

# VERBA VOLANT?

## ORALIDADE, ESCRITA E MEMÓRIA

ANA PAULA PINTO  
MARIA JOSÉ LOPES  
ANTÓNIO MELO  
JOÃO CARLOS ONOFRE PINTO  
ÁLVARO BALSAS (Eds.)



# VERBA VOLANT?



Copyright © 2018 Aletheia – Associação Científica e Cultural

Todos os direitos reservados. Nenhuma parte desta publicação pode ser reproduzida, armazenada num sistema de recuperação de informação, ou transmitida de qualquer forma, ou por quaisquer meios – electrónico, mecânico, fotocópia, gravado, ou de outra maneira, sem qualquer atribuição – sem a permissão prévia do editor.

*All rights reserved. No part of this publication may be reproduced, stored in a retrieval system, or transmitted in any form or by any means – electronic, mechanical, photocopy, recording, or any other – without the prior permission of the publisher.*

*Links to third party websites are provided by Axioma in good faith and for information only. Axioma disclaims any responsibility for the materials contained in any third party website referenced in this work.*

# VERBA VOLANT?

## ORALIDADE, ESCRITA E MEMÓRIA

*Organizadores*

**Ana Paula Pinto**  
**Maria José Lopes**  
**António Melo**  
**João Carlos Onofre Pinto**  
**Álvaro Balsas**

*Faculdade de Filosofia e Ciências Sociais (UCP, Portugal)*

Título: Verba volant? Oralidade, escrita e memória  
Organizadores: Ana Paula Pinto  
Maria José Lopes  
António Melo  
João Carlos Onofre Pinto  
Álvaro Balsas  
Publicação: Colecção Humanidades  
Axioma – Publicações da Faculdade de Filosofia®  
Setembro 2018  
Propriedade e Venda: ALETHEIA – Associação Científica e Cultural  
Faculdade de Filosofia e Ciências Sociais  
Praça da Faculdade de Filosofia, 1  
4710-297 Braga (PORTUGAL)  
Tel. 253 208 080 / Fax 253 213 940  
E-MAIL: [aletheia.ffcs@braga.ucp.pt](mailto:aletheia.ffcs@braga.ucp.pt)  
<https://www.publicacoesfacfil.pt/>  
ISBN: 978-972-697-298-3 (Ebook)

*British Library Cataloguing in Publication Data Available*

Catálogo na Fonte: Verba volant? Oralidade, escrita e memória / Eds. Ana Paula Pinto, Maria José Lopes, António Melo, João Carlos Onofre Pinto, Álvaro Balsas.  
Braga: Axioma – Publicações da Faculdade de Filosofia, 2018.  
1054 pp.; 16 x 23 cm  
(Humanidades, 3)  
978-972-697-298-3  
1. Humanidades 2. Literatura 3. Linguística 4. Estudos Culturais 5. Filosofia I. Ana Paula Pinto II Maria José Lopes III António Melo IV João Carlos Onofre Pinto V Álvaro Manuel Rodrigues Balsas II. Título  
udc: 009; udc: 82; udc: 81; udc: 008; udc: 101; udc: 82'0  
ddc: 001.3; ddc: 800; ddc: 410; ddc: 306; ddc: 809



# Índice

Nota Introdutória Ana Paula Pinto Maria José Lopes António Melo João Carlos Onofre Pinto Álvaro Balsas .....	16
Lo svolgimento apocalittico e l'ultima parola dell'uomo Kurt Appel .....	19
O poder da língua: uma marca social Cláudia Abuchaim Ana Lúcia Magalhães Sandra Maria Farias .....	43
El Greco of Toledo – the power of the image in the two former paintings of the Guerra Junqueiro collection Jorge de Novaes Bastos .....	61
“(Manu)scripta manent”: o topos do manuscrito encontrado na ficção de Camilo Castelo Branco João Paulo Braga .....	81
Agostinho e as palavras Roque Cabral, SJ .....	101
O oral e o escrito no contexto judiciário Conceição Carapinha .....	105
O papel da memória e da morte em <i>Les rêveries du promeneur solitaire</i> , de Jean-Jacques Rousseau Natália Pedroni Carminatti .....	129

## Índice

A persistência do Passado na memória do Presente nos romances vergilianos <b>Ana Maria Seíça Paiva de Carvalho</b> .....	145
Na ausência de “ortografia”: representação grafemática dos sons vocálicos no <i>scriptorium</i> alcobacense <b>Maria José Carvalho</b> .....	159
<i>Gostar das palavras divinas e do que ali se trata</i> : as celebrações litúrgicas pós tridentinas nos conventos femininos de beneditinas e cistercienses <b>Antónia Fialho Conde</b> <b>Elisa Lessa</b> .....	183
Oralidade na avaliação de proficiência em português-língua estrangeira <b>Regina Lúcia Péret Dell’ Isola</b> .....	211
Bernardo Soares: a escrita dos devires como ficção da memória <b>Arturo Diaz</b> .....	231
<i>Mythos, Logos e Mysterion</i> : três mundividências distintas de o homem configurar a realidade e se abeirar de Deus <b>Samuel Dimas</b> .....	247
Dois jornais de Belas-Artes do século XIX em Portugal <b>Eduardo Duarte</b> .....	261
O <i>Sermão de São Gonçalo</i> do Padre António Vieira e as <i>Cartas a Lucílio</i> de Séneca <b>Mário Garcia, SJ</b> .....	279
La lengua de la filosofía <b>Miguel García-Baró</b> .....	291
Linguagem e psicoterapia: Uma ilustração a partir da terapia narrativa <b>Armanda Gonçalves</b> .....	307
A fala, a palavra e o discurso: um estudo sobre a linguagem em Sartre <b>Luiza Helena Hilgert</b> .....	325

## Índice

Da posse à existência em português: contributos do esquema construccional [[SN suj] [SV haver] [SN od] [SLOC]] em textos portugueses dos séculos XI e XII	
<b>Joana Jacinto</b> .....	337
El recinto del poema. Reflexión sobre la ejecución pública del texto poético	
<b>Alicia Merino Labrador</b> .....	359
A interação entre texto e imagem no livro ilustrado	
<b>Suzana Rafaela Leite</b> .....	375
“ <i>Forsan et haec olim meminisse juvabit</i> ” ( <i>Aen.</i> , I, 203): <i>A Filha do Doutor Negro</i> como exemplo de catarse e projecção do presente na ficção camiliana	
<b>Maria José Ferreira Lopes</b> .....	393
Imagen de las palabras. La alegoría de la Retórica	
<b>Santiago López Moreda</b> .....	437
Memória e argumentação no discurso do júri	
<b>Ana Lúcia Magalhães</b> <b>Cláudia Abuchaim Oliveira</b> .....	465
Os Sentidos no Texto: Aspectos Retóricos no Discurso Político	
<b>Ana Lúcia Magalhães</b> <b>Elizabeth Cieri</b> <b>Sandra Farias</b> .....	483
Rescrever leis – <i>Resoluções Teojurísticas</i> de António Cordeiro, S.J.	
<b>Armando Magalhães</b> .....	501
Oralidade e memória, características identitárias da pedagogia dos Jesuítas	
<b>António Maria Martins Melo</b> .....	515
Persuasão e representações da memória em reencenações de lendas marianenses	
<b>William Augusto Menezes</b> .....	529

