basi, annota Heidegger, «vanno interpretati gli elementi della religione, che si dimostra così non appartenere a contesti teleologici (quindi noetici) estranei, né essere determinata da essi quanto al proprio senso. La religione va rigorosamente separata da ciò che le appartiene»<sup>42</sup>. In altri termini, rispetto ad un fenomeno intrinsecamente storico-esistenziale avente carattere di evento qual è quello reli-

<sup>38</sup> F. Gundolf, *Schleiermachers Romantik*, in «Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte», 2 (1924), pp. 418-509; p. 457.

<sup>39</sup> Ivi, pp. 458-459.

<sup>40</sup> Cfr. E. Troeltsch, *Psychologie und Erkenntnistheorie in der Religionswissenschaft. Eine Untersuchung über die Bedeutung der Kantischen Religionslehre*, Tübingen, Mohr, 1905 (cfr. tr. it. a cura di P. Paoletti, Brescia, Morcelliana, 1998); e Id., *Zur religiösen Lage. Religionsphilosophie und Ethik*, Neudr. 2. Aufl. 1922, Aalen, Scientia Verlag, 1962, in part. i saggi *Zur Frage der Religiösen Apriori* (pp. 754-768), *Rückblick auf ein halbes Jahrhundert der theologischen Wissenschaft* (in part. pp. 200-208) e *Wesen der Religion und der Religionswissenschaft* (in part. pp. 452-463), tutti in tr. it. in Id., *Scritti scelti*, a cura di F. Ghia, Torino, UTET, 2005. In proposito cfr. G. Cantillo, *Introduzione a Troeltsch*, Roma-Bari, Laterza, 2004.

<sup>41</sup> M. Heidegger, *Phänomenologie des religiösen Lebens*, in Id., *Gesamtausgabe*, vol. 60, Frankfurt a. M., Klostermann, 1995, pp. 321-322 (cfr. tr. it. a cura di F. Volpi, Milano, Adelphi, 2003).

<sup>42</sup> Ivi, p. 321.

gioso, anziché chiedersi “che cos’è” religione (il *to de ti*, che ha di mira la fissazione di caratteri stabili, necessari, universali e in questo senso apriori), occorre interrogarsi circa il suo “come”. Ciò significa però sottoporre a critica tutta l'impostazione classica del problema della filosofia della religione. Che è quel che Heidegger fa introducendo il corso sulla “Fenomenologia della religione” del 1920-21, quando si confronta con il modello che ritiene più rappresentativo del proprio tempo, cioè quello di Troeltsch, chiedendosi in quale modo questa filosofia della religione si rapporti alla religione: se cioè essa scaturisca dal senso stesso della religione o se invece la religione non vi venga pensata in termini oggettuali e con ciò costretta in discipline filosofiche e connessioni cosali già sussistenti in sé prima della religione stessa, così subordinata a contesti teleologici e quindi noetici estranei. In effetti, psicologia, teoria della conoscenza, metafisica si danno anche per l'arte o per la scienza, non scaturiscono dalla religione in quanto tale. Allorché tali discipline vengono applicate alla religione, questa è fin dall'inizio considerata come oggetto. In questo modo la filosofia della religione si determina non a partire dalla religione stessa, ma a partire da uno specifico concetto “scientifico” di filosofia. Né può far pensare ad una rottura di questo schema cosale la posizione centrale attribuita all'esperienza di fede, perché questa rimane fede nell'*esistenza* di Dio: esistenza certo non guadagnata conoscitivamente, ma pur sempre esistenza al modo di un «oggetto reale in connessione con altri oggetti reali»<sup>43</sup>. Chiosa Heidegger, «a ragione si contesta [a Troeltsch] di non avere compreso affatto Lutero»<sup>44</sup>.

In tutt'altro orizzonte, invece, si colloca per Heidegger il sentimento teorizzato nelle *Reden*, al di qua della sua rielaborazione come sentimento dell'assoluta dipendenza, che egli giudica anzi «troppo rozzo», in quanto «confina [...] con l'obiettivazione teoretica, con un uscire da se stessi e un constatare una relazione di questo sé obbiettivato con un altro»<sup>45</sup>. Nei *Discorsi*, invece, l'essenza della religione è concepita fuori da ogni rapporto con il sapere obbiettivante: il sentimento dischiude «un ambito originario della vita e di attuazione della coscienza nel quale soltanto la religione si realizza come forma determinata di esperienza vissuta»<sup>46</sup>. In altri termini, Heidegger riconosce nel sentimento schleiermacheriano «una modalità originaria» di afferramento del sé come sé, come esistenza, cioè non «come conglomerato di atti e processi, e neanche come un qualche oggetto-io (*Ich-Objekt*) in un senso circoscritto». Qui «l'esperire se stessi non è né riflessione (*Reflexion*) teoretica, né percezione interna, bensì esperienza relativa al mondo del sé, poiché l'esperire ha un carattere mondano»<sup>47</sup>.

Spetterà all'analisi della situazione emotiva di *Essere e tempo* chiarire questo carattere mondano del sentire sé come un modo esistenziale fondamentale dell'apertura dell'esserci. La *Stimmung*, vi si legge, «ci assale, non viene né dal di

<sup>43</sup> Ivi, p. 28.

<sup>44</sup> Ivi, p. 27.

<sup>45</sup> Ivi, p. 331.

<sup>46</sup> Ivi, p. 321.