## Índice

A palavra poética e o <i>logos</i> da filosofia. Leitura crítica da proposta de Mikel Dufrenne <b>Carlos Bizarro Morais</b> .....	547
A escrita íntima florbeliana: literatura e memória femininas <b>Michelle Vasconcelos Oliveira do Nascimento</b> .....	565
Algumas considerações teóricas sobre as “épístolas vesuvianas” de Plínio o Jovem (VI, 16 e VI, 20) e sua relação com a <i>Eneida</i> <b>João Angelo Oliva Neto</b> .....	581
Estruturas não assertivas do português brasileiro: uma possível fusão entre formas do indicativo e formas do subjuntivo <b>Eunice Nicolau</b> .....	599
A imagem, o mito e a palavra: a arte no reverso do código <b>Ana Nolasco</b> .....	615
<i>Boca bilingue</i> – A dupla face da poética de Ruy Belo <b>Silvana Maria Pessoa de Oliveira</b> .....	633
A construção discursiva da demência em gêneros judiciários dos séculos XVIII e XIX <b>Maysa de Pádua Teixeira Paulinelli</b> .....	643
O poder sempiterno das palavras no Portugal de Seiscentos: Notas ao <i>De Ensalms</i> (1620) de Manuel do Vale de Moura <b>João Miguel Oliveira Peixe</b> .....	661
Duas notas sobre tempo e memória na obra de Cabrita Reis (década de 1990) <b>José Carlos Francisco Pereira</b> .....	675
“Registrar/nessa memória/ao contrário”: escrita e memória em “Estalactite”, de Carlos de Oliveira <b>Patrícia Resende Pereira</b> .....	685
<i>Perdidos</i> no imaginário. Análise de uma narrativa mitopoética <b>Simone Petrella</b> .....	697

## Índice

<i>Per memoriam sui, per laudes ac memoriam uirtutum eius</i> : recordação e louvor de Germânico nos <i>Annales</i> de Tácito	
<b>Maria Cristina Pimentel</b> .....	715
Homero e as palavras aladas	
<b>Ana Paula Pinto</b> .....	741
Discurso oratório: entre o oral e o escrito	
<b>Manuel Ramos</b> .....	775
Pela palavra se integra. Pela palavra se exclui. Pela palavra se evolui. Contributos para uma educação intercultural e ética	
<b>Carmen Reste</b> .....	797
O vazio e o espaço: a plenitude da luz	
<b>Ana Lau Ribeiro</b>	
<b>Jorge de Novaes Bastos</b> .....	815
<i>Verba volant, scripta manent</i> : o que é dito e o que fica escrito do discurso parlamentar (aspectos sintácticos)	
<b>Maria Raquel Ribeiro</b>	
<b>Maria do Céu Fonseca</b> .....	831
Letras modernas para textos clássicos: a expressão bodoniana na memória tipográfica	
<b>Sofia Leal Rodrigues</b> .....	853
«A cena do ódio» de Almada Negreiros: corpo, imagem e texto	
<b>Filomena Serra</b> .....	877
<i>A Legenda Beati Petri Gundisalvi</i> como monumento: reflexões sobre a construção da memória escrita	
<b>Andréia Cristina Lopes Frazão da Silva</b> .....	889
<i>Ut pictura poesis</i> ou a Marquesa de la Solana entre Francisco de Goya e Fernando Echevarría	
<b>João Amadeu Oliveira Carvalho da Silva</b> .....	907
<i>De Viris Illustribus</i> de Ildefonso de Toledo: reflexões sobre a construção da memória episcopal e a proposição de perfis modelares	
<b>Leila Rodrigues da Silva</b> .....	919

## Índice

O ruído do passado: memória e ruínas em <i>A Casa Eterna</i> de Hélia Correia <b>Sandra Sousa</b> .....	933
Lábia e Tarifa de embarque: a poética transgressora de Waly Salomão <b>Antonio Brito de Souza Junior</b> .....	945
Platão e João Guimarães Rosa: entrelaçando oralidade, escrita, mito e memória <b>Suzi Frankl Sperber</b> .....	963
A diferença sexual no contexto da teoria da arte – a caminho de uma subjectividade discursiva nómada <b>Joana Tomé</b> .....	983
A memória na pintura ou a felicidade da cegueira <b>Carlos Vidal</b> .....	995
Quando o silêncio se torna palavra <b>Susana Vilas Boas</b> .....	1021
Lutero: Palavra, Memória, e Imagem <b>Artur Villares</b> <b>Isabel Bastos</b> .....	1033

## Nota Introdutória

É inquestionável a centralidade da palavra no contexto das ciências humanas. Através da palavra, o homem distingue-se dos seres irracionais, assimila e recria o mundo, e comunica(-se) pessoalmente entre iguais. A palavra apresenta-se, pois, como o espelho mais fiel do humano, a um tempo segredo e desvelamento, que permite ao homem abandonar-se ao outro e avizinhar-se do absoluto e do sublime.

Desde as origens da Literatura Ocidental, articularam-se duas mundividências distintas e complementares, por um lado, o *mythos*, e, por outro, o *logos*, de alguma forma veiculadas respectivamente através da poesia e da prosa. A Grécia Antiga, berço da civilização ocidental, foi a fonte primordial de ambas: primeiro, surgiu a poesia, ágrafa, de transmissão oral, que apresentava à memória os exemplos universais e a intuição mítica das origens; depois, na senda da fixação escrita, surgiu a prosa, mais propícia à reflexão lógica, com potencialidades quase infinitas na grande revolução do racionalismo ático. A memória, na base da poesia oral, constituía em simultâneo um mecanismo de criação e de recriação colectiva; a escrita inaugurou, depois, um momento antropológico integrador, que veio corrigir o processo falível de transmissão oral e oferecer um produto individualizado, na imutabilidade duradoura da letra gravada.

O debate sobre a oralidade ou o carácter escrito das primeiras obras da Grécia Antiga é o mais generalizado de todos os que ocorrem em torno

da literariedade. O florescimento extraordinário da reflexão filosófica na Atenas clássica revelou-se ambivalente; enquanto se potenciou a importância obsessiva da palavra, sobretudo escrita, também se evidenciaram os seus perigos. Ésquilo lembrou, no *Prometeu Agrilhado* (459 *sqq.*), como a escrita, permitindo aos homens conservarem a memória de todas as coisas, foi uma das dádivas que os libertou da escravidão e os aproximou da divindade. No entanto, Platão, reagindo ao vício relativista dos sofistas de separar a palavra da verdade, apontou no *Fedro* (*Sobre a Beleza*) a escrita como uma ameaça à memória, ao evocar a fábula mítica egípcia da sua invenção: «Ela [a escrita] tornará os homens mais esquecidos, pois que, sabendo escrever, deixarão de exercitar a memória, confiando apenas nas escrituras [...]» (275a).

Capturada pelo fascínio do mundo grego, Roma foi acima de tudo a transmissora desse legado ambivalente. Durante séculos, cultura literária foi sinónimo de imitação e adaptação dos modelos clássicos: quando o Renascimento correspondeu ao esforço de *revocare ad fontes*, a obsessão pela palavra genuína, deturpada por séculos de alegada escuridão, culminou em fenómenos como o do ciceronianismo; também até ao Romantismo o peso dos modelos quase sempre superou o valor do *ingenium*. A palavra das línguas nacionais passou depois a ser vista como a mais autêntica representação da identidade dos novos povos, sem, todavia, perder de vista a herança clássica, nomeadamente na sua busca da beleza.

Por seu lado, as Religiões — desde as suas formas mais ancestrais até aos grandes monoteísmos — articulam extraordinariamente bem a palavra, a oralidade e a escrita, através dos seus mitos, oráculos/profecias, livros sagrados e rituais. Bastará recordar que, no judeo-cristianismo, Deus cria todas as coisas pronunciando a sua Palavra (*Dabar/Logos/Verbum*); Palavra que chama Abraão a uma nova terra e a uma Aliança; Aliança antiga que, para os cristãos, será suplantada pela

Nova Aliança, em Jesus Cristo: «Et Verbum caro factum est»: «A Palavra fez-Se carne». A Palavra é agora Boa Notícia (Evangelho) que salva, e deverá ser levada ao mundo inteiro. Anunciar, oralmente ou por escrito, fazer memória e actualizar o mistério, seja pela relação com Deus, seja com o próximo — «ouvir a Palavra de Deus e pô-la em prática» — eis a síntese do Cristianismo.

Também na especulação filosófica a palavra ocupa um lugar central, desde os seus inícios helénicos. Perscrutar racionalmente o ser das coisas significa dizer (*légein*) o logos que elas encerram. As discussões sobre a (im)possibilidade de acesso à verdade e de a dizer atravessarão os séculos até ao presente. O último século conheceu, relativamente aos temas da oralidade, da escrita e da memória, importantes desenvolvimentos, com notáveis contributos de quase todos os grandes pensadores e correntes filosóficas, desde a fenomenologia ao existencialismo, da hermenêutica à filosofia analítica, do estruturalismo ao pós-modernismo. Bastará lembrar algumas das noções e temas que conheceram grande divulgação: relação e distinção «langue-parole» (F. de Saussure), «giro linguístico» (L. Wittgenstein), «círculo hermenêutico» (H.-G. Gadamer), «teoria dos actos de fala» (J.L. Austin e J. Searle), «racionalidade comunicativa» (J. Habermas), «(meta-)narrativas» (J.-F. Lyotard) e «arqui-escrita» (J. Derrida). Além dos nomes citados, importa ainda mencionar: M. Heidegger, R. Barthes, E. Benveniste, J. Jakobson, P. Ricoeur e U. Eco.

No mundo das Artes, o fio de continuidade entre «as palavras e as coisas» (Foucault) está hoje sob suspeita, ameaçado pela sedução estética da imagem. A (i)legibilidade do mundo pós-moderno decorre cada vez mais das imagens que se erguem dos destroços das palavras, e das palavras destroçadas. A imagem virtual afirma-se como novo alimento da significação e da experiência, do desejo e do prazer — de uma racionalidade estética, bifurcada não pelos ancestrais *mythos*

Nota Introdutória

e *logos*, mas pelos múltiplos sentires (Perniola). É dela enfim, quase «última palavra» (Thomas Nagel), que se aguarda agora a redenção.

Ana Paula Pinto  
Maria José Lopes  
António Melo  
João Carlos Onofre Pinto  
Álvaro Balsas

*Faculdade de Filosofia e Ciências Sociais de Braga da UCP*  
*Setembro de 2018*

**VERBA VOLANT?**  
**ORALIDADE, ESCRITA E MEMÓRIA**



# Lo svolgimento apocalittico e l'ultima parola dell'uomo

**Kurt Appel**

kurt.appel@univie.ac.at

## Abstract

In the Bible, the word (*logos*) is of crucial importance from its beginning until its ending. This article focusses especially on the apocalyptic tradition, which tries to speak a final word on man. The first part of the article is about the contemporary return of apocalyptic motifs, which represents an increasing annihilation of the human *logos*. The second part of the article deals with the biblical story of the Genesis, the beginning of the Gospel of John and the Revelation to John. The third and last part focusses on the fragility of the word, in which the vulnerability of the human condition shows itself, by referring to one of the paradigmatic apocalyptic reflections on modernity, Robert Musil's *The Man without Qualities*.

## Prefazione

Nella Bibbia la parola riveste indubbiamente un ruolo centrale, percorrendo i suoi scritti dall'inizio alla fine. Nel seguito dell'articolo<sup>1</sup> si porrà attenzione in modo del tutto particolare alla tradizione apocalittica, in cui ne va della parola ultimamente valida dell'uomo. In un primo momento, pertanto, si analizzerà l'odierno ritorno

---

1. Parti dell'articolo sono pubblicate in K. Appel, *Apprezzare la morte. Cristianesimo e nuovo umanesimo*, Bologna 2015; K. Appel, *Die Wahrnehmung des Freundes in der Messianität des Homo sacer*, in: K. Appel / E. Dirscherl, *Das Testament der Zeit* (QD 278), Freiburg 2016. Ringrazio tanto M. Casadei per la traduzione del testo a cui devo anche tante considerazioni di questo articolo.

dell'Apocalisse, che rispecchia quell'estinzione della parola, oggi giorno riscontrabile in misura crescente. In un secondo momento, in quanto punto di partenza tanto della Scrittura quanto anche della parola, dovrà anzitutto essere ascoltata la storia della creazione, secondo la narrazione biblica; successivamente, mediante una breve riflessione sull'*incipit* del Vangelo di Giovanni, si approderà alla Rivelazione di Giovanni, in qualità di conclusione del canone biblico. Da ultimo, verrà posto – interpretando “L'uomo senza qualità” di Musil come paradigma di una moderna riflessione apocalittica – al centro dell'attenzione proprio quella peculiare fragilità della parola, che esprime la vulnerabilità dell'essere.

## **1. Il fenomeno dell'apocalisse, il mondo contemporaneo e il terrore della virtualizzazione: la parola svuotata**

### ***1.1 La deflagrazione delle grandi narrazioni e le conseguenti nuove narrazioni***

“Noi” – per intendersi: quel preciso mondo dello spirito coniato dalla tradizione europea nella sua globalità – si vive attualmente in una situazione entro cui le interpretazioni della storia e le narrazioni, ossia le nostre più care parole, forgiate lungo i secoli, hanno ormai perduto di significato. Sono entrate, cioè, in un vero e proprio processo di disintegrazione, come nel caso di quelle provenienti dal progresso nella consapevolezza della libertà; oppure, si dirigono verso quel “nulla” a cui, secondo la narrazione della sopraggiungente morte termica (*Kältetod*), l'universo stesso sarebbe destinato, in quanto punto finale del processo di evoluzione. Contemporaneamente, e qualora non ci si volesse fondamentalisticamente avviare per mondi alternativi, sbarrato è pure ogni immediato tentativo di ricorrere alle classiche concezioni teologiche, poiché l'uomo moderno si situa all'interno del suo orizzonte

esperienziale, entro cui è essenzialmente rimandato a se stesso; e dove Dio, in quanto suo immediato riferimento, è irrevocabilmente sottratto. Nei paesaggi plasmati dalle suddette perdite si sviluppano, da una parte, innumerevoli storie particolari (che ricavano i loro contenuti dagli avvenimenti sportivi, dalle canzoni pop ecc.), che procedono mano nella mano con un soggetto avviato al suo proprio frammentarsi. Dall'altra parte – in qualità di nuove grandi narrazioni, a plasmare la cultura globale urbana – si affermano i romanzi fantasy del nostro tempo come “Star-Wars”, “Game of Thrones” o “Ghost in the Shell”. Questi, cioè, attraversano lo spazio non solo della letteratura, della cinematografia e dei videogiochi, ma, in modo crescente, anche l'intera quotidianità della popolazione urbana di tutte le nazioni e culture. Oggigiorno in occidente non si vive più secondo un ritmo che va da domenica a domenica, bensì dalla serie televisiva di “Game of Thrones” a quella di “Game of Thrones”. In misura ancor più marcata rispetto alla cultura pop e ai corrispettivi suoi idoli degli anni '60 e '70, queste storie plasmano tutti gli ambiti di vita e, in modo subliminale, fungono da *marker* identitari e da punti di riferimento per i nostri *logoi*; né *pro* né *contro*, piuttosto, come si suol dire, totalmente *accanto* (lateralmente) alla modernità e al suo *pathos* per la libertà.

## 1.2 Scenari apocalittici

All'interno di questa situazione ben si rivela un fatto, ossia quanto massicciamente le nuove narrazioni fantasy assumano, e a sua volta trasformino, motivi di origine religiosa. A questo proposito, particolare importanza va riconosciuta agli *scenari apocalittici*. Mentre le classiche teologie cristiane si localizzano ormai nell'“aldilà”, in qualità di forme espressive delle grandi chiese istituzionalizzate, viene nondimeno ad esprimersi, in misura sempre più robusta, l'idea della fine dell'umanità: si pensi al cinema (a film come “Melancholia” di Lars von Trier), alla

letteratura (ad es. a “La Strada” [“The Road”] di Cormac McCarthy) e ad alcuni dei già citati grandi racconti. Con una impronta più o meno nascosta, anche le odierne, onnipresenti figure di *vampiri*, *zombies*, *cyborgs* e *mutanti* testimoniano della “fine dei tempi”: le prime due, per il fatto che sopravvivono alla loro stessa morte, senza possibilità di redenzione alcuna; le seconde, prefigurando il passaggio dall’essere umano al potenzialmente immortale essere post-umano.