<sup>47</sup> Ivi, p. 13.

fuori né dal di dentro; sorge nell'essere del mondo stesso come una sua modalità»; essa non è né l'effetto di una causa che partendo dall'ente agisce in direzione dell'uomo, né ha alcunché dell'autopercezione psicologica o della «percezione riflessiva»; «non comporta alcun riferimento primario alla psiche, né può essere voluta e attuata dall'uomo; non si tratta di uno stato interiore che si esteriorizza per colorire misteriosamente di sé cose e persone»<sup>48</sup>. In altre parole, «il sentimento non è per niente qualcosa che si svolge soltanto “interiormente”, ma è quel modo fondamentale del nostro esistere, in forza del quale e in conformità con il quale noi siamo sempre trasportati al di là di noi stessi nell'ente nel suo insieme che, in un modo o nell'altro, ci riguarda»<sup>49</sup>. Non va sottaciuto peraltro che Schleiermacher stesso nelle *Lezioni di estetica*, per indicare «la permanenza del sentimento religioso»<sup>50</sup> si avvale proprio del termine *Stimmung* e che nella *Lettera a Lücke*, per chiarire il significato del sentimento religioso (*frommen Gefühl*), invita ad intenderlo come «un rapporto esistenziale immediato»<sup>51</sup>.

Alla fine, niente sembra impedire di accogliere l'esperienza attestata nelle *Reden* in quella originaria esperienza cristiana della vita che Heidegger indaga negli anni che precedono *Sein und Zeit*, lungo la linea Paolo, Agostino, Lutero, Kierkegaard. Peraltro Poeggler e Ott pongono proprio il confronto con Schleiermacher all'origine della svolta verso la fatticità<sup>52</sup>; e anzi, per Ott, Schleiermacher sarebbe all'origine dello stesso confronto di Heidegger con Lutero fino ai primi anni di Marburgo<sup>53</sup>.

Ma bisogna chiedersi: può davvero lo Schleiermacher dei *Discorsi* aver spinto Heidegger a misurarsi con il Lutero delle Tesi, ossia con chi del «teologo della gloria» dice che chiama «malum bonum et bonum malum»<sup>54</sup>? E può davvero il concetto di individualità tematizzato da Schleiermacher essere riassorbito in quello di esistenza, lungo la linea che va da Paolo a Kierkegaard? A rendere

<sup>48</sup> M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen, Niemeyer, 1986, § 29, p. 137 (cfr. tr. it. a cura di P. Chiodi, Milano, Longanesi, 1986).

<sup>49</sup> M. Heidegger, *Nietzsche*, Pfullingen, Neske, 1961, vol. 1, p. 100 (cfr. tr. it. a cura di F. Volpi, Milano, Adelphi, 1984).

<sup>50</sup> F. D. E. Schleiermacher, *Aesthetik. Ueber den Begriff der Kunst*, a cura di T. Lehnerer, Hamburg, Meiner, 1984, p. 22 (cfr. tr. it. a cura di P. D'Angelo, Palermo, Aesthetica, 1988).

<sup>51</sup> F. D. E. Schleiermacher, *Dr. Schleiermacher über seine Glaubenslehre, an Dr. Lücke*, in Id., *Kritische Gesamtausgabe*, cit., sez. 1, vol. 10, p. 318: «Was ich unter dem fromme Gefühl verstehe, gar nicht von der Vorstellung ausgeht, sondern die ursprüngliche Aussage ist über ein unmittelbares Existenzialverhältnis». Odebrecht adopera proprio l'espressione *Grundbefindlichkeit* per indicare la coscienza religiosa schleiermacheriana, con un evidente riferimento a Heidegger: cfr. R. Odebrecht, *Das Gefüge des religiösen Bewusstseins bei Fr. Schleiermacher*, cit., p. 285; su questo cfr. anche E. Brito, *Heidegger e il problema dell'esperienza religiosa in Friedrich Schleiermacher e Rudolf Otto*, in «Annuario filosofico», 15 (1999), pp. 421-448 (dove però il titolo del saggio di Odebrecht è storpiato da un refuso).

<sup>52</sup> Cfr. O. Poeggeler, *Heidegger in seiner Zeit*, München, Fink, 1999, pp. 100 sgg.; Id., *Heidegger und die hermeneutische Philosophie*, Freiburg-München, Alber, 1983, pp. 270 sgg.; H. Ott, *Martin Heidegger*, Frankfurt a. M.-New York, Campus Verlag, 1988, pp. 112 sgg.

<sup>53</sup> Cfr. H. Ott, *Martin Heidegger*, cit., p. 113.

<sup>54</sup> Cfr. M. Luther, *Disputatio Heidelberga habita*, in Id., *Werke*, Weimar, Hermann Böhlau Nachfolger, 1883, vol. 1, p. 354 (Tesi 21).

individualità ed esistenza nozioni sovrapponibili e interscambiabili, può bastare il fatto che entrambe emergano nell'ambito dell'esperienza religiosa e che dunque la concretezza vivente che si fa avanti in esse respinga ogni coincidenza con un'astratta soggettività teoretica o con un "tener per vero" meramente teoretico? E il fatto che la nozione di esistenza abbia acquisito via via una preponderanza su quella di individualità è indice di un'evoluzione o non piuttosto di uno spostamento?

3. A questo punto può non essere semplice zelo storiografico interrogare la nozione di esistenza alla fonte, interpellando direttamente Kierkegaard. Mettiamo tra parentesi le opposte interpretazioni, volte a sottolineare affinità o distanze («Kierkegaard unico vero discepolo di Schleiermacher», secondo il giudizio di Hirsch<sup>55</sup>, o all'opposto l'incompatibilità tra la prospettiva dell'uno e l'ottimismo antropocentrico e l'insensibilità ai temi del male e del negativo dell'altro, per nominare i giudizi più diffusi del fronte contrario<sup>56</sup>) e prendiamo subito in considerazione due luoghi testuali.

Uno dal *Concetto dell'angoscia*, dove Kierkegaard sembrerebbe mettere al riparo Schleiermacher proprio dall'accusa più bruciante di indifferenza nei confronti del problema del male. La dogmatica – vi si legge –

non nega la presenza del peccato, anzi lo presuppone e lo spiega presupponendo il peccato originale [...]. Il peccato originale, dunque, la dogmatica non lo deve spiegare; lo spiega di fatto presupponendolo, come quel turbine intorno al quale i greci, nella loro speculazione sulla natura, sapevano diverse cose, un elemento motore che nessuna scienza può afferrare. Che questa sia esattamente la situazione della dogmatica, lo si ammetterà quando si troverà di nuovo il tempo di comprendere i meriti immortali di Schleiermacher riguardo a questa scienza. Egli è stato a lungo abbandonato, da che si preferì Hegel: eppure Schleiermacher [...] fu, nel bel senso greco, un pensatore, il quale parlava soltanto di quello che sapeva<sup>57</sup>

Vale la pena di sottolineare questo carattere «greco». Un secondo passo, sempre riferito alla dogmatica, lo riprendiamo invece dal *Diario*, dove si legge:

L'errore della dogmatica di Schleiermacher è in fondo che la religiosità per lui è sempre uno stato: essa "è"; egli espone tutto in "essere", la categoria spinoziana. Il "come essa divenga", nel senso del farsi e nel senso del conservarsi, non lo interessa. Perciò ricorre così poco alla verità dogmatica. Ogni categoria cristiana invece è contrassegnata dall'etica in direzione dell'aspirazione. Da ciò il "timore e il tremore" e questo "tu devi": da ciò la possibilità dello scandalo ecc. Tutte le cose di questo genere poco interessano a Schleiermacher. Egli tratta la religiosità in funzione dell'essere. Da ciò anche la proposizione che "il sentimento è sempre vero". Os-

<sup>55</sup> Cfr. E. Hirsch, *Geschichte der neuern evangelischen Theologie im Zusammenhang mit den allgemeinen Bewegungen des europäischen Denkens*, Gütersloh, Bertelsmann, 1949, vol. 5, p. 454.

<sup>56</sup> Cfr. per tutti K. Barth, *Der Römerbrief. Zweite Fassung 1922*, Zürich, Theologischer Verlag, 2010, in part. pp. 353 sgg. e 365 sgg. (cfr. it. a cura di G. Miegge, Milano, Feltrinelli, 1989).

<sup>57</sup> S. Kierkegaard, *Concetto dell'angoscia*, tr. it. in Id., *Opere*, a cura di C. Fabro, Firenze, Sansoni, 1972, p. 116.

servato un po' da vicino, la sua verità è nel fatto che esso "è". Tutta la lotta non viene che col "divenire". Alla luce del "divenire" sorge la questione: ma ora ciò che è, è poi la verità? Nell'essere la verità è il nudo essere<sup>58</sup>.

E ancora, a margine:

Il sentimento di assoluta dipendenza è a sua volta uno "stato" [...]. Schleiermacher ha fallito sul cristianesimo, proprio perché da un punto di vista estetico metafisico lo concepisce come "stato", mentre il cristianesimo come esigenza etica vuole essenzialmente essere esperito come aspirazione. Una volta che si è capito questo, [...] tutte le definizioni della realtà cristiana si delineano diversamente che in Schleiermacher<sup>59</sup>.

Ora, cosa intende Kierkegaard per "stato"? Non una pura e semplice immobilità, ma piuttosto il divenire apparente e secondo necessità proprio dello sviluppo naturale. «Il divenire con necessità», dice nel *Concetto dell'angoscia*, «è uno stato, come per esempio tutta la storia della pianta è uno stato»<sup>60</sup>. In un tale divenire non accade mai nulla di nuovo, anzi non accade propriamente nulla, semplicemente vien fuori quel che ci si aspetta, un farsi diverso dell'uguale, lo sviluppo della *Pflanzen-Entelechie*<sup>61</sup> per dirla col Goethe della *Metamorfosi delle piante* (dove, con le parole di Hegel, «l'identità degli organi è preponderante» e la trasformazione viene compresa come una mutazione, attraverso espansione o contrazione, di parti che restano però sempre le stesse<sup>62</sup>). Si tratta in altri termini di un divenire senza interruzione e senza cesure, che anche in questo senso non è libero, se per libertà s'intende la possibilità del cominciamento incondizionato, *ex novo*, che manca non solo al divenire naturale ma anche alla «evoluzione estetica», la quale appunto per Kierkegaard «assomiglia allo sviluppo delle piante», dal momento che in essa, «benché l'individuo divenga, diviene solo quello che è spontaneamente»<sup>63</sup>. Il rilievo a Schleiermacher di considerare la religione come uno "stato" (l'antitesi, sembrerebbe, della lettura heideggeriana della sua religiosità come compimento e attuazione) è quindi grave. Sta forse

<sup>58</sup> S. Kierkegaard, *Diario*, tr. it. a cura di C. Fabro, Brescia, Rizzoli, 1983, pp. 218-219.

<sup>59</sup> *Ibidem*. Dove si legge anche: «Ciò spiega anche perché Schleiermacher definisca il "sentimento di dipendenza" come il principio di ogni religione. Perché questo è a sua volta uno "stato", ovvero è la religiosità in funzione di "essere" statico. Appena la questione tocca l'etica, dunque il divenire di questo stato [...], subito la caratteristica della religiosità è mutata».

<sup>60</sup> S. Kierkegaard, *Concetto dell'angoscia*, cit., p. 118.

<sup>61</sup> Cfr. J. W. Goethe, *Nacharbeiten und Sammlungen*, in Id., *Werke*, cit., sez. II, vol. 6, p. 177.

<sup>62</sup> G. W. F. Hegel, *Encyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* (1830), in Id., *Gesammelte Werke*, vol. 20, Hamburg, Meiner, 1992, § 345 (cfr. tr. it. a cura di B. Croce, Bari, Laterza, 1980). Cfr. in proposito L. Illetterati, *Natura e ragione. Sullo sviluppo dell'idea di natura in Hegel*, Trento, Verifiche, 1995, pp. 351-354.