Il classico progetto teologico, che vedeva il suo inizio con l’eternità di Dio e del cielo, per poi proseguire con la storia e concludersi con la permanente anticipazione costituita dal giudizio di questo mondo in stretta connessione con la salvezza eterna (o l’eterna dannazione), è attualmente posto in questione. E questo unitamente alle sue secolari(zzate) riformulazioni, le quali hanno fatto giungere al suo esito finale la storia: in parte come speranza utopica, e in parte come estinzione universale – ripartendo, in questo modo, paradiso e inferno in due forme storicizzate. Limitativamente, l’affermazione può venire relativizzata, nel senso che l’idea della eliminazione da sempre impregna di sé il racconto che la cultura occidentale fa di sé. Così, nel contesto delle immancabili conferenze sul clima e sull’ecologia, la nota di fondo di matrice apocalittica risuona in funzione di avvertimento, per la politica come per l’intera società: ineludibile risulta essere, ormai, l’eclissi quantomeno delle forme culturali conosciute attualmente dall’umanità, e da essa considerate per riferimento alla loro capacità di rendere più degna la vita. E tutto questo, proprio grazie al progresso e a quella specifica forma di vita capitalistica occidentale, prodottasi fino ad oggi. Accanto a ciò, la scomparsa dell’essere umano viene tuttavia considerata anche secondo una prospettiva fatalista, secondo cui questi e il *logos* che in lui si manifesta altro non sarebbero, in un certo senso, da una annotazione a margine dell’incommensurabilità spaziotemporale propria alla genesi del cosmo e al conseguente impatto con

l'evento entropico. I suddetti scenari apocalittici, secondo i mondi nuovi generati dal fantasy, sembrano perciò essere, e non da ultimo, anche una sorta di *exit-strategy*, ossia una specie di strategia di elusione e/o di superamento rispetto sia agli sviluppi di matrice politica che a quelli in chiave scientifica.

### 1.3 *Mondi virtuali*

Si può forse anche affermare che oggi viene oltrepassata, e in modo crescente, la soglia posta tra la realtà, nel suo essere sotto il dominio della morte, e la dimensione virtuale, dimentica della stessa morte – o, meglio ancora, come in stato di “non-morte”. Il mondo della virtualità, infatti, revoca sia tempi che spazi, rendendoli intercambiabili e ripetibili a piacere. Così è per il *cyborg*, nella possibilità data dal suo lasciarsi “ricaricare” (*reloaden*), e per lo stesso mondo virtuale, che – reale nella rete – può in qualsiasi momento essere ridotto al suo stato iniziale attraverso il tasto “reset”. Nelle trasformazioni interattive consentite dalle nuove narrazioni il “soggetto” può, dunque, abbigliarsi di figure e parole; eppure, come veri e propri vestiti, nello spazio di un solo respiro, possono nondimeno venir a loro volta dismesse, tanto che alle “persone”, selezionate secondo questa modalità, è dato il potere di continuare automaticamente ad esistere, ossia “da se stesse”. Il linguaggio è, perciò, non più unito al soggetto. E se il moderno essere soggettuale riparte se stesso tra la sua esistenza nel mondo fisico e quella virtuale, appartenente alla realtà di internet, ciò non può che portare alla sopravvivenza della seconda a scapito della prima dimensione. Col titolo “Essere e tempo”, Heidegger ha dato alle stampe l'opera filosofica, di portata epocale per il XX secolo, secondo l'affermazione non solo di Habermas. Al centro di essa è situata la questione della mortalità e della finitudine proprie del *Dasein* (esserci dell'essere-umano), ossia il suo “essere per la morte”. Con il passaggio ai tempi (post-)apocalittici

viene ad alterarsi questo scenario. Ciò che, infatti, lo determina non è più quello elaborato dalla classica metafisica, per intendersi: una “post mortem” paradisiaca eternità – tanto nella versione priva di corporeità, come pure in quella opposta di un rivestire ulteriori corpi. E neppure quello concernente la questione della finitudine, nella (“intrinseca”) assunzione caratterizzante la figura dell’eroe; si tratta, piuttosto, di un susseguirsi continuo nella ricerca melanconica della mortalità, ovvero della sparizione del corpo e del suo proprio tempo: è questo a determinare lo scenario di un tempo “dopo” il tempo<sup>2</sup>. In questo senso si potrebbe parlare di un mondo (post-)apocalittico, che ha già portato al termine il proprio tramonto. Un mondo che si situa sotto il segno della ricerca di quella morte ritenuta irrecuperabilmente perduta. *Langoscia, inoltre, non appartiene più a una qualche forma di sentimento della finitudine; ben piuttosto, e in modo crescente, appare come un sentimento legato a qualcosa di infinito. Essa, cioè, non è più rivolta alla fine della storia o al suo “dopo”, ma alla sua irrecuperabile scomparsa*<sup>3</sup>. In questo quadro la parola non si trova solamente separata dal soggetto, dal momento che essa si perde all’interno di questa temporalità infinita: si svuota letteralmente nel suo essere ripetibile in modo puramente arbitrario, nel suo poter dire tutto e nulla. Dove a formarsi è appena un indifferente e quasi distaccato mormorio, dietro a cui non si cela ormai più alcuna realtà rappresentabile.

La perdita del tempo e della parola equivale, dunque, alla perdita alla perdita della parola inerente alla morte?

---

2. Cfr. J. B. Metz, Memoria passionis. Ein provozierendes Gedächtnis in pluralistischer Gesellschaft, Freiburg i.Br. 2006.

3. La questione si può porre anche nei seguenti termini, se, cioè, non attestati altrettanto questa sorta di “infezione” il fenomeno stesso della disponibilità al martirio di così numerosi giovani uomini nel contesto islamico.

## 2. La parola della morte

### 2.1. La parola come ingresso proprio alla bibbia

La prima versione biblica della creazione (Gen 1,1-2,4a) racconta come cielo e terra siano stati creati in sette giorni<sup>4</sup> dalla parola di Dio (*dabar*). Ci si può chiedere, pertanto, in che modo possa essere reperibile il carattere proprio a questa parola.

Il testo è costruito attorno alle tematiche del tempo e della terra, laddove però è la prima ad ottenere il punto centrale. Ai giorni primo, quarto e settimo, ovvero: rispettivamente, al momento iniziale, mediano e finale della struttura letteraria è riservata la tematizzazione del tempo; frattanto, in qualità di vera e propria casa per gli esseri viventi, viene pure a rappresentazione la preparazione in senso ospitale della terra, ove, appunto, in modo progressivo tutto è predisposto in favore dell'avvento dei suoi ospiti e partecipanti prestabiliti. Più precisamente, il *giorno primo* introduce in modo preminente al tempo, inteso come principio fondamentale dell'ordinamento (festivo) proprio all'essere umano, e in funzione della fuoriuscita di questi dal caos primordiale. Tuttavia, la serie sera-mattina ("e fu sera e fu mattina") già rimanda al fondamentale temporale di uno schema disposto su tre livelli: quello di un tempo che, nel suo volgere a sera, si colora inconfondibilmente col suo esser sotto il dominio della morte – a seguire, l'interruzione notturna (mortale) – infine, la nuova creazione rappresentata dal giorno. Schema che, proprio sotto l'espressione de 'il terzo giorno', ritorna nel *teologumemon* di Gesù. Al centro della pericope è il *quarto giorno*, in cui il tempo proprio

---

4. Relativamente a ciò che segue cfr. E. Zenger, *Gottes Bogen in den Wolken. Untersuchung zu Komposition und Theologie der priesterschriftlichen Urgeschichte* (SBS 112), Stuttgart 1983.

all'essere umano viene contenutisticamente posto nella sua dimensione festiva, a favore della quale vengono creati sia il calendario dei giorni che lo stesso firmamento. Mediante ciò, ad affermarsi è già il mutamento della temporalità: dal suo essere intesa naturalisticamente, a quel senso specificamente culturale e festivo, entro cui la rammemorazione festiva celebra il processo della creazione. Particolarmente importante è il ruolo del *settimo giorno*, che ben potrebbe essere indicato come il giorno escatologico. In questo contesto, infatti, merita di esser messo in evidenza come la creazione sia già giunta alla sua conclusione attraverso il sesto giorno. Cielo e terra sono definiti “buoni” e pronti ad accogliere tanto l'essere animale quanto, ultimamente, l'ospite umano, avendo in questo senso raggiunto una misura di totalità rispetto al piano ordinato della temporalità e della spazialità. La solennità, nella fattispecie il riposo di Dio, mediante cui questi corona l'intera creazione, iscrive nel tempo una sua peculiare natura trascendente. L'idea riscontrabile nel quadro del settimo giorno consiste, perciò, nel fatto che la temporalità non si presenta chiusa in se stessa, rimandando ben piuttosto ad una dimensione di apertura in quanto suo proprio “altro”. Il settimo giorno non può essere semplicemente considerato un supplemento al precedente sesto giorno dell'opera creazionale, né un puro interrompersi dell'attività divina. Esso, ben oltre questo, porta all'evidenza la frattura interna alla stessa temporalità. E se, con il giorno del sabato (Sabbat), l'accento è stato posto sul momento tipico del riposo, mediante la domenica cristianamente intesa (ovvero, nell'*ottavo giorno*)<sup>5</sup>, ciò che viene ad esprimersi è il senso proprio ed essenziale dello stesso settimo

---

5. L'ottavo giorno rafforza il significato del settimo giorno, in quanto esprime la formula 6+1+1; così trascende perfino il sabato che già di per sé trascende i sei giorni della settimana. In questo senso la domenica, in quanto l'ottavo giorno, significa una doppia trascendenza e in quanto il primo giorno, una doppia trascendenza che è situata nella immanenza del tempo.

giorno: esso, cioè, ha il potere di coincidere con ogni altro giorno. Non è affatto un semplice riposo festivo “dopo” i sei giorni, ha piuttosto il significato di mantenere *ogni* giorno, ovvero ogni istante, nella sua potenziale apertura a quella trascendenza peculiarmente divina e festiva.

Il settimo giorno, pertanto, non trova corrispondenza alcuna con una qualche opera, essendo invece espressione della sostanziale apertura propria alla parola di Dio. Quest'ultima, nella santità del settimo giorno, sfocia nel luogo della sua celebrazione, facendo emergere tuttavia la domanda su quale sia l'oggetto celebrato.

## 2.2. *La parola della mortalità*

Il testo immediatamente a seguire si premura di rispondere a questa domanda. Luogo della sua azione è il giardino paradisiaco, in cui sarà celebrata la grandiosa festa della creazione. Esso compare abbellito con ogni sorta di alberi, “attraenti alla vista e buoni da mangiare; ancora, con l'albero della vita, nel mezzo del giardino, e l'albero della conoscenza del bene e del male” (Gen 2,9).

Nell'ambito della tradizione si è continuamente discusso intorno allo specifico di entrambi gli alberi. Osservando attentamente il testo, non può passare inosservato il fatto che il giardino del paradiso ha un centro, ossia l'albero della vita, il quale irraggia la sua presenza sugli altri alberi, nella fattispecie sull'intero giardino, allo stesso modo del sole divinamente inteso. Rispetto all'albero della vita, l'ubicazione dell'albero della conoscenza rimane indeterminata; mentre la congiunzione “e”, mediante cui quest'ultimo viene coordinato con l'albero della vita, resta a sua volta ambivalente. Poiché, da una parte, entrambi gli alberi, ossia tanto l'albero della vita quanto quello della conoscenza, possono venire associati nella medesima posizione al centro del giardino. Sulla scorta di questa possibilità, conoscenza e vita sono state accostate nella più grande prossimità, tanto che, talvolta, si è finito per parlare

generalmente di un solo albero nel mezzo del giardino. Dall'altra parte, è però ugualmente possibile un'associazione alternativa, che comporti in misura decisiva un (ri)dislocamento della prospettiva. Secondo questa ipotesi interpretativa avremmo a che fare con un giardino paradisiaco completo in tutto, raggruppato attorno all'albero della vita e a completa disposizione dell'essere umano. *Inoltre* – nella medesima posizione di compendio del precedente settimo giorno – si troverebbe un albero della conoscenza di bene e male, il quale potrebbe nuovamente e localmente coincidere con ogni albero presente, finanche con l'albero stesso della vita; preclusa, tuttavia, risulta essere un'ultima localizzazione. Ad ogni modo, il divieto di mangiare dall'albero della vita guadagnerebbe, secondo quest'ultima ipotesi interpretativa, un significato totalmente specifico: con esso, infatti, si esprimerebbe quanto la vita dell'essere umano sia istruita a partire da una fondamentale apertura, costitutivamente inoccupabile e impossibilitata a concludersi. Quella conoscenza "totale", che la dimensione di apertura verrebbe ad occupare, condurrebbe l'uomo immediatamente ad un vuoto di senso, veicolandogli per prima cosa e nel senso più profondo l'esperienza propria del male. L'essere umano, che potesse conoscere e possedere ogni cosa, dunque nel pieno possesso della parola intesa nel suo senso assoluto, sarebbe posto in ultimo a confronto con la realtà stessa del "nulla", la cui espressione nel testo biblico fa la sua comparsa grazie alla duplice menzione del termine *nudità*. Relativamente all'episodio *prima* della caduta, dove per essa l'uomo non prova vergogna (Gen 2,25), la nudità vuol richiamare l'attenzione sull'elemento fondamentale di una sottrazione in ordine all'essere<sup>6</sup> – in un certo qual modo, in funzione di *segno* per un posto vacante, come ugualmente si era in precedenza lasciato indicare dai segni del settimo giorno e dell'albero della conoscenza. Con

---

6. Cfr. G. Agamben, *Nudità*, Roma 2009.

la figura della nudità verrebbero perciò ad accompagnarsi quelle della vulnerabilità e dell'essere nella esposizione. D'altra parte si incontra questo tipo di nudità, com'è mostrato dopo la caduta (Gen 3,7), nella qualità di un nulla abissale e teso alla propria dissimulazione: proprio lì, infatti, l'uomo intende chiudere il discorso del posto vacante per mezzo del suo sguardo, tanto totalizzante quanto totalitario, e mediante ogni parola assolutamente determinata al dominio.

Il fatto che Dio, d'ora in avanti, impedirà all'uomo l'accesso all'albero della vita, può essere letto come estremo atto di custodia nei confronti dell'essere umano posto davanti alla particolare abissalità del suo pensiero totalitario, se la morte forma un ultimo confine e una irripetibile *chance* di sottrarlo e separarlo dalla sua propria gigantomachia. Allorché il serpente, in Gen 3,4, afferma "non morirete affatto", non viene con ciò ad esprimersi semplicemente una menzogna, ma si tratta, ben di più, di una vera e propria scommessa che Dio conclude con la creatura umana e i suoi abissi demoniaci: un'estrema difesa rimarrà eretta a protezione dell'uomo davanti alla possibilità di una sua parola totalitaria, nel senso di una parola che voglia essere che voglia essere onnipotente, in quanto identifica, e in questo modo domina, ogni cosa. A partire da ciò si può dire che la festa nella sua istituzione miri a celebrare esattamente la mortalità, la vulnerabilità e l'apertura dell'essere umano, proprio dell'essere umano, proprio per il fatto che a suo favore, pur costituito nella capacità di nominare e dominare il suo mondo, rimane tuttavia permanentemente valida la dimensione la dimensione ultima di una indisponibilità e di una certa sottrazione dell'essere e della vita. In senso stretto, la morte entrerà in scena precisamente laddove la suddetta apertura, configuratasi a partire da una essenziale sottrazione, sia posseduta in senso totalitario. In altre parole, subentrerà la morte lì dove l'essere umano si sia invulnerabilmente messo al riparo dal suo proprio "fuori", nel momento in cui questo "fuori" sia stato completamente

occupato. Pertanto, laddove la parola, volendo esprimere ogni cosa, non fungesse più da rimando alla sua più propria vulnerabilità, verrebbe al suo svuotamento fino all'estinzione terminale.