<sup>63</sup> S. Kierkegaard, *Aut-aut*, tr. it. a cura di R. Cantoni, Milano, Mondadori, 1988, p. 103. Cfr. anche la critica mossa alla *Lucinde* di Friedrich Schlegel e al suo «ideale» aristocratico di una «vita suprema e più compiuta [che] altro non sarebbe che un puro vegetare», dove «la nostalgia stessa prende la forma di un vegetativo *Stilleben*» in S. Kierkegaard, *Il concetto di ironia*, tr. it. a cura di D. Borso, Milano, Guerini e Associati, 1989, pp. 228-229.

Kierkegaard muovendo a Schleiermacher l'accusa – poi divenuta consueta – di esteticità? O, ancora, l'accusa di esprimere una religiosità più o meno mistica, per quel che la mistica ha di affine con l'estetico, ossia l'impossibilità di «mettersi in movimento»<sup>64</sup>?

Eppure anche per Kierkegaard il modello di religiosità descritto da Schleiermacher potrebbe ben essere un modello di religiosità autentica, forse anche il più alto – salvo il decidersi per l'assurdo. Salvo cioè il diventare cristiani. *Diventare* cristiani, non l'essere cristiani. Perché per Kierkegaard altro è essere cristiani, altro il diventarlo (ciò che egli chiama «il compito più difficile di tutti»<sup>65</sup>). Nella fede cristiana, dice, «la fede e il divenire si corrispondono»<sup>66</sup>. Per questo il cristianesimo è l'unica religione che rompe davvero con l'immanenza.

Così nella *Postilla* Kierkegaard distingue la *religiosità B* – la fede cristiana – da tutte le altre religioni, nonché dal cristianesimo come immediatezza e esteriorità, dove l'essere cristiani è la più ovvia delle situazioni. Di contro alla religiosità B, ma anche come suo possibile *terminus a quo*, sta la *religiosità A*, che ha per presupposto solo la generale natura umana: un movimento di interiorizzazione, un approfondirsi del sé in se stesso (non un divenire!), dove il sé, appunto senza divenire un altro da sé, si scopre nell'immanenza come rapporto a quell'Altro (Dio, essere, fondamento) in cui affonda le proprie radici.

La religiosità *A* è il culmine dell'edificante, del rapporto a Dio e della consapevolezza della nostra differenza da Dio – ma tutto ciò nell'immanenza. Essa non è priva di dialettica, ha coscienza dell'insuperabilità delle opposizioni, ma non è la dialettica del paradosso. Nella religiosità *B*, invece, il paradosso irrompe in tutta la sua potenza: qui non ci si approfondisce nella propria origine, non ci si rapporta dall'interno a un fondamento eterno cui si sente di appartenere pur nella differenza. All'opposto,

nella religiosità *B* [...] l'individuo [...] non trova l'edificazione in quanto trova in se stesso il rapporto divino, ma per trovarla si rapporta a qualcosa che sta fuori di lui. Il paradosso consiste nel fatto che questo rapporto apparentemente estetico, mediante il quale l'individuo si rapporta a qualcosa fuori di sé [...], deve tuttavia essere il rapporto assoluto a Dio. Infatti nell'immanenza [ossia nella religiosità *A*] Dio non è un qualcosa, bensì tutto, ed è infinitamente tutto, né è fuori dell'individuo, perché l'edificazione consiste precisamente nel fatto che Dio si trova nell'individuo<sup>67</sup>.

A differenza dunque dalla religiosità dell'immanenza, in cui «l'eterno è *ubique et nusquam*, ma nascosto dalla realtà dell'esistenza», nella religiosità del paradosso «l'eterno si trova in un determinato posto ed è questa precisamente la rottu-

<sup>64</sup> S. Kierkegaard, *Aut-aut*, cit., p. 127. «Quando il mistico sceglie se stesso astrattamente, fa un enorme fatica, anzi gli è addirittura impossibile mettersi in movimento».

<sup>65</sup> S. Kierkegaard, *Postilla conclusiva non scientifica alle "Briciole di filosofia"*, in *Opere*, cit., p. 466.

<sup>66</sup> S. Kierkegaard, *Briciole di filosofia*, in *Opere*, cit., p. 244.

<sup>67</sup> S. Kierkegaard, *Postilla conclusiva non scientifica*, cit., p. 572.

ra con l'immanenza»<sup>68</sup>. Il cristianesimo si basa su un fatto accaduto in un momento storico particolare: il Dio che si fa uomo e nasce vive e muore. Questo fatto, che può configurare un rapporto esteriore, estetico, porta invece «la distinzione *qui e lassù*»<sup>69</sup> fino al paradosso e «fa dell'esistere una contraddizione assoluta non all'interno dell'immanenza ma contro l'immanenza»<sup>70</sup>.

In altri termini, nella religiosità *B* all'individuo non diviene manifesto quel che egli già sempre è, non riflette su ciò che è veramente, sulla propria essenza, ma piuttosto egli «diventa ciò che non era». Questo è l'«inaccessibile per ogni pensiero»: «che si può diventare eterni, benché non lo si fosse»<sup>71</sup>. Ecco dunque la «rottura dell'immanenza»<sup>72</sup>, l'ek-sistere cristiano, l'autentico miracolo per cui «l'esistente deve avere perduto la continuità con se stesso, dev'essere diventato un altro [...], una nuova creatura (*II Cor.* 5, 17; *Gal.*, 6, 15), ricevendone da Dio la condizione»<sup>73</sup>. Perciò si può soltanto *divenire* e mai semplicemente essere cristiani. «Il cristianesimo non vuole uno sviluppo all'interno della [...] natura umana»; né esso può essere «paradosso» per una volta e poi, «poco a poco», divenire «comprensibile»<sup>74</sup>; e nemmeno può essere un accadimento eterno all'interno della coscienza, fosse pure la contraddizione tra eterno e temporale, positivo e negativo, portata fino all'estremo del negativo. In tutti questi casi la religiosità *B* è abolita, Kierkegaard non esita a riprendere Feuerbach: «ogni teologia è antropologia» e «il cristianesimo è trasformato in una geniale dottrina metafisica»<sup>75</sup>; l'immanenza, in altre parole, non è squarciata.

All'opposto, la decisione per la fede, che è tutt'uno con il divenire coscienti del peccato (qualcosa che non si ottiene da sé per via di riflessione), taglia, separa, esclude, porta la spada. Caratteristica della religiosità *B*, dice Kierkegaard, è «discriminare, separare; essa è polemica: soltanto a questa condizione io sarò salvo [...]. Questa discriminazione dà al cristiano una certa somiglianza con chi è diventato felice per un favore». Ma appunto perciò tale felicità esclude «tutti coloro che si trovano fuori di questa circostanza, e fra questi esclusi sono innumerevoli coloro che non lo sono per propria colpa»<sup>76</sup>. Mentre difatti alla religiosità *A* appartiene «la simpatia per tutti gli uomini»<sup>77</sup> – in quanto ogni uomo è capace di rapportarsi all'eternità e l'eternità è dappertutto, ovvero per tale religiosità «l'eterno è sempre nascosto in essa e presente nel nascondimento»<sup>78</sup> – al cristiano non appartiene «simpatizzare segretamente con ogni uomo *qua* uomo, ma essenzialmente soltanto con i cristiani». Giacché, «chi con tutta la passione della sua anima fonda la propria beatitudine su [...] un rapporto a qual-

<sup>68</sup> Ivi, p. 578.

<sup>69</sup> Ivi, p. 577.

<sup>70</sup> Ivi, p. 579.

<sup>71</sup> *Ibidem*.

<sup>72</sup> Ivi, p. 578.

<sup>73</sup> Ivi, p. 581.

<sup>74</sup> Ivi, p. 571.

<sup>75</sup> Ivi, p. 583.

<sup>76</sup> Ivi, p. 585.

<sup>77</sup> Ivi, p. 586.

<sup>78</sup> Ivi, p. 578.

cosa di storico, non può [...] considerare [...] questa circostanza come una sciocchezza. Quest'ultima cosa la può fare soltanto un moderno docente di dogmatica [...], perché gli manca il pathos per fare la prima [...]. Per il credente [...] fuori di questa circostanza non c'è salvezza; per lui si tratta, ovvero può succedere che si tratti, di dover odiare il padre e la madre (*Luca, 14, 26*)»<sup>79</sup>.

Se questa è, ora, nell'accezione più pura e radicale, la nozione di esistenza, la risposta alla domanda se tale nozione e quella di "individualità" possano coesistere al cuore di un'ermeneutica è necessariamente negativa. A ben vedere, anzi, ad esser tagliata fuori dal dominio dell'esistenza in senso rigoroso non è solo l'individualità di Schleiermacher: difficoltà sorgono anche per l'idea di esistenza dell'uomo umanamente possibile quale è concepita dalla *Existenzphilosophie* in generale (un caso a parte è Barth); ma soprattutto si viene a costituire una tensione delicatissima tra questa idea di esistenza e il progetto di un'ermeneutica, una vera e propria polarità.

Se invece l'esistenza è intesa sì come rottura dell'immanenza, ma nel senso del trascendere proprio dell'esistenza possibile (nel senso compatibile con la religiosità *A*), allora individualità e esistenza possono più facilmente simpatizzare. Ciò può accadere almeno secondo due direzioni: come uno sfumare della nozione d'individualità in una nozione vaga di esistenza, buona ad ogni uso (che – direi – è ciò che per lo più è avvenuto); oppure come una ripresa nella stessa ermeneutica dell'esistenza dei tratti essenziali del concetto di individualità. I quali – per tentare una schematizzazione – sono, a me pare, i seguenti. 1) Che la trascendenza dell'individualità (e dunque dell'esistenza che con essa simpatizza) è senza equivoci teologici "trascendenza immanente", per usare la parola chiave della filosofia della religione di Simmel. 2) Che la natura – non certo la natura delle scienze generalizzanti ma tutta la natura individuale, individualità di un corpo e di un'anima (che non è nulla di diverso dal corpo) – deve trovare anch'essa riconoscimento, evitando una restrizione dell'esistenza a esistenza storica-spirituale, specularsi ad una restrizione della natura alla natura obiettivata delle scienze positive. Infine – e qui forse siamo al *redde rationem*, cioè al punto dove la simpatia deve rivelarsi equivoco o alleanza – 3) che il divenire dell'individualità (e/o dell'esistenza) coincide con il compito del divenire, anzi del *dover* divenire, *ciò che si è*: compito difficilissimo per noi, perché non è nulla di immediato, anche se certo non è il miracolo – il salto mortale – del divenire ciò che non si è.

4. Ora, in termini di filosofia della religione l'idea della «trascendenza immanente» significa il rifiuto di ogni riduzione della vita religiosa a puro veicolo di contenuti. Essa riguarda – potremmo dire con l'Heidegger giovane – il *Vollzugssinn*: il "come" il senso del riferimento religioso è attuato, e non il "che cosa" è esperito in esso<sup>80</sup>. Simmel la descrive come una «rotazione assiale»<sup>81</sup>: una «svol-

<sup>79</sup> Ivi, p. 587.

<sup>80</sup> Cfr. M. Heidegger, *Phänomenologie des religiösen Lebens*, cit., in part. cap. IV.