### **3. Il prologo di Giovanni o il divenir pelle del Logos**

Un particolare significato in riferimento al Logos si addice proprio al vangelo di Giovanni. Seppure non sia possibile, nel contesto del presente articolo, approfondire le varie sfaccettature della teologia del Logos propria a Giovanni, non si può ignorare l'importanza di quanto segue: all'interno del vangelo di Giovanni non si compie semplicemente una rilettura dei tre vangeli sinottici, ma addirittura l'intero della bibbia ebraica. Sul piano strutturale ciò viene all'evidenza nel senso che il IV evangelo inizia con un riferimento a Gen 1, ossia con la creazione attraverso la mediazione del Logos (Gv 1,1), e si conclude con un'allusione alla fine del Tenach (o Tanakh; cfr. 2 Cr 36,23.). Precisamente, nel contesto di 2 Cronache 36, gli israeliti vengono esortati ad a salire al nuovo Tempio (in funzione del situarsi di JHWH). Questo passaggio scritturistico trova corrispondenza nell'incontro fra Maria di Magdala e Gesù risorto, il quale parla del suo salire al Padre (Gv 20,17).

A partire da questo elemento si evince una sfaccettatura dell'incarnazione del Logos: assieme a quest'ultimo vengono associati la parola della creazione, della tradizione ebraica, e e la concezione di logicità proveniente dalla matrice greca. Tuttavia, viene a comporsi un ulteriore significato: mediante la figura del Logos è evocata l'intera bibbia. In questa rilettura della Scrittura, condotta dall'evangelo giovanneo ed ispirata dal Paraclito (Spirito santo), si celebra un nuovo punto prospettico che raccoglie il cosmo nella sua interezza. È mediante Gesù che il logos del cosmo si mostra nella sua verità; anzi, per dirla in modo ancor più concreto, ciò avviene grazie alla relazione amichevole

di Gesù col suo Padre, a cui l'intera creazione è invitata a prendere parte. Allo stesso modo del corpo aperto di Gesù, nel senso di quella precisa ferita (vulnerabilità), presso cui Tommaso è in grado di riconoscere il legame indissolubile fra Gesù e il nome di Dio ("mio Signore e mio Dio"), così l'incarnazione del Logos – portata alla sua espressione nella Scrittura – è indissolubilmente congiunta con la vulnerabilità del corpo di Gesù, entro cui in un certo senso l'intera storia si trova integrata.

A partire da questa osservazione si può affermare che, con la innovativa concezione del Logos secondo il vangelo di Giovanni, ha luogo una nuova creazione di tutta la storia, entro la quale, cioè, la storia tutta accede alla sua leggibilità. Questa si volge ad uno spazio affettivo ad uno spazio affettivo che è radicato nella relazione amicale (cfr. Gv 15, 14). La Scrittura nella sua interezza riceve così la forma di "carne", poichè il suo mondo affettivo, che culmina con l'offerta di sé del Figlio, funge parimenti da seconda pelle. Si potrebbe perciò addirittura parlare di un diventar pelle del Logos al posto del tradizionale incarnarsi. Gli amici di Gesù, pronunciatisi in termini di offerta di sé e vulnerabilità, allo stesso modo, pongono il Logos come loro seconda pelle, attraverso cui possono imparare a sentire il mondo con un nuovo sguardo. Il Logos giovanneo è dunque, nel senso più vero del termine, un Logos che "tocca molto da vicino". Questo Logos è il logos di un con-tatto intimo e tenero che si prolunga su una scala cosmica. L'albero della vita è, perciò, non più pensabile come qualcosa di totalitario e di proteso all'auto-appropriazione, si dà piuttosto come abbraccio partecipe alla sorte dell'altro, unitamente all'accettazione della possibilità reale di un contatto attraverso il Logos.

#### 4. Apocalisse: l'ultimo logos dell'uomo

L'immagine che ritrae l'esistenza di una seconda pelle può essere valida anche in ordine alla Rivelazione di Giovanni, nella quale vengono poste al centro della scena le ferite presenti nella storia. Centro che, non a caso, è riservato all'agnello immolato, ossia il corpo ferito di Gesù, nell'atto stesso dell'offerta di sé, attraverso cui la storia diviene leggibile, ed entro cui solo il suo proprio *logos* trova la sua decodificazione. Nel seguito del paragrafo verranno perciò abbozzati alcuni aspetti di questo scritto, nel quale ne va anche della parola in oggetto ultimamente valida:

1. Attraverso questo scritto la Bibbia raggiunge un orizzonte universale sia spaziale sia temporale. L'Apocalisse di Giovanni si estende spazialmente dall'isola di Patmos e dalle sette Chiese dell'Asia minore oltre la terra e oltre anche il cielo e l'inferno, dunque nella sfera tanto dei morti quanto dei sopravvissuti e della corte celeste. Attraverso questo scritto, che chiude il canone, la Bibbia viene estesa temporalmente all'intera storia, dai suoi inizi o persino da un tempo anteriore agli inizi (come nel primo capitolo della Genesi) fino alla sua fine e anche oltre. La Sacra scrittura dei cristiani è in questo modo la trasformazione in testo/*logos* dell'intera storia, oppure, in rapporto ai pensieri qui proposti, la presentazione della storia in un secondo corpo di totale tangibilità ed esposizione – esprimendo un “abito di grazia” – nel quale sono incise le cicatrici dell'esistenza creaturale. Di questo abito di grazia, la tessitura del testo biblico è l'espressione paradigmatica, come fosse l'incorporazione dell'albero della vita

2. Una seconda importante considerazione riguarda la posizione dell'*Apocalisse* di Giovanni entro il canone, che con essa si chiude. In primo luogo occorre far notare il fatto che questo scritto colloca il canone in una struttura temporale universale, nella quale l'intero cosmo

(in senso hegeliano) viene superato/conservato/tolto (*aufgehoben*). Allo stesso tempo l'Apocalisse ha d'altra parte anche un carattere di ricapitolazione per l'intero canone. Rappresenta una modalità testuale capace di costruire un collage di tutti i testi precedenti – benché non li citi mai letteralmente – che ora, al termine della storia, devono essere letti in modo nuovo. Il canone viene tradotto in immagini o effettivamente revocato: in tale traduzione si produce uno sguardo retrospettivo sulla storia al modo di un collage, plasmato da molteplici fratture che giungono fino alla grammatica del testo (cfr. Ap 1,4 – *apò* con nominativo).<sup>7</sup> In quest'opera le figure retoriche più raffinate si trovano accanto alle più semplici (considerate superficialmente) scorrettezze grammaticali, così che si deve ben dire che uno dei messaggi del testo è che Dio non può essere più compreso linguisticamente-grammaticalmente, *ovvero che Dio può giungere allo sguardo soltanto in un linguaggio (logos) interrotto e in immagini sospese*.