<sup>81</sup> G. Simmel, *Das Problem der religiösen Lage*, in Id., *Gesamtausgabe*, cit., vol. 14, p. 383 (cfr. tr. it. a cura di R. Cipriani, in Id., *Saggi di sociologia della religione*, Milano, Borla, 1993, pp. 143-156).

ta dalla sostanza del cielo divino» trascendente – che fronteggia l'individuo a mo' di «mondo [...] conchiuso [...], verso cui egli può solo alzare lo sguardo»<sup>82</sup> – alla «configurazione religiosa della vita medesima»; dalla «dimensione verticale che sta sopra la vita», alla «dimensione profonda all'interno di essa»<sup>83</sup>. Per questa rotazione, il fatto autenticamente religioso della fede non sta nella proclamazione di un essere metafisico o di una realtà trascendente, ma proprio in «questa stessa fede», cioè nello stesso «dato di fatto dell'anima» in cui essa consiste e che è il primo ad essere «qualcosa di metafisico»<sup>84</sup>. La religione, dice Simmel, non è «l'essere presente di un essere e un valore metafisici fuori di lei: al contrario essa è immediatamente questo essere e questo valore, una realtà che già comprende in sé tutto l'ultraterreno, tutta la profondità, l'assolutezza e la sacralità che sembrano perdute negli oggetti religiosi»<sup>85</sup>.

L'abbandono dell'oggettività esterna di contenuti trascendenti universalmente validi non significa, tuttavia, la consegna della religione al mutevole arbitrio soggettivo. Il ribaltamento dell'asse che riporta il cielo in terra non è il ribaltamento dall'oggetto al soggetto. Se così fosse, il passo successivo non potrebbe essere che lo smascheramento del carattere illusorio della fede come ingannevole proiezione all'esterno di un'interna realtà empirico-psicologica. La *Fides qua creditur* o si appoggia alla *Fides quae creditur*, cioè alla solidità di un oggetto trascendente (all'affermazione dell'esistenza di Dio, pensata pur sempre come esistenza oggettiva di Dio), oppure si dissolve in una fantasticheria soggettiva che dev'essere spiegata dalle scienze umane. Invece, il ribaltamento dell'asse significa la riconduzione del fenomeno religioso all'oggettività della vita religiosa individuale compiutamente vissuta e attuata, dove oggettività significa compiutezza e unità della vita in quanto attuazione della totalità. Abbandonare l'oggettività vuol dire così in certo modo conquistare l'oggettività dall'interno: non stare di fronte alle cose, ma, stando faccia a faccia con esse, vederle in maniera autoptica. Faccia a faccia con Dio noi siamo posti di fronte a noi stessi in un modo che non ammette menzogna. Come Giobbe, diciamo la verità; o anche, con Agostino, la verità ci ha “trovati”. Ma, di nuovo, qui verità non significa presa di coscienza teoretica, bensì *agire* in direzione di se stessi, un compimento libero, dove l'agire non è più rinchiuso nel recinto della volontà e ha reciso il legame con l'idea di causalità (idea su cui, forse non a caso, convergono la teologia razionale e la moderna scienza della natura).

Questo compimento dell'unità della vita si distingue perciò nettamente da un'idea di unità come superamento dei contrasti terreni nell'assolutezza di un oggetto trascendente posto fuori della vita medesima, un punto assiologico verso il quale la vita debba dirigersi come verso la propria origine. Una tale unità non è l'unità della religione, che – già con Schleiermacher – è per sua natura fuori da queste opposizioni: e non perché in essa queste non esistano o si estinguano, ma perché la totalità della vita individuale e la religione come suo

<sup>82</sup> Ivi, p. 385.

<sup>83</sup> Ivi, p. 383.

<sup>84</sup> Ivi, p. 373.

<sup>85</sup> Ivi, p. 374.

attuarsi si compiono insieme in esse, attraverso di esse e in una sostanziale indifferenza ad esse. L'individualità di cui qui si parla, difatti, non è il soggetto trascendentale più o meno vivificato e singolarizzato, che mantiene vive in sé tutte le scissioni del trascendentale, anzi mantiene vivo se stesso in esse: libertà e natura, essere e dovere, sensibile e sovrasensibile. Quest'ultimo – l'uomo che si distingue dall'integrità dell'animale in quanto in se stesso distinto, scisso, dalla propria natura – è il soggetto della ragione universale, cioè il medesimo soggetto della critica della ragione pura che in sede pratica si fa consapevole della propria natura razionale come fine in sé; è il soggetto, cioè, di un unico processo di intellettualizzazione e moralizzazione, in cui il valore dell'ente razionale finito sta nella tensione a questo fine in sé (oggettivo) della ragione universale, ovvero sta nel dover-essere che lo anima e che resta, deve restare, distinto per principio dal suo essere reale e particolare. Alla fine, pur non contenendo alcuna disposizione positiva, pur non indicando come l'uomo debba essere, il "tu devi" esprime nondimeno un'ingiunzione chiara e univoca, ossia: "tu non devi essere come di fatto sei".

Niente di più lontano, com'è evidente, da un'idea della personalità come l'originario «essere indiviso» dell'uomo, il cui dovere è «sviluppare nel modo più completo ciò che la natura ha riposto» in lui, favorire il «dispiegamento della nostra essenza naturale nella sua totalità [...] come parte a noi toccata nel cosmo», sviluppare i propri impulsi e le proprie disposizioni in modo che ne derivi il massimo sviluppo complessivo, perché essere e dovere non sono separati e quindi la massima crescita nell'essere corrisponde alla massima crescita nel valore<sup>86</sup>. All'opposto di questa consonanza con un mondo sempre «già ben fatto»<sup>87</sup>, «tutte le religioni delle masse» sono, dice Simmel,

in qualche modo condizionate dal fatto psicologico-empirico della percezione della differenza. Che Dio sia per loro l'assoluto, lo *ens realissimum*, la fonte e sede unica dell'essere e del bene, esse hanno pur sempre bisogno di qualcosa che gli stia di contro [*ein Gegenüber*], non possono andare al di là del dualismo tra l'uomo bisognoso di salvezza e il Dio che garantisce salvezza, tra l'odiosità della colpa e la beatitudine della santità, tra il pezzo dell'esistenza abbandonato da Dio e quello ricolmo di Dio. Non *possono* riconoscere l'intera esistenza, "sia come voglia"<sup>88</sup>.