3. L'apocalisse non costituisce soltanto un grande arco storico che ricapitola anche la Scrittura, ma rappresenta anche il suo *epilogo*, una postfazione della storia – cosa che si lascia già intendere dal fatto che il suo annuncio avviene l'ottavo giorno, la domenica, il giorno del Signore (Ap 1,10). Vuol dire, *che il logos apocalittico è un epilogo*. Per questo nei suoi capitoli principali corrisponde a uno sguardo retrospettivo che afferra anche il futuro. In questa correlazione occorre notare che si prende forse poco in considerazione il fatto che *la nostra esistenza, considerata cristianamente, rappresenta un tale epilogo*. I cristiani (considerati sacramentalmente) non hanno la vita ma la morte dietro

---

7. Cfr. St. Alkier, Th. Hieke, T. Nicklas, *Poetik und Intertextualität der Johannesapokalypse*, Tübingen 2015. Cfr. anche G. Biguzzi, *Apocalisse nuova versione, introduzione e commento*, Milano 2005.

di sé: la loro vita rappresenta dunque un passaggio dalla vita alla morte come accade nella vita di tutti gli altri uomini, poi un passaggio dalla morte alla vita nel battesimo: nell'insieme, perciò, rappresenta infine un passaggio dalla morte alla morte e con questo una scissione radicale di questo evento enigmatico. Il tempo cristiano è il tempo della soglia e, letteralmente, tempo pienamente compiuto (*voll-endet*) fra due fini.

Nell'Apocalisse di Giovanni questo epilogo viene a espressione anche strutturalmente: il grande arco si estende dalla lettera rivolta alle sette chiese, poi ai sette sigilli, trombe e coppe, infine alle sette chiese nelle quali la storia di sofferenza e di violenza dell'umanità viene descritta retrospettivamente in una sequenza ininterrotta di immagini. Dopo che questa storia di violenza va in rovina, fino alla completa sparizione dei luoghi d'azione ancora possibili (cielo, terra), sorge una visione che contiene innanzitutto una descrizione della nuova Gerusalemme ospitale, al fine di trasmettere una voce che benedice coloro che partecipano all'albero della vita – ossia coloro che si lasciano toccare dalle storie di sofferenza di questo mondo (una contro-immagine si presenta in Ap 18,7, dove Babilonia dice di non conoscere alcun lutto). Anche questa audizione infine svanisce, lasciando il posto a una testimonianza del libro nella quale l'albero della vita si trasforma e che sfocia ultimamente in una liturgia, nella quale si prega per la venuta del Signore Gesù e che come ultima parola conserva una benedizione per tutti («*la grazia del Signore Gesù sia con tutti!*»).

L'Apocalisse congeda dunque, in quanto epilogo della scrittura, tutta la successione delle immagini attraverso le quali ha precedentemente rammemorato e ri-figurato l'intera storia, compresa la visione utopistica conclusiva, per *trasformarsi* in una benedizione: essa ha il significato di un'ultimo *logos* del tempo, dell'albero della vita, del libro, della seconda pelle/del secondo corpo come forme del *Kyrios*.

## 5. Musil o l'espressione dell'epilogo della storia

L'epilogo della storia concentra in sé tutto questo, ovvero il dominio di figure determinate, per prenderne congedo: proprio per questo si può comportare liberamente con ciascuna singola figura senza doversene astrattamente distanziare. Nell'Apocalisse di Giovanni questo epilogo sfocia in una festa e in ultimo in una benedizione. La domanda posta all'inizio in rapporto a che cosa si festeggi il settimo (o ottavo) giorno sembra trovare ora una risposta: si tratta della trasformazione dell'esteriorità dell'evento, del mondo cronologico privo di senso e infine della storia in uno spazio di incontro nel quale l'uomo, nell'affermazione della propria contingenza, diviene completa sensibilità, ossia dispone di un secondo corpo disponibile al contatto (*einen zweiten Körper der Berührungsfähigkeit*) nel punto esatto in cui uomo e Dio si incrociano. L'incontro festivo, nella forza vitale e nella creatività che custodisce, lungi dall'essere una rimozione della morte e un oblio della contingenza – che ne sarebbero la farsa – è in certo modo l'espressione più intensa di questa **incorporazione del logos**.

Ne dà l'annuncio in un modo particolarmente profondo una delle più grandi opere della letteratura mondiale, ovvero *L'uomo senza qualità* di Robert Musil.<sup>8</sup> Già l'indicazione cronologica dà a pensare: l'intera opera si insedia immediatamente prima dello scoppio della Prima guerra mondiale, e dunque prima della grande catastrofe apocalittica europea. Questa collocazione trova una corrispondenza asimmetrica nell'età di Ulrich, il protagonista. Ha trentadue anni ed è dunque nei pressi dell'età di Cristo, quella in cui (almeno secondo la tradizione) è stato crocefisso. Nello stesso tempo, l'opera rimanda oltre, a un'apocalisse

---

8. R. Musil, *L'uomo senza qualità*, 2 vol., Einaudi, Torino 1971 (orig. *Der Mann ohne Eigenschaften*, Rowohlt Verlag, Hamburg 1987).

che accade giustamente come farsa – in modo perfettamente austriaco. Al centro si pone la cosiddetta «Azione Parallela», nella quale si deve realizzare «la maggior portata di un giubileo settantennale, ricco di gioie e di dolori, di fronte a un altro che conta appena trent'anni».<sup>9</sup> Qui il riferimento è al giubileo del regno degli imperatori Francesco Giuseppe d'Austria e Guglielmo II di Germania. Sappiamo che queste feste solenni per Francesco Giuseppe non hanno mai avuto luogo, dal momento che nel 1916 era già morto (dopo sessantotto anni di regno). In questo senso l'Azione Parallela ha qualcosa di doppiamente assurdo poiché, in primo luogo, dovrà essere il giubileo di un morto e, in secondo luogo, coincide con il tramonto dell'Impero austriaco. Il contenuto dell'Azione Parallela deve essere un motto in cui l'Austria – che come sappiamo va successivamente in rovina – diviene «un'Austria più grande, un'Austria mondiale»,<sup>10</sup> il luogo autentico dello spirito/del logos dell'intero mondo. L'Azione Parallela si mostra infine come un colossale intreccio di riunioni, intrighi, discussioni, votazioni molto partecipate, in cui soltanto qualcosa manca – un contenuto o, se si vuole, un'idea di mondo, che possa affrontare ogni cosa. In questo senso Ulrich, il protagonista dell'opera, rappresenta il segretario ideale di questa azione, poiché è un «uomo senza qualità», una persona senza idee-guida, che ha perso il **logos**, che ha «smarrito quell'epica primitiva a cui la vita privata ancora si tien salda, benché pubblicamente tutto sia già diventato non narrativo e non segua più un “filo” ma si allarghi in una superficie sterminata».<sup>11</sup>

Entro una visione d'insieme, si può dire che quest'opera così profondamente austriaca porti con sé una dimensione apocalittica (e il termine «apocalittico» è da intendersi nel senso della fine del mondo

---

9. R. Musil, *L'uomo senza qualità* cit., p. 73.

10. R. Musil, *L'uomo senza qualità* cit., p. 167.

11. R. Musil, *L'uomo senza qualità* cit., p. 630.

e non come nuovo inizio): si colloca nel mondo della fine della vecchia Austria, ma oltre a ciò, in un mondo nel quale il Messia non giunge alla sua età compiuta, di un mondo che oltrepassa il proprio tramonto, come una farsa (e qui si rimanda al giubileo settantennale, mai avvenuto, del regno dell'imperatore Francesco Giuseppe) e che soprattutto non sembra trovare più il suo **logos**. Vienna è la città con una marcata letteratura apocalittica: sarebbero da menzionare almeno Musil, Kraus, Horvath e più tardi Bernhard o Bachmann. Ciò è legato al fatto che si è persa la fede nella validità del vecchio mondo senza confronto con un nuovo progetto utopistico. È un mondo dal presente che dilegua e dal futuro ormai perduto e, come tale, un mondo che si estende oltre l'«Austria» e che è ormai giunto a includere regioni sempre più ampie della cultura mondiale. Si potrebbe dire che si tratta di un mondo che ha la storia *dietro* di sé e corrisponde dunque, in certo modo, a un mondo *post mortem* e *post verbum*.