Sotto la prospettiva della trascendenza immanente, invece, l'individualità è fuori dalle tradizionali antitesi metafisiche e da ogni dualismo tipico delle religioni ecclesiastico-dogmatiche: perciò il suo compiersi e perfezionarsi non ha niente del perfezionamento morale del soggetto razionale finito (ovvero, nel senso di Schleiermacher, «anche la moralità non ha molto da spartire con la

<sup>86</sup> G. Simmel, *Über Goethes und Kants moralische Weltanschauung. Aus einem Vorlesungszyklus*, in Id., *Gesamtausgabe*, cit., vol. 8, p. 419.

<sup>87</sup> Cfr. J. W. Goethe, *West-östlicher Divan*, in *Goethes Werke*, cit., sez. I, vol. 6, p. 120: «Cosa vuoi fare al mondo? È già ben fatto; / Il Signore della creazione a tutto ha pensato. / La tua sorte è tratta, segui il percorso! / La strada è iniziata, completa il viaggio! / Ché cure e affanno non cambiano nulla; / Eternamente ti scardinano dal giusto equilibrio».

<sup>88</sup> G. Simmel, *Goethe*, in Id., *Gesamtausgabe*, cit., vol. 5, p. 176.

religione; chi pone una distinzione tra il mondo di qua e quello di là, inganna se stesso; tutti, almeno quelli che hanno una religione, credono che sia uno solo»<sup>89</sup>).

Con ciò non si sta consumando un congedo necessario dalla religione positiva, ma certamente si sta compiendo un distacco definitivo dalla confusione tra verità religiosa e oggettività teoretica, la distanza tra le quali, dice Simmel, «non è certo la *ratio essendi* della verità religiosa, ma è comunque la sua *ratio cognoscendi*»<sup>90</sup>. Per ricordare le parole della lettera di Dostoevskij a Natal'ja Fonvizina, «Se qualcuno mi dimostrasse che Cristo è fuori della verità e se fosse *effettivamente* vero che la verità non è in Cristo, ebbene io preferirei stare con Cristo piuttosto che con la verità»<sup>91</sup>.

Ma che cosa si perde e che cosa si guadagna con questa divaricazione? Certo si perde l'universalità della teoresi e l'uniformità della morale, contro cui combatteva Schleiermacher giacché entrambe sono mortali per l'individualità; e con esse, per il cristiano, si perde anche il fondamento della pretesa che il Dio delle scritture possa essere anche il Dio di coloro che in lui non credono. Ma ciò che si guadagna è, con Simmel, la salvezza della propria anima.

«Ogni esterioresità, con la sua potenza sull'anima», dice Simmel, «deve venir via dall'anima, e non appena viene via, ecco che l'anima ha già trovato la propria salvezza»<sup>92</sup>. Come annotava Heidegger, il *proprium* del sentimento religioso è condurre dinanzi a se stessi, dinanzi al divenire se stessi, cioè nell'ambito originario del compiersi della vita<sup>93</sup>. «Diventare, in mezzo alla finitezza, una cosa sola con l'Infinito ed essere eterni in un momento del tempo», scriveva Schleiermacher: «questa» – questo impegno verso di sé nell'al di qua, nessuna remissione all'al di là – «è l'immortalità della religione»<sup>94</sup>.

Non diversamente Simmel spiega la *salvezza dell'anima* come una compiutezza della vita da raggiungere nella vita stessa: divenire quel che propriamente siamo, guadagnare la forma o il centro unitario del nostro vivere. Qui, si potrebbe dire, la *continentia* religiosa tiene unita la vita individuale contro la deformazione, la tiene integra contro lo sfigurarsi, la caduta in pezzi e la perdizione nell'esterioresità. Tutto dev'essere chiamato a orbitare – secondo traiettorie mutevoli e niente affatto regolari – intorno al centro segreto dell'individuale: quell'immagine esigente di noi stessi che sta in noi come nostro dover-essere ideale. La religione è qui «la tonalità originaria di tutte le armonie e disarmonie della vita che risuonano, si perdono, iniziano, finiscono»<sup>95</sup>. Questa vitale giravolta dalla periferia al centro è sempre possibile, anzi, in certo modo sempre reale. Ma la coincidenza tra fatto e ideale che qui balena non è raggiunta senza

<sup>89</sup> F. D. E. Schleiermacher, *Über die Religion* (1799), cit., p. 203.

<sup>90</sup> G. Simmel, *Das Problem der religiöse Lage*, cit., p. 374.

<sup>91</sup> F. Dostoevskij, *Lettere sulla creatività*, tr. it. a cura di G. Pacini, Milano, Feltrinelli, 1991, p. 51.

<sup>92</sup> G. Simmel, *Vom Heil der Seele*, in Id., *Gesamtausgabe*, vol. 7, cit., p. 111.

<sup>93</sup> Cfr. M. Heidegger, *Phänomenologie des religiösen Lebens*, cit., pp. 321-322.

<sup>94</sup> F. D. E. Schleiermacher, *Über die Religion* (1799), cit., p. 247.

<sup>95</sup> G. Simmel, *Das Problem der religiöse Lage*, cit., p. 378.

fatica, non senza gravità e senza erramenti. «Fermati, sei così bello!» lo può dire solo chi ha attraversato molte esperienze e si è perso e si è ritrovato. «Wer immer strebend sich bemüht / Den können wir erlösen». «Chi sempre si è affaticato...»<sup>96</sup>. Non c'è qui alcuna divinizzazione dell'umano, come pensava Jaspers sbagliando<sup>97</sup>. Ma c'è un «du bist so schön!» detto anche all'uomo.

Simmel scriveva ogni tanto piccoli pezzi letterari. Vorrei chiudere con uno di questi, dal titolo *Tracce sul ghiaccio*.

Mi trovavo sulla riva di un laghetto congelato e assistevo agli esercizi di un pattinatore. Aveva cominciato già da un certo tempo e, con una abnegazione come viene messa in pochi sforzi della vita per amore di obbiettivi ideali, si sforzava in mutevoli giravolte e serpentine, circonvoluzioni e curve all'indietro. Ma non gli riuscivano ancora né facili né sicure. Le ginocchia si piegavano e si irrigidivano in una ingloriosa inclinazione, le braccia si aggrappavano all'aria tutt'intorno come a un immaginario contrappeso, il corpo si rifiutava con la più goffa riluttanza di seguire le linee che lo spirito gli prescriveva. Mi distolsi da questo spettacolo privo di grazia e, dopo un certo tempo, tornando indietro trovai la pista libera e vi scesi anch'io. Vidi che le tracce incise da quel pattinatore sul ghiaccio erano le più incantevoli e aggraziate forme, di uno slancio e di una libertà come quella delle linee che traccia un uccello nell'aria. – A quel punto sopraggiunse in me una felicità per il fatto che qualcosa del genere fosse *possibile*: che noi pur con la goffaggine, l'inettitudine, l'oscillazione del nostro movimento possiamo tuttavia realizzare con un'estrema propaggine acuminata una linea la cui traccia sottile e leggera non sa nulla del nostro aspetto d'insieme. Ma possiamo realizzarlo davvero soltanto con i piedi? Oppure, anche guardando in alto, mentre barcolliamo goffi e squilibrati, l'estremo della nostra anima lascia dietro di sé una traccia, del cui fascino e valore non ci è dato cogliere nulla quando la descriviamo, mentre un dio saprebbe riconoscerla e gioirne?<sup>98</sup>.

<sup>96</sup> J. W. Goethe, *Faust II*, in *Goethes Werke*, cit., sez. I, vol. 15, pp. 316 e 330.

<sup>97</sup> Cfr. K. Jaspers, *Der philosophische Glaube*, München, Piper, 1948 (cfr. it. a cura di U. Galimberti, Torino, Marietti, 1973), in part. la quinta lezione.

<sup>98</sup> G. Simmel, *Momentbildern sub Specie Aeternitatis. Spuren am Eise* in Id., *Gesamtausgabe*, cit., vol. 17, pp. 593 sgg. (che riporto secondo la tr. it. di A. Borsari in «Aut Aut», 297, 1993, pp. 15-16).



**Valeria Pinto**

Università di Napoli "Federico II"

valpinto@unina.it

**– Il contrasto tra individualità ed esistenza nell'ermeneutica dell'esperienza religiosa**

*Citation standard ISO 690-2*

PINTO, Valeria. Il contrasto tra individualità ed esistenza nell'ermeneutica dell'esperienza religiosa. *Laboratorio dell'ISPF* [online]. 2012, vol. IX. Available from Internet: [http://www.ispf-lab.cnr.it/2012\\_1-2\\_305.pdf](http://www.ispf-lab.cnr.it/2012_1-2_305.pdf). ISSN 1824-9817.

On-line on: 14.11.2012

**ENGLISH ABSTRACT**

*The contrast between individuality and existence in the hermeneutics of religious experience.* Often used interchangeably in the hermeneutics of religious experience, the concepts of individuality and existence actually overlap only in a very partial way. The first part of this essay investigates Schleiermacher's idea of individuality and emphasizes the non-subjective character of his concept of "feeling", its natural openness and transcendence, with reference also to the Heideggerian interpretation of the second "Rede". Then the essay focuses on Kierkegaard's distinction between the "religiosity A" (dialectics within the immanence) and "religiosity B" (dialectical paradox, leap of faith). The conclusion outlines a "cosmic" concept of individuality, consistent with a "metaphysics of the within", in reference to the idea of "immanent transcendence" by Georg Simmel.

**ENGLISH KEYWORDS**

Individuality, Existence, F.D.E. Schleiermacher, S. Kierkegaard, G. Simmel

**ABSTRACT IN ITALIANO**

Muovendo dallo sfondo dell'ermeneutica dell'esperienza religiosa, il saggio illustra la divaricazione tra i concetti di individualità e di esistenza, spesso adoperati come sinonimi ma in realtà solo assai parzialmente sovrapponibili. La prima parte del saggio si concentra sulla nozione di individualità in Schleiermacher e sottolinea il carattere non soggettivo del suo concetto di sentimento – che è naturalmente apertura/trascendenza – con riferimenti anche all'interpretazione heideggeriana della seconda *Rede*. L'analisi si sposta quindi sulla differenza in Kierkegaard tra la "religiosità A" (dialettica all'interno dell'immanenza) e la "religiosità B" (dialettica del paradosso, salto mortale della fede). Per distacco da questa, la conclusione prospetta un concetto "cosmico" di individualità, congruente con una "metafisica dell'al di qua", nel riferimento all'idea di "trascendenza immanente" di Georg Simmel.

**PAROLE CHIAVE IN ITALIANO**

Individualità, Esistenza, F.D.E. Schleiermacher, S. Kierkegaard, G. Simmel