Ciò che rende affascinante, soprattutto teologicamente, il romanzo di Musil è il fatto che questo «*post-mortem/verbum*» – che, come si è mostrato, appare centrale per una comprensione cristiana del tempo – viene tematizzato nella sua dimensione religiosa. Entro una prospettiva cristiana il tempo «*post-mortem*» può essere compreso come il tempo fra il battesimo – dove l'uomo vecchio muore e si realizza un passaggio dal mondo dei morti viventi alla vita – e la *parousia* di Cristo. È anche il tempo che designa un passaggio fra la morte e la morte, dove la morte non significa più l'enigmatico nulla che annichilisce, ma un radicale spostamento dalle proprie proiezioni, a cui è profondamente legata una nuova capacità di contatto e una nuova ricettività. È poi da notare il fatto che in questo «fra» morte e morte, la morte stessa viene divisa. *I cristiani hanno la morte, così come la destinazione della storia – ossia la resurrezione di Cristo come evento messianico – davanti e dietro di sé: si trovano in tal modo sulla soglia dei tempi e della vita stessa, cioè*

sulla soglia fra futuro e passato. Questi trapassano continuamente l'uno nell'altro e non possono di conseguenza corrispondere al passare del tempo inteso come un accumulo crescente di momenti trascorsi. La via cristiana conduce dunque non soltanto dal passato al futuro, ma ugualmente dal futuro al passato. Il mondo in cui viviamo è sia un mondo «passato» sia un mondo «futuro» in rapporto a un tale essere «fra» passato e futuro. Il nostro «arrivare» al presente avviene in questo modo «troppo tardi» oppure «troppo presto», ma in ogni caso «non-presente» (*a-präsent*). Questa condizione, che si lascia in questo modo interpretare come *futur antérieur* e come non-presenza (*A-Präsenz*), esprime il fatto che *l'esistenza cristiana ha il senso di un arrivare* (dopo, «post festum») *in qualcosa che è già preparato, in modo da potersene congedare* (in vista della parousia). Il cristianesimo, come si è visto, non è né un progetto utopico volto verso un futuro in sospenso, né un progetto retrospettivo che rimane bloccato nel passato, e nemmeno un fissarsi nelle radici e nelle immagini di un presente trattenuto: esso attraversa piuttosto i tempi ed è per questo profondamente *anacronistico*. «Dio è tremendamente fuori moda. Non possiamo figurarcelo in marsina, col volto raso e una scriminatura impeccabile, lo vediamo con l'aspetto e le vesti di un patriarca»<sup>12</sup>: Ulrich, il protagonista dell'opera di Musil giunge al punto.

Musil potrebbe essere definito l'esploratore di questo **logos** anacronistico come nessun altro: nella sua opera si realizza un passaggio da una apocalittica nel senso corrente – ossia uno scenario di dissoluzione senza speranza – a una «ricerca di Dio anacronistica». Nel primo libro viene descritta lucidamente questa dissoluzione di tutte le idee e **parole** e le prospettive di speranza: i grandi progetti e le grandi narrazioni/**logoi** si sono consumati e non sono più credibili; il mondo privo di una

---

12. R. Musil, *L'uomo senza qualità*, cit., p. 189.

idea guida, seguendo il «principio di ragion sufficiente»,<sup>13</sup> si disgrega in una molteplicità di momenti, di particelle di pensieri e di tempo, come accade all'uomo senza qualità, che non sa realizzare l'impresa epica di un **racconto/logos** unitario. Una parte di questa dissoluzione si esprime nel fatto che per Ulrich anche il mondo, inteso come superficie in cui si rispecchia il proprio desiderio e come luogo di realizzazione del proprio agire ed esprimere, si dissolve in modo crescente: per questo egli deve prendersi una «vacanza dalla vita». Questo spostamento è già pronto in ogni uomo che non può più trovare nel mondo un luogo al proprio «Io» e che è ormai «qualità senza uomo»<sup>14</sup>: esso trova la propria elaborazione nel re-incontro del protagonista con la sorella Agathe, dalla quale era stato separato nella sua prima infanzia. I due **logoi** che coabitano in Ulrich (ma anche in Agathe), e precisamente il **logos** delle convinzioni critico-razionali e il **logos affettivo** di una cosiddetta «fede» – che non è meno di un non-sapere o di un raddoppiamento del sapere –, entrano in una dissociazione feconda nella relazione con Agathe: come Ulrich possiede anche lei spirito critico, benché unito a una capacità di comprensione profondamente affettiva. Entro una relazione d'amore pericolosa e ardente, al limite e nel rischio di un legame fisico (incesto), entrano entrambi nel «Regno Millenario», «dove la vita cresce come un fiore, in un silenzio incantato»<sup>15</sup> e nei cui passaggi cielo e terra si toccano. Ulrich e Agathe si trovano in un «giardino» di «mistica chiara come il giorno» (*tagheller Mystik*) del contingente e del sensibile. Ne hanno la certezza in una nuova modalità, ossia nel frantumarsi delle vecchie immagini, **parole** e auto-riflessioni. In questa «mistica chiara come il giorno» della percezione del mondo quotidiano cadono «raggi di luna in

---

13. R. Musil, *L'uomo senza qualità*, cit., p. 124.

14. R. Musil, *L'uomo senza qualità*, cit. p. 143.

15. R. Musil, *L'uomo senza qualità*, cit. p. 996.

pieno giorno»,<sup>16</sup> invisibili eppure unici, che alimentano in certo modo lo «splendore» (*Glanz*) dell'assoluto e rimandano a quella «seconda pelle» di pura tangibilità e vulnerabilità, alla cui visione il **logos** può nascere almeno per un momento in una nuova modalità festiva. Nella perdita completa e nella svalutazione dolorosa di tutte le immagini e concezioni del mondo, ossia nella contingenza e fugacità delle figure temporali che non offrono alcun ultimo arresto, il

volto del tempo» diviene improvvisamente «argutamente bello, e illuminato come da dentro da un solo pensiero! Infatti come sarebbe se fosse Dio stesso che scema il valore del mondo? Il mondo non riacquisterebbe allora a un tratto senso e piacere? E non sarebbe Dio costretto a scemarlo di valore accostandogli anche soltanto di un brevissimo passo? E l'ombra protesa di esso non sarebbe l'unica avventura reale?»<sup>17</sup>

Questo è forse il contributo che il cristianesimo può offrire a un nuovo logos: dopo la fine dei grandi racconti, delle grandi parole, di fronte a un pericolo mondiale che oltrepassa tutti quelli affrontati finora e che viene velato dallo specchio impenetrabile di parole senza più significato che rimandano a «niente», il cristianesimo deve iniziare a liberarsi dalle immagini mediatiche e astratte (ossia a «svalutarle») così come dalle grandi **parole ormai vuote** che la teologia e la chiesa (e la politica e le scienze) pronunciano come per automatismo. In connessione a questo appare necessaria l'assimilazione di una cultura di un **logos** che sta cercando, come l'apocalisse e Musil, una espressione per la vulnerabilità degli esseri, che si rende consapevole che nel confronto con la tangibilità e dinanzi alla perdita delle immagini un tacere può essere l'ultima parola, non nel senso che non si sa più parlare, ma come quella

---

16. R. Musil, *L'uomo senza qualità*, cit. p. 1048.

17. R. Musil, *L'uomo senza qualità*, cit. p. 1054.

pausa che è ogni volta indicata nella bibbia quando si trova dinanzi al nome di Dio YHWH, il Tetragramma impronunciabile, una pausa in cui si raduna tutto il senso e tutto la sensibilità per questa contingenza singolare che permette mai la parola piena